

LE MONDE COMME FANTÔME ET COMME MATRICE

Considérations philosophiques sur la radio et la télévision

Comme cela ne plaisait pas beaucoup au roi que son fils abandonne les sentiers battus et s'en aille par les chemins de traverse se faire par lui-même un jugement sur le monde, il lui offrit une voiture et un cheval. « Maintenant, tu n'as plus besoin d'aller à pied », telles furent ses paroles. « Maintenant, je t'interdis d'aller à pied », tel était leur sens. « Maintenant, tu ne peux plus aller à pied », tel fut leur effet.

(Histoires enfantines)

I

Le monde livré à domicile

§ 1. *Tout moyen est davantage qu'un moyen.*

La première réaction devant la critique à laquelle nous allons soumettre ici la radio et la télévision sera à coup sûr : on n'a pas le droit de généraliser ainsi; tout dépend de ce que nous « faisons » de ces inventions, de la manière dont nous nous en servons, de la fin en vue de laquelle nous choisissons ces moyens : est-elle bonne ou mauvaise? est-elle humaine ou inhumaine? est-elle sociale ou antisociale?

Cet argument optimiste – si tant est qu'on puisse le qualifier d'argument – remonte à l'époque de la première révolution industrielle, et, bien qu'il soit rebattu, il continue d'être utilisé dans tous les camps comme une évidence.

Sa valeur est plus que douteuse. Il présuppose que nous pouvons librement disposer de la technique, et qu'il existe des fragments de notre monde qui ne seraient que de purs « moyens » auxquels on pourrait rattacher à sa guise de « bonnes fins ». Tout cela n'est que pure illusion. Les inventions relèvent du domaine des faits, des faits marquants. En parler comme s'il s'agissait de « moyens » – quelles que soient les fins auxquelles nous les faisons servir – ne change rien à l'affaire. En fait, le grand clivage de notre vie en « moyens » et en « fins », dont cet argument est l'expression accomplie, n'a rien à voir avec la réalité. Nous ne pouvons pas diviser notre existence envahie par la technique comme on divise une rue et la découper en tronçons isolés les uns des autres, soigneusement délimités, en apposant sur les uns une plaque marquée « moyen » et sur les autres une plaque marquée « fin ». Cette partition n'est légitime que pour les actes particuliers et les opérations mécaniques isolées. Elle ne l'est plus lorsqu'il est question du « Tout », en politique comme en philosophie. Qui se représente notre vie, considérée comme un tout, à l'aide de ces deux catégories la pense sur le modèle de l'acte déterminé par une fin, et donc déjà comme un processus technique. Il fait ainsi preuve de cette même barbarie contre laquelle on s'emporte volontiers quand elle se présente sous la forme de la maxime « la fin justifie les moyens ». Le rejet de cette formule témoigne d'une vue aussi courte que son acceptation (d'ailleurs très rarement exprimée) : car celui qui la rejette accepte bien, même s'il ne le dit pas, la légitimité des deux catégories; il concède, lui aussi, que leur application à la vie considérée comme un tout est légitime. L'humanité véritable commence plutôt là où cette distinction perd son sens, là où les moyens aussi bien que les fins sont à ce point imprégnés du style même des us et des coutumes que, devant des fragments de la vie ou du monde, on ne peut reconnaître (et on ne se le demande d'ailleurs même plus) s'il s'agit de « moyens » ou de « fins », là où « le chemin qui mène à la fontaine rafraîchit autant que l'eau qu'on y boit ».

Bien sûr, nous pouvons utiliser la télévision dans le but de participer à un service religieux. Mais ce qui nous « marque » ou « agit » sur nous, aussi fortement que le service religieux lui-même, c'est précisément – que nous le voulions ou non – le fait que nous n'y participons pas mais que nous en consommons *seulement* l'image. Manifestement, cet effet analogue à celui que produit un livre illustré n'est pas seulement différent de l'effet « visé ». Il est son contraire. Ce qui nous mobilise et nous démobilise, ce qui nous informe et nous déforme, ce ne sont pas seulement les objets retransmis par le « moyen » mais les moyens eux-mêmes, les instruments eux-mêmes qui ne sont pas de simples objets que l'on peut utiliser mais déterminent déjà, par leur structure et leur fonction, leur utilisation ainsi que le style de nos activités et de notre vie, bref, *nous* déterminent.

Les pages qui suivent s'adressent en priorité aux consommateurs, c'est-à-dire aux auditeurs et aux spectateurs, et seulement dans un second temps aux philosophes professionnels et aux spécialistes de la radio ou de la télévision. L'objet dont je traite restera étranger aux philosophes et la façon dont je le traite aux spécialistes. Je ne m'adresse certes pas à tous les consommateurs, mais uniquement à ceux auxquels il est déjà arrivé de se demander pendant ou après une émission : « Qu'est-ce que je fais là ? Qu'est-on en train de me faire ? » C'est à ceux qui s'interrogent ainsi que je souhaite apporter quelques éclaircissements.

§ 2. La consommation de masse, aujourd'hui, est une activité solitaire. Chaque consommateur est un travailleur à domicile non rémunéré qui contribue à la production de l'homme de masse.

Avant que l'on ait installé ce robinet de culture qu'est la radio dans tous leurs foyers, les Schmid et les Müller, les Smith et les Miller se précipitaient au cinéma pour y consommer collectivement, *c'est-à-dire* en tant que masse, les marchandises stéréotypées produites en masse à leur intention. On serait tenté de voir dans cette situation une certaine unité de style, d'y voir la convergence de la production de masse et de la consommation de masse : ce serait faux. Rien ne contredit plus violemment les desseins de la production de masse qu'une situation de

consommation dans laquelle de nombreux, voire d'innombrables consommateurs, jouissent simultanément d'un seul et même exemplaire (ou bien d'une seule et même reproduction) d'une marchandise. Il est indifférent aux intérêts de ceux qui produisent en masse de savoir si cette consommation commune constitue un « véritable vécu social » ou bien une simple somme de vécus individuels. Ce qui les intéresse, ce n'est pas la masse agglomérée en tant que telle, mais la masse fractionnée en un nombre maximal d'acheteurs ; ce n'est pas qu'ils puissent tous consommer la même chose, mais que chacun achète la même chose pour satisfaire un même besoin (à la production duquel il faut également pourvoir). Cet idéal est déjà atteint ou n'est pas loin de l'être dans de nombreuses industries. Il me semble douteux qu'il puisse jamais être atteint de façon optimale par l'industrie cinématographique parce que celle-ci, perpétuant la tradition théâtrale, sert encore ses marchandises comme *un spectacle destiné à de nombreuses personnes en même temps* – ce qui constitue indubitablement un archaïsme. Il n'est pas étonnant que les industries de la radio et de la télévision aient pu entrer en concurrence avec le film malgré la gigantesque expansion que celui-ci avait connue : ces deux industries avaient précisément l'avantage de pouvoir écouler comme marchandise, en plus de la marchandise à consommer elle-même, les instruments qu'exige sa consommation, et cela – à la différence du film – chez presque tout le monde. Il n'est pas étonnant non plus que presque tout le monde ait marché : ils n'avaient plus à aller consommer la marchandise au cinéma, c'était la marchandise qui venait à eux, livrée à domicile par les postes de radio et de télévision. Bientôt les Schmid et les Smith, les Müller et les Miller consacrèrent les nombreuses soirées qu'ils passaient auparavant ensemble au cinéma à « recevoir » chez eux les jeux radio-phoniques ou bien le monde. La situation qui au cinéma allait de soi – à savoir la consommation, par une masse, de marchandises de masse – avait été supprimée sans que cela entraîne, bien sûr, la moindre baisse de la production de masse : au contraire, la production de masse destinée à l'homme de masse et celle de l'homme de masse lui-même avaient plutôt accéléré leur cadence quotidienne. On servit aux oreilles de millions d'auditeurs la même nourriture sonore : chacun fut traité en homme de masse,

en « article indéfini », par cette nourriture produite *en masse**; elle confirma chacun dans sa qualité ou dans son absence de qualité. Mais du même coup, et à cause précisément de la production en masse de postes de radio et de télévision, la consommation collective était devenue superflue. Voilà pourquoi les Schmid et les Smith consommaient désormais les produits de masse *en famille**, ou même seuls; d'autant plus abondamment d'ailleurs qu'ils étaient plus isolés. Le type de l'*ermite de masse* était né. Maintenant, ils sont assis à des millions d'exemplaires, séparés mais pourtant identiques, enfermés dans leurs cages tels des ermites – non pas pour fuir le monde, mais plutôt pour ne jamais, jamais manquer la moindre bribe du monde *en effigie**.

Chacun sait que l'industrie a renoncé, le plus souvent pour des raisons stratégiques, au principe de la centralisation, encore incontesté il y a une génération, pour adopter celui de la « dissémination » de la production. On sait moins en revanche qu'aujourd'hui ce principe de la dissémination vaut aussi désormais pour la production des hommes de masse. Je dis bien pour leur « production » – bien que nous n'ayons parlé jusqu'ici que de la dissémination de la consommation. Mais ce qui justifie ce passage de la consommation à la production, c'est qu'elles coïncident l'une avec l'autre de la façon la plus singulière; c'est que (dans un sens non matérialiste) l'homme « est ce qu'il mange », et que par conséquent l'on produit les hommes de masse en leur faisant consommer des marchandises de masse – ce qui signifie en même temps que le consommateur de marchandises de masse collabore, en consommant, à la production des hommes de masse (ou à sa propre transformation en homme de masse). Ici consommation et production coïncident donc. Si la consommation se « dissémine », il en va de même pour la production des hommes de masse. Et cela partout où la consommation a lieu : devant chaque poste de radio, devant chaque récepteur de télévision. Tout le monde est d'une certaine manière occupé et employé comme *travailleur à domicile*. Un travailleur à domicile d'un genre pourtant très particulier. Car c'est en consommant la marchandise de masse – c'est-à-dire grâce à ses *loisirs* – qu'il accomplit sa tâche, qui consiste à se transformer lui-même en homme de masse. Alors que le travailleur à domicile classique fabriquait des produits pour s'assurer un minimum de biens de

consommation et de loisirs, celui d'aujourd'hui consomme au cours de ses loisirs un maximum de produits pour, ce faisant, collaborer à la production des hommes de masse. Le processus tourne même résolument au paradoxe puisque le travailleur à domicile, au lieu d'être rémunéré pour sa collaboration, doit au contraire lui-même la payer, c'est-à-dire payer les moyens de production dont l'usage fait de lui un homme de masse (l'appareil et, le cas échéant, dans de nombreux pays, les émissions elles-mêmes). Il paie donc pour se vendre. Sa propre servitude, celle-là même qu'il contribue à produire, il doit l'acquérir en l'achetant puisqu'elle est, elle aussi, devenue une marchandise.

Même si l'on rejette cette idée insolite, même si l'on refuse de voir dans le consommateur de marchandises de masse un collaborateur de la production de l'homme de masse, on ne pourra pourtant pas nier que, pour fabriquer le type d'homme de masse que l'époque réclame, on n'a plus besoin de réunir effectivement les hommes sous la forme d'un rassemblement de masse. Les considérations de Le Bon¹ sur la transformation de l'homme par les situations de masse sont aujourd'hui caduques, puisque l'effacement de la personnalité et l'abaissement de l'intelligence sont déjà accomplis avant même que l'homme ne sorte de chez lui. Diriger les masses dans le style de Hitler est désormais inutile : si l'on veut dépersonnaliser l'homme (et même faire en sorte qu'il soit fier de n'avoir plus de personnalité), on n'a plus besoin de le noyer dans les flots de la masse ni de le sceller dans le béton de la masse. L'effacement, l'abaissement de l'homme en tant qu'homme réussissent d'autant mieux qu'ils continuent à garantir en apparence la liberté de la personne et les droits de l'individu. Chacun subit séparément le procédé du « *conditioning* », qui fonctionne tout aussi bien dans les cages où sont désormais confinés les individus, malgré leur solitude, malgré leurs millions de solitudes. Puisque ce traitement se fait passer pour « *fun* » ; puisqu'il dissimule à sa victime le sacrifice qu'il exige d'elle ; puisqu'il lui laisse l'illusion d'une vie privée ou tout au moins d'un espace privé, il agit avec une totale discrétion. Il semble que le vieux proverbe allemand « Un chez-soi vaut de l'or » soit à nouveau vrai ; mais dans un tout nouveau sens. Si un chez-soi

1. Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, 1895. (N.d.T.)

vaut aujourd'hui de l'or, ce n'est pas du point de vue du propriétaire qui y mange sa soupe conditionnée, mais du point de vue des propriétaires du propriétaire de ce chez-soi, ces cuisiniers et ces fournisseurs qui lui font croire que sa soupe est faite maison.

§ 3. *La radio et l'écran de télévision deviennent la négation de la table familiale; la famille devient un public en miniature**.

Que cette consommation de masse soit rarement appelée par son nom, on le comprend. On la présente plutôt comme l'occasion d'une renaissance de la famille et de la vie privée – ce qu'on ne peut comprendre que comme une hypocrisie : les inventions nouvelles se réfèrent volontiers à ces vieux idéaux qui risqueraient sans cela de faire obstacle à certains achats. Selon un article paru dans le quotidien viennois *Presse* du 24 décembre 1954, « la famille française a découvert que la télévision était un bon moyen de détourner les jeunes gens de passe-temps coûteux, de retenir les enfants à la maison et de donner [...] un nouvel attrait aux réunions familiales ». Il n'en est rien. Ce mode de consommation permet en réalité de dissoudre complètement la famille tout en sauvegardant l'apparence d'une vie de famille intime, voire en s'adaptant à son rythme. Le fait est qu'elle est bel et bien dissoute : car ce qui désormais règne à la maison grâce à la télévision, c'est le *monde extérieur* – réel ou fictif – qu'elle y retransmet. Il y règne sans partage, au point d'ôter toute valeur à la réalité du foyer et de la rendre fantomatique – non seulement la réalité des quatre murs et du mobilier, mais aussi celle de la vie commune. Quand le lointain se rapproche trop, c'est le proche qui s'éloigne ou devient confus. Quand le fantôme devient réel, c'est le réel qui devient fantomatique. Le vrai foyer s'est maintenant dégradé et a été ravalé au rang de « *container* » : sa fonction n'est plus que de contenir l'écran du *monde extérieur*. « Les services sociaux, peut-on lire dans un rapport de police rédigé à Londres le 2 octobre 1954, ont recueilli dans un appartement de l'est de Londres deux enfants âgés de un et trois ans laissés à l'abandon. La pièce dans laquelle jouaient les enfants n'était meublée que de quelques chaises cassées. Dans un coin trônait un somptueux poste de télévision flambant neuf. Les seuls

aliments trouvés sur place consistaient en une tranche de pain, une livre de margarine et une boîte de lait condensé. » La télévision a liquidé le peu de vie communautaire et d'atmosphère familiale qui subsistait dans les pays les plus standardisés. Sans même que cela déclenche un conflit entre le royaume du foyer et celui des fantômes, sans même que ce conflit ait besoin d'éclater, puisque le royaume des fantômes a gagné dès l'instant où l'appareil a fait son entrée dans la maison : il est venu, il a fait voir et il a vaincu. Dès que la pluie des images commence à tomber sur les murailles de cette forteresse qu'est la famille, ses murs deviennent transparents et le ciment qui unit les membres de la famille s'effrite : la vie de famille est détruite.

Il y a quelques décennies, on avait déjà pu observer que le meuble qui symbolisait socialement la famille, la table massive installée au centre de la salle à manger et autour de laquelle on se rassemblait au moment des repas, avait commencé à perdre de sa force d'attraction, était devenue obsolète et avait disparu des intérieurs modernes. C'est seulement maintenant qu'il s'est trouvé, pour prendre sa suite, un meuble d'une puissance symbolique et d'une force de persuasion égales à la puissance symbolique et à la force d'attraction de la table. Ce qui ne veut pas dire que la télévision est maintenant devenue le centre de la famille. Au contraire. Ce que l'appareil représente et incarne, c'est précisément le décentrement de la famille, son excentration. Il est *la négation de la table familiale*. Il ne fournit plus un point de convergence à la famille mais le remplace par un *point de fuite* commun. Alors que la table rendait la famille centripète, invitait ceux qui étaient assis autour d'elle à faire circuler la navette des préoccupations, des regards et des conversations pour continuer ainsi à tramer le tissu familial, l'écran, lui, oriente la famille d'une manière centrifuge. Maintenant, les membres de la famille ne sont plus assis les uns en face des autres, leurs chaises sont seulement juxtaposées face à l'écran. C'est seulement par mégarde qu'ils peuvent encore se voir, se regarder ; c'est seulement par hasard qu'ils peuvent encore se parler (à condition qu'ils le veuillent ou le puissent encore). Ils ne sont plus ensemble mais côte à côte ou, plus exactement, juxtaposés les uns aux autres. Ils sont de simples spectateurs. Il ne peut plus être question d'un

tissu qu'ils trameraient ensemble, d'un monde qu'ils formeraient ensemble ou auquel ils participeraient ensemble. En réalité, les membres de la famille sont, dans le meilleur des cas, aspirés simultanément (mais pourtant pas ensemble) par ce point de fuite qui leur ouvre le royaume de l'irréel ou un monde qu'ils ne partagent, à proprement parler, avec personne (puisque eux-mêmes n'y participent pas vraiment). S'ils le partagent, c'est seulement avec ces millions de « solistes de la consommation de masse » qui, comme eux et en même temps qu'eux, ont les yeux fixés sur leur écran. *La famille est désormais structurée comme un public en miniature**, *le salon familial est devenu une salle de spectacle en miniature**, *et la salle de cinéma est devenue le modèle du foyer*. Il ne reste plus aux membres de la famille qu'une chose à vivre véritablement ensemble, et non pas seulement simultanément ou juxtaposés dans l'espace : c'est l'attente du moment où ils auront terminé de payer l'appareil (et le travail qu'ils fournissent pour y parvenir). Une fois l'appareil payé, c'en sera alors fini une bonne fois pour toutes de leur communauté. L'objectif inconscient de leur ultime projet commun est ainsi l'extinction de leur communauté.

§ 4. *En nous retirant la parole, les postes de radio et de télévision nous traitent comme des enfants et des serfs².*

Nous avons dit que ceux qui sont assis devant l'écran de télévision ne se parlent plus que par hasard – pour autant qu'ils le veulent ou le peuvent encore.

Cela vaut désormais également pour les auditeurs de la radio. Eux non plus ne se parlent plus que par mégarde. Ils le veulent

2. La comparaison entre la façon dont nous traitent les postes de radio et de télévision, d'un côté, et le statut juridique des enfants et des serfs, de l'autre, n'a de sens qu'en allemand. *Unmündig*, qui signifie « mineur », est la traduction littérale de l'*infans* latin : le mineur est celui qui ne parle pas, il n'a juridiquement pas voix au chapitre. *Die Hörige*, qui désigne le serf, est un dérivé du verbe *hören*, écouter. Le serf est celui qui écoute silencieusement les ordres de son maître et ne les conteste jamais. Son statut juridique est proche de celui de l'enfant. C'est donc par un calembour étymologique qu'Anders assimile au cours de ce paragraphe l'attitude infantile de l'auditeur (*der Hörer*) à celle du serf. (N.d.T.)

et le peuvent chaque jour de moins en moins – ce qui ne signifie certes pas qu'ils se taisent volontairement, mais uniquement que leurs échanges prennent désormais une forme passive. Si, dans la fable que nous avons mise en épigraphe de cet essai, les paroles du roi – « Maintenant, tu n'as plus besoin d'aller à pied » – avaient fini par devenir : « Maintenant, tu ne peux plus aller à pied », pour nous, les paroles : « Maintenant, vous n'avez plus besoin de parler » ont fini par devenir : « Maintenant, vous ne pouvez plus parler ». *En nous retirant la parole, les instruments nous privent aussi du langage.* Ils nous privent de notre capacité d'expression, de toutes les occasions de parler et de notre désir même de le faire, exactement comme la musique du gramophone et de la radio nous prive de l'occasion de faire de la musique en famille.

Les amoureux qui vont se promener sur les rives de l'Hudson, de la Tamise ou du Danube avec un transistor allumé ne se parlent pas mais écoutent une tierce personne : la voix publique – le plus souvent anonyme – de l'émission qu'ils emmènent promener comme on emmène promener un petit chien, ou plus exactement : qui les emmène promener. Ils ne se promènent pas à deux mais à trois, puisqu'ils ne sont plus que le public *en miniature** qui suit la voix de l'émission. Il n'est plus question d'intimité; elle est par avance exclue. S'ils en viennent malgré tout à des échanges intimes, c'est aux instructions, aux suggestions et même à l'excitation de la tierce personne qu'ils le doivent, et non à eux-mêmes; à la voix éraillée, voluptueuse ou chantante de l'émission qui leur prescrit – qu'aurait sans cela de programmatique un « programme » radiophonique? – ce qu'ils doivent ressentir et comment ils doivent le ressentir, ce qu'ils doivent faire et comment ils doivent le faire pour se conformer à l'ordre du jour... et de la nuit. Puisqu'ils font ce qui leur est prescrit en présence de la voix de la tierce personne qui leur parle, c'est comme s'ils étaient épiés en permanence. Aussi excitante que puisse leur sembler leur obéissance, on ne peut plus vraiment dire qu'ils s'occupent *l'un de l'autre*. C'est bien plutôt cette tierce personne, la seule à posséder une voix, qui s'occupe d'eux. Mais « s'occuper » n'a pas ici seulement le sens de « *converser** » ou d'« *amuser** ». Puisque la voix leur apporte, en tant que troisième terme de cette relation, un appui et un soutien que, ne sachant

comment s'y prendre avec leur partenaire, ils ne peuvent pas trouver en lui, « s'occuper » a également ici le sens de « *soutenir** ». La plupart des gens écoutent la radio même en *faisant l'amour** (et pas seulement sur des musiques provoquant le « *swooning* », la pâmoison) : tout le monde le sait et fait comme si cela allait de soi ; il n'y a donc aucune raison d'avoir honte de le dire. En fait, la radio qu'on laisse allumée ou qu'on allume exprès en toute situation joue le rôle de ce chaperon tenant la chandelle auquel les anciens avaient recours pour surveiller les rendez-vous des amoureux ; la seule différence tient au fait que le chaperon d'aujourd'hui est une « *public utility* » (un service public) mécanisée ; qu'avec sa chandelle, il doit non seulement éclairer les amoureux, mais aussi éveiller leur ardeur ; et qu'il ne doit surtout jamais se taire mais, au contraire, bavarder sans cesse, de façon à constituer un bruit de fond couvrant avec ses *songs* ou combattant par ses paroles cette « horreur du vide » qui, même dans l'accomplissement de l'acte sexuel, ne quitte jamais les amants. Ce « *background* » est d'une importance si fondamentale qu'il figure même sur les « *voicependences* »³, ces bandes magnétiques enregistrées que les gens s'envoient comme on s'envoie des lettres et qui ont fait leur apparition sur le marché en 1954. Un amoureux qui enregistre une de ces lettres d'amour pour analphabètes parle sur un fond sonore préenregistré, un fond musical en l'occurrence, car « sa seule voix » ne constituerait vraisemblablement qu'un bien pauvre cadeau pour sa bien-aimée. Lorsque celle-ci reçoit la bande magnétique, c'est toujours la tierce voix, celle du fond musical, qui en réalité lui parle ou la séduit, comme le ferait une entremetteuse devenue chose.

Mais le rapport amoureux n'est qu'un exemple, même s'il est le plus marquant. Dans toutes les situations, les gens laissent la tierce voix s'occuper d'eux, au sens que nous avons mis en évidence plus haut. Et même lorsque, par inadvertance, ils se parlent, la voix de la radio continue derrière eux comme la voix du ténor qui tient le rôle principal, pour leur donner le sentiment réconfortant et rassurant qu'elle continuera même lorsqu'ils se seront tus. Même après leur mort.

3. Mot-valise constitué de « *voice* » et de « *correspondence* ». (N.d.T.)

Puisque la parole leur est désormais garantie, livrée toute prête et instillée goutte à goutte dans l'oreille, ils ont cessé d'être des animaux doués de *logos*, tout comme ils ont cessé, en tant que mangeurs de pain, de se rattacher à l'*homo faber*. Désormais, ils ne préparent pas davantage leur propre nourriture linguistique qu'ils ne cuisent leur propre pain. Les mots ne sont plus pour eux quelque chose qui se prononce, mais quelque chose qui s'écoute; la parole n'est plus pour eux un acte mais une réception passive. Il est clair qu'ils « possèdent » alors le *logos* dans un tout autre sens que celui auquel pensait Aristote dans sa définition de l'homme⁴; ce faisant, ils deviennent des *êtres infantiles*, au sens étymologique du terme – des enfants qui ne parlent pas encore. Peu importe dans quelle civilisation et dans quel espace politique a lieu cette évolution vers un être privé de *logos* : les conséquences en seront nécessairement partout les mêmes. Elle produira un type d'homme qui, parce qu'il ne parle plus lui-même, n'a plus rien à dire; un type d'homme qui, parce qu'il se contente d'écouter, de toujours écouter, n'est qu'un « *serf* ». Le premier effet de cette limitation est d'ores et déjà perceptible sur ceux qui ne sont plus que des auditeurs. Il se répand dans toutes les sphères linguistiques, rendant la langue plus grossière, plus pauvre, si bien qu'elle finit par lasser ceux mêmes qui la parlent⁵. Mais il va bien au-delà : la vie et l'homme deviennent eux aussi plus grossiers et plus pauvres, parce que le « cœur » de l'homme – sa richesse et sa subtilité – perd toute consistance sans la richesse et la subtilité du discours; car la langue n'est pas seulement l'expression de l'homme, mais l'homme est également le produit de son langage; bref, parce que *l'homme est articulé comme lui-même articule, et se désarticule quand il cesse d'articuler*⁶.

4. Aristote, *Politique*, I, 2, 1253 a. Le terme *logos*, par lequel Aristote définit l'homme, signifie à la fois « langage » et « raison ». (N.d.T.)

5. Cet appauvrissement en passe de devenir universel a eu un précédent : l'appauvrissement de l'art épistolaire provoqué par un demi-siècle de communications téléphoniques. Il a été poussé si loin que les lettres que s'échangeaient, il y a une centaine d'années, des personnes de culture moyenne nous semblent maintenant toutes, à nous, hommes d'aujourd'hui, des chefs-d'œuvre d'attention et de justesse. Mais ce qui s'appauvrit ici, puisque l'homme est articulé comme lui-même articule, n'est pas seulement la subtilité de l'expression mais celle de l'homme lui-même. (N.d.A.)

6. Rien n'est aujourd'hui plus déplacé que les lamentations ou les reproches de l'irrationaliste concernant notre langue, qu'il juge incapable de dire la plénitude

Le traitement auquel est soumis l'homme lui est fourni à domicile, exactement comme le gaz ou l'électricité. Mais ce qui est distribué, ce ne sont pas seulement des produits artistiques tels que la musique ou bien des jeux radiophoniques – ce sont aussi les événements réels. Du moins ceux qui ont été sélectionnés, chimiquement purifiés et préparés pour nous être présentés comme une « réalité », ou tout simplement pour remplacer la réalité elle-même. Il suffit à celui qui veut être au courant, qui veut savoir ce qui se passe ailleurs, de rentrer chez lui, où les événements « sélectionnés pour lui être montrés » ne demandent qu'à jaillir du poste comme l'eau du robinet. Comment pourrait-il, à l'extérieur, dans le chaos du réel, être en mesure de saisir autre chose que des réalités de portée infime, locale ? Le monde extérieur nous dissimule le monde extérieur. C'est seulement lorsque la porte d'entrée se referme en faisant entendre le déclic de sa serrure que le dehors nous devient visible ; c'est seulement une fois que nous sommes devenus des monades sans fenêtres que l'univers se réfléchit en nous ; c'est seulement lorsque nous promettons à la tour de rester enfermés entre ses murs au lieu de scruter le monde depuis son sommet que le monde vient à nous, que le monde nous plaît, que nous devenons pareils à Lyncée⁷.

et la profondeur de notre vie. Les grands hommes du passé, à la plénitude et à la profondeur desquels nous pouvons à peine nous mesurer, étaient, sur le plan linguistique, à la hauteur de leur propre vie. La puissance de leur discours pouvait rendre compte des situations les plus extrêmes, et généralement leur langue ne devenait impuissante et leur parole difficile que très tard, leur dernière heure venue. Moins on a de choses à dire, plus vite on fait de nécessité vertu et de pauvreté richesse ; et plus on fait de bruit pour prouver que nos vies sont plus riches que cette langue dépassée. La jeunesse se lasse vite de ce qu'elle n'arrive pas à dire. Le véritable danger et le véritable problème, aujourd'hui, n'est pas que nous pourrions « nuire » par la parole à notre prétendue plénitude et à notre prétendue profondeur mais, à l'inverse, que nous pourrions laisser s'évanouir notre plénitude – si tant est que nous en ayons une – et supprimer notre profondeur : en effet, bien que nous soyons nés avec le langage, nous avons commencé à désapprendre à parler. (N.d.A.)

7. L'image des « tours d'ivoire » que l'homme s'érigerait et dans lesquelles il se retirerait pour ne pas voir la réalité en face est complètement périmée. C'est la réalité elle-même qui a depuis longtemps érigé ces tours : elle en est à la fois l'entrepreneur et le propriétaire. Nous n'attendons pas au pied des tours dans

Au lieu de la pauvre certitude : « Regarde, le bien est si proche », par laquelle nos pères pouvaient répondre à la question : « À quoi bon errer au loin ? », il faudrait aujourd'hui énoncer la certitude suivante : « Regarde, le lointain est si proche », et pourquoi pas celle-ci : « Regarde, il n'y a vraiment plus que le lointain qui nous soit proche. » Nous voilà au cœur du sujet. Car *ce sont les événements* – les événements eux-mêmes, non des informations les concernant –, les matchs de football, les services religieux, les explosions atomiques *qui nous rendent visite; c'est la montagne* qui vient au prophète, *le monde qui vient à l'homme et non l'homme au monde* : telle est, après la fabrication de l'ermite de masse et la transformation de la famille en public miniature, *la nouvelle réussite proprement bouleversante de la radio et de la télévision*⁸.

Notre enquête va maintenant porter sur ce troisième bouleversement. Car elle s'attache presque exclusivement aux altérations singulières que subit l'homme, en tant qu'être auquel on fournit le monde comme on lui fournit gaz et électricité, et aux conséquences non moins singulières que cette livraison du monde à domicile entraîne pour le concept de monde et pour le monde lui-même. Afin de montrer que cela pose de véritables questions philosophiques, voici dans un ordre presque systématique quelques-unes des conséquences que nous serons amenés à envisager au cours de notre enquête.

l'espoir d'y trouver refuge. Nous sommes à l'intérieur, mais comme des locataires forcés que la réalité aurait consignés chez eux. Mais si elle nous consigne à domicile, ce n'est pas pour que nous nous tournions vers l'image d'un monde fantastique et entièrement différent, mais pour que nous vivions dans sa propre image. Pas dans sa véritable image, mais dans cette fausse image avec laquelle elle voudrait que nous la confondions – c'est vraiment tout ce qui l'intéresse. Elle nous enferme en fait pour nous détourner d'elle tandis qu'elle se montre. Mais c'est bien sûr avec l'intention la plus réaliste, c'est-à-dire avec l'intention d'imprimer réellement en nous sa fausse image, faisant ainsi en sorte d'utiliser de façon optimale notre réalité humaine. Elle appelle « introvertis » ceux qui lui résistent et « extraverties » ses victimes consentantes. (N.d.A.)

Lyncée était l'un des Argonautes. Sa vue était si perçante qu'elle lui permettait de voir ce qui se passait dans le ciel et dans les enfers. (N.d.T.)

8. L'idée que « le monde vient à nous » nous est déjà devenue si familière que tout ce qui circule au-dessus de notre Terre nous fait penser à des visiteurs : hier c'étaient les soucoupes volantes de Mars, aujourd'hui ce sont les surhommes de Sirius. (N.d.A.)

1. Quand c'est le monde qui vient à nous et non l'inverse, nous ne sommes plus « au monde », nous nous comportons comme les habitants d'un pays de cocagne qui consomment leur monde.

2. Quand il vient à nous, mais seulement en tant qu'image, il est à la fois présent et absent, c'est-à-dire fantomatique.

3. Quand nous le convoquons à tout moment (nous ne pouvons certes pas disposer de lui mais nous pouvons l'allumer et l'éteindre), nous détenons une puissance divine.

4. Quand le monde s'adresse à nous sans que nous puissions nous adresser à lui, nous sommes condamnés au silence, condamnés à la servitude.

5. Quand il nous est seulement perceptible et que nous ne pouvons pas agir sur lui, nous sommes transformés en espions et en voyeurs.

6. Quand un événement ayant eu lieu à un endroit précis est retransmis et peut être expédié n'importe où sous forme d'« émission », il est alors transformé en une marchandise mobile et presque omniprésente : l'espace dans lequel il advient n'est plus son « principe d'individuation ».

7. Quand il est mobile et apparaît en un nombre virtuellement illimité d'exemplaires, il appartient alors, en tant qu'objet, aux produits de série. Il faut payer pour recevoir ce produit de série : c'est bien la preuve que l'événement est une marchandise.

8. Quand il n'a d'importance sociale que sous forme de reproduction, c'est-à-dire en tant qu'image, la différence entre être et paraître, entre réalité et image, est abolie.

9. Quand l'événement sous forme de reproduction prend socialement le pas sur sa forme originale, l'original doit alors se conformer aux exigences de la reproduction et l'événement devenir la simple matrice de sa reproduction.

10. Quand l'expérience dominante du monde se nourrit de pareils produits de série, on peut tirer un trait sur le concept de « monde » (pour autant que l'on entende encore par « monde » *ce dans quoi* nous sommes). On perd le monde, et les émissions font alors de l'homme un « idéaliste ».

Il est assez clair que ce ne sont pas les problèmes philosophiques qui manquent ici. Tous ceux qui ont été inventoriés vont

être abordés au cours de cet essai. Jusqu'au dernier point : l'étrange usage de l'expression « idéaliste ». C'est parce qu'il est insolite qu'il doit tout de suite être expliqué.

Le monde ne nous apparaît plus, à nous, consommateurs de radio et de télévision, comme le monde extérieur dans lequel nous vivons, mais comme le *nôtre* (cf. le point 1). Le monde a effectivement subi un *déplacement* remarquable. Il ne se trouve certes pas, comme le disent les versions vulgaires de l'idéalisme, « dans notre conscience » ni même « dans notre cerveau », mais il a néanmoins été *transféré de l'extérieur à l'intérieur*. Au lieu de rester dehors, il a désormais trouvé sa place dans mon salon en tant qu'image à consommer, en tant que pure essence, et ce transfert ressemble de façon particulièrement frappante à celui qu'opère l'idéalisme classique. Le monde est désormais *mien*, il est ma représentation, il s'est même transformé – si l'on veut bien prendre le mot de « représentation » à la fois au sens que lui a donné Schopenhauer⁹ et dans son acception théâtrale –, en une « représentation pour moi ». C'est ce « *pour moi* » qui est l'élément idéaliste. Car est « idéaliste », au sens le plus large du terme, *toute attitude qui fait du monde une chose qui est à moi ou à nous*, quelque chose de disponible, bref *une possession*, ma représentation ou encore ce que j'ai moi-même « posé » (au sens fichtéen). Si le terme « idéaliste » surprend ici, c'est seulement parce que l'idéalisme ne porte habituellement que sur des réalités spéculatives, alors qu'il désigne ici une situation où *la métamorphose du monde en une chose dont je dispose est accomplie réellement et techniquement*. Déjà la simple déclaration idéaliste trahit à l'évidence une exigence de liberté démesurée puisqu'elle revendique le monde comme possession. Hegel a utilisé le mot « idéalisme » dans son sens le plus large et n'a pas craint, dans ses *Principes de la philosophie du droit*, de qualifier d'« idéaliste » l'animal qui se nourrit dans la mesure où il s'approprie, s'incorpore et se représente le monde sous forme de proie et en dispose ainsi comme s'il était le « sien »¹⁰. Fichte était idéaliste parce qu'il

9. Dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*. (N.d.T.)

10. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 44, additif. (N.d.T.)

considérerait le monde comme quelque chose de « posé », comme le produit de la *Tathandlung*¹¹ de son moi, c'est-à-dire comme *son* produit. L'hypothèse commune à tous les idéalismes, au sens le plus large, est que le monde est là *pour* l'homme, soit comme un don, soit comme le produit de sa liberté, si bien que l'homme lui-même n'appartient pas au monde : il n'est pas un fragment du monde mais le pôle opposé au monde. Expliquer ce don, cette « donnée », comme une « donnée » sensible n'est qu'une variété d'idéalisme parmi d'autres, et pas la plus importante¹².

Si le fait de réduire le monde à une simple possession caractérise bien toutes les variétés de l'idéalisme – qu'elles en fassent un royaume (comme dans la Genèse), une image de la perception (dans le sensualisme), un bien de consommation (l'animal de Hegel), ce que je pose ou produis (chez Fichte), une propriété (chez Stirner) –, nous pouvons employer le terme en toute bonne conscience, puisque dans le cas présent ces diverses modalités de la possession se trouvent réunies.

Si grandes que soient les fenêtres que les postes de radio et de télévision nous ouvrent sur le monde, ils transforment toujours les consommateurs du monde en « idéalistes ».

Venant après ce que nous avons dit de la victoire du monde extérieur sur le monde intérieur, cette affirmation peut sembler insolite et contradictoire. C'est aussi mon impression. Le fait qu'il soit possible de soutenir l'une ou l'autre des deux affirmations semble révéler une antinomie dans le rapport entre l'homme et le monde. On ne peut pas résoudre d'emblée cette antinomie. Si c'était possible, notre enquête serait inutile. Or c'est la contradiction qui la motive : elle n'est rien d'autre qu'une tentative d'éclaircissement de cette situation contradictoire.

11. La *Tathandlung*, concept central de la philosophie de Fichte, est le fait (*Tat*) originaire qu'il y ait un agir, une action (*Handlung*). (N.d.T.)

12. La conception classique du monde comme un « don » se trouve dans la Genèse, qui raconte que le monde a été créé *pour* l'homme. Ce n'est pas un hasard si les idéalismes modernes sont postérieurs à Copernic : en un certain sens, ils s'efforcent toujours de sauver le « pour nous » de la Bible, qui était bien adapté à l'image précopernicienne du monde mais ne concordait plus avec son image postcopernicienne; ils s'efforcent toujours de soutenir à la dérobée un géocentrisme ou un anthropocentrisme dans un univers décentré. (N.d.A.)

§ 6. Puisqu'on nous fournit le monde, nous n'avons pas à en faire l'expérience; nous restons inexpérimentés.

Nous n'avons plus besoin de traverser un monde qui désormais vient à nous : ce que nous appelions hier encore l'« expérience » est donc devenu superflu.

Les expressions « venir au monde » et « faire l'expérience du monde » avaient jusqu'à une époque récente fourni à l'anthropologie philosophique des métaphores particulièrement riches¹³. Étant pauvre en instincts, l'homme, pour faire véritablement partie du monde, ne pouvait autrefois y accéder qu'après coup, c'est-à-dire *a posteriori*. Il devait d'abord en faire l'expérience et apprendre à le connaître, jusqu'à ce qu'il soit devenu un homme accompli et expérimenté. La vie était une exploration. Ce n'est pas sans raison que les grands romans de formation décrivaient les chemins, les détours et les voies aventureuses que l'homme devait suivre pour finir par accéder au monde, bien qu'il ait depuis longtemps vécu en son sein. Maintenant, puisque le monde vient à lui, qu'il est apporté chez lui en *effigie*^{*}, l'homme n'a plus besoin d'aller vers le monde; ce voyage et cette expérience sont devenus superflus; ainsi, puisque le superflu finit toujours par disparaître, ils sont devenus impossibles¹⁴. On voit bien que le type de l'« homme d'expérience » est de moins en moins répandu, et que le respect dû à l'âge et à l'expérience décline constamment. Puisque, comme le pilote d'avion mais à la différence du marcheur, nous n'avons plus besoin de chemins, la connaissance des chemins du monde que nous prenions autrefois et sur lesquels nous acquérions de l'expérience a fini par se perdre, et avec elle les chemins eux-mêmes. Le monde a perdu ses chemins. Nous ne parcourons plus les chemins, on nous « restitue » le monde (au sens où l'on restitue une marchandise mise de côté); nous n'allons plus au-devant des événements, on nous les apporte.

13. Cf. l'article de l'auteur intitulé « Une interprétation de l'*a posteriori* », trad. Emmanuel Lévinas, *Recherches philosophiques*, IV, 1934-1935, p. 65-80. (N.d.A.)

14. Ce n'est sans doute pas un hasard si, dans la même aire culturelle, cette manière de « venir au monde » a disparu au moment même où l'on a supprimé le traumatisme physique de la « venue au monde » à l'aide de moyens techniques. (N.d.A.)

Ce portrait de nos contemporains paraîtra de prime abord infidèle. Car on voit habituellement, au contraire, dans la voiture et dans l'avion les symboles de l'homme d'aujourd'hui. On l'a même défini comme « *homo viator* », l'être qui voyage (Gabriel Marcel)¹⁵. Pourquoi donc? Là est précisément la question. S'il attache de la valeur à son voyage, ce n'est pas parce que la région qu'il traverse – ou les lieux où il se fait expédier en express comme une marchandise – l'intéressent, ce n'est pas pour l'expérience qu'il peut en retirer, mais pour satisfaire sa faim d'omniprésence et son goût pour la bougeotte. En outre, à cause de la vitesse, il se prive de l'occasion même de faire des expériences (au point que la vitesse est devenue sa seule et ultime expérience) – sans oublier qu'avec l'uniformisation du monde à laquelle il se livre par ailleurs, il réduit effectivement le nombre des objets dignes d'expérience et capables d'en procurer, et qu'aujourd'hui déjà, partout où il atterrit, il se retrouve chez lui et ne trouve donc nulle part matière à expérience. « En voyageant avec nous, déclare la publicité d'une compagnie d'aviation dont le slogan conjugue provincialisme et globalisation, vous vous sentirez partout comme à la maison. » « Comme à la maison » : il n'est absolument pas illégitime de supposer que, pour l'homme d'aujourd'hui, tout voyage (même s'il lui permet d'atteindre sa destination en dormant, bien au chaud, tout en survolant le pôle Nord) représente déjà quelque chose d'archaïque, un procédé inconfortable et peu efficace pour obtenir l'omniprésence. S'il condescend à employer ce procédé périmé, c'est parce que, malgré tous ses efforts, il n'a pas encore réussi à tout se faire livrer chez lui comme il le voudrait.

Le consommateur de radio et de télévision qui, affalé dans son fauteuil, reste immobile et dirige le monde en *effigie** sans sortir de chez lui existe à des millions d'exemplaires. Il allume le monde, le laisse avoir lieu devant lui, puis l'éteint à nouveau. Le seigneur qui fait ainsi manœuvrer ses troupes d'images est, selon nous, aussi caractéristique de l'homme d'aujourd'hui que le pilote de ligne et l'automobiliste. D'autant plus, d'ailleurs, que

15. Cf. Gabriel Marcel, *Homo viator : prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (1945). (N.d.T.)

l'homme d'aujourd'hui, lorsqu'il conduit sa voiture, allume son autoradio. Il se procure ainsi la satisfaction et le réconfort de savoir que, s'il doit aller vers le monde, le monde vient aussi vers lui, et que celui-ci (maintenant condamné à le suivre et à rouler avec lui) n'a finalement lieu qu'afin de lui fournir un accompagnement musical¹⁶.

« Avoir lieu devant lui ». « Afin de lui fournir un accompagnement musical ». « Comme à la maison ». Ces expressions révèlent à présent un mode d'existence, un rapport au monde d'une si profonde absurdité que même le *mauvais génie trompeur** de Descartes n'aurait pas pu nous faire une plus mauvaise farce. Absurde, cette existence l'est au plus haut point, si nous nous référons à l'« idéalisme » au sens défini plus haut. Elle l'est même d'un double point de vue :

1. *Bien qu'en vérité nous vivions dans un monde aliéné*¹⁷, le monde nous est offert comme s'il était là pour nous, comme s'il était nôtre et semblable à nous.

2. *C'est comme tel que nous le « prenons »* (c'est-à-dire que nous le considérons et que nous l'acceptons), bien que nous soyons assis chez nous, dans un fauteuil; *bien que nous ne le prenions pas vraiment comme le prend « l'animal qui se nourrit » ou le conquérant qui se l'approprie*, et bien que nous – enfin, pas nous, mais les consommateurs moyens de radio et de télévision – ne le fassions pas, ou ne puissions pas le faire nôtre. Si nous le « prenons » ainsi, c'est plutôt parce qu'il nous est servi sous forme d'images. Nous devenons ainsi des voyeurs exerçant leur domination sur un monde fantôme.

Nous commencerons par le premier point; nous consacrerons au second tout le chapitre II.

16. On installe même aujourd'hui des postes de télévision dans les automobiles. General Motors en propose dans les Cadillac depuis décembre 1954. (N.d.A.)

17. Puisque le préfixe « ent- » est privatif (comme dans « *enthüllen* » [découvrir] ou « *entflecken* » [détacher]), « *entfremden* » [aliéner] ne devrait pas signifier « rendre étranger » mais, au contraire, « débarrasser de tout caractère étranger ». Vouloir rendre au terme cette signification, contraire à l'usage linguistique courant, serait vain. Nous remplacerons donc à partir de maintenant l'ambigu « *entfremden* » par « *verfremden* » [distancier], que Brecht a introduit pour décrire un effet théâtral bien précis. (N.d.A.)

Il n'est naturellement pas question d'examiner ici l'origine, l'étiologie et la symptomatologie de l'aliénation. La littérature sur le sujet est considérable : nous supposons donc ce processus connu¹⁸. L'imposture dont nous parlons réside, comme nous l'avons déjà dit, en ceci : nous vivons dans un monde distancié, mais nous avons le sentiment, en tant que consommateurs de films, de radio ou de télévision (mais pas seulement en tant que

18. La littérature et le journalisme se sont emparés de ce mot issu du vocabulaire révolutionnaire, l'utilisant à présent avec un tel entrain et une telle désinvolture qu'ils finissent par faire du processus que dénonce le terme une chose familière et lui ôtent ainsi son caractère insolite. On ne perçoit plus que le phénomène avait été décrit, il y a une centaine d'années, en rapport avec le travail, la marchandise, la liberté et la propriété, donc dans un sens révolutionnaire. L'expression n'est pas seulement devenue de bon ton; elle constitue désormais un passeport pour l'avant-gardisme, et tous les commentateurs de l'art moderne prennent bien soin de l'emporter toujours avec eux. Intentionnellement ou non, cette banalisation du mot « aliénation » a eu pour effet de lui retirer son aiguillon moralement scandaleux et, ce faisant, nous l'a rendu étranger. Ce que tu prends à tes ennemis, sers-t'en pour les en déposséder.

Les racines de ce processus de neutralisation sont les suivantes :

1^o La sociologie allemande de la fin des années vingt (Karl Mannheim), qui a réussi à extraire du marxisme des termes spécifiques pour les insérer dans d'autres contextes ou dans le langage quotidien et, ce faisant, les désamorcer. Cette sociologie s'est exportée en France au début des années trente, puis aux États-Unis à la fin de la même décennie.

2^o Le surréalisme, qui fut pendant quelque temps lié au communisme, aimait à se draper dans une terminologie hégélianisante.

Ceux qui emploient aujourd'hui le terme d'aliénation le font désormais sans penser à mal, car ils répètent ce qui n'était déjà qu'une répétition dans les années trente, et la plupart d'entre eux seraient bien étonnés d'apprendre d'où vient en réalité leur mot favori.

Ce bref rappel concernant l'usage qui est fait aujourd'hui de ce terme suffit à mettre en évidence le processus qui en inverse le sens et cherche à lui donner une pseudo-familiarité. Mais ce processus n'est pas identique à celui par lequel les mots deviennent des clichés. Ce n'est pas seulement d'un vocabulaire spécialisé qu'il s'empare pour lui donner l'apparence de la familiarité. Sa proie, c'est bien plutôt le monde, le monde dans sa totalité; son ambition est tout aussi universelle que celle de la distanciation : de même que celle-ci s'en prend à tout ce qui est intime et confidentiel pour le transformer, tel Midas, en quelque chose d'extérieur, de froid, d'objectif et de public, de même le processus qui vise à donner l'apparence de la familiarité s'empare de tout ce qui est lointain et étranger pour en faire quelque chose qui a l'air d'être ici. (N.d.A.)

tels), de nous trouver avec tout, absolument tout – les hommes, les régions, les situations, les événements, et surtout les plus étrangers –, sur un même pied d'intimité. La bombe à hydrogène qui explosa le 7 mars 1955 reçut le sobriquet affectueux de « *Granpa* », c'est-à-dire « Pépé ». Ce processus visant à établir une pseudo-familiarité ne porte pas de nom, pour des raisons que nous clarifierons dans le paragraphe suivant. Nous l'appellerons la « *familiarisation du monde* » ; « familiarisation » et non « familiarité » : car nous ne nous jetons pas au cou de ce qui nous est inconnu ou complètement étranger, mais on nous livre des hommes, des choses, des situations et des événements étrangers comme s'ils nous étaient familiers, comme si nous nous les étions déjà rendus familiers¹⁹.

Exemples

Alors que – pour proposer deux exemples quelconques de distanciation – l'usage et la fabrication sont pour nous coupés l'un de l'autre (puisque l'instrument que nous utilisons est un produit déjà achevé et qu'au contraire sa finalité – ce que nous produisons en l'utilisant – reste indéterminée, voire étrangère à notre vie) ; alors que généralement notre voisin de palier, devant la porte duquel nous passons tous les jours à longueur d'année, ne nous connaît pas et ne franchit pas la distance qui le sépare de nous, ces stars de cinéma, ces *girls* étrangères que nous ne connaissons jamais personnellement et que nous ne rencontrons jamais, mais que nous avons pourtant vues d'innombrables fois, et dont les particularités physiques et spirituelles nous sont mieux connues que celles de nos collègues de travail, ces stars se présentent à nous comme de vieilles connaissances, comme des « *chums* », des copines, si bien que nous sommes d'emblée à tu et à toi avec elles et que nous les appelons par leurs

19. Avant d'en fournir des exemples, précisons, à titre préventif, que ce que nous entendons par « familiarisation » n'a rien à voir avec la « vulgarisation », même si la frontière qui les sépare est parfois indécise. En effet, par essence, la « familiarisation » se comporte de façon méprisante envers son objet et tire profit des dommages et préjudices qu'il inflige au consommateur, tandis que la véritable vulgarisation, comme tout véritable enseignement, ne transmet pas seulement son objet mais aussi le respect de celui-ci. (N.d.A.)

prénoms, Rita ou Myrna, lorsque nous parlons d'elles. *Toute distance est abolie* dans ce qui nous est livré, et nous abolissons nous-mêmes, de notre côté, toute distance entre ces stars et nous : le fossé est comblé. Le film en « 3D » montre bien la signification qu'on accorde à la disparition de ce fossé. Son invention et son introduction ne sont pas seulement dues à un intérêt pour le perfectionnement technique ou à la concurrence de la télévision, mais précisément au désir de donner à l'absence de distance entre ce qui est livré et le destinataire de la livraison le plus haut degré de vraisemblance sensible. Si cela était techniquement possible – et qui pourrait prédire ce que nous réservent les imminents progrès de la technologie? –, on nous proposerait des « effets téléhaptiques » grâce auxquels nous pourrions jouir tout aussi tactilement d'un crochet à la mâchoire. On atteindrait ainsi, pour la première fois, une véritable proximité. Mais le film en « 3D » nous la promet déjà aujourd'hui : « *You are with them and they are with you* », « Vous êtes avec eux et ils sont avec vous ».

Si ce rapport doit s'instaurer, si je dois passer au tutoiement, c'est aux images qu'il revient de m'y engager. En fait, toute retransmission comporte cette dimension de tutoiement, tout ce qui est livré à domicile invite au tutoiement. Si j'allume le poste et qu'apparaît le Président, il est là, tout à coup, assis à mes côtés, près de la cheminée – même s'il est en réalité à mille lieues de moi –, pour discuter. (Qu'il dispense cette intimité à des millions d'exemplaires n'est qu'accessoire.) Quand la présentatrice apparaît sur l'écran, elle me réserve les regards les plus appuyés en s'inclinant vers moi avec une spontanéité affectée, comme s'il y avait quelque chose entre nous. (Qu'il y ait la même chose entre elle et tous les hommes qui regardent la télévision à ce moment-là n'est qu'accessoire.) Quand la famille qui expose ses problèmes à la radio se confie à moi, elle me considère comme son voisin, son médecin de famille ou son prêtre. (Qu'elle mette tout un chacun dans la confidence, mais qu'elle soit seulement là, en réalité, *pour* confier qu'elle est bien *la* famille de voisins par excellence n'est qu'accessoire.) Ils viennent tous me voir comme des visiteurs familiers et indiscrets, ils arrivent tous à moi pré-familiarisés. À aucun de ceux qui volent jusqu'à moi ne reste attachée la moindre poussière d'étrangeté. Et cela ne vaut pas

seulement des êtres humains qui apparaissent sur mon écran, mais de tout dans le monde, du monde dans son ensemble. La « familiarisation » est une magie si irrésistible, son pouvoir de métamorphose est si grand, que rien ne peut lui échapper. Choses, lieux, événements, situations sont tous transformés pour arriver chez nous avec un sourire de complicité, avec sur les lèvres un simple *tatwamasi*²⁰, si bien que nous finissons par être sur le même pied d'intimité avec les étoiles qui brillent dans le ciel qu'avec celles qui brillent au firmament du cinéma, et que nous pouvons tout aussi légitimement parler de cette « *good old Cassiopeia* », cette bonne vieille Cassiopée, que de Myrna ou de Rita. Ce n'est pas une plaisanterie. Car si l'on considère aujourd'hui, dans les discussions publiques et même universitaires à propos des soucoupes volantes, qu'il est non seulement possible mais même probable que les habitants supposés d'autres planètes n'aient comme nous, exactement comme nous, nul autre souci que d'entreprendre des voyages interplanétaires, cela prouve bien que nous nous représentons n'importe quel être à notre image – un anthropomorphisme à côté duquel ceux des cultures dites « primitives » semblent bien timides. L'industrie du tourisme qui nous livre l'univers familiarisé doit remplacer l'identité formelle qu'implique le vers plotinien de Goethe²¹, « Si l'œil n'était pas soleil... », par l'équation commerciale : « Va où le soleil est le seul œil qui pourra te voir. » Le marchand qui omettrait d'identifier le soleil à un œil ne ferait pas ce qu'il faut pour vendre la nature à ses clients et risquerait de laisser échapper de possibles contrats. Ainsi, nous sommes systématiquement transformés en *copains du globe terrestre et de l'univers*, mais en copains seulement : car il ne peut évidemment être question d'une authentique fraternité, d'un panthéisme, d'un amour du lointain ou même d'une « empathie » que ressentiraient nos contemporains si conditionnés.

Ce qui vaut pour ce qui nous est socialement ou spatialement le plus étranger vaut aussi pour ce qui est temporellement le plus éloigné de nous, pour le *passé* : lui aussi devient notre copain.

20. *Tatwamasi*, « c'est bien toi » : formule sanscrite des *Upanishads* qui sert à désigner le moment où l'universel reconnaît l'individu. (N.d.T.)

21. Goethe, « Les Xénies apprivoisées ». Cf. Plotin, *Ennéades*, I, 6, 9. (N.d.T.)

Je ne parle pas ici des films historiques, dont c'est la règle. Mais j'ai trouvé, par exemple, l'expression « *quite a guy* », « un sacré type », appliquée à Socrate dans un ouvrage universitaire américain, par ailleurs plutôt sérieux mais écrit dans un style très décontracté. Cette formule, qui semble rapprocher le lecteur du lointain grand homme (car le lecteur est bien sûr lui aussi « *quite a guy* »), lui procure inconsciemment la satisfaction de croire que Socrate, si le hasard ne l'avait pas fait naître en des temps reculés, ne serait finalement pas très différent de nous, ne dirait rien de plus que nous et ne serait donc pas une autorité pour nous. Certains pensent que ce n'est pas tout à fait sans raisons que son époque – qu'il ne faut d'ailleurs pas trop prendre au sérieux – l'a neutralisé et mis à l'écart. Pour ceux-là, Socrate est aussi petit que nous. En aucun cas plus grand : le reconnaître leur interdirait aussi bien de croire au progrès que de réprouver toute forme de privilège. D'autres perçoivent (comme ils le prouvent par leurs réactions aux films historiques et autres reconstitutions) les figures de l'histoire comme des figures comiques, c'est-à-dire comme des *provinciaux du temps*, comme des êtres qui n'ont pas grandi dans sa capitale – c'est-à-dire aujourd'hui – et se comportent par conséquent comme des idiots de village ou des rustres superstitieux. Ils relèvent l'absence de tous les instruments électriques qui n'avaient pas encore été inventés à l'époque, et reprochent ces lacunes aux hommes du passé comme si c'étaient des défauts. Pour nombre de nos contemporains, les grandes figures sont en fin de compte des excentriques, de drôles de types qui cherchent toujours à se singulariser en préférant, au lieu de vivre comme tout honnête homme d'aujourd'hui, habiter dans une caverne. Mais peu importe, « *quite a guy* » ou provincial, ces catégories sont voisines et constituent des variantes de la « familiarisation ».

L'exemple significatif de « *Socrate, the guy* » repose manifestement sur le grand principe politique de la Déclaration des droits de l'homme : « *All men are born equal* », « Tous les hommes naissent égaux », aventureusement étendu à l'« *equality of all citizens of the commonwealth of past and present* », c'est-à-dire à l'égalité proclamée de tous les citoyens de l'histoire. Il est clair qu'un élargissement aussi inconsidéré du principe de l'égalité des droits crée non seulement une fausse proximité

historique, mais aussi une fausse appréciation du dénominateur commun à tous les êtres humains – car l'essentiel, chez Socrate, réside précisément dans ce qui nous fait défaut. L'effet de cette méthode prétendument destinée à rapprocher l'objet consiste précisément à le dissimuler : à le distancier, voire à l'abolir purement et simplement. Oui, à l'abolir. Car le passé considéré sous le seul angle de la possibilité d'y trouver des copains est aboli *en tant qu'histoire*. Cela paraîtra peut-être plus facile à admettre que notre thèse générale selon laquelle le monde, lorsque ses régions les plus diverses et les plus éloignées sont toutes également proches de nous, est alors amené à disparaître *en tant que monde*.

§ 8. *Les sources de la familiarisation : l'univers démocratique; familiarisation et marchandise; familiarisation et science.*

Qu'y a-t-il donc derrière cette « familiarisation » ?

Comme tout phénomène historique de cette ampleur, elle est surdéterminée, c'est-à-dire qu'elle doit son existence à différentes causes qui ont convergé et se sont unies pour en faire une réalité historique. Avant d'arriver à sa cause principale, nous en évoquerons rapidement trois autres, secondaires.

1. Nous en avons déjà mentionné une quand nous avons parlé de Socrate. Nous l'appellerons la « démocratisation de l'univers » ; voici ce que nous entendons par là. Quand absolument tout, le lointain comme le proche, est en relation avec moi, quand absolument tout a le même droit à se faire entendre et m'est assez familier pour que je le reçoive dans mon intimité ; quand à toute préférence s'attache déjà le caractère odieux d'un privilège, on présuppose alors d'une façon certainement inconsciente un Tout structurellement démocratique, un univers auquel sont appliqués les principes (issus de la morale et de la politique) de l'égalité des droits et de la tolérance universelle. D'un point de vue historique, l'extension au cosmos de principes moraux n'est pas sans précédents. L'homme s'est toujours représenté l'univers à l'image de sa propre société. En revanche, la scission de l'image du monde en une image pratique et une image théorique – complètement étrangère à la précédente – qui avait cours au siècle

dernier, en Europe, était auparavant inhabituelle. Il n'est donc pas surprenant de trouver aux États-Unis, pays à forte tradition démocratique, une tendance à l'extension de ces principes. Cela a même donné une philosophie universitaire qui, poussée jusqu'à ses dernières conclusions, aurait signifié, avec son *pluralisme* analogue à celui de la démocratie, une véritable négation des principes monistes ou dualistes de la philosophie classique : la philosophie de William James.

II. Il est évident que la familiarisation, qui place tout dans la même proximité ou dans la même apparence de proximité, est un *phénomène de neutralisation*, et que celui qui en cherche les causes doit regarder autour de lui, parmi les forces fondamentales de neutralisation du monde. L'une d'elles est la démocratie (ou du moins son absurde extension à des horizons autres que politiques).

Certes, le principal facteur de neutralisation, aujourd'hui, n'est pas de nature politique mais économique : c'est le fait que tout soit transformé en marchandise. Est-il, lui aussi, une des causes de la familiarisation ? Impossible, dira-t-on. C'est impossible parce que la transformation en marchandise, c'est bien connu, est déjà une distanciation : aussi la « familiarisation », qui cherche à rapprocher les choses de nous, paraît-elle précisément être le contraire même de l'aliénation. Mais les choses ne sont pas aussi simples. Il est vrai en effet que tout ce qui est transformé en marchandise se distancie, mais il n'est pas moins vrai que toute marchandise, si l'on veut qu'elle soit achetée et qu'elle s'intègre à notre vie, doit d'abord être rendue familière.

Voici plus précisément comment les choses se passent. Toute marchandise tend à être maniable, taillée sur mesure pour les besoins, le style et le mode de vie de chacun, agréable à la bouche ou à l'œil. Sa qualité se mesure à cette adéquation. Dit négativement, elle se mesure au peu de résistance qu'elle oppose à son usage et au peu d'étrangeté irréductible qui subsiste après son usage. Puisque aujourd'hui l'émission de radio ou de télévision est également une marchandise, elle doit s'adapter de la même façon à l'audition ou à la vision. Elle doit donc aussi tenir compte de l'œil ou de l'oreille et nous être servie dans les meilleures conditions pour nous donner satisfaction. Elle doit être familiarisée, dénoyautée et rendue assimilable afin de nous apparaître

comme notre *semblable*, comme une chose taillée à notre mesure, comme si elle était des *nôtres*.

Ainsi considérée, la familiarisation semble perdre son caractère odieux et découler simplement du fait fondamental qu'en tant que membres de l'espèce *homo faber*, nous faisons « quelque chose de quelque chose », nous façonnons le monde à notre mesure. La familiarisation découle donc de la « culture » au sens le plus large du terme. Il est indiscutable en effet que tout travail est, en un certain sens, une familiarisation. L'acception élargie du terme « familiarisation », à laquelle nous associons une nuance de mépris, serait dès lors complètement déplacée, puisque nous ne pouvons tout de même pas reprocher au travail d'être ce qu'il est. Nous ne pouvons pas reprocher au menuisier, par exemple, de ne pas nous livrer le bois brut plutôt qu'une table, qui nous convient de fait incomparablement mieux. Il n'y a véritablement là aucune tromperie. *La transformation ne devient une tromperie que lorsqu'on présente une chose fabriquée comme si elle était ce dont elle est faite.* Or c'est précisément le cas du monde familiarisé. Celui-ci est un produit qui, en raison de son caractère de marchandise et en vue de sa commercialisation, est taillé à la mesure de l'acheteur et adapté à son confort : c'est un monde travesti – puisque le monde est l'inconfort même –, et ce produit a néanmoins l'audace ou la naïveté de prétendre être le monde.

III. Une autre cause de cette familiarisation qui place tout dans une égale proximité est *l'attitude du scientifique*, légitimement fier d'être capable, dans le cadre de ses recherches, de rapprocher ce qui est le plus lointain et de mettre à distance, pendant qu'il travaille, les choses qui lui sont le plus proches dans la vie; de se consacrer avec zèle à ce qui ne le concerne pas en tant qu'individu, et de n'éprouver aucune passion pour ce qui le touche de plus près : de neutraliser la différence entre proche et lointain. Le scientifique ne peut néanmoins adopter, puis conserver, cette attitude de neutralisation totale – son « objectivité » – qu'au prix d'un grandiose artifice moral, qu'en se faisant violence à lui-même : par l'ascèse du point de vue naturel sur le monde. Croire que l'on peut séparer cette neutralité de son fondement moral et l'offrir à tout le monde, même à ceux qui mènent une vie résolument non ascétique, non orientée vers la connaissance

et en contradiction violente avec une telle neutralité, c'est ne rien comprendre, non seulement à la science, mais aussi aux devoirs moraux qu'impose sa vulgarisation. Cette incompréhension est au principe de bien des activités. En un certain sens, le lecteur, l'auditeur de radio, le consommateur de télévision, le spectateur de films culturels est aujourd'hui devenu un vulgaire *double** du scientifique : on attend désormais de lui aussi qu'il considère tout comme également proche et également lointain – ce qui le plus souvent ne signifie certes pas qu'il doive désormais accorder à chaque phénomène un droit égal à être connu de lui, mais un droit égal à être pour lui objet de jouissance. Puisque aujourd'hui la connaissance est un « *pleasure* » et l'apprentissage une promesse de « *fun* », les frontières sont brouillées.

§ 9. *La « familiarisation » est une forme raffinée de camouflage de la distanciation.*

Nous n'avons pas encore mis en évidence la cause principale de la familiarisation, ni expliqué pourquoi un processus dont la réalité s'explique d'autant de façons différentes n'a pas de nom. Il est vraiment très étonnant qu'il soit resté occulté alors qu'il est aussi important, aussi symbolique de l'époque et aussi funeste que la distanciation, dont il est manifestement l'adversaire; alors que celle-ci (du fait que le mot est devenu familier, et bien qu'il ait ainsi perdu de sa précision) est pour sa part bien connue.

Mais la familiarisation est-elle vraiment l'adversaire de la distanciation? Absolument pas. Et nous arrivons ici à la cause principale, qui explique également pourquoi ce phénomène est resté jusqu'à présent sans nom. En effet, aussi paradoxal que cela puisse sembler, *la cause principale de la familiarisation est la distanciation elle-même.*

Qui croit sincèrement à la familiarisation, qui voit en elle la véritable force d'opposition à la distanciation, tombe dans le piège qu'elle tend. Le simple fait de se demander si la familiarisation profite ou nuit à la distanciation rend vaine toute velléité de voir dans la familiarisation l'adversaire de la distanciation. Car la réponse à la question est sans équivoque : la familiarisation

profite à la distanciation. En réalité, sa principale réussite est d'avoir dissimulé les causes et les symptômes de la distanciation, tout comme le malheur que celle-ci avait entraîné; d'avoir ôté à l'homme, que l'on a aliéné de son monde et auquel on a aliéné son monde, la capacité de prendre connaissance de ce fait. Bref, *sa réussite est d'avoir camouflé la distanciation sous un manteau d'invisibilité, d'avoir nié la réalité de la distanciation pour donner libre cours à son activité débridée* – ce qu'elle réalise en peuplant le monde, sans relâche, d'images de choses apparemment familières : en présentant le monde lui-même, ses régions les plus éloignées dans l'espace et dans le temps, comme un unique et gigantesque chez-soi, comme un *univers familier*. C'est dans cette réussite que réside la raison d'être de la familiarisation. La distanciation se tient derrière elle comme son commanditaire. En faire des forces indépendantes ou antagonistes serait absurde, naïf et non dialectique. En fait, elles travaillent ensemble comme deux mains qui coopèrent harmonieusement : *sur les blessures de l'aliénation que l'une des mains provoque, l'autre verse le baume de la familiarité*. Quand ce n'est pas tout simplement la même main qui blesse et qui guérit : car, en fin de compte, on peut considérer que les deux processus n'en font qu'un et que la familiarisation elle-même n'est qu'une opération de camouflage de la distanciation qui s'avance, innocente, ainsi déguisée, pour témoigner apparemment contre elle-même, affirmer un équilibre des forces et démentir sa toute-puissance. Exactement comme Metternich, qui fonda un journal d'opposition libérale dirigé en apparence contre sa propre politique.

Un conte molussien raconte l'histoire d'une méchante fée qui guérit un aveugle, non pas en lui dessillant les yeux mais en lui infligeant une cécité supplémentaire : elle le rendit également aveugle à l'existence de son infirmité et lui fit oublier à quoi ressemblait la réalité – elle obtint ce résultat en lui envoyant sans cesse de nouveaux rêves. Cette fée ressemble fort à la distanciation déguisée en familiarisation. Elle aussi cherche, par des images, à maintenir l'homme privé de monde dans l'illusion qu'il en a toujours un : non seulement son monde, mais tout un univers qui lui est familier en tous ses détails, qui est le sien, qui lui ressemble. Elle parvient à lui faire oublier à quoi peuvent

ressembler une existence et un monde non distanciés. Nous sommes donc bel et bien victimes d'un envoûtement, comme l'aveugle du conte. Mais la fée qui nous dissimule notre propre cécité est celle-là même qui nous a auparavant aveuglés.

On ne doit certes pas s'étonner que la distanciation conduise en secret cette opération d'autorenement, qu'elle ne la signale pas expressément à notre attention. Où serait l'intérêt, pour ces puissances qui éloignent le monde de nous, d'éveiller notre méfiance en nous faisant remarquer, ne serait-ce que par le biais d'un terme spécifique, qu'il leur faut dissimuler la réussite de leur entreprise, cette distanciation qu'elles opèrent, en nous livrant des images-ersatz? Ce qui est étonnant, c'est qu'elles parviennent effectivement à occulter ainsi, en ne le nommant pas, un phénomène quotidien d'une aussi grande ampleur et aussi peu enclin à se cacher que la familiarisation. C'est pourtant le cas, incontestablement. Elles livrent leurs images mais ne disent rien sur la finalité de cette opération. Et elles le font d'autant plus tranquillement que nous, les destinataires, nous nous laissons abuser sans paraître nous en porter plus mal; comme si la blessure infligée par la distanciation nous rendait incapables de sentir que nous sommes sous l'empire des drogues de la familiarisation, et leur effet anesthésiant de sentir la blessure : comme si les deux processus se renforçaient mutuellement.

Même si l'on refuse de reconnaître que la familiarisation relève du camouflage et de la tromperie opérés par la distanciation, il reste incontestable qu'elle est, elle aussi, une mise à distance. Oui, elle aussi. Que l'on rende *le proche lointain*, comme le fait la distanciation, ou *le lointain intime*, comme le fait la familiarisation, l'effet de *neutralisation* est le même. Dans les deux cas, le monde et la place que l'homme y occupe sont modifiés par cette neutralisation, puisqu'il appartient à la structure de l'être-au-monde que le monde s'échelonne autour de l'homme en cercles concentriques plus ou moins rapprochés, et parce qu'il faut être un dieu indifférent ou un homme complètement dénaturé pour tout ressentir comme à la fois proche et lointain, et pour s'accommoder de tout. Or ce n'est pas de dieux stoïciens qu'il est ici question.

Rien ne nous aliène à nous-mêmes et ne nous aliène le monde plus désastreusement que de passer notre vie, désormais presque constamment, en compagnie de ces êtres faussement intimes, de ces esclaves fantômes que nous faisons entrer dans notre salon d'une main engourdie par le sommeil – car l'alternance du sommeil et de la veille a cédé la place à l'alternance du sommeil et de la radio – pour écouter les émissions du matin au cours desquelles, premiers fragments du monde que nous rencontrons, ils nous parlent, nous regardent, nous chantent des chansons, nous encouragent, nous consolent et, en nous détendant ou en nous stimulant, nous donnent le *la* d'une journée qui ne sera pas la nôtre. Rien ne rend l'auto-aliénation plus définitive que de continuer la journée sous l'égide de ces apparences d'amis : car ensuite, même si l'occasion se présente d'entrer en relation avec des personnes véritables, nous préférons rester en compagnie de nos *portable chums*, nos copains portatifs, puisque nous ne les ressentons plus comme des ersatz d'hommes mais comme nos véritables amis.

Un jour, je me suis assis dans le compartiment d'un wagon Pullman en face d'une personne absorbée par l'écoute d'une voix qui à l'évidence lui était chère, une voix d'homme tonitruante sortant d'un minuscule appareil. Quand je lui dis bonjour, cette personne sursauta, comme si c'était *moi* le fantôme et non l'homme qui chantait dans la boîte, et comme si je m'étais rendu coupable de l'affreux crime d'entrer par effraction dans sa réalité, c'est-à-dire dans sa vie amoureuse. Je suis convaincu que d'innombrables hommes se sentiraient plus cruellement punis si on leur confisquait leur poste de radio que si on les emprisonnait en les privant de leur liberté tout en leur laissant leur poste : dans ce cas, en effet, ils pourraient continuer à s'épanouir au soleil de l'extérieur. Rien n'aurait changé, leur monde et leurs amis seraient toujours à leur disposition s'il voulaient continuer à les écouter, alors que le malheureux privé de son poste serait immédiatement saisi d'une peur panique à l'idée d'être plongé dans le silence du néant et d'y étouffer, solitaire et dépossédé du monde. Je me souviens qu'un jour, à l'époque où je vivais à New York, un jeune Portoricain de huit ans surgit, bouleversé, dans l'appartement de notre logeuse. Sa radio venait de se taire brusquement pour une raison quelconque et c'était, pour lui, la fin du monde.

Il voulait capter sur le poste de la logeuse la voix bien-aimée d'un de ses amis fantômes de Los Angeles qu'il ne devait manquer à aucun prix. Après l'avoir trouvée du premier coup – car il connaissait par cœur, sur le bout des doigts, la longueur d'onde où habitait cette voix –, enfin sauvé, il se mit à gémir doucement dans son coin, tel un naufragé rejeté sur le sable qui, tout heureux de retrouver la terre ferme, éclate en sanglots. Il ne lui vint évidemment pas à l'esprit de nous gratifier d'un regard, la logeuse ou moi. À côté du copain qu'il venait de retrouver, même s'il ne l'avait jamais vu, nous n'existions pas.

§ 10. *L'aliénation est-elle encore un processus ?*

La thèse selon laquelle notre dépendance envers les « amis familiers » et le « monde familial » nous aliène à nous-mêmes est peut-être devenue problématique. Non parce qu'elle irait trop loin, mais parce qu'elle n'ose pas aller assez loin. Car supposer que nous, hommes d'aujourd'hui, exclusivement nourris de succédanés, de stéréotypes et de fantômes, nous serions encore des « moi » ayant un « soi », et que ce serait ce régime alimentaire qui nous empêcherait d'être « nous-mêmes », ce serait faire preuve d'un optimisme qui n'est peut-être plus de mise. L'époque où l'on pouvait être victime de l'« aliénation », où celle-ci était un processus qui était effectivement à l'œuvre, n'est-elle pas déjà derrière nous – du moins dans certains pays ? N'avons-nous pas déjà atteint un état où nous ne sommes plus du tout « nous-mêmes », mais seulement des êtres quotidiennement gavés d'ersatz ? Peut-on dépouiller celui qui est déjà dépouillé ? Peut-on dénuder celui qui est déjà nu ? Peut-on encore aliéner l'homme de masse à lui-même ? *L'aliénation est-elle encore un processus ou n'est-elle déjà plus qu'un fait accompli ?*

Longtemps nous avons raillé ces « psychologies sans âme » qui, elles-mêmes, se gaussaient des catégories telles que le « moi » ou le « soi » et les tenaient pour relevant d'une métaphysique ridiculement scolaire, en disant qu'elles n'étaient que des falsifications de l'être humain. Avions-nous raison ? Nos moqueries n'étaient-elles pas pure sentimentalité ? Était-ce bien ces psychologues qui avaient falsifié l'homme ? N'étaient-ils pas déjà les

psychologues de l'homme falsifié? N'étaient-ils pas fondés, en tant que robots, à étudier les robots, à faire de la cybernétique plutôt que de la psychologie? N'avaient-ils pas raison jusque dans leurs erreurs, si l'homme dont ils traitaient était déjà l'homme falsifié?

Le fantôme

Le monde nous est livré à domicile. Les événements nous sont servis. Mais sous quelle forme? Sous forme d'événements? Comme de simples reproductions d'événements? Ou seulement comme des annonces d'événements?

Afin de pouvoir répondre à cette question, il nous faut la reformuler un peu différemment. Nous nous demanderons donc : selon quel mode d'être les événements retransmis sont-ils *chez* le destinataire? Selon quel mode d'être le destinataire est-il *auprès* d'eux? Ces événements sont-ils réellement présents? Sont-ils présents seulement en apparence? Sont-ils absents? De quelle manière sont-ils présents ou absents?

§ 11. Le rapport entre l'homme et le monde devient unilatéral. Le monde, ni présent ni absent, devient un fantôme.

D'un côté, les événements paraissent réellement « présents » : lorsque nous écoutons à la radio la retransmission d'une scène de guerre ou d'une séance parlementaire, nous n'écoutons pas seulement des communiqués *sur* les explosions ou *sur* l'orateur; nous entendons les explosions elles-mêmes, l'orateur lui-même. Cela ne signifie-t-il pas que les événements auxquels auparavant nous n'avions ni la possibilité ni le droit d'assister sont désormais réellement chez nous, et que nous sommes réellement auprès d'eux?

Non, absolument pas. Est-ce donc *cela*, la présence vivante? Quand les voix du monde ont librement accès à nous, quand elles ont le droit d'être chez nous tandis que nous, en revanche, nous n'avons aucun droit et ne pouvons commenter aucun des événements qu'on nous livre? Quand nous ne pouvons pas répondre à des personnes qui parlent tout le temps, pas même à celle qui semble nous adresser personnellement la parole? Quand il ne nous est permis d'intervenir dans aucun des événements dont le vacarme déferle autour de nous? La véritable

présence ne suppose-t-elle pas, par essence, un rapport de *réciprocité* entre l'homme et le monde? Ce rapport n'a-t-il pas été amputé? N'est-il pas devenu *unilatéral*? N'est-il pas devenu tel que si l'auditeur perçoit le monde, *il n'est plus lui-même perçu par le monde*? L'auditeur n'est-il pas condamné par principe au « *don't talk back* » – à l'impossibilité de répondre? Ce mutisme auquel on le condamne ne lui ôte-t-il pas tout pouvoir? L'omniprésence qu'on nous offre n'est-elle pas le présent dans lequel vivent les esclaves? N'est-il pas plutôt absent, celui qui n'est pas libre, parce qu'on le traite comme s'il n'existait pas, comme un non-être, comme s'il n'avait rien à dire?

Il est absent, c'est évident. Et pourtant il serait à nouveau possible d'interpréter cette unilatéralité en sens inverse, c'est-à-dire comme une garantie de liberté et comme une présence : la liberté, n'est-ce pas aussi le fait de pouvoir, grâce à l'unilatéralité, participer à chaque événement *à distance*, en restant à l'abri du danger et invulnérable, avec le privilège de pouvoir en jouir comme d'un divertissement? Celui qui est *véritablement* présent, n'est-ce pas seulement celui qu'aucun des événements dont il est le témoin ne peut faire fuir et ne peut donc rendre absent?

C'est tout aussi plausible. Et il serait tout à fait compréhensible qu'un contradicteur interrompe ce questionnement et déclare que mon va-et-vient entre la présence et l'absence de ce qui est retransmis ne correspond à rien de réel. Je l'entends dire : « La radio et la télévision ne nous livrent que des *images*. Ce sont des représentations, pas de la présence! Quant au fait que les images ne tolèrent aucune intervention de notre part et font comme si nous n'existions pas, c'est une chose évidente, un phénomène connu depuis longtemps sous le nom d'"apparence esthétique". »

Aussi claire qu'elle paraisse, son argumentation est fausse. D'abord – et c'est un constat phénoménologique élémentaire – parce qu'il n'existe pas d'« images acoustiques » : le gramophone ne nous présente pas une image de la symphonie, mais la symphonie elle-même. Un rassemblement de masse vient-il à nous par la radio, ce que nous croyons entendre, ce n'est pas une « image » de la foule hurlante mais ses hurlements mêmes, bien que la foule elle-même ne nous atteigne pas physiquement. En outre, nous adoptons en tant qu'auditeurs – à moins qu'il ne

s'agisse d'une œuvre d'art (un drame, par exemple) dont la retransmission prend en compte le caractère d'apparence – une attitude qui n'a rien d'esthétique : celui qui écoute un match de football le fait en supporter excité, il le perçoit comme ayant réellement lieu, il ignore tout du « comme si » de l'art.

Ce contradicteur a tort. Ce ne sont pas de simples images que nous recevons. Mais nous ne sommes pas non plus en présence du réel. La question de sa présence ou de son absence est effectivement sans objet. Mais ce n'est pas parce que la réponse par l'« image » – qui revient à répondre qu'il est « absent » – aurait un caractère d'évidence. Si la question est sans objet, c'est parce que la situation créée par la retransmission se caractérise par son *ambiguïté ontologique* ; parce que les événements retransmis sont en même temps présents *et* absents, sont en même temps réels *et* apparents, sont là *et*, en même temps, ne sont pas là ; bref, parce qu'ils sont des *fantômes*.

§ 12. *À la télévision, l'image et ce qu'elle représente sont synchrones. La synchronie est la forme appauvrie du présent.*

« Mais ce qui vaut pour les émissions de radio ne vaut plus pour la télévision, poursuivra le contradicteur. Celle-ci nous livre incontestablement des images. »

Sans doute. Et pourtant, il ne s'agit pas non plus d'« images » au sens traditionnel du mot. Dans l'histoire des images humaines – jusqu'à nos jours –, l'image a toujours impliqué, par essence, un « *décalage temporel* » par rapport à l'objet représenté, même si ce décalage est toujours resté implicite. La langue exprime ce décalage de façon très rationnelle par l'expression « d'après » : on peint une image ou on fabrique un objet « d'après » un modèle. L'image vient après son sujet, elle est une *copie*, un monument destiné à en rappeler le souvenir ou à en démentir le caractère passager ; elle vise à sauver son sujet et à faire en sorte qu'il continue d'être présent. Ou bien l'image précède son objet, comme une formule magique capable de provoquer sa présence, comme une idée, comme un *blue print* (un plan), un avant-projet ou un *modèle* destiné à disparaître une fois l'objet ou l'événement réalisé. Peut-être n'est-elle aussi, en fin de compte, qu'un moyen

pour nous de nous transporter — ou de croire nous transporter — dans une dimension extérieure au présent, et même au-delà du temps. Mais un tel mode de neutralisation est encore un rapport au temps. Il serait difficile de citer des images qui ne seraient tributaires d'aucun de ces rapports temporels que l'homme entretient avec le monde. Il est douteux que l'on puisse appeler « images » des représentations auxquelles manque ce décalage. Or les images qui passent par la médiation de la télévision sont bien, elles, des représentations de ce genre.

Car on ne peut plus parler dans leur cas d'un *rapport temporel aux choses représentées*, même si, comme un film, elles se déroulent dans le temps. Le « décalage temporel » dont nous avons parlé se réduit, dans leur cas, à zéro : ces images sont *simultanées* et *synchrones* par rapport aux événements qu'elles représentent ; elles montrent, tout comme le télescope, *ce qui est présent*. Ce rapport n'est-il pas de « présence » ? Des représentations qui montrent ce qui est présent sont-elles des images²² ?

Ce problème n'est pas resté inaperçu, mais il n'a pas été formulé de façon satisfaisante. On a eu recours à l'expression déjà existante, et certes assez proche, d'« instantané », croyant ainsi avoir réglé la question. Mais cette expression, précisément, masque le problème. Dans la mesure où ils veulent retenir l'instant qui passe, les instantanés sont des images au sens le plus légitime, c'est-à-dire des images de pensée. Leur fonction en tant qu'image est plus proche de celle des monuments, ou même des momies, que des fantômes télévisuels. En effet, ces derniers ne retiennent plus rien, puisqu'ils apparaissent avec les événements qu'ils reproduisent et disparaissent avec eux : ils ne durent donc pas plus longtemps, à moins bien sûr qu'on ne les fixe. Ce sont

22. Lors d'une exposition consacrée à la télévision, j'ai eu la chance peu enviable de voir et d'entendre simultanément un comédien qui jouait un sketch dans la pièce attenante et la projection de celui-ci sur sept écrans de télévision. J'ai observé : 1° que le comédien se divisait bien pour l'œil en sept frères identiques mais n'avait qu'une voix, unique et indivise, qui résonnait dans les deux pièces ; 2° que les images paraissaient plus naturelles que l'original, puisque celui-ci avait dû se maquiller pour donner plus de naturel aux reproductions ; 3° (et ce dernier point n'était plus seulement intéressant mais véritablement effrayant) que les sept incarnations du comédien n'effrayaient plus personne : c'est avec une même évidence que nous n'attendons plus désormais que des produits de série. (N.d.A.)

des images d'un moment qui ne durent que ce que dure ce moment, s'apparentant par là aux images des miroirs : car celles-ci sont simultanées, synchrones avec le regard qui s'y reflète, et meurent avec lui; elles sont à tout point de vue un pur *présent*.

Sommes-nous seulement en train de jouer avec le mot « présent »? N'abusons-nous pas de ce hasard qui fait osciller le mot entre deux significations pour créer des problèmes imaginaires? Car manifestement nous l'employons dans deux sens différents. D'abord pour désigner *la présence concrète*, le moment où l'homme entre effectivement en contact avec l'homme ou avec le monde, le moment où, s'approchant l'un de l'autre, ils finissent par se rencontrer, se rejoindre et constituer ensemble la « situation »; et ensuite pour indiquer *la simple simultanéité formelle*, c'est-à-dire le fait que l'homme et n'importe quel événement se tiennent sur le point, pas plus gros qu'une tête d'épingle, du « maintenant » et se partagent l'instant du monde. Mais si le mot « présent » a cette double signification – et pas seulement en allemand –, ce n'est pas un hasard. Cette double signification se fonde en effet sur l'impossibilité de tracer avec précision la limite à partir de laquelle un événement ou un élément du monde nous concerne si peu qu'il ne nous est plus « présent » qu'au sens de la simultanéité. Ce qui est présent se transforme en ce qui n'est plus que simultané. C'est le cas limite : le présent est ce qui me concerne le moins, donc ce qui m'est le plus lointain; mais dans la mesure où il ne cesse pas pour autant d'être « donné », il montre par là qu'il me concerne encore²³.

Même si l'on pouvait tracer une limite entre les deux significations, le jeu sur cette double signification ne viendrait pas de nous, mais de la télévision elle-même. Oui, ce jeu est au principe même de la retransmission, car toute la réussite de celle-ci tient au fait qu'elle nous offre, *comme s'il était vraiment présent, un événement qui a lieu en même temps ou presque*. Il s'agit de donner à ce qui n'est que formellement présent l'apparence d'un présent concret, de dissoudre complètement la

23. Des événements d'une portée infraliminaires, qui ont lieu dans notre propre corps, ne sont pas « présents » mais seulement simultanés. S'il en va ainsi, ce n'est pas parce qu'ils ne sont pas « donnés » à la conscience; c'est plutôt parce qu'ils n'ont pas une plus grande portée qu'ils ne lui sont pas « donnés ». (N.d.A.)

frontière, elle-même déjà floue, qui sépare les deux « présents », l'important et l'insignifiant. Chaque image retransmise dit, et certes avec raison : « Je suis maintenant – et je ne suis pas seulement moi, la retransmission, je suis aussi l'événement retransmis. » Et par ce « Maintenant, je suis », par cette actualité, elle se transforme en un phénomène qui va bien au-delà de tout ce qui relève de l'image proprement dite. Elle se transforme, puisqu'elle n'est pas une véritable présence, en une chose intermédiaire, cette chose intermédiaire entre l'être et l'apparence que nous avons appelée, à propos de la radio, un « fantôme ».

Il n'y aurait, en soi, absolument rien à objecter au fait de jouer ainsi sur la confusion des deux présents; on pourrait même encourager l'usage de ce procédé s'il était utilisé à bon escient. Il y a de nos jours beaucoup trop de choses que nous repoussons à tort sous prétexte qu'elles nous seraient « *indifférentes* », alors qu'elles peuvent nous intéresser et nous concerner (et être à leur tour concernées par nous), des choses qui sont « notre affaire », notre présent le plus concret, et qui constituent les menaces les plus actuelles qui pèsent sur nous. Le danger de la provincialisation n'est pas moins grand que celui de la fausse globalisation. Ainsi, l'accès à certaines techniques serait absolument nécessaire pour élargir l'horizon de notre présent moral, un horizon qu'il nous faut à l'évidence porter bien au-delà de celui qu'atteignent nos sens. Mais la télévision, précisément, ne travaille pas à cet élargissement. Elle achève bien plutôt de brouiller notre horizon, au point que nous ne connaissons plus le véritable présent, et que nous n'accordons plus à ce qui nous arrive et devrait vraiment nous concerner que ce semblant d'intérêt que nous avons appris à accorder au semblant de présent qu'on nous livre à domicile.

Inutile d'ajouter que le nombre de ces présences fantômes est illimité. Puisque le principe qui unit le consommateur et l'événement est abstrait et ponctuel, puisqu'il consiste dans le simple « maintenant » qu'ils partagent, ce principe est universel. Aucun événement ne survient en dehors du « maintenant » global; et tout peut être changé en un pseudo-présent. Mais *plus on rend l'événement présent, moins il l'est*. Parmi les « *fans* » de radio et de télévision que j'ai rencontrés, je n'en connais pas un seul que les portions de simultanéité qu'il avale chaque jour aient transformé en ami du monde ou seulement de ses

contemporains. En revanche, j'en connais beaucoup que ce régime quotidien a privés de monde, coupés de toute relation et rendus incapables de fixer leur attention : ils sont devenus de purs *compagnons de l'instant*.

§ 13. *Digression : coup d'œil rétrospectif sur une passion consumée. L'homme dispersé n'habite que dans l'instant. Les postes de radio et de télévision engendrent une schizophrénie artificielle. L'individu devient un « dividu ».*

Il y a plusieurs décennies, on vit apparaître une série de poètes lyriques (tels Apollinaire et le jeune Werfel²⁴) qui, pour employer une vieille expression allemande, étaient « de toutes les noces à la fois ». En termes plus sérieux, ils se dispersaient et « s'évadaient » partout – au sens métaphysique du « partout à la fois ». Dans leurs poèmes, qui s'articulaient souvent autour du mot « maintenant », ils énuméraient tout ce qui arrivait simultanément à Paris, à Prague, au Cap, à Shanghai ou n'importe où encore. C'est sans aucun doute un authentique enthousiasme métaphysique qui poussait ces poètes à produire leurs singuliers hymnes au monde en forme de catalogue : peut-être prenaient-ils le « ne pas être perçu » pour un « ne pas être²⁵ », et croyaient-ils que tout ce dont ils n'auraient pas pris note cesserait d'exister, s'évanouirait. Quoi qu'il en soit, l'idée d'être condamnés à séjourner dans un « ici » unique, particulier et contingent, en étant contraints de laisser disparaître toutes ces choses, les inquiétait tout particulièrement. Ils espéraient, par une sorte d'incantation, rendre à nouveau présents les « là-bas » qui avaient échappé à leur attention, et qui étaient donc absents. Pour ce faire, ils essayaient désespérément de les *rassembler* et de les réunir *dans le point incandescent d'un « maintenant » qui serait un instant omniprésent* contenant tous les lieux et tous les événements qui leur sont associés, un instant auquel ils participeraient tous. On pourrait parler d'une expérience de

24. Avant de devenir un dramaturge puis un romancier moralisant, Franz Werfel (1890-1945) fut un poète proche de l'expressionnisme. (N.d.T.)

25. Allusion à la célèbre formule de Berkeley (*Principes de la connaissance humaine*, I, 3) : « *esse est percipi* » (être, c'est être perçu). (N.d.T.)

magie métaphysique : ils aspiraient à annuler la séparation – à leurs yeux insupportable – des événements isolés les uns des autres (et par là même absents) qui constituent le monde, en invoquant la qualité d'omniprésence du « maintenant ». Ils aspiraient ainsi à *faire de l'instant une arme magique contre l'espace considéré comme principe d'individuation*. Si illusoire qu'ait été leur passion, elle était certes encore un ultime avatar de celle des Éléates²⁶ : le désir de *discréditer métaphysiquement la multiplicité*. Il est presque tragique qu'ils aient vu « l'étant véritable » dans ce qui est le plus irréel, à savoir l'instant ponctuel qui, une fois détaché de la multiplicité, ne peut plus la considérer que comme une simple illusion. C'est bien la preuve qu'ils n'avaient plus à leur disposition de véritables principes métaphysiques – pas même les principes bon marché du panthéisme – et qu'ils ne pouvaient pas non plus avoir recours en dernier ressort au « système » qui voit « la vérité » dans « le Tout ». Certes, ils étaient déjà en retard sur leur époque, mais qu'ils étaient vivants comparés aux « fans » de l'instant que nous connaissons aujourd'hui ! Il serait bien difficile de découvrir chez ces derniers la plus petite étincelle tardive de cette passion du « maintenant ».

Ce n'est évidemment pas un hasard si ces poètes sont apparus au moment historique précis où les techniques de distraction (les magazines, entre autres) commençaient à se répandre à l'échelle des masses. Mais les poètes tentaient désespérément de réunir ce qui était dispersé, quand l'objectif des techniques de distraction et des appareils de divertissement consistait, à l'inverse, à produire ou à favoriser la dispersion. La « dispersion » (que l'on ne prend généralement, faisant ainsi preuve de beaucoup de « distraction », que comme une métaphore) visait à dépouiller les hommes de leur individualité, ou plus exactement à les empêcher de prendre conscience de cette perte en les privant de leur « principe d'individuation », c'est-à-dire de leur localisation spatiale, en les transportant dans un lieu où, étant « partout à la fois », jamais au même endroit, ils ne puissent plus occuper

26. Les Éléates sont les penseurs présocratiques originaires d'Élée : Zénon et Parménide, le penseur de l'Un, auquel l'auteur fait plus précisément allusion ici. (N.d.T.)

aucun point déterminé et ne soient jamais chez eux, jamais à leur affaire, bref, ne se trouvent *nulle part*. On m'objectera que les victimes de ces techniques de distraction n'ont nullement été des victimes, que l'industrie n'a fait, avec ses offres de dispersion, que répondre à leur demande – ce qui n'est certes pas tout à fait faux mais pas tout à fait vrai non plus, puisque leur demande a elle-même été produite.

On ne saurait attendre d'hommes opprimés dans leur travail quotidien par l'étroitesse d'une occupation très spécialisée assez peu supportable, et que l'ennui accable, qu'à l'instant où la pression et l'ennui cessent, après le travail, ils puissent aisément retrouver leur « forme humaine », redevenir eux-mêmes (pour autant qu'ils aient encore un « soi »), ou même seulement le *vouloir*. Le moment où la dure pression à laquelle ils sont soumis se relâche ressemble plutôt à une explosion, et comme ces êtres libérés si soudainement de leur travail ne connaissent rien d'autre que l'aliénation, ils se jettent, lorsqu'ils ne sont pas tout simplement épuisés, sur des milliers de choses différentes, sur n'importe quoi qui puisse relancer le cours du temps après le calme plat de l'ennui et les transporter dans un autre rythme : ils se jettent donc sur la rapide succession de scènes que leur propose la télévision.

Rien ne satisfait aussi complètement cette faim si compréhensible d'omniprésence et de changement rapide que la radio et la télévision. Elles favorisent en même temps le désir et son exténuation : tension et relâchement, rythme et inactivité, dépendance et détente – elles servent tout cela simultanément. Elles nous dispensent même d'avoir à courir après les distractions, puisque désormais ce sont elles qui courent après nous. Bref, il est impossible de résister à une tentation pareille. Il n'est donc pas étonnant que cette fièvre de s'évader dans deux ou cent noces en même temps, qui tourmentait les poètes dont nous venons de parler, soit désormais notre façon habituelle de nous distraire, la plus innocente qui soit (du moins en apparence). C'est l'état de tous ceux qui, assis ici, sont en réalité là-bas, de ceux qui sont tellement habitués à être partout à la fois, c'est-à-dire nulle part, qu'ils n'habitent plus dans un lieu, encore moins dans une maison, mais seulement dans leur inhabitable localisation temporelle qui change à chaque instant : dans le *maintenant*.

Mais notre description de la « dispersion » de nos contemporains n'est pas encore achevée. Elle culmine dans un état que l'on ne peut qualifier que de « *schizophrénie artificiellement produite* ». Et cette schizophrénie n'est pas un effet secondaire des appareils de distraction, mais un résultat volontaire, exigé par leurs utilisateurs eux-mêmes – quoique, bien entendu, ils ne l'exigent pas sous ce nom.

Par le mot « schizophrénie », nous désignons cet état du moi où celui-ci est divisé en deux ou plusieurs êtres partiels, ou du moins en deux ou plusieurs fonctions partielles, êtres ou fonctions non seulement incoordonnés et incoordonnables, mais que le moi n'envisage en outre nullement de coordonner – chose qu'il refuse même catégoriquement.

Dans la deuxième de ses *Méditations*, Descartes remarquait qu'il était impossible de « *concevoir la moitié d'aucune âme*²⁷ ». Aujourd'hui, une âme coupée en deux est un phénomène quotidien. C'est même le trait le plus caractéristique de l'homme contemporain, tout au moins dans ses loisirs, que son penchant à se livrer à *deux ou plusieurs occupations disparates en même temps*.

L'homme qui prend un bain de soleil, par exemple, fait bronzer son dos pendant que ses yeux parcourent un magazine, que ses oreilles suivent un match et que ses mâchoires mastiquent un chewing-gum. Cette figure d'*homme-orchestre passif et de paresseux hyperactif* est un phénomène quotidien et international. Le fait qu'elle aille de soi et qu'on l'accepte comme normale ne la rend pourtant pas inintéressante. Elle mérite au contraire quelques éclaircissements.

Si l'on demandait à cet homme qui prend un bain de soleil en quoi consiste « proprement » son occupation, il serait bien en peine de répondre. Car cette question sur quelque chose qui lui serait « propre » repose déjà sur un présupposé erroné, à savoir qu'il serait encore le sujet de cette occupation et de cette détente. Si l'on peut encore ici parler de « sujet », au singulier ou au pluriel, c'est seulement à propos de ses organes : ses yeux qui s'attardent sur leurs images, ses oreilles qui écoutent leur match, sa mâchoire qui mastique son chewing-gum ; bref, son identité

27. Descartes, « Abrégé » des *Méditations métaphysiques*. (N.d.T.)

est tellement déstructurée que si l'on partait à la recherche de « lui-même », on partirait à la recherche d'un objet qui n'existe pas. *Il n'est pas seulement dispersé (comme précédemment) en une multiplicité d'endroits du monde, mais en une pluralité de fonctions séparées*²⁸.

On a déjà répondu à la question de savoir ce qui pousse l'homme à cette activité désordonnée, ce qui rend ses fonctions isolées si indépendantes (ou si autonomes en apparence). Répétons-le cependant : c'est l'« horreur du vide », l'angoisse de l'indépendance et de la liberté, ou plus exactement l'angoisse qu'engendre l'espace de liberté résultant du loisir, le vide auquel l'exposent les loisirs qu'il doit organiser lui-même et le temps libre qu'il a lui-même la charge de remplir. Son travail l'a si définitivement habitué à *être* occupé, c'est-à-dire à ne pas être indépendant, qu'au moment où le travail prend fin, il est incapable de s'occuper lui-même : car il ne trouve plus en lui-même le « soi » qui pourrait se charger de cette activité. *Tout loisir a aujourd'hui un air de parenté avec le désœuvrement.*

Si, en cet instant, on l'abandonne à lui-même, il se fragmente en fonctions isolées les unes des autres, puisqu'il ne fonctionne plus en tant que principe organisateur. Bien sûr, ses fonctions sont habituées à être occupées à une seule tâche, exactement comme lui. Aussi se jettent-elles, chacune pour son propre compte, à l'instant même où menace le « désœuvrement », sur le premier contenu qui passe – et tout ce qui passe leur convient, dès lors qu'il peut devenir un contenu et, par là même, quelque chose à quoi se raccrocher²⁹. *Un seul* contenu, *une seule* chose ne suffit jamais à occuper l'ensemble des organes. Chaque organe a besoin d'un contenu propre parce que, si *un seul* d'entre eux reste inoccupé, il constituera une brèche par laquelle le néant pourra s'engouffrer. Entendre *seulement*, voir *seulement*, cela ne

28. S'il est légitime de voir dans la tumeur une maladie *sui generis*, c'est-à-dire un état où la force centrale de l'organisme n'est plus en mesure de soumettre toutes les cellules à son autorité, de telle sorte qu'elles commencent alors à proliférer de manière indépendante, l'indépendance dont nous parlons ici est l'équivalent psychique de la tumeur. (N.d.A.)

29. Cf. à ce propos la pièce de Beckett *En attendant Godot*, où l'auteur fait mettre puis enlever leurs chaussures à ses personnages pour donner quelque chose – peu importe quoi – à faire à leurs mains. (N.d.A.)

suffit pas. Laissons de côté le fait que l'exclusivité qu'implique une telle spécialisation de l'activité exigerait des capacités d'abstraction et de concentration dont il ne saurait être question en l'absence d'un centre organisateur. C'est d'ailleurs pourquoi nous avons toujours besoin de musique pendant que nous regardons un film muet, si bien que nous commençons à manquer d'air lorsqu'elle s'arrête tandis que ce qui relève de la pure optique poursuit son cours. Bref, pour être protégé du néant, *chaque organe doit être « occupé »*, et l'expression « être occupé » est, pour décrire cet état, incomparablement plus juste que celle « être employé ».

S'agissant de loisirs, l'occupation ne peut pourtant pas consister en un travail; c'est donc nécessairement en *comestibles* que l'on approvisionne les organes. Chaque organe, chaque fonction, se livre ainsi à sa consommation, selon son bon plaisir. Certes, celui-ci ne consiste pas nécessairement en une jouissance positive, mais – la langue n'a malheureusement pas de mot pour désigner cela – dans le fait que l'angoisse ou la faim que provoque *le manque de l'objet* peuvent alors cesser; de même, il n'est pas nécessaire, pour respirer, que l'on y prenne du plaisir – ce qui arrive rarement –, alors que le manque d'air provoque une faim d'air ou une réaction de panique.

Ce mot « *faim* » est le mot clé. Tout organe croit souffrir de faim dans ces instants où, au lieu d'être approvisionné, il est exposé au vide et donc *libre*. Pour lui, toute non-consommation momentanée constitue déjà une détresse; le meilleur exemple est celui du gros fumeur. Pour lui, c'est horrible à dire, la liberté (synonyme de « temps libre », d'« inactivité », de « non-consommation ») est identique à la détresse. C'est ce qui explique également la demande de produits de consommation pouvant être consommés *de façon continue* sans risquer le moins du monde de rassasier le consommateur. Si je parle de « risque », c'est parce que le rassasiement limiterait le temps de la jouissance et remettrait dialectiquement le consommateur en situation de non-consommation, et donc de détresse : d'où le chewing-gum que l'on mastique sans fin et la radio qui est toujours allumée³⁰.

30. En même temps, on retrouve derrière « l'homme-orchestre passif », sous une forme totalement méconnaissable, l'idéal de réussite maximale et le principe

Certes, l'identification perverse de la liberté et de la détresse, c'est-à-dire de la privation de liberté et du bonheur, ne date pas d'aujourd'hui. Déjà, « l'œuvre d'art totale » du XIX^e siècle avait spéculé sur l'horreur du vide et produit des œuvres qui s'emparaient *totale*ment de l'homme en s'attaquant à tous ses sens à la fois. On sait bien, historiquement parlant, à quel point ceux qu'elles ont attaqués furent enthousiasmés, quel plaisir ils prirent à cette totale privation de liberté. Pour comprendre ce que je veux dire, il suffit de s'attarder sur l'usage que l'on fait couramment de l'adjectif « captivant », dont on ne comprend plus le vrai sens. Il était de bon ton de payer très cher l'accès à ces représentations « captivantes ». Nietzsche fut le premier – et il est pratiquement resté le seul – à ressentir et à exprimer ce que cette « captation » avait de douteux³¹. Bien sûr la captation d'autrefois, celle qui connut sa consécration à Bayreuth, était on ne peut plus humaine comparée à celle d'aujourd'hui. Car l'idée d'« œuvre d'art totale » présupposait tout de même une idée archaïque et honorable de l'homme : je veux dire que *l'homme y était toujours reconnu comme un être* qui, même attaqué et capturé, pouvait toujours exiger d'assister à une œuvre possédant en soi une véritable unité et lui garantissant donc de rester lui-même *un*; on lui accordait une défaite encore cohérente.

Cet ultime souci est désormais abandonné. La tentative la plus modeste et la plus innocente visant à associer des éléments cohérents est désormais considérée par principe comme le signe d'une parfaite arrogance. *Il est aujourd'hui normal de livrer simultanément des éléments totalement disparates*, non seulement pour ce qui est des matériaux, mais aussi de l'ambiance; non seulement de l'ambiance, mais du niveau culturel : *personne ne s'étonne aujourd'hui de prendre son petit déjeuner en regardant un cartoon où l'on enfonce un couteau dans le torse suggestivement bombé de la fille de la jungle pendant qu'on lui instille dans les oreilles les triolets de la Sonate au clair de lune*. Une telle situation ne pose de problème à personne. La psychologie

d'économie propres au travail. Transposé aux loisirs, cela donne : c'est à la sueur de son front que l'on tente de pratiquer en même temps le plus de distractions possible, tout ce qui est « *fun* » – mots croisés et chewing-gum et radio, etc. Sinon, on gaspillerait ses loisirs. (N.d.A.)

31. Cf. Nietzsche, *Le cas Wagner*. (N.d.T.)

universitaire contestait encore, il y a peu, la possibilité de cette consommation simultanée d'un contenu et d'une ambiance disparates. Ce fait, que l'on a aujourd'hui à chaque instant des millions d'occasions de constater, semble pourtant rendre cette possibilité vraisemblable.

Jusqu'à maintenant, la critique de la culture n'a voulu voir la destruction de l'homme que dans sa standardisation, c'est-à-dire dans le fait qu'il n'était plus laissé à l'individu, devenu un être de série, qu'une individualité numérique. Aujourd'hui, même cette individualité numérique est perdue. Le résultat de la division est à son tour « divisé ». *L'individu a été transformé en un « dividu »*, il est désormais une pluralité de fonctions. La destruction de l'homme ne peut manifestement pas aller plus loin. L'homme ne peut manifestement pas devenir plus inhumain. La « renaissance du point de vue qui embrasse la totalité », célébrée avec pathos et aplomb par la psychologie actuelle, n'en est que plus abstruse et hypocrite : une simple manœuvre pour dissimuler les fragments brisés de l'homme sous la toge universitaire de la théorie.

§ 14. Tout ce qui est réel devient fantomatique, tout ce qui est fictif devient réel. Les grands-mères abusées tricotent pour des fantômes et sont transformées en idolâtres par la télévision.

Après cette longue mais nécessaire digression consacrée à la « divisibilité » de l'homme qui se disperse, revenons maintenant à notre sujet : les dangers que font courir à l'homme la radio et la télévision.

Comme nous l'avons établi, ce qui est « retransmis » à domicile reste quelque chose d'ontologiquement si équivoque que nous n'arrivons pas à savoir si nous devons le qualifier de présent ou d'absent, de réel ou de figuré. C'est pour cette raison que nous avons donné à cette réalité équivoque le nom de « fantôme ».

Un contradicteur avait contesté cette thèse. Il était selon lui oiseux de s'interroger sur la présence ou l'absence de ce qui est retransmis, les retransmissions étant des « apparences

esthétiques » face auxquelles nous avons une attitude esthétique. On ne ferait que poser à nouveau un problème depuis longtemps résolu de façon satisfaisante.

Raisonner ainsi, c'est mettre du vin nouveau dans de vieux tonneaux. Les anciennes catégories ne font plus l'affaire. Il ne viendra à l'idée de personne d'affirmer, s'il observe sans préjugés la façon dont il se comporte devant son poste, qu'il jouit là d'une « apparence esthétique ». S'il ne le fait pas, c'est parce qu'il ne le peut pas, c'est-à-dire parce que le propre des retransmissions – et ce qu'elles ont de proprement inquiétant –, c'est qu'elles échappent à l'alternative : « être ou apparence ». *S'il est vrai que les événements, une fois retransmis, deviennent fantomatiques, il n'est pas vrai, en revanche, qu'ils acquièrent le caractère du « comme si » propre à l'art.* L'état d'esprit dans lequel nous assistons à la retransmission d'un procès politique est fondamentalement différent de celui qui est le nôtre lors de la retransmission, par exemple, de la scène du procès du *Danton* de Büchner. S'il nous est difficile de décrire clairement notre attitude, ce n'est pas seulement parce que nos concepts ont du mal à suivre la nouvelle réalité – et ils ont vraiment du mal à la suivre –, mais parce que le dessein avoué des retransmissions est précisément de produire des attitudes ambiguës. C'est du *sérieux futile* ou du *futile sérieux* qu'elles doivent produire, c'est-à-dire un état d'oscillation et d'incertitude où la distinction entre le sérieux et le futile n'a plus cours, et où l'auditeur ne peut plus savoir ni même se demander en quoi ce qui est retransmis le concerne (est-ce en tant qu'être ou en tant qu'apparence, en tant qu'information ou bien en tant que « *fun* » ?) ou à quel titre il doit réceptionner ce qui lui est livré (en tant qu'être moral et politique ou en tant que consommateur de loisirs ?).

L'équivoque entre le sérieux et la farce est à son comble dans les pièces radiophoniques et télévisées, là où l'on cherche pourtant à perpétuer une idée de l'« apparence » issue de la tradition théâtrale. Il arrive d'une manière toute dialectique que les histoires conçues comme des « fictions » agissent sur nous comme si elles étaient réelles (puisqu'elles passent par la médiation de la technique même qui fait des véritables événements des fantômes). Là où la vie est un songe, les songes sont la vie. Il en va de même ici : puisque toute réalité se présente

comme un fantôme, tout fantôme est réel. Lorsque sa retransmission donne à tout événement réel le caractère d'une apparence, *l'événement apparent* (une scène imaginaire d'une pièce de théâtre) *ne peut que perdre son caractère d'apparence spécifiquement esthétique*. Effectivement, on ne sent plus, ou presque plus, ce caractère. L'histoire purement fictive nous abuse au point que nous croyons en être les véritables témoins, les véritables acteurs et même les véritables victimes. Je pense ici notamment à *La Guerre des mondes* d'Orson Welles, cette pièce radiophonique de 1938 qui avait pour thème l'invasion de la Terre. Puisque la radio diffusait – reprenant ainsi grossièrement à *Hamlet* le procédé du « théâtre dans le théâtre » – des reportages (dont le parfait réalisme constituait la prétendue performance artistique), l'émission ne se différenciait plus en rien d'un véritable reportage radio. À quoi aurait-il été le plus important qu'elle renonce, si elle avait voulu se distinguer d'un reportage : à sa bêtise irresponsable ou à son absence coupable de scrupules ? La question reste ouverte. Même les explications insérées dans l'émission pour expliquer qu'il s'agissait d'une pièce n'y pouvaient rien changer, dans la mesure où aucun des auditeurs tenant cette invasion pour possible ne pouvait, en entendant l'annonce de la catastrophe – « Les Martiens sont là » –, rester tranquillement assis sur sa chaise à écouter calmement l'émission jusqu'à la prochaine explication. En tout cas, l'apparence nous apparut à la fois comme un événement réel et comme un véritable reportage sur cet événement, provoquant ainsi une véritable panique. Ce fut d'ailleurs la première « panique de masse en solo », car chacun s'affola entre ses quatre murs sans entrer en contact avec ses voisins. Cette panique avait aussi peu de rapport avec l'« attitude esthétique » que les cris de terreur qui retentissent au moment où se déclare un incendie n'ont de rapport avec les cris d'allégresse que provoque un feu d'artifice.

Mais ce cas déjà « classique » dans l'histoire de la radio n'est pas unique. Ce qui vaut pour lui vaut pour toute pièce radiophonique, du moins pour celles qui ne sont pas stylisées, qui se déroulent dans le présent et dont le contenu semble parfaitement anodin. Car elles confondent, elles aussi, l'être et l'apparence. Elles confondent la vraie et la fausse implication de l'auditeur et l'abusent en se laissant prendre au sérieux. Qu'on ne se

méprenne pas : dans ce cas, la futilité ne tient pas au fait que le sérieux est servi et consommé comme s'il était futile, mais au fait que le futile est offert et reçu comme s'il était sérieux. Toute l'ingéniosité de l'affaire consiste à prétendre qu'il s'agit d'une chose sérieuse. Je pense à ces feuilletons radiophoniques qui mettent en scène, des années durant, la vie quotidienne de familles fictives; dépourvus de violence et souvent mélodramatiques, ils sont cependant loin d'être inoffensifs. Je connais aux États-Unis un certain nombre de vieilles dames dont l'entourage – donc le « monde » – se compose exclusivement de tels êtres fictifs. Elles s'impliquent si vivement dans les péripéties traversées par ces êtres que, lorsqu'un membre de cette famille fantôme meurt ou se fiance, elles en perdent le sommeil. Leurs relations se composent donc de fantômes, et le sens de leur vie dépend de leur relation avec cette famille fantôme. Sans elle, elles n'auraient personne; sans elle, ce ne serait plus la peine de continuer à vivre. Pour leurs fantômes, elles tricotent des gants en hiver; et s'ils attendent un bébé fantôme, les stations de radio sont submergées de paquets de lingerie pour bébé, de brassières et de bonnets de laine qui sont ensuite transmis, à l'insu des vieilles dames qui les ont tricotés, à des bébés certes totalement inconnus mais bien réels, vivant dans des orphelinats.

« *How is Walt?* » (« Comment va Walt? »), demanda-t-on un jour de 1943 à l'une de ces malheureuses.

« Prisonnier de guerre en Allemagne », répondit-elle sans hésiter.

Celui qui avait posé la question en fut décontenancé. « En Allemagne? Mais je croyais qu'il était dans le Pacifique. »

« Ah, vous voulez parler de *mon* Walt! Pourquoi ne me l'avez-vous pas dit tout de suite? Je croyais que vous parliez de Walt. »

Personnage du soap-opera *Porcia faces life* (« Porcia face à son destin »), « Walt » était connu dans tout le pays : il était devenu, en quelque sorte, un parent de chaque auditeur.

Certains trouveront peut-être ces vieilles dames si sensibles seulement comiques ou bornées. Moi, elles me font l'effet de spectres : j'ai l'impression que, telles des Parques, elles tricotent les destinées de notre monde fantôme. Nous avons qualifié plus

haut d'« unilatérale » la situation parfaitement contradictoire où l'homme fait l'expérience d'un prétendu « monde » sans pouvoir s'adresser à lui, alors que ce « monde » ne tient pas compte de l'homme auquel il s'adresse pourtant en permanence; or ces Parques incarnent, de la plus horrible manière qui soit, l'absurdité de cette situation : d'une part, elles ne sont pas conscientes de l'unilatéralité – sans quoi elles ne tricoteraient pas –; d'autre part, elles semblent l'avoir acceptée comme une évidence, car pas une seule fois je n'ai entendu ces vieilles dames se plaindre de n'avoir jamais été prises en considération par leur famille fantôme, d'avoir toujours été traitées par celle-ci comme du vent, de ne pas avoir de véritables relations avec elle et d'avoir dû se contenter, en fin de compte, d'écouter aux portes. Ce qui est déplorable et même scandaleux dans cette situation, c'est que la famille fictive réussit bel et bien à remplacer la véritable famille; qu'elle peut susciter, entretenir et satisfaire cette faim de sentiments et de tendresse maternels et grand-maternels qui sont légitimes dans la vie d'une véritable famille; et enfin, que cette famille fictive ne connaît même pas – n'étant qu'une « image » – l'existence de celles qui l'aiment : elle bafoue, ce faisant, des sentiments bien réels (des sentiments qu'elle produit en masse pour qu'ils soient consommés solitairement).

J'entends déjà qu'on m'objecte : « Pourquoi faudrait-il plaindre ces vieilles dames d'éprouver d'aussi sympathiques sentiments? N'est-ce pas en soi une bonne chose? Ne sont-elles pas sincères? Leurs sentiments sont-ils, eux aussi, des fantômes ou des simulacres? » À cela, on ne peut que répondre, en se référant à l'amour démodé et désormais injustifiable de la vérité, que ceux qui vivent dans des *sentiments* encore si véritables, si sympathiques ou si bons, mais tournés vers le vide et dépourvus d'objet réel, sont plus profondément et plus honteusement trompés que ceux qui le sont seulement dans leurs opinions; que les mensonges ne deviennent pas meilleurs lorsque ceux qui les gobent les prennent sincèrement pour la vérité; que c'est justement le but de tout mensonge de s'imposer ainsi. *Ces victimes des fantômes sont trompées dans leur humanité même, puisque leur subjectivité et le monde sont deux choses désormais définitivement coupées l'une de l'autre.* Il est difficile de dire ce qui est le plus scandaleux : que le mécanisme d'une production de masse

inspire à des millions de femmes le même sentiment – en l'occurrence un même amour pour un même petit-fils –, ou que ces femmes en soient réduites à aimer non plus « leur » petit-fils (elles n'en ont pas) mais l'amour qu'elles pourraient témoigner à un petit-fils (si elles en avaient un), sombrant ainsi dans la sensiblerie et le sentimentalisme.

Le mauvais tour qui est joué ici à la dignité du sentiment humain est désolant : jouer avec les sentiments de personnes seules, pousser des êtres humains de tous âges à écouter aux portes ou à devenir des voyeurs, tout cela est répugnant. Mais le plus décourageant c'est que la critique de ces phénomènes est perçue comme une critique de leurs victimes.

Pendant des milliers d'années, des idoles ont pu susciter et exiger des sentiments de respect et de soumission, abusant ainsi les hommes. Ce temps semblait révolu, jusqu'à ce que l'on remplace ces divinités par des simulacres d'hommes. Les brassières qui s'empilent dans les stations de radio à l'intention d'enfants qui n'existent pas ressemblent beaucoup aux offrandes qui s'accumulaient autrefois sur les marches des autels consacrés aux idoles. La tromperie d'aujourd'hui n'est pas moindre que celle d'autrefois. Et on ne voit pas pour quelle raison l'indignation soulevée par la tromperie d'aujourd'hui devrait être moins violente et paraître moins juste que celle qu'a provoquée la tromperie d'autrefois³².

32. Cette trompeuse stimulation et le recours à des satisfactions de substitution débouchant sur le vide rappellent un procédé couramment pratiqué dans un tout autre secteur de la vie actuelle. Le principe qui fonde ces deux dispositifs pourtant si disparates est identique : comme chacun sait, on ne mène plus aujourd'hui les taureaux aux vaches, mais on leur fait monter ce qu'on appelle en anglais des « *dummies* » et en allemand des « *Attrappen* », c'est-à-dire des leurres. Le mot allemand vient du verbe français « attraper » ; « *trap* », en anglais, signifie « piège » ; on laisse donc les taureaux tomber dans le piège ou, comme on dit, « tomber dans le panneau ». Si l'on procède ainsi, c'est parce que leur pulsion, aussi longtemps qu'elle restait à l'état naturel, ne donnait lieu qu'au plus extrême gaspillage et n'était guère rentable ; le processus de la reproduction animale était resté – chose on ne peut plus blâmable – en retrait de l'idéal de la reproduction industrielle, ce qui n'est plus le cas maintenant que le taureau est « *attrapé** ». *Le leurre est donc une apparence de réalité au service de la production de marchandises*. Dans le cas présent, l'apparence d'une chair est mise au service de l'industrie de la viande. C'est maintenant au tour des sentiments de l'être humain, jusqu'ici « gaspillés », d'être mis au service de l'industrie. Là où les

§ 15. *Les histoires de fantômes d'aujourd'hui : le monde fantôme et le monde réel entrent en collision. On menace un fantôme.*

Mais ces grands-mères mystifiées, qui n'appartiennent déjà plus à proprement parler à ce monde ou ne s'y raccrochent encore que dans la mesure où il fournit un prétexte à leurs fantasmagories sentimentales, sont un cas exceptionnel, un cas trop parfait. Les fantômes ne parviennent qu'exceptionnellement à éliminer définitivement leur concurrente la réalité, à s'y substituer entièrement et à s'assurer l'exclusivité des émotions du consommateur. D'habitude, c'est un mélange qui se produit : les créatures des deux mondes vont à la rencontre les unes des autres, elles entrent en collision, se font concurrence et se mêlent les unes aux autres. Ce sont les créatures de deux mondes ontologiquement différents – il faut le souligner – et non pas, comme dans les *science fiction stories* (des récits dénués de fantaisie par rapport à la fantastique réalité d'aujourd'hui), les créatures de deux planètes différentes. Bref, notre normalité est une *histoire de fantômes*. Qu'on ne prenne pas l'expression au sens figuré, car il est caractéristique de l'être ou du non-être des spectres de quitter leurs semblables pour franchir le seuil de leur monde et venir dans le nôtre affronter ce qui est réel. C'est ce qu'ils font aujourd'hui. À chaque instant, dans le monde de chacun d'entre nous, ont lieu effectivement ces combats avec des fantômes. S'ils passent souvent inaperçus, ce n'est pas seulement parce qu'ils sont désormais chose banale (au même titre que les conflits entre l'esprit et la chair), mais aussi parce que nombre d'habitants du monde réel ont déjà été définitivement vaincus par les fantômes et sont déjà des reproductions de fantômes ; et s'ils leur ressemblent tant, c'est que la victoire des fantômes a déjà effacé ce qui permettait de distinguer les protagonistes de ce combat. Il est presque inutile de rappeler que d'innombrables *girls* réelles se sont donné l'apparence d'images de cinéma et courent çà et là comme *des reproductions de reproductions*, parce que si elles se contentaient d'être elles-mêmes, elles ne pourraient pas rivaliser

sentiments se dessèchent faute de partenaires, l'industrie engendre, en produisant des leurres de partenaires, de nouveaux sentiments ; parce qu'elle sait que ces sentiments exigeront à leur tour la production de nouveaux leurres et assureront ainsi la continuité de son propre fonctionnement. (N.d.A.)

avec le sex-appeal des fantômes et seraient, de la manière la moins fantomatique qui soit, reléguées dans l'ombre, c'est-à-dire ramenées dans la dure réalité.

La presse a rapporté, il y a peu, un exemple particulièrement parlant de collision entre fantôme et réalité : celui du combat qui a opposé un spectre télévisuel et un habitant de Londres.

Dans cette ville vivait – peut-être y vit-elle encore? – une femme, une ménagère de la petite bourgeoisie à ce point fascinée par une vedette de la télévision qu'elle ne laissait jamais passer une chance de contempler cet Apollon sur son écran. Les soldes ne réussissaient plus à la faire sortir de chez elle et aucune remontrance de son mari ne l'intimidait plus – chaque jour à une heure précise, elle se pomponnait et revêtait ses habits du dimanche en l'honneur de son amant *en effigie**, et sa pauvre chambre-cuisine se transformait, pour un divin quart d'heure, en garçonnière : l'affaire était pour elle au plus haut point réelle.

Certes elle savait bien, au fond, qu'elle devait partager cet amant avec des centaines de milliers d'autres femmes. Mais elle ne l'avait jamais vu qu'en privé, c'est-à-dire en tant que « consommatrice de masse solitaire », et n'avait en outre qu'une expérience très rudimentaire des phénomènes d'appropriation en commun (expérience qu'elle aurait inévitablement acquise si elle avait fréquenté les théâtres ou les cinémas). Bref, elle était persuadée qu'il y « avait » quelque chose entre elle et lui; ce qui était d'autant plus flatteur pour elle que c'était *lui* qui avait pris l'initiative, qui s'était adressé à elle; c'était *lui* qui, chaque jour, venait à elle et lui parlait, même si, par ailleurs, elle n'aurait pas pu nier qu'elle s'était contentée de regarder son Apollon télévisuel et que celui-ci n'avait jamais rien su de l'amour qu'il lui inspirait. On le voit, l'affaire était déjà compliquée et résolument fantomatique. Elle se corsa encore du fait que le mari de la dame (un malheureux petit employé du gaz avec lequel elle avait vécu jusque-là sans véritable enthousiasme mais pas trop mal non plus) ne pouvait en aucun cas rivaliser avec cet amant viril, plein de *charme**, toujours de bonne humeur et prêt à flirter. Avant qu'elle ait compris ce qui lui arrivait, son mari avait commencé à lui taper sur les nerfs. Elle ne tarda pas à le haïr, d'autant plus qu'il mettait une malignité particulière à rentrer à la maison juste

après son travail et réclamait, affamé, son repas au moment précis où l'amant (qui, de par son caractère fantomatique, possédait l'appréciable qualité de ne jamais demander à manger et de ne jamais la rudoyer) venait d'arriver à son *rendez-vous** de l'après-midi. Le mari réel et l'amant fantôme se faisaient face, la *collision* était imminente même si elle n'était que fantomatique ou à demi fantomatique : car si le mari grinçait des dents, le fantôme en revanche continuait à roucouler tranquillement et l'ignorait superbement. Si l'époux légitime voyait bien que sa femme était pendue aux lèvres de l'autre, le fantôme en revanche ne voyait rien du tout. Le mari était impuissant devant ce fantôme auquel rien ne pouvait faire perdre sa superbe. Tout était donc en place pour la farce clownesque du mari et de la femme. Il suffisait qu'il éteigne le poste, afin de faire disparaître l'objet de sa haine, pour qu'elle le rallume ; il suffisait que ce jeu se répète pour qu'il devienne la calme ouverture de ce qui devait bientôt devenir un véritable furioso. Pour le mari, la tentation était évidemment très grande de « corriger » une bonne fois pour toutes l'amant de sa femme. Mais il ne pouvait y céder : ce poste de télévision était tout de même le sien, la plus belle pièce de son intérieur, sa fierté et son honneur ; outre qu'il n'avait pas fini de le payer, c'était aussi son occupation exclusive et la seule consolation de ses soirées. Pour passer sa fureur, il lui aurait donc fallu s'en prendre à sa propre chair. Mais comme rien ne rend plus méchant que le combat furieux et muet entre le désir de détruire et celui de posséder, comme rien ne déchaîne une rage aussi sauvage que la colère rentrée, bref, comme il fallait bien cogner, il se tourna vers quelque chose de moins précieux mais de plus résistant que l'appareil ; il se mit à battre sa femme. Mais cela aussi fut vain, car elle supporta la raclée en silence, tournant des yeux de martyr en direction de son amant (qui n'en tenait bien sûr aucun compte et continuait à roucouler tranquillement), ce qu'elle ne réussit à faire que parce que son mari, comme allaient l'établir plus tard les dépositions faites au procès, n'oublia jamais complètement que sa résistance aussi était limitée et qu'il ne fallait pas non plus sous-estimer sa valeur : il dosa donc la violence de ses coups. Il ne réussit pourtant ni à lui interdire les visites du fantôme ni, *a fortiori*, à réveiller l'amour qu'elle avait pu avoir pour lui.

Dans sa vaine fureur, il eût probablement préféré cent fois avoir un rival en chair et en os, un concurrent issu de ce monde qui, lui, aurait eu la décence d'être réel, un concurrent qui aurait réellement séduit sa femme mais qu'il aurait pu tout aussi réellement jeter dans l'escalier, plutôt que ce rival insaisissable auquel il n'était pas interdit d'entrer chez lui par effraction, qui le dégoûtait de son propre appartement et qui, sans avoir lui-même besoin de manger, lui gâchait ses repas, sans aimer, lui brisait son ménage, et, sans même la voir, transformait sa femme autrefois si douce en une folle hallucinée. Il n'est pas étonnant que le désespéré se soit finalement résolu à poser un ultimatum à ce maudit fantôme, c'est-à-dire à lui écrire une lettre de menace : « *Get out or...* » (« Disparaïs, sinon... »). Comme l'autre terme de cette alternative consistait en une menace de mort et que le facteur était peu au fait de la subtile différence qui existe entre les fantômes et les hommes réels, il remit la lettre à l'acteur X qui ignorait tout de sa maîtresse mais était en revanche soucieux de sa propre vie non fantomatique. L'affaire connut un épilogue judiciaire qu'a rapporté la presse anglaise. Le verdict n'a pas encore été rendu.

§ 16. Grâce au petit format de son écran, la télévision transforme tout événement en bibelot.

Nous avons dit que l'intention délibérée de la production était de susciter une impression de « sérieux futile » et de « futilité sérieuse » chez le consommateur. Ce n'est qu'en habituant durablement le consommateur à cet état d'indécision et d'oscillation, c'est-à-dire en faisant de lui un homme incapable de prendre la moindre décision, qu'on peut être sûr de disposer de lui en tant qu'homme. C'est à cette fin et pour profiter de ses conséquences morales qu'on entretient chez lui l'incapacité à faire la distinction entre être et apparence, qui n'est peut-être en soi qu'une propriété phénoménologique contingente des retransmissions.

Les exemples des Parques tricotant pour les fantômes et de la pièce radiophonique d'Orson Welles ont montré comment le fictif pouvait verser dans l'horreur ou le tragi-comique. L'exemple du fantôme menacé de mort a montré comment le fictif

devenu tragi-comique pouvait entrer en conflit avec le réel et avoir ainsi de réelles et sérieuses conséquences. Il nous faut maintenant montrer comment le réel est à l'inverse transformé en quelque chose de futile et d'anodin, c'est-à-dire comment le réel est « *familiarisé* ». Revenons donc brièvement sur ce phénomène. Nous ne ferons cette fois aucun constat d'ordre général sur la « *familiarisation* » ; nous relèverons seulement l'une des astuces techniques sur lesquelles elle repose. Nous voulons parler du *petit format* des images qui apparaissent sur l'écran de télévision.

On nous objectera bien sûr que le petit format des écrans de télévision n'est pas une astuce technique mais un défaut technique, et en l'occurrence un défaut seulement provisoire auquel on pourra sûrement remédier un jour. Il est certain qu'on pourra y remédier. Mais il est douteux qu'on le veuille et qu'on le fasse». Et cela pour la bonne raison que la très petite taille des écrans de télévision, même si elle n'était pas volontaire à l'origine, s'est pourtant révélée très opportune. Dès qu'on l'a compris, on a tiré parti de ce *défaut providentiel* : on l'a utilisé afin de *faire passer le macrocosme pour un microcosme* et de *transformer chaque événement du monde en un bibelot*». Je parle

33. Certes, les possibilités d'amélioration purement techniques d'une invention offrent une tentation parfois si difficile à réprimer qu'on les réalise alors même que la fonction sociale de cette invention ne s'en trouve pas mieux remplie et s'en trouve même contrecarrée. Il n'en est pas moins vrai que les grandes industries ont souvent acheté les brevets des améliorations techniques afin d'en empêcher la réalisation. L'histoire de la technique est aussi, même si elle offre, vue de l'extérieur, l'aspect d'un développement irrépressible, une histoire de « *refoulements* ». (N.d.A.)

34. À la différence du grand, devenu depuis Longin un problème philosophique, le « *petit* » a été presque toujours négligé. Le jeune Burke est l'un des rares à avoir pris en compte le « *petit* » ; formulant dans une certaine mesure après coup les raisons qui avaient entraîné l'apparition du rococo, il identifiait très précisément le petit au beau. Cette identification repose sur les équations suivantes : petit = inoffensif = disponible = vulnérable = reposant = joli = non attentatoire à notre liberté. Cette « *beauté* » présente manifestement une certaine affinité avec la beauté kantienne, puisque la « *liberté* » entre au moins négativement dans sa détermination. C'est d'autant plus sensible dans le fait que, pour Kant, le grand, c'est-à-dire ce qui dépasse toute proportion humaine, le « *sublime* », est le concept qui s'oppose au « *beau* ». Dans l'esthétique d'aujourd'hui, le petit est à peine présent alors qu'il représente, en tant que ce qui est joli, mignon ou inoffensif, l'unique catégorie esthétique d'une grande partie de l'humanité. (N.d.A.)

de « bibelot » parce que le format miniature de l'écran lui permet de remplir la fonction qui était autrefois dévolue aux bibelots. Ces petits bustes de Napoléon en porcelaine, par exemple, que l'on apercevait sur les tablettes des cheminées de nos arrière-grands-pères, ont plus fait pour effacer des mémoires la débâcle de la Grande Armée que les plus épais livres d'histoire. On a seulement gagné en rapidité; car si l'on veut faire croire aujourd'hui aux gens qu'ils mènent une existence innocente dans un monde innocent, on ne leur sert plus après coup la version innocente de l'événement, on la leur sert en même temps que l'événement lui-même, comme un « *bibelot synchrone* » (quand on ne la leur sert pas avant l'événement, dans un but « préventif » et pour des raisons prophylactiques). À peine sommes-nous assis devant cette minuscule surface que nous sont soudain greffés des yeux qui, à la manière de jumelles inversées, nous permettent de regarder toute scène de ce monde comme une scène innocente et humaine; ou plus exactement – car la plupart des cadeaux de la technologie sont des entraves déguisées – des yeux qui nous interdisent de regarder le monde autrement et nous empêchent de reconnaître qu'il est impossible d'embrasser d'un seul coup d'œil et de prendre ainsi la mesure réelle des événements, des décisions et des infamies dont on fait de nous les témoins et les victimes. Ce qu'on nous donne à voir, c'est une fausse *vue d'ensemble* – une vue d'ensemble qui n'est pas fausse parce qu'elle omettrait tel ou tel détail, mais parce qu'elle se contente de démentir l'idée qu'il est impossible de prendre toute la mesure du monde sans en prendre la mesure réelle. Même si l'écran pouvait réaliser sur le plan optique ce que cherchaient à réaliser autrefois les systèmes philosophiques, à savoir nous offrir le Tout du monde, le « Tout » qu'il nous offrirait ne serait pas, comme chez Hegel, le « Vrai », et cela précisément *parce qu'il* ne serait pas le Tout. Il ne serait pas le Tout pour la simple raison qu'il dissimule la véritable dimension de notre monde, et l'impossibilité de prendre toute la mesure de nos actions, derrière un modèle qu'on peut embrasser d'un seul coup d'œil. Certes, les écrans de télévision ne sont pas les seuls instruments que l'on puisse accuser d'une telle occultation des véritables dimensions du monde : les cartes géographiques paraissent se rendre coupables du même délit. Mais les cartes géographiques

se présentent clairement et sans détour comme des vues d'ensemble réduites à une certaine échelle, alors que les scènes télévisuelles ont lieu en même temps que l'événement et prétendent être l'événement lui-même.

On insiste trop peu aujourd'hui dans la critique de la culture sur le fait qu'il y a, à côté du sensationnalisme, certes caractéristique, un antisensationnalisme qui lui est étroitement lié et n'est pas moins dangereux. L'antisensationnalisme minimise faussement les choses là où le sensationnalisme faussement les exagère; il fait de tout éléphant une mouche, là où le sensationnalisme fait de toute mouche un éléphant. Quand on est assis devant l'écran de télévision, il est d'autant plus difficile d'échapper à la fantomisation du monde que l'astuce de la réduction réussit parfaitement; y échapper demande un effort, même si l'on a compris le procédé. Qui a déjà eu l'occasion de regarder une course automobile qui, sur l'écran de télévision, a l'air d'une course de modèles réduits a pu constater ensuite, incrédule, que l'accident mortel auquel il a alors assisté ne l'a, en réalité, guère affecté. Certes, on sait bien que ce à quoi l'on vient d'assister vient réellement d'arriver au moment même où on l'a vu sur l'écran de télévision; mais on le *sait* seulement. Ce savoir reste sans effet. On échoue à faire coïncider la minuscule image avec ce qui passe quelque part derrière elle, le maintenant d'ici avec celui de là-bas. On échoue donc à concevoir le maintenant comme un seul et unique maintenant qui serait réellement commun à l'*ici* et au *là-bas*. Notre émotion reste faible et imaginaire, nettement plus faible, par exemple, que celle que nous ressentons devant un drame fictif représenté sur la scène d'un théâtre.

Mais *il faut* précisément que cette coïncidence échoue. Ce qui doit en revanche réussir, et réussit effectivement, c'est plutôt que nous soyons privés par l'image illusoire de la capacité de penser à ce qui est réel, de tenir compte du fait qu'« en plus » – en plus de l'événement qui nous est livré – il existe un événement réel. L'intention de la livraison d'images, de la livraison de l'image totale du monde, est précisément – et ici nous reprenons une formule de notre introduction – de recouvrir le réel à l'aide du prétendu réel lui-même et donc d'amener le monde à disparaître derrière son image.

C'est sûr, nous sommes incapables de nous représenter l'explosion d'une bombe atomique. Mais il est tout aussi sûr que l'échec de l'imagination ou le désespoir qu'engendre cet échec sont incomparablement plus proches et plus à la mesure de la démesure d'un tel événement que ne l'est la perception de l'image télévisuelle, qui s'apparente pourtant au témoignage oculaire. C'est parce qu'elle est claire que l'image télévisuelle falsifie l'ampleur de l'événement ; c'est précisément en nous offrant une image de l'événement que la télévision nous trompe.

La nouvelle

Nous nous étions demandé au début du chapitre précédent sous quelle forme nous parvenaient les événements livrés à domicile. Nous n'avions donné à cette question qu'une réponse ambiguë : « Sous forme de fantômes. » Nous voulions dire qu'ils ne nous parvenaient ni en tant qu'eux-mêmes ni comme de simples images des événements, mais sous une tierce forme.

Est-ce vraiment si étonnant ? N'est-ce pas là un processus des plus ordinaires, qui n'a de remarquable que le nom insolite que nous lui avons donné ? Quelque chose de semblable n'a-t-il pas lieu à chaque instant ? Et même dans toute *information* ?

Qu'est-ce que cela signifie ?

Supposons un instant que notre cave à charbon soit vide. On nous en informe. De *quoi* nous parle-t-on ? Du charbon en tant qu'il est une marchandise qu'on nous livre à domicile ? Du charbon en tant que charbon ? De la cave à charbon vide ? Nous communiquent-ils une image de la cave à charbon désormais vide ?

On ne nous parle ni du charbon ni de la cave. C'est un « objet » *sui generis*, un « tiers objet » – qui reste d'une manière singulière en dehors de cette alternative – que l'on nous communique, à savoir l'information *que* la caisse à charbon est vide : un *fait* donc. Ce fait n'est pas identique à la cave à charbon vide, c'est un constat phénoménologique évident : le fait lui-même n'est pas vide. Il est tout aussi évident que le fait qui nous est transmis par la nouvelle n'est pas qu'une image de la cave à charbon vide.

Ce que la nouvelle communique, ce n'est ni la chose ni son image. N'est-il pas tentant de supposer, en se fondant sur leur similitude structurelle, que les retransmissions ne sont rien d'autre que de simples nouvelles ?

Pour répondre à cette question, nous devons faire une digression et commencer par enquêter sur *la nature de la nouvelle*. Une telle digression est d'autant plus urgente qu'on a pu croire jusqu'ici que nos arguments constituaient un plaidoyer en faveur de l'immédiateté.

§ 17. Une théorie pragmatique du jugement. Celui qu'on informe est libre, puisque ce qui est absent est à sa disposition; il n'est pas libre, puisque au lieu de la chose même, il n'a droit qu'à son prédicat.

Qu'est-ce donc qu'une nouvelle? Quand considère-t-on qu'elle a rempli sa fonction?

Quand celui qu'elle informe se voit fournir indirectement, c'est-à-dire sans aucune expérience propre et en se fondant seulement sur une perception qui supplée la sienne, un renseignement sur *ce qui est absent*. L'apparition de l'expression « ce qui est absent » nous confirme que nous n'avons pas quitté notre champ d'investigation, qui est celui des problèmes liés à l'ambiguïté de la présence et de l'absence. La définition de la nouvelle exige de plus amples éclaircissements.

Parler signifie : parler de ce qui est absent. Parler signifie : représenter ce qui n'est pas ici à quelqu'un qui n'est pas là-bas.

Forme la plus directe du discours, l'impératif implique lui-même un rapport à l'absence et à la présence car il invite bien celui qui se détourne, qui s'absente donc, à écouter et à participer, c'est-à-dire à être présent. Alors que l'impératif appelle hors de l'absence celui auquel il s'adresse, le communiqué appelle hors de l'absence *ce dont il parle*. Tout discours, si ce dont il parle n'était pas absent, ne serait rien de plus qu'un simple bavardage, tout discours porte en réalité sur la tierce personne ou chose, par essence absente, dont il parle, tout discours est animé de l'intention de rendre présent ce qui est absent. Les langues portent évidemment la trace de ce rapport avec ce qui est absent : *dico* [« je dis » et « je montre »] – *déichnumi* [« je dis » et « je montre »]. Car celui qui montre n'indique par essence à celui qui est présent que ce qui est absent pour ce dernier (absent de sa vue ou de son attention) dans le seul but de mettre ce dernier en présence de l'objet, dans le seul but de lui permettre de faire l'expérience directe de l'objet ou de le saisir effectivement.

Cette possibilité ne semble pas offerte à celui qu'on informe : la nouvelle ne l'amène pas à l'objet et l'objet ne lui est pas non plus amené.

Pourtant une telle possibilité lui est bien offerte. Grâce à la nouvelle, quelque chose a bien été rendu présent. Certes pas

l'objet lui-même, mais quelque chose *de* l'objet, quelque chose *qui concerne* cet objet; un nouvel objet au plus haut point étrange qui s'appelle – justement parce qu'il est « fait » à partir de l'ancien objet – un « fait ». Si ce nouvel objet est « étrange », c'est parce qu'à la différence du premier, il est fondamentalement mobile et transmissible. Malgré cette différence, celui qui reçoit le nouvel objet – le « fait » –, c'est-à-dire le destinataire, possède aussi l'ancien ou, pour être plus précis, possède grâce au nouvel objet quelque chose de l'ancien. C'est déjà énorme.

La nouvelle qui médiatise le « fait » met son destinataire en demeure de se comporter comme si l'objet était présent, c'est-à-dire d'en tenir compte et de l'inclure dans ses dispositions pratiques. La raison d'être de la nouvelle consiste à donner à son destinataire la possibilité de s'orienter par rapport à l'objet absent.

D'un point de vue pragmatique, la nouvelle rend ainsi l'objet réellement « présent » au destinataire, et vice versa. Le destinataire est maintenant renseigné sur l'objet. Et ce petit mot « sur » n'est pas seulement un caprice de la langue. Il indique plutôt un véritable se-tenir-au-dessus, le pouvoir qu'a maintenant le destinataire d'agir *sur* l'objet et *sur* la situation transformée par l'objet. En me fondant sur la nouvelle « la cave à charbon est vide », je me dispose maintenant à commander du charbon. Autrement dit, quand, au lieu de l'objet absent, le destinataire ne reçoit que quelque chose « de » l'objet, quelque chose que l'on a détaché de l'objet, ce qu'il reçoit n'est pas un médiocre ersatz de l'objet mais précisément ce qui s'en « détache », la qualité de l'objet qui concerne vraiment ou est supposée concerner le destinataire, la qualité de l'objet qu'il a de bonnes raisons de vouloir connaître, celle par rapport à laquelle il doit s'orienter³⁵. Ce qui le concerne est ainsi déjà explicité dans la nouvelle, déjà travaillé

35. La thèse soutenue aujourd'hui avec tant de détermination, selon laquelle la localisation de la vérité dans le jugement serait d'emblée une altération du concept de vérité, perd beaucoup de sa force dès l'instant où l'on comprend vraiment ce qu'est originairement le « jugement », à savoir une nouvelle. Par sa fonction de nouvelle, par le fait qu'il met celui qui est présent en demeure de se régler sur ce qui est absent, c'est-à-dire de traiter ce qui est absent comme quelque chose de présent, le jugement réalise bien un « dévoilement » décisif. Seul l'échange de nouvelles, c'est-à-dire la parole, ouvre le monde; seul cet échange convient à la vérité de l'homme en tant qu'être social; et seul cet échange fonde réellement l'« universalité » qui est le propre de la logique. (N.d.A.)

et préparé pour lui, et c'est ainsi préparé que cela lui est remis. Dans la langue de la logique, qui s'est livrée un nombre incalculable de fois à cette étonnante opération mais ne s'en est étonnée que beaucoup trop rarement, ce qui est ainsi préparé, ce qui se « détache », s'appelle le « *prédicat* ». Le *prédicat* est donc pour celui qui le reçoit *un produit déjà fini*. Ce produit fini que remet la nouvelle, c'est-à-dire le « fait » séparé de l'objet auquel il se rapporte, présuppose une partition : l'acte de partager s'appelle trancher, c'est-à-dire juger. C'est pourquoi la nouvelle se divise en deux parties : S (le sujet) et p (le prédicat). Au lieu de prendre connaissance du *seul* objet « cave à charbon », le destinataire prend en réalité connaissance d'un *fait composé de deux parties* : « la cave à charbon est vide ». La nouvelle n'est pas composée de deux parties parce qu'elle est un jugement ; c'est le jugement qui est composé de deux parties parce qu'il est une nouvelle.

Autrement dit, le prédicat, notion réservée jusqu'ici à la logique formelle, est d'un intérêt bien plus universel. Tout comme la préposition « sur », le prédicat indique, lui aussi, une liberté : la *liberté* de disposer de l'objet absent. Celui qui, en se fondant sur le prédicat qu'il a reçu, dispose de l'objet absent, peut anticiper cet objet et s'orienter par rapport à lui. Le prédicat l'a rendu indépendant de l'endroit contingent où il se tient : il se tient désormais ici *et* là-bas. En recevant la nouvelle, il reçoit ce qui est important dans l'objet (ce qui s'en « détache ») comme un fragment déjà détaché, isolé, préparé et transformé en prédicat, comme un produit fini du discours, sans être obligé de s'encombrer de ce qui a moins d'importance et que toute perception traîne derrière elle. Il est ainsi soulagé et *libéré* d'un travail qu'il n'a plus à accomplir lui-même.

D'un autre côté cependant – et c'est ce second point de vue qui sera pour nous décisif – la nouvelle représente non plus une libération mais une *privation* de liberté. Et ce, d'une manière surprenante, pour la même raison qui fait qu'elle est un instrument de liberté : parce qu'elle n'offre pas ce qui est absent mais quelque chose « sur ce qui est absent », « quelque chose qui vient de ce qui est absent ». Il suffit d'accentuer ce fait différemment. Il suffit de souligner que la nouvelle n'offre *qu'une partie* de l'objet absent : elle renonce, ce faisant, à la première partie du

jugement – en référence à laquelle il porte en allemand le nom d'« *Urteil* » – et ne conserve de lui *que* le « prédicat » qui est le résultat d'un travail. La nouvelle ne met rien d'autre à la disposition du destinataire. Elle l'oriente ainsi vers un choix avant même qu'il ait pu se faire une opinion. Elle l'ancre donc d'entrée de jeu dans ce choix. Elle le lui suggère. Pour celui qui reçoit la nouvelle, le prédicat n'est donc pas englobé dans le sujet, c'est plutôt le sujet qui s'épuise dans ce qui n'est qu'une partie de lui-même, dans son propre prédicat. Chaque nouvelle est ainsi d'emblée, en tant que livraison d'une partie du fait, un *préjugement*, qui peut être vrai mais également faux. Tout prédicat est déjà un *préjugé*. L'objet lui-même est *occulté* par le contenu de chaque nouvelle, puisqu'elle le laisse dans l'ombre du prédicat, la seule chose qu'elle livre. Le destinataire, puisqu'on le force à adopter la perspective déterminée du prédicat et puisqu'on lui dissimule l'objet que le jugement est censé révéler, doit renoncer à l'*autonomie* de son jugement.

« *Take it or leave it* » : c'est à prendre ou à laisser, semble dire la nouvelle à son destinataire. « Ou bien tu acceptes de n'apprendre qu'une partie du fait auquel tu n'as pas assisté, de n'apprendre ce à quoi tu n'as pas assisté qu'à travers un produit fini déjà filtré, déjà jugé, ou bien tu n'apprendras rien. » Le messenger est le maître du maître qui souhaite apprendre la nouvelle.

D'habitude, la différence entre l'expérience immédiate et l'expérience médiatisée est très nette. Puisque l'expérience immédiate, la perception, recueille des images antéprédicatives et que l'expérience médiatisée, au contraire, celle que nous rapporte la nouvelle, se présente sous la forme éclatée « S est p », un doute relatif au genre d'expérience, une confusion de l'expérience immédiate avec l'expérience médiatisée, est à proprement parler presque impossible. Le rat de bibliothèque ou le lecteur assidu de la presse quotidienne vivent l'un comme l'autre dans l'horizon d'expériences médiatisées. Ils s'en nourrissent mais réalisent pourtant bien – du moins en ce qui concerne la forme de l'expérience – qu'ils font immédiatement l'expérience de quelque chose qui a déjà été médiatisé (ou bien qu'ils apprennent à travers une médiation quelque chose qui a eu lieu d'une façon immédiate), même si, ultérieurement, une fois qu'un contenu est

tombé au fond de leur stock de connaissances, il est possible que, dans leur inconscient, ils ne sachent plus très bien si c'est à une expérience directe ou à une expérience indirecte qu'ils le doivent.

Nous voici maintenant arrivés au point vers lequel nous nous acheminions.

§ 18. Les émissions effacent la différence entre la nouvelle et son objet. Elles sont des jugements apprêtés.

L'ambiguïté propre aux émissions de radio et de télévision consiste en ceci qu'elles mettent d'emblée et par principe leur destinataire dans une situation où est effacée la différence entre vivre un événement et en être informé, entre l'immédiateté et la médiation, un état où il ne sait pas clairement s'il se tient devant un objet ou devant un fait. Qu'est-ce que cela signifie?

Comme nous l'avons vu, la caractéristique des faits réside, à la différence de la plupart des objets, dans leur mobilité : alors que le messager ne peut pas transporter la maison qui brûle, il peut apporter au destinataire la nouvelle qu'elle brûle et la lui communiquer. Or, dans les émissions, ce sont les objets eux-mêmes, ou plus exactement leurs fantômes, qui me sont apportés : ce qui m'atteint, c'est la symphonie et non le fait qu'on la joue, c'est l'orateur et non le fait qu'il parle. *La transportabilité, propriété auparavant caractéristique des faits, semble avoir contaminé les objets eux-mêmes. Ne les a-t-elle pas ainsi transformés en faits?*

La question semble insolite. Car si les faits, ou plus exactement les nouvelles qui transportent les faits, se divisent bien, en tant que jugements, en deux parties, S et p, ce n'est manifestement pas le cas des émissions. L'orateur que j'écoute est bien « lui-même ». Je n'écoute pas « quelque chose qui parle de lui ».

Et pourtant, c'est aussi le cas des émissions.

Supposons qu'apparaisse sur l'écran de télévision afin de se présenter aux électeurs un candidat nommé Smith. Il est évident que ce Smith va se montrer sous son meilleur jour, comme une *pleasing personality* au sourire charmeur. Mais son apparition appelle bien d'autres commentaires. Il fait passer son charme au premier plan comme si c'était sa qualité exclusive, afin

de nous faire oublier qu'il a d'autres qualités moins souriantes. Ce qui apparaît à l'écran, même si cela semble apparemment représenter le candidat au Sénat Smith (appelons-le S) dans son entier, c'est exclusivement le fait qu'il est ou prétend être une « *pleasing personality* » (appelons p cette qualité) : « S est donc exclusivement p » – ce qui signifie que p a pris la place de S. Ce qu'on nous donne à voir – et ici nous pouvons réintroduire la formule que nous avons employée dans notre analyse de la nouvelle comme jugement –, c'est donc « un sujet qui s'épuise dans son prédicat ». Peut-être même avons-nous raison de ne plus voir que le prédicat. Il n'est pas rare que le quiproquo entretenu entre sujet et prédicat devienne réalité ; il n'est pas rare que les S finissent par se transformer en leur propre prédicat, qu'ils se réduisent à ce prédicat qu'ils ont voulu mettre en avant, qu'ils ne puissent plus être autre chose que ce prédicat et que, condamnés à être ce prédicat, ils courent effectivement çà et là en affichant un sourire professionnel. Souvent les mensonges finissent par devenir vrais.

La présentation du candidat accomplit ainsi exactement la même chose que la nouvelle. Elle fait même davantage. Elle est une nouvelle qui entend faire *oublier* qu'elle est un jugement déjà effectué. Et c'est à peu de frais un gain considérable car elle dissimule ainsi ses effets – la communication d'un préjugé et la privation de la liberté de juger – qui, comme on l'a vu, appartiennent par essence à la nouvelle. *Le jugement transformé en image renonce à sa forme de jugement afin de faire croire au consommateur qu'on ne veut rien lui faire croire*. Il semble se transformer en ce S qui s'agite, en ce S dont la vivacité ne trahit pas la division en S et p, ne la trahit en aucun cas d'une manière aussi importune que le ferait un jugement normal.

Ce procédé, bien que très commun, est, philosophiquement parlant, absolument remarquable. Il constitue une inversion de l'ordre normal des choses. Alors qu'habituellement, en principe, la nouvelle succède au fait qu'elle annonce et s'oriente sur lui, le fait s'oriente ici sur la nouvelle. Le primat est accordé à la proposition que l'on veut faire passer : « *Senator Smith is a pleasing personality* » ; c'est seulement après que vient S, ou plutôt l'image de S, qui fait maintenant comme si elle était l'homme lui-même, c'est-à-dire quelque chose qui n'a pas le caractère d'un jugement.

En vérité cet homme, le sujet, n'est rien d'autre que son prédicat, mais apprêté, afin de ne plus laisser transparaître la structure du jugement. Ce sur quoi insiste le jugement transformé en image, c'est sur le fait qu'il ne présuppose rien. Voilà pourquoi le verbe « apprêter » ne convient pas totalement, car les *modifications* qu'opèrent les émissions n'habillent les jugements qu'en un sens négatif : *elles ne les habillent qu'en les déshabillant. Elles les retouchent en leur enlevant des prédicats.*

§ 19. *Les marchandises sont des jugements camouflés. Les fantômes sont des marchandises. Les fantômes sont donc des jugements camouflés.*

On va maintenant nous dire que notre exemple n'est absolument pas représentatif. Tout fantôme n'est pas l'exhibition d'un prédicat, nous objectera-t-on. Tout fantôme n'est pas une *réclame* – car c'est bien à ce registre qu'appartient notre exemple – et donc pas un jugement, ou plutôt un préjugé. Il faut bien admettre que tous les fantômes ne font pas de la réclame d'une manière aussi flagrante que ce candidat Smith que nous avons imaginé pour illustrer notre propos. Il n'en reste pas moins que tous les fantômes, puisqu'ils sont livrés à domicile, sont des *marchandises*. C'est là ce qui est décisif. Car *c'est en tant que marchandises qu'ils sont des jugements.*

Cela semble à nouveau étrange. Qu'est-ce que le jugement qui appartient à la logique peut bien avoir de commun avec la marchandise qui, elle, relève de l'économie ?

La réponse à cette question est : le *prédicat*.

Toute marchandise, pour autant qu'elle est exposée en vitrine et s'offre à la vente – et c'est seulement ainsi, seulement en tant qu'offre, qu'elle est une marchandise –, est déjà *son propre jugement critique* et *sa propre apologie*. Elle se recommande à nous par sa simple apparition. Elle est déjà dans la vitrine comme le préjugement visible de sa propre qualité. Certes, elle se divise tout aussi peu que notre candidat Smith en une proposition du type « S est p ». Elle ne décline pas – en tout cas pas nécessairement – sa qualité (et quand elle le fait, c'est par écrit, dans le texte de la réclame qui l'accompagne), mais elle est dans tous les

cas *arrangée*. Qu'il y ait arrangement, cela signifie que son prédicat (ce qui se « détache » d'elle, sa qualité réelle ou celle qu'elle met en avant) est tellement détaché d'elle, qu'on le fait tellement ressortir et qu'on insiste tellement sur lui pour rendre la marchandise attractive, que ce n'est plus la marchandise comme tout que l'on voit d'abord mais son prédicat. La première chose qu'on offre à celui qui la regarde, c'est la perspective selon laquelle il doit l'appréhender. Cette perspective est fixée, déjà livrée, avant même que la marchandise elle-même ne soit livrée.

Le caractère de jugement de la marchandise est tout aussi indiscutable que celui de la nouvelle. Quand nous avons constaté, dans un paragraphe précédent, que l'effet négatif de la nouvelle consistait à priver son destinataire d'une partie de sa liberté, à l'orienter, à fixer avec le prédicat le point de vue sous lequel celui-ci devait appréhender ce qui est absent et à livrer ce point de vue comme un produit déjà fini, nous avons par la même occasion décrit l'effet que cherche à produire la marchandise exposée en vitrine. C'est le client qui prend maintenant la place du destinataire, le client que la vitre sépare encore de la marchandise, le client encore « absent » que le prédicat exposé doit tirer de son « absence » pour le transformer en acheteur. Mais cette différence ne change rien au parallélisme des deux situations.

Nous avons déjà constaté, au début de cette enquête, que les événements transformés en fantômes et livrés à domicile étaient des marchandises. Ce qui vaut pour toute marchandise, à savoir qu'elle est un jugement même s'il est camouflé, vaut aussi pour eux³⁶. Eux aussi sont des déclarations *sur* les événements : même si les émissions « ne les habillent qu'en les déshabillant et ne les retouchent qu'en leur enlevant des prédicats », ils se donnent pour les événements eux-mêmes. Comme aucun jugement ne paraît plus insoupçonnable, plus discret, plus séduisant que celui qui ne se distingue en rien de la chose même, les événements transformés en fantômes et livrés à domicile tirent leur puissance d'illusion du renoncement au schéma scolaire « S est p ». Ce que nous consommons, en écoutant la radio ou face à l'écran de télévision, ce n'est pas la scène elle-même mais la version

36. Ne parlons même pas de ces émissions qui se présentent ouvertement comme des réclames pour de la lessive ou de l'essence. (N.d.A.)

apprêtée qu'on veut bien nous en donner, ce n'est pas la prétendue chose (S), ce sont ses prédicats (p). C'est un *préjugé* apparaissant sous forme d'image qui, comme tout préjugé, dissimule son caractère de jugement mais – puisqu'il reste secrètement un jugement – épargne au consommateur l'effort d'avoir à juger par lui-même. En fait, cette idée ne lui vient même pas à l'esprit, pas plus que face à d'autres marchandises déjà conditionnées comme, par exemple, une boîte de conserve contenant des fruits déjà cuits qu'il achète afin de ne pas avoir à les cuire lui-même. Ce qui vaut pour la nouvelle, à savoir qu'elle nous asservit parce qu'elle ne nous montre ce qui est absent que sous la forme d'un produit fini, retravaillé, conditionné, réduit à l'un de ses prédicats, sans quoi elle ne nous le montre pas du tout, vaut plus encore pour l'émission : nous sommes dispensés d'avoir à juger par nous-mêmes, et ce d'autant plus radicalement que nous ne pouvons pas nous empêcher de prendre le jugement qu'on nous livre pour la réalité elle-même.

La matrice

§ 20. *Le Tout est moins vrai que la somme des vérités partielles qu'il contient. Le camouflage réaliste des stéréotypes vise à faire de l'expérience un stéréotype.*

En fin de compte, ce qui est conditionné pour être vendu, ce ne sont pas les émissions particulières. Celles-ci peuvent même, le cas échéant, n'avoir pas été mises en scène et être objectivement véridiques. Beaucoup d'entre elles le sont effectivement et, puisque le mensonge n'aime rien tant que l'alibi de la vérité, du moins de la vérité partielle, c'est délibérément qu'elles ne sont pas mises en scène. Il n'y a pas de mensonge qui ne retienne, ne contienne en lui quelque vérité. Ce qui est complètement artificiel, c'est bien plutôt *l'image du monde comme un Tout* que forme l'ensemble des émissions particulières; et aussi ce *type d'homme* exclusivement nourri de fantômes et de leurres qu'on cherche à faire naître. Même si les émissions retransmettaient fidèlement les événements, on ferait encore du Tout – ne serait-ce qu'en *omettant* de montrer de nombreuses réalités – un monde conditionné, et du consommateur de ce monde un homme à son tour conditionné. Ce Tout est moins vrai que la somme des vérités de ses parties ou, pour retourner la célèbre phrase de Hegel : « *Le Tout est le mensonge, seul le Tout est le mensonge.* » La tâche de ceux qui nous livrent l'image du monde consiste ainsi à confectionner à notre intention un Tout mensonger à partir de multiples vérités partielles.

Ce que l'on considère maintenant comme le Tout n'est plus rien de théorique mais *une image pragmatique du monde*. Cette expression ne signifie pas seulement que ce prétendu monde que l'on nous offre en lieu et place du vrai n'est qu'une simple « conception subjective du monde³⁷ »; elle signifie aussi qu'il

37. Ces configurations particulières que la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle ont produites et appelées « conceptions du monde » n'étaient que d'innocentes et honteuses préfigurations des « stimuli » dont on parle aujourd'hui. Aucune « conception du monde » qui n'était pas aussi un stimulus

constitue un instrument pratique, un instrument destiné à nous exercer à modeler nos actes, notre résistance, notre comportement, nos lacunes, notre goût, et, ce faisant, l'ensemble de notre pratique, un instrument qui se présente déguisé en « monde » pour dissimuler sa vocation instrumentale. *C'est un instrument qui sous la forme d'un pseudo-modèle microcosmique se donne pour le monde lui-même.*

Cette formule semble résolument obscure. Une analogie la rendra plus claire. Avec le planétarium, nous avons en effet un objet du même type : d'un côté, le planétarium est un instrument puisqu'il prétend exercer notre connaissance (du monde des étoiles) et notre pratique (de la localisation des étoiles), mais, d'un autre côté, il se présente comme un modèle microcosmique qui cherche en tant que tel à créer l'illusion, certes en toute innocence, qu'il est le ciel étoilé lui-même. La comparaison serait parfaite avec un pseudo-planétarium, un planétarium astrologique, disons, qui, tout en prétendant indûment être un modèle du ciel étoilé, voudrait nous apprendre à regarder le véritable monde des étoiles à travers l'image qu'il en donne. Le « monde » que construisent les émissions et dont la télévision nous transmet l'image est un objet de ce type. Il n'est qu'un *stimulus* à l'aide duquel nous devons nous entraîner aux « *behaviour patterns* » – aux modèles de comportement – et spécialiser nos « réflexes » jusqu'à devenir, ainsi spécialisés, incapables de nous comporter dans le monde réel autrement que devant ce stimulus, jusqu'à ce que le monde lui-même ne puisse plus désormais susciter chez nous d'autre réaction que celle qu'appelle ce stimulus. Ce qui est ainsi visé, c'est *une coïncidence du monde réel et du modèle*. Mais cette coïncidence ne doit pas avoir lieu sous la forme d'une déclaration théorique d'identité – ce serait déjà concéder une différence préalable –, elle doit prendre la forme d'une « *équation pragmatique* ». Elle doit s'imposer en tant que comportement effectif, en tant que rapport avec le monde qui ne laisse jamais naître le soupçon que celui-ci ne coïncide pas avec

n'a pu survivre. Ont exclusivement survécu celles qui ont pu s'affirmer sans équivoque comme des stimuli. Mais les stimuli d'aujourd'hui renoncent déjà à prendre l'apparence de « conceptions du monde », même s'ils tolèrent, certes comme un luxe bien superflu, qu'on les distille pour en extraire des conceptions du monde. (N.d.A.)

le stimulus, qu'il ne lui est pas identique. Si un tel soupçon naissait malgré tout, elle devrait faire en sorte qu'il reste sans effet. L'Allemagne nationale-socialiste a connu un exemple d'une telle « équation pragmatique ». Pour le lecteur du *Stürmer* soumis au « *conditioning* » par les modèles du Juif et du « monde enjuivé » que publiait cette revue, la différence entre le Juif véritable et le stimulus diffusé par la propagande n'était pas seulement négligeable : elle n'existait tout simplement pas. Il percevait si peu la distinction entre la réalité et l'image qu'il pouvait traiter – et traitait effectivement – les véritables Juifs comme s'ils n'étaient précisément rien d'autre que leurs images. On pourrait caractériser très précisément ce procédé comme une « *magie inversée* » car, alors que les opérations magiques font subir à son image ce qu'elles veulent infliger à un homme, on a voulu ici, si tant est que la distinction vaille encore, s'en prendre à l'homme réel pour atteindre son image³⁸.

Ces images du *Stürmer* étaient encore en un certain sens bien archaïques, bien loin des sommets psychotechniques qu'avait déjà atteints le national-socialisme, et il n'est pas exclu que le mépris dans lequel fut tenu Streicher³⁹ par ceux-là mêmes qui exécutaient ses objectifs de liquidation tienne en dernière analyse au caractère arriéré de sa méthode. Rien n'est aussi important dans la fabrication des stimuli et des réactions stéréotypées que de dissimuler le fait qu'ils ont été fabriqués. Le *Stürmer* avait négligé de procéder à cette dissimulation. Par mépris pour les exigences (effectivement méprisables) de ses consommateurs, il n'avait pas jugé nécessaire de cacher qu'il

38. Puisqu'il est impossible de se représenter les millions d'hommes assassinés, l'horreur que nous inspire cet anéantissement ne sera pas plus grande si l'on ajoute qu'il a été perpétré en se fondant sur des images. Nous qui avons été élevés dans la croyance à un progrès de la civilisation, nous tenions pour évidente et essentielle l'idée que l'humanité avait commencé au moment de l'histoire du monde où les sacrifices humains ne furent plus consommés que symboliquement, et où à Isaac on substitua le bélier [Genèse, 22]. On ne pouvait pas perdre les illusions suscitées par cette idée d'une manière plus horrible qu'en sacrifiant des hommes au lieu de sacrifier des images. (N.d.A.)

39. Julius Streicher (1885-1946), directeur de la revue *Der Stürmer*, (*L'Attaquant*), était l'un des antisémites les plus radicaux du parti national-socialiste. Les nazis eux-mêmes finirent par se désolidariser de sa revue et par en interrompre la parution. Jugé en 1945 par le tribunal de Nuremberg, il fut exécuté en 1946. (N.d.T.)

mentait. Cette négligence suscita la réprobation des assassins de masse eux-mêmes. En termes positifs, *il est du plus grand intérêt pour l'industrie des stéréotypes que ceux-ci soient le plus réalistes possible*. Pour qu'un stéréotype soit un stimulus pleinement efficace, il doit pouvoir passer pour « la réalité ». C'est bien le principe qu'a suivi autrefois le national-socialisme, et les montages photographiques de sa propagande appartiennent à l'inventaire classique des stimuli qui mentent avec réalisme.

Les modèles obsolètes du type de ceux de Streicher n'ont presque plus cours aujourd'hui⁴⁰. Que les stéréotypes n'atteignent leur maximum d'efficacité qu'en faisant preuve d'un maximum de réalisme, c'est un principe partout reconnu qu'appliquent désormais presque tous les magazines, presque tous les films et à coup sûr toutes les actualités cinématographiques. *Notre époque n'est pas celle du surréalisme mais celle du pseudo-réalisme : c'est une époque où l'on retouche les images, et qui a elle-même retouché son image pour se présenter comme l'époque des révélations*. Là où l'on ment – et où ne ment-on pas? –, on ne ment pas avec des mots mais avec des photos; ou plus exactement, on ne ment pas avec des photos, on ment en photographiant. Le médium de la photographie est en tant que tel si digne de confiance, si « objectif », qu'il peut digérer plus de non-vérités, mentir davantage que n'importe quel autre médium avant lui. Qui veut aujourd'hui stéréotyper la réalité camoufle d'une façon réaliste ses stéréotypes au moyen de la photographie. Mais pour pouvoir faire cela, pour pouvoir masquer la réalité avec une image prétendument réelle, on a à nouveau besoin d'une image bien particulière du réel, d'une image plus que réelle, d'une image « surréelle » si l'on veut, en tout cas d'une image éblouissante, bref, d'une *photo à sensation*. Même si elle est véridique, la photo à sensation ment parce que en éblouissant elle masque ce qui est, et contribue avec toutes les autres photos du même genre à donner une image du monde à laquelle ne

40. Ce qui n'est d'ailleurs pas sans rapport avec le recul, partout dans le monde, de la caricature et des journaux satiriques : la dérision du pouvoir – c'est en cela qu'a toujours consisté la véritable caricature – est tout simplement devenue une entreprise trop difficile. Certes, les dessins de *Stürmer* n'étaient pas à proprement parler des caricatures ou des satires, puisqu'ils ne choisissaient essentiellement comme victimes que des victimes. (N.d.A.)

correspond aucune réalité. Là où l'on doit fabriquer des stéréotypes, c'est le sensationnel qui devient l'incarnation de la réalité. Cela peut sembler singulier puisqu'on voit d'habitude dans un « stéréotype » quelque chose de monotone. Mais ce n'est pas si simple. C'est plutôt par essence que le sensationnel appartient au stéréotype : pas seulement parce qu'il lui sert de couverture et de masque, mais aussi parce qu'il tend lui-même à le devenir, parce qu'il n'y a rien en effet de plus stéréotypé que le prétendu nouveau répété quotidiennement, et que rien ne ressemble plus à l'assassinat supermystérieux de la veille que l'assassinat supermystérieux du jour. Si un historien essayait dans une centaine d'années de composer une mosaïque de notre époque à partir d'un florilège de ce que les magazines présentent comme « la réalité actuelle », il obtiendrait un résultat non seulement globalement absurde et horripilant, mais aussi très ennuyeux.

Même si, comme nous l'avons dit, les fabricants de stéréotypes n'ont recours à leur pseudo-réalisme sensationnel que pour dissimuler le fait qu'ils fabriquent un monde stéréotypé, pour empêcher le client de soupçonner qu'il est nourri de stéréotypes, le client, lui, attend et exige même pour sa part des types très particuliers de « surréalité », de réalité criante, et donc de stéréotypes. Ce qui n'est guère étonnant, puisque les matrices qui lui sont livrées chaque jour ont déjà conditionné sa demande. Il veut les sensations et le stéréotype, et toujours les deux à la fois, si possible dans le même objet. Ce que veut l'acheteur de magazines, c'est le bon vieux « *Ça n'était encore jamais arrivé auparavant* », de l'inouï comme il en a déjà entendu hier et avant-hier, et ce monde si banal et borné, constitué d'assassins, de stars, de « soucoupes volantes » et autre quincaillerie interplanétaire, ce monde dans la composition duquel n'entre qu'une quantité infinitésimale des ingrédients qui font un vrai monde, mais qui se qualifie lui-même de « demi-monde », de « vaste monde », de « monde du crime », de « grand monde ». Celui qui cherche encore – et il y a heureusement toujours de nouvelles tentatives dans ce sens – à sortir des sentiers battus ne doit pas seulement s'attendre à la résistance acharnée des fabricants de stéréotypes dont il enfreint les règles, mais aussi à celle des clients eux-mêmes, dont l'horizon des attentes est lui-même déjà limité, et qui trouvent scandaleux ou invraisemblable tout ce qui sort du

cadre de l'extraordinaire dont ils font leur ordinaire, quand ils sont encore capables de le voir : car la plupart d'entre eux ne sont tout simplement plus capables de tenir compte de ce qui est atypique. La question de savoir quelle méthode la vérité devrait suivre pour concurrencer le mensonge, c'est-à-dire pour être crue elle aussi, la question de savoir si elle ne devrait pas, puisque le monde des mensonges est composé de vérités, se faire passer pour un mensonge (si une telle chose lui était possible), cette question, non seulement n'a pas trouvé de réponse jusqu'à aujourd'hui, mais n'a, en outre, pas été assez souvent posée.

Même la formule selon laquelle « on ne ment pas avec des mots mais avec des photos; ou plus exactement, on ne ment pas avec des photos, on ment en photographiant », est aujourd'hui dépassée. Le comble du pseudo-réalisme est bien sûr réservé au fantôme télévisuel, puisque celui-ci peut faire croire à son consommateur qu'il n'est pas une illustration de la réalité mais la réalité elle-même. « Comment la réalité elle-même pourrait-elle ne pas être réaliste? se demande, hébété, le consommateur; comment pourrait-elle témoigner contre elle-même? » Le mensonge n'avait encore jamais possédé de meilleur instrument : *il ne ment plus contre la réalité à l'aide de fausses images, mais à l'aide de la réalité elle-même*⁴¹.

Si l'« équation pragmatique », c'est-à-dire l'identification du stimulus et de la réalité, avait pu autrefois provoquer certaines frictions et soulever certains doutes – car toute image peut en tant que telle susciter le scepticisme de qui la regarde –, elle fonctionne maintenant dans une absence idéale de friction. En regardant le modèle, le consommateur croit voir le monde lui-même; en réagissant au modèle, il croit réagir au monde lui-même. Exaspéré ou enthousiasmé par les fantômes-modèles, il se croit exaspéré ou enthousiasmé par la réalité; au point que, maintenant, quand le monde se présente réellement à lui – et les stéréotypes sont des instruments fabriqués dans le but de l'exercer en vue de ce moment –, il ne voit en lui que ce que les stéréotypes lui ont appris à y voir, il ne ressent à son endroit que les sentiments que les stéréotypes ont inscrits en lui. Les stéréotypes sont donc des

41. Le modèle de ce mensonge correspond structurellement à celui de toutes les contre-révolutions d'aujourd'hui, qui ne doivent au fond leur victoire qu'à l'aide de ceux contre qui elles sont dirigées. (N.d.A.)

formes-conditions a priori; non seulement les formes-conditions *a priori* de l'entendement, non seulement les formes-conditions *a priori* du sentiment, mais aussi les formes-conditions *a priori* des comportements et des actes, c'est-à-dire des matrices d'un usage si répandu et d'une puissance si universelle que les plus spéculatifs des philosophes n'auraient pu les imaginer, et surtout pas ceux de notre époque, qui est censée être celle de l'empirisme.

La mentalité ainsi formée ne peut se comparer qu'à celle des « primitifs », qui (s'il faut en croire Frazer, Lévy-Bruhl, Cassirer, etc.) vivent selon un code qui fixe définitivement et d'une façon si stricte leur conception du monde et leurs mœurs qu'ils ne peuvent tenir compte ni théoriquement ni pratiquement de ce qui n'a pas été prévu par ce code.

Bien sûr, cette expression « formes-conditions *a priori* » ne doit pas être prise à la lettre, c'est-à-dire au sens de Kant. On ne peut rien imaginer qui soit moins « inné » que ces formes qui ont été produites pour être imprimées dans l'esprit de l'homme. Mais elles sont malgré tout « *a priori* » en ceci que, comme des moules, c'est-à-dire comme des conditions, elles préexistent à l'expérience, au sentiment, au comportement, et ainsi les « conditionnent ». Et puisque ces conditions ne préjugent pas seulement du *comment* de l'expérience mais aussi de *ce dont* on fera ou ne fera pas l'expérience, de *ce qu'on* ressentira ou ne ressentira pas, etc., leur puissance est extraordinairement grande et leur champ d'application extraordinairement vaste. Celui dont l'esprit a été ainsi conditionné n'est désormais plus disposé qu'à ce à quoi les émissions l'ont préparé à domicile. Il ne voit, ne pense, ne ressent, n'aime, ne fait que cela. C'est à la mise en place de ces matrices et à la réalisation de ce conditionnement que sont destinées les émissions. Mais puisque, comme nous l'avons vu, la forme des matrices ne doit pas révéler qu'elles sont des matrices, *les conditions doivent se présenter sous la forme de choses, et les matrices comme des fragments du monde.*

Ce dernier constat est d'une importance fondamentale pour l'ensemble de notre enquête. Pour deux raisons :

1. Cette prétendue « ambiguïté ontologique » des émissions, leur caractère fantomatique, qui nous avait occupés au début, est ainsi débarrassée de son caractère énigmatique ; puisque le fabricant de matrices veut camoufler le fait que les stéréotypes sont

des stéréotypes et les formes-conditions des formes-conditions, il les présente comme « monde » et comme « choses » – ce qui signifie : comme fantômes. *Car les fantômes ne sont rien d'autre que des formes qui apparaissent comme des choses.* Le caractère fantomatique des émissions se révèle donc être un effet recherché, et leur prétendue « ambiguïté ontologique » la simple manifestation d'une ambiguïté morale et même d'une tromperie.

2. Notre réflexion a donné au concept d'« idéalisme » que nous avons introduit au début de notre enquête la précision qui lui manquait. Nous avons alors qualifié d'« idéaliste », on s'en souvient, toute attitude possessive envers le monde, toute attitude par laquelle le monde m'apparaît seulement comme « mon monde » parce que je me l'approprie effectivement. Mais les choses sont fondamentalement différentes si c'est un conquérant (ou, comme chez Hegel, un animal qui se nourrit) qui le *fait* sien ou si on le *fait* d'une certaine façon mien. Beaucoup de choses peuvent être « miennes » : jusqu'au matricule tatoué sur le bras du déporté. Si, comme nous l'avons écrit, le monde est livré à l'homme de masse sous la forme d'une totalité de stéréotypes, c'est une totalité de représentations qui prend alors la place du monde, une totalité qui n'est la « sienne » que parce qu'elle a été imprimée dans son esprit. « *Que ma représentation soit votre monde* », dit la volonté qui produit les matrices. Ainsi parlait Hitler. On n'aurait pas pu imaginer un partisan de Hitler affirmant : « Le monde est ma représentation. » Non seulement parce que en tant qu'homme de masse il prenait précisément sa représentation pour son monde, mais aussi parce que ce qui lui servait de « monde » était la représentation d'un autre et qu'elle lui avait été livrée à domicile⁴².

42. Qu'il en aille ainsi pour l'homme de la masse, c'est aujourd'hui universellement accepté. Certes pas comme un fait philosophiquement significatif, comme c'est le cas chez Marx. Car ce que celui-ci appelait « idéologie » naissait de l'entrelacs particulier de l'« idéalisme » avec le « schéma hégélien du maître et de l'esclave » : « idéologie » signifiait pour lui cette représentation du monde propre au maître et qui, pour l'esclave sans conscience de classe, équivalait au « monde », cette représentation donc qui n'était pas à proprement parler la propriété de l'esclave mais celle de son propriétaire. Marx ne voulait pas dire autre chose avec sa thèse selon laquelle la philosophie d'une époque est toujours celle de la classe dominante. Ce schéma marxiste ne peut certes pas être appliqué tel quel aux rapports actuels de la société de masse, 1^{re} Parce que toute

§ 21. *Le conditionnement des besoins. Les offres de la marchandise sont les commandements d'aujourd'hui. Les marchandises ont soif, et nous avec elles.*

Ce qu'on nous présente, ce sont donc des objets préconditionnés dont la prétention est d'être tous ensemble « le monde » et dont la destination est de nous conditionner à leur image. Ce qui ne veut pas dire que ce conditionnement se fasse violemment, et surtout pas que la violence, là où un tel conditionnement est à l'œuvre, soit ressentie en tant que telle ou même seulement identifiée comme une pression. Le plus souvent, nous sommes aussi peu sensibles à la pression du conditionnement que les poissons des profondeurs le sont à la pression de la pesanteur océanique. Moins elle est perçue, plus son succès est assuré. Le mieux sera évidemment que ce conditionnement en vienne à être *désiré*. Si l'on veut atteindre ce but, il est nécessaire de conditionner au préalable les désirs eux-mêmes. Parmi les tâches actuelles de la standardisation et même de la production, il n'y a donc pas seulement la *standardisation* des produits mais aussi celle *des besoins* (il faut que les consommateurs aient soif de produits standardisés). Cela se fait certes pour une large part automatiquement, par l'intermédiaire des produits livrés et consommés : car les besoins s'orientent d'eux-mêmes (comme nous allons le voir également) sur ce qui est offert et consommé chaque jour. Mais pas complètement. Un certain fossé reste toujours ouvert entre le produit offert et le besoin ; il n'y a jamais une parfaite coïncidence de la demande avec l'offre. Pour combler ce fossé, il faut mobiliser une force auxiliaire. Cette force auxiliaire est la *morale*. Certes, pour être adéquate en tant que force auxiliaire, celle-ci aussi doit être préconditionnée de telle façon que l'on considère comme

marchandise, qu'il s'agisse de cigarettes, de films ou de conceptions du monde, est fabriquée dès le départ pour réaliser les meilleures ventes possibles, et tient compte dès le départ des désirs réels ou prétendus du consommateur. 2° Parce que les producteurs sont aussi des consommateurs des marchandises qu'ils produisent (des cigarettes, des films, des conceptions du monde) – ce qui a pour conséquence dialectique que les produits de masse que la « classe dominante » ne fabrique pas pour elle mais, comme leur nom l'indique, pour la masse sont aussi imprimés dans son propre esprit. À la formule hégélienne : « Le maître devient l'esclave de l'esclave », il faudrait substituer celle-ci : « Le maître devient esclave parmi les esclaves. » (N.d.A.)

« immoral », c'est-à-dire comme non conforme, celui qui ne désire pas ce qu'on lui offre; elle doit être préconditionnée de telle façon que cet être singulier soit contraint par l'opinion publique (ou plutôt par le porte-parole de l'opinion publique : sa « propre » conscience individuelle) à désirer ce qu'on lui offre. Or c'est aujourd'hui le cas. La maxime, certes tacite mais impérative, à laquelle nous sommes tous exposés à chaque instant et qui en appelle au meilleur de nous-mêmes, s'énonce ainsi (ou s'annoncerait ainsi si elle était formulée) : *« Apprends à avoir besoin de ce qui t'est offert. »* Car les offres de la marchandise sont les commandements d'aujourd'hui⁴³.

Ce que nous devons faire ou renoncer à faire aujourd'hui, si l'on met de côté le peu qu'il subsiste des mœurs des époques antérieures, est défini par ce que nous devons acheter. Il est quasiment impossible de nous soustraire à un minimum de ces achats qui nous sont présentés et offerts comme de prétendus « *musts* », c'est-à-dire comme des achats que l'on doit absolument faire. Qui tente de s'y soustraire s'expose au danger de passer pour un « introverti », de perdre son prestige, de compromettre sa carrière professionnelle et de se retrouver sans ressources; il s'expose même au danger de se rendre moralement et politiquement suspect. Car le refus d'acheter est considéré comme un véritable sabotage des ventes, comme une menace pour les légitimes exigences de la marchandise et, par conséquent, pas seulement comme une chose inconvenante mais aussi, positivement, comme un délit s'apparentant au vol.

43. On justifie souvent le devoir de standardisation de l'homme en le rattachant à des morales déjà disponibles. On blâme, par exemple, celui qui oppose une résistance à la standardisation en l'accusant de ne pas être « chrétien » ou « démocrate ». Le « raisonnement » est le suivant : celui qui ne participe pas trahit un manque d'humilité et trahit donc qu'il n'est pas chrétien, ou alors il trahit l'exigence d'un régime de faveur, c'est-à-dire de privilèges. Dans le célèbre livre de [Henry] Links *Return to Religion*, on considère, par exemple, celui qui a des scrupules personnels au lieu de consommer les remords qu'on lui sert à domicile comme un « introverti », et donc comme quelqu'un qui est socialement malade. Cf. ma recension de ce livre dans le *Zeitschrift für Sozialforschung* (1938, cahiers 1 et 2). Loin d'être un quelconque opuscule de propagande religieuse, ce livre dans lequel le Christ était présenté comme un modèle d'« extraversion » fut, en 1936, l'un des best-sellers d'une des plus grandes maisons d'édition et connut dix-huit tirages en neuf mois. (N.d.A.)

Quand on ne le considère pas comme un acte plus scandaleux encore que le vol : car en continuant de témoigner par son appropriation (d'un genre certes indésirable) qu'il reconnaît loyalement, comme tout le monde, et plus précisément comme n'importe quel autre client, la qualité et les commandements de la marchandise, le voleur fournit la preuve qu'il accepte lui aussi la morale de la marchandise. S'il est pris, on peut sans équivoque lui demander de rendre des comptes; celui qui n'achète pas ose, en revanche, rester sourd à l'appel des marchandises, il ose offenser par son refus l'univers des marchandises et produire ensuite l'alibi de la négativité, proclamer qu'il n'a rien fait et prétendre se soustraire ainsi, purement et simplement, au bras de la justice. « Dix voleurs valent mieux qu'un ascète » (proverbe molussien).

Le simple fait de ne pas posséder de voiture et de pouvoir, par conséquent, être pris en flagrant délit de non-achat, ou plutôt de non-besoin, m'a mis en Californie, en 1941, dans la situation suivante :

Journal

Hier, alors que je marchais le long d'une *highway* assez loin de la sortie de Los Angeles, un motard de la police fonça sur moi à toute allure et s'arrêta à ma hauteur.

« *Say, what's the matter with your car ?* » (Eh bien, qu'est-ce qui est arrivé à votre voiture ?), me demanda-t-il en m'interpellant.

« Ma voiture ? », demandai-je incrédule.

« *Sold her ?* » (Vous l'avez vendue ?)

Je secouai la tête.

« Elle est chez le garagiste ? »

Je continuai à secouer la tête.

Le *cop* réfléchit. Trouver une troisième raison pour expliquer l'absence de ma voiture lui sembla impossible. « Mais pourquoi n'êtes-vous pas en voiture ? »

« En voiture ? Mais je n'ai pas de voiture. » Cette brève déclaration excéda également sa capacité de compréhension.

« En fait, je n'en ai jamais eu », expliquai-je pour le mettre sur la voie.

J'aurais difficilement pu trouver pire. Je venais de me condamner moi-même. Le policier était bouche bée : « Vous n'en avez jamais eu ? »

« Voilà, c'est ça », dis-je en louant sa capacité de compréhension. « *That's the boy* » (Je suis comme ça). Je le saluai le cœur joyeux et léger, et je m'apprêtai à reprendre ma promenade.

Mais il n'en était plus question. Au contraire. « *Don't force me, sonny* » (Me pousse pas à bout, fiston), dit-il en sortant son petit carnet. « Pas d'histoires. » La joie de pouvoir briser l'ennui pétaradant de sa profession en arrêtant un « *vagrant* » (un vagabond) lui rendit sur-le-champ confiance en lui. « Et pourquoi n'en avez-vous jamais possédé ? »

Je crus alors deviner ce qu'il ne fallait surtout pas répondre. Au lieu de dire : « Parce que je n'ai jamais eu les moyens de m'acheter une voiture », je répondis donc en haussant les épaules et de la manière la plus détachée possible : « Parce que je n'en ai jamais vu la nécessité. »

Cette réponse parut le rendre joyeux. « *Is that so?* » (Voyez-vous ça !), s'exclama-t-il alors sur un ton proprement enthousiaste. J'eus le pressentiment d'avoir fait une seconde erreur, plus grave encore que la première. « Et pourquoi donc *Sonnyboy* n'a-t-il pas besoin de voiture ? »

Sonnyboy angoissé haussa les épaules : « Parce que d'autres choses lui sont plus nécessaires. »

« Par exemple ? »

« Des livres. »

« Hum ! », fit le *cop* – ce qui ne laissait rien présager de bon –, et il répéta : « Des livres. » Il était manifestement sûr de son diagnostic maintenant. « *Don't act the moron!* » (Fais pas l'imbécile !), poursuivit-il. Il voulait dire qu'il avait maintenant deviné que *Sonnyboy* n'était qu'un « *highbrow* (un intellectuel) simulant l'imbécillité » et qu'il ne faisait l'idiot que pour dissimuler son refus de considérer l'offre comme un commandement. « *We know your kind* » (On connaît les gars dans ton genre), reprit-il en me donnant une bourrade amicale sur la poitrine. Ensuite, balayant d'un geste l'horizon désert, il me demanda : « Et dans quelle direction voulez-vous aller exactement ? »

C'était la question que je craignais le plus. La route menait certes à San L., à 40 miles, mais d'ici là il n'y avait nulle part

où aller. En outre, si j'avais essayé de lui expliquer que ma promenade n'avait pas de but, je me serais définitivement dénoncé comme « *vagrant* ». Le ciel sait où je serais aujourd'hui, si, véritable *deus ex machina*, L. n'était arrivé à toute vitesse à cet instant précis, au volant d'une imposante conduite intérieure à six places, ne s'était arrêté net et ne m'avait invité d'un « *bello* » à monter dans sa voiture – ce qui non seulement déconcerta le *cop* mais porta aussi un sérieux coup à sa « *philosophy* ».

« *Don't do it again!* » (Ne recommence pas !), me hurla-t-il en nous doublant.

Qu'est-ce que je ne devais pas recommencer ?

Je ne devais, semble-t-il, pas négliger à l'avenir d'acheter ce que les offres invitent tout le monde à acheter.

Une fois que l'on a reconnu dans les offres de la marchandise les commandements d'aujourd'hui, on ne s'étonne plus que même ceux qui ne peuvent pas se le permettre achètent les marchandises offertes. S'ils le font, c'est parce qu'ils peuvent encore moins se permettre de ne pas suivre les commandements, c'est-à-dire de ne pas acquérir les marchandises. Depuis quand l'appel du devoir épargne-t-il les indigents ? Depuis quand le devoir fait-il une exception pour les *bave-nots*, ceux qui n'ont rien ? Tout comme, selon Kant, nous devons aussi et surtout remplir notre devoir quand il s'oppose à nos penchants, nous devons aujourd'hui le remplir même s'il s'oppose à notre propre « avoir », même si nous n'en avons pas les moyens ; surtout si nous ne les avons pas. Les commandements des marchandises sont catégoriques. Lorsqu'elles annoncent leur « *must* », ce serait pur sentimentalisme que d'invoquer la précarité de sa situation personnelle déchirée entre le devoir et l'avoir.

Cette analogie est certes une exagération philosophique, mais elle n'exagère que pour souligner une vérité. Car il est vrai – et là, on n'est plus dans la métaphore – que rien peut-être ne joue un rôle plus fondamental dans la vie spirituelle de l'homme d'aujourd'hui que la contradiction entre ce qu'il ne peut pas se permettre d'acheter et ce qu'il ne peut pas se permettre de ne pas avoir, contradiction qu'il vit sous la forme d'un

« combat ». S'il existe un « *conflit des devoirs* » caractéristique de l'homme d'aujourd'hui, c'est bien ce combat sauvage et épuisant qui fait rage dans l'âme du client et au cœur même de la famille. Oui, ce combat est « furieusement sauvage » et « épuisant ». Car si l'objet du combat peut nous sembler dérisoire et le combat lui-même n'être qu'une variante burlesque de conflits bien plus nobles, cela n'en diminue pas l'âpreté, et il constituerait un thème parfait pour une tragédie bourgeoise d'aujourd'hui.

D'habitude, comme on sait, ce combat se termine par la victoire du « commandement de l'offre », c'est-à-dire par l'acquisition de la marchandise. Mais la victoire est cher payée, car pour les clients commence alors la servitude des *traites* qu'ils devront rembourser pour acquérir l'objet⁴⁴.

Peu importe qu'il paye comptant ou par traites : l'acheteur a l'objet et il veut en jouir immédiatement. Et puisqu'il ne peut en jouir qu'en l'utilisant, c'est parce qu'il l'a qu'il l'utilise et devient ainsi sa créature. Mais pas seulement pour cette raison. Maintenant qu'il a la marchandise, il n'est bien sûr *moralement* pas question de l'avoir sans profiter au maximum de ce qu'elle peut offrir. Ce serait, sur le plan des principes, comme d'acheter du pain sans le manger. N'allumer le poste de télévision que de temps en temps, n'utiliser la radio qu'à l'occasion, signifierait renoncer volontairement et sans bénéfice pour quiconque à une marchandise que l'on a commencé ou que l'on a fini de payer, et donc la *gaspiller*. Il n'en est évidemment pas question. C'est donc aussi pour des raisons morales que nous acceptons de subir en permanence ce que nous livrent et nous offrent les postes de radio et de télévision, qui peuvent ainsi nous conditionner en permanence.

44. Avec ce mode de paiement, le renoncement à la liberté – dont l'obéissance au commandement de l'offre de la marchandise avait été la première étape – devient total : car l'acheteur encore redevable du reliquat se sent désormais sans cesse coupable, non seulement envers le fournisseur qui lui fait crédit mais aussi envers la marchandise livrée. Sa possession lui semble encore quelque chose d'immérité. Puisqu'il l'utilise déjà, il entre avec elle dans un rapport qui n'est pas libre. Puisque, grâce à la marchandise qui est déjà là, chez lui, il mène grand train, il doit désormais consacrer sa vie à rester, en travaillant toujours plus, à la hauteur du niveau de vie trop élevé pour lui qu'il vient pourtant d'atteindre. Il a ainsi définitivement perdu toute chance de se trouver lui-même. (N.d.A.)

Mais ce n'est pas tout. Car *ce qu'on a, on ne se contente pas de l'utiliser; on en a aussi besoin*. Quand on s'est habitué à quelque chose, on ne peut plus s'en passer. *On ne finit pas par avoir ce dont on a besoin : on finit par avoir besoin de ce qu'on a*. L'état créé par l'acquisition de la chose s'impose psychologiquement comme l'état normal. Ce qui signifie que si cette chose possédée vient à manquer, ce manque n'est pas ressenti comme une simple lacune mais comme une véritable *faim*. Aujourd'hui, il nous manque toujours quelque chose : car toutes les marchandises, même si elles ne sont pas des biens de consommation au sens strict comme le pain ou le beurre, sont par la grâce (et grâce aux calculs) de la production des biens qui s'usent à l'usage, des biens dont l'utilisateur lui-même contribue à créer le manque. S'il avait un objet et l'a usé en l'utilisant, il en a à nouveau besoin : *le besoin talonne la consommation*. Dans un certain sens, l'« *accoutumance* » est le modèle du besoin actuel – ce qui veut dire que les besoins doivent leur existence et leur mode d'être à l'existence concrète de marchandises déterminées.

Les plus raffinées parmi ces marchandises sont celles qui engendrent par leur qualité même *une reproduction du besoin*. Que Dieu ou la nature aient inculqué à l'homme un « *basic need* », un besoin inné de Coca-Cola, on n'ose pas le soutenir, même dans le pays qui le produit. La soif s'est pourtant là-bas habituée au Coca-Cola, et cela – nous arrivons au cœur de l'affaire – parce que la fonction ultime et secrète de cette boisson n'est nullement d'étancher la soif mais de faire naître une soif spécifique, celle de Coca-Cola. Ici, la demande est donc le produit de l'offre, et le besoin le produit du produit. En même temps, le besoin que le produit a fait naître fonctionne comme la garantie d'une augmentation continue de sa production.

Ce dernier exemple montre que même si l'on désigne l'offre de la marchandise comme le « commandement d'aujourd'hui », on ne mesure pas encore son caractère d'impératif. Ce caractère ne réside pas tant dans le mode impératif qu'adoptent les injonctions bruyantes de la réclame – « Achète tes sous-vêtements Mozart! Achète-les sur-le-champ! C'est un *must*! » –, injonctions auxquelles on peut tout de même encore opposer, avec

un peu de maîtrise de soi, quelque résistance, même si elles anticipent notre défaite en s'adressant à nous comme si nous possédions déjà ce qu'elles veulent nous vendre. L'impératif intervient plutôt une fois que l'on est entré en possession du produit. Les ordres de celui-ci, quoique muets, ne souffrent en fait aucune contestation. *Toute marchandise, une fois acquise, exige l'achat de nouvelles marchandises* pour rester utilisable, du moins pour ne pas devenir tout de suite inutilisable (pour des raisons de prestige aussi : pour être entourée d'objets d'un rang comparable au sien); *chaque marchandise a soif d'une autre, ou plus exactement d'autres marchandises*. Chacune aussi nous donne soif d'autres marchandises : il n'est pas difficile d'acheter, le plus dur vient après. Car le propriétaire de la marchandise doit faire de la soif de la marchandise (de sa soif de lessive, d'essence) sa propre soif. Et aussi dur qu'il puisse trouver d'avoir tant de bouches à nourrir, celles de tous les objets qui sont devenus sa propriété, il ne lui reste plus qu'à subvenir à leurs besoins et c'est ce qu'il fait, avant même de s'en être rendu compte. Qui a besoin de A doit aussi avoir besoin de B, et qui a besoin de B doit aussi avoir besoin de C. Ainsi ce n'est pas seulement de A qu'il a toujours à nouveau besoin (comme dans le cas du Coca-Cola) mais plutôt de toute une génération de marchandises : B qu'exige A, C que réclame B, D qu'appelle C, et ainsi à l'infini. À chaque achat, il se vend : chaque achat le fait en quelque sorte entrer par alliance dans une famille de marchandises qui s'accumulent, se reproduisent aussi vite que des lapins et exigent qu'il les entretienne financièrement. D'un côté, c'est la garantie d'une certaine tranquillité : celle de ne plus avoir besoin de réfléchir sur la façon de conduire sa propre vie ni de prendre une décision par soi-même, puisqu'on se verra dicter par les membres assoiffés de la famille de marchandises ce qu'il convient de faire jour après jour; et ainsi « *time goes on* », le temps s'écoule. Mais d'un autre côté, cela signifie aussi qu'on est employé, surveillé et harcelé par les milliers de membres de cette famille qui mobilisent notre activité; qu'on passe sa vie sous leur diktat; qu'on a toujours des besoins choisis par d'autres; qu'on ne trouve donc jamais le temps ou la liberté d'affirmer un besoin propre, ni même de le ressentir, tout simplement.

Le naïf nous mettra en garde et nous dira de ne pas laisser entrer chez nous des marchandises « à ce point assoiffées ». C'est ridicule. Toutes les marchandises le sont. Et si elles le sont toutes, c'est parce que ce n'est pas l'élément isolé qui a soif, mais l'univers des marchandises dans son ensemble; c'est parce que ce que nous appelons la « soif des choses » n'est rien d'autre que l'interdépendance de l'ensemble de la production, c'est-à-dire le fait que l'existence de chaque produit nécessite et implique l'existence de tous les autres. Rester en dehors de cet univers de marchandises et de productions est bien sûr impossible, aussi strictement impossible que le serait la tentative de rester en dehors du monde : ce qui reviendrait à *être sans être au monde*. Si un fou prétendait se passer ne serait-ce que de quelques-uns de ces instruments ou de ces approvisionnements qui constituent notre monde, de l'électricité, par exemple, il courrait rapidement à sa perte. On ne peut se permettre de refuser une partie de ce système auquel on participe qu'on le veuille ou non lorsqu'on naît aujourd'hui, car on serait alors privé du système tout entier.

La réussite de la matrice est totale quand toute marchandise, dont l'offre était déjà un « commandement » auquel nous nous sommes pliés, recèle de nouveaux besoins qui deviennent à leur tour nos besoins. Car *nos besoins ne sont désormais plus que l'empreinte ou la reproduction des besoins des marchandises elles-mêmes*. Et si ce dont nous aurons besoin demain n'est écrit ni dans les étoiles ni dans notre cœur, ni même dans notre estomac, c'est en revanche écrit dans le réfrigérateur que nous avons acheté avant-hier, dans le poste de radio que nous avons acheté hier, dans le poste de télévision que nous avons acheté aujourd'hui, et c'est le cœur battant que nous serons demain à l'écoute du diktat de leurs besoins.

§ 22. *Premier axiome de l'ontologie de l'économie : ce qui n'a lieu qu'une fois n'est pas. Digression sur la photographie.*

Nous avons dit que la réussite de la matrice était totale lorsqu'elle modelait non seulement nos expériences mais même nos besoins. C'est exact tant que nous nous considérons comme les seuls objets, ou plutôt les seules victimes, de cette opération,

puisque nos besoins sont sans doute ce qu'il y a de plus profond en nous. Mais la réussite des matrices ne s'arrête pas là.

En effet, les matrices ne conditionnent pas que nous, mais aussi le monde lui-même. Cette affirmation semble aller de soi si l'on pense à la production en série. Nous verrons qu'elle perd en évidence dès lors qu'on l'applique à ce qui était au départ l'objet de notre investigation : la production de fantômes par la radio et la télévision. Notre affirmation signifiera alors que les modèles artificiels et les représentations du « monde » que les émissions nous livrent ne conditionnent pas que nous et notre image du monde mais aussi le monde lui-même, le monde réel; elle signifiera que le conditionnement produit un effet boomerang, que le mensonge devient vrai, bref, que *le réel devient le reflet de son image*.

Pour mieux comprendre ce singulier processus par lequel le réel devient le reflet de son image, il nous faut revenir assez loin en arrière.

Nous avons commencé par constater que les événements réels ou prétendus tels qui nous sont livrés à domicile devenaient par cette livraison même des marchandises, et plus précisément, puisque chaque événement était livré en d'innombrables exemplaires, des marchandises de masse. Le rapport entre l'événement et sa retransmission est donc un cas particulier du rapport spécifique entre *le modèle* et *la marchandise de série*.

Si l'on se demande maintenant qui, du modèle ou de la reproduction, est réel – « réel » au sens économique –, la réponse est : la reproduction, la marchandise de série. Car le modèle n'existe que pour être reproduit. La marchandise est d'autant plus réelle qu'elle est vendue à un plus grand nombre d'exemplaires, des exemplaires dont le modèle n'est à son tour réel que du fait qu'il rend possible, de par sa qualité de modèle, la « réalisation » d'une vente optimale de ses reproductions. Si l'économie avait développé une ontologie, c'est-à-dire une doctrine de l'être tel qu'il apparaît aujourd'hui dans la perspective de la production et de la vente, son premier axiome aurait sans doute été : « *La réalité est le produit de la reproduction; l'« être » ne se dit d'abord qu'au pluriel, en tant que série* », et sous sa forme inversée : « *Une*

fois n'est pas coutume; ce qui n'a lieu qu'une fois n'"est" pas; ce qui se dit au singulier appartient encore au non-être⁴⁵. »

L'axiome semble paradoxal, et il est effectivement difficile à comprendre. Ce qu'il reconnaît comme « existant » n'est ni le « général » ni le « particulier » mais une tierce réalité : la *série*, qui échappe à l'alternative classique du nominalisme et du réalisme qui nous est familière. Mais il n'empêche que nous, les hommes d'aujourd'hui, et particulièrement les moins philosophes d'entre nous, nous avons cet axiome dans le sang.

Qui a eu l'occasion d'observer des touristes, en particulier ceux originaires des pays les plus industrialisés, à Rome ou à Florence, par exemple, aura remarqué combien ils sont irrités quand ils tombent sur une chose *unique*⁴⁶, c'est-à-dire sur l'un de ces célèbres objets historiques, exemplaires uniques égarés dans le monde des séries. En fait, ces touristes ont généralement sur eux un antidote contre cette gêne, une sorte de remède qu'ils s'injectent pour retrouver instantanément leur sérénité, un instrument, plus précisément, à l'aide duquel ils peuvent immédiatement transformer en « *sujet*^{*} » la chose unique dont la beauté ou le caractère exceptionnel les irrite tant, et qui leur permet de transformer tout article trop défini en un « article indéfini », lequel pourra avoir en tant que reproduction une existence légitime dans l'univers de la reproduction : ils sont tous équipés d'un *appareil photo*. Tels des magiciens qui n'auraient même pas besoin d'effleurer les objets qu'ils transfigurent, ils parcourent désormais le monde en essais pour « *corriger sa nature*^{*47} » :

45. En un certain sens, cet axiome existe déjà dans les sciences exactes : celles-ci ne reconnaissent l'existence que de ce qui, ayant toujours lieu dans les mêmes conditions, obéit à une loi. Leur maxime pourrait être : « Ce que je ne peux pas répéter n'existe pas. » L'arrogance des hommes cultivés du XIX^e siècle face à la religion (identifiée aux « miracles »), celle des scientifiques face à l'histoire, ne repose que sur l'identification de l'être et du pluriel, c'est-à-dire sur la loi. (N.d.A.)

46. La possession d'un objet qui n'existe qu'en un seul exemplaire, par exemple une œuvre d'art, constitue certes une valeur : en tant que monopole, elle est une preuve de richesse et procure un sentiment aristocratique. Œuvres uniques et produits de masse cohabitent aujourd'hui harmonieusement. Plus ce qu'il produit est mécanisé, plus le producteur aime à s'entourer de produits d'ancienne facture. (N.d.A.)

47. Voltaire : « Sachez que le secret des arts est de corriger la nature » (*Épître à Monsieur de Verrière*). (N.d.T.)

pour remédier au défaut que constitue toute pièce unique dans l'univers des produits de série, pour la faire entrer, en la reproduisant, dans l'univers des séries dont elle avait jusque-là été exclue, *pour l'y recueillir « photographiquement »*. À peine ont-ils appuyé sur le déclencheur qu'ils retrouvent leur tranquillité.

« Recueillir » signifie aussi « *apporter chez soi* ». Car, en reproduisant ces objets, ces magiciens peuvent désormais les « avoir ». Inutile de préciser ici qu'ils ne peuvent les avoir « *qu'en effigie** ». Ils « ont » désormais ces objets exactement comme ils « ont » tout le reste. Avoir un objet quelconque, c'est pour eux l'avoir *en effigie**. Puisqu'ils ne connaissent plus d'autre façon de vivre qu'entourés d'effigies – les marchandises de série qui constituent leur monde, celles au milieu desquelles, avec lesquelles et par lesquelles ils vivent sont toutes des reproductions, des copies de modèles –, *les copies constituent pour eux la réalité*. Ils ne photographient pas plus la réalité qu'ils voient qu'ils ne considèrent ce qu'ils photographient comme la « réalité » – car ce qu'ils voient, ils ne le voient que pour le photographier, et ce qu'ils photographient, ils ne le photographient que pour l'avoir. Ce qui est « réel » pour eux, c'est la photo qu'ils admettent chez eux, c'est-à-dire leur exemplaire d'une reproduction admise dans l'univers des produits de série. Ontologiquement parlant, ils ont remplacé le vieil axiome « être, c'est être perçu » par un nouveau : « être, c'est être possédé⁴⁸ ».

48. Ce qui est propre à la photographie et proprement fascinant en elle tient au fait qu'elle réunit deux des principales activités d'aujourd'hui : la reproduction et l'acquisition. À quoi il faut ajouter le fait que ce qu'on acquiert ainsi, tout comme ce qu'acquiert le pêcheur ou le chasseur, ne coûte que le prix des ustensiles nécessaires à cette acquisition, puisque ce que le photographe acquiert (en l'occurrence, la vue) se tient gratuitement à sa disposition, ce qui constitue dans notre monde marchand une fabuleuse exception. Ce n'est bien sûr pas un hasard si « appuyer sur le déclencheur » se dit en anglais « *to shoot* » (tirer), comme si le sujet de la photo était un gibier. Ce qui est fascinant dans la photographie, c'est, en fin de compte, qu'elle est à la fois une acquisition et quelque chose de *funny*, c'est-à-dire un loisir qui convient aux analphabètes du loisir parce qu'il prend ouvertement l'apparence d'une occupation et souvent même d'un travail, bref, parce qu'il se présente comme un *hobby*. Le *hobby* appartient lui aussi à la problématique du fantomatique, puisqu'il est un délassement qui joue au travail ou un travail exécuté dans le but de se délasser du travail. Il n'est pas nécessaire de préciser ici le contexte de ces phénomènes : il suffit de regarder autour de soi. (N.d.A.)

Ce n'est pas la *véritable* place Saint-Marc, celle qui se trouve à Venise, qui est « réelle » pour eux mais celle qui se trouve dans leur album de photos à Wuppertal, Sheffield ou Detroit. Ce qui revient à dire que *ce qui compte pour eux n'est pas d'y être mais d'y être allé*. Pas seulement parce qu'y être allé rehausse leur prestige personnel, mais parce que seul ce qui a été constitue une possession assurée. Alors qu'on ne peut pas « avoir » le présent à cause de sa fugacité, et qu'il « reste » – si l'on peut dire – un bien impossible à retenir et non rentable, ce qui a été, en devenant une image et donc une chose, une chose et donc une propriété, a fini par devenir la seule réalité. En termes ontologiques : « Être, c'est seulement avoir été. » S'il se trouvait parmi ces magiciens – ce qui est certes très invraisemblable, car photographie et philosophie semblent s'exclure mutuellement – quelqu'un qui non seulement ferait ce qu'ils font mais le ferait aussi en toute lucidité, voilà comment il justifierait sa vie passée à photographier : « Puisque en reproduisant photographiquement tous ces instants j'ai transformé tout ce qui a été en objets physiques, puisque j'ai ramené ces objets chez moi – la plupart en noir et blanc, certains en couleur, et même quelques-uns en mouvement – pour pouvoir les conserver, rien n'a été vain dans ma vie, je n'ai rien gaspillé et j'ai tiré profit de tout. Toutes ces choses *sont* maintenant parce qu'elles ont été fixées, toutes ces choses *sont* maintenant parce qu'elles sont des images. » « Être » signifie donc avoir été, avoir été reproduit, être devenu une image et être possédé.

Nous ne pouvons pas nous étendre ici sur le rapport étroit qui existe entre la technique de la reproduction et la mémoire (qu'on n'appelle pas sans raison « reproductrice »). De ce rapport nous dirons seulement qu'il est ambigu : d'un côté les photos nous font nous souvenir mais, de l'autre – et c'est plus important –, les « *souvenirs* » devenus choses appauvrissent le souvenir comme disposition affective, comme activité de remémoration, et finissent par se substituer à lui. Pour autant que l'homme contemporain se soucie encore de penser son existence comme une « vie » et d'en tirer une image de lui-même, il lui suffit pour ce faire de rassembler les photos qu'il a prises. Il n'a plus besoin de faire revenir les images de ce qui a été, si ce n'est du fond de son album. C'est là et seulement là que repose son passé, tout comme

la basilique Saint-Marc. C'est seulement à l'aide de ces précieux instantanés soigneusement classés pour ne pas se perdre qu'il reconstruit son passé. C'est seulement sous la forme d'un album de photos qu'il tient son journal. Sa vie ainsi reconstruite se compose presque exclusivement d'excursions et de voyages. Le reste ne paraît pas compter pour de la « vie », ou alors seulement de façon marginale.

Au fond, c'est le principe du musée qui a désormais triomphé comme principe autobiographique : chacun rencontre sa propre vie sous la forme d'une série d'images, comme une sorte de « *galerie autobiographique* » ; mais, ce faisant, il ne la rencontre plus comme ce qui a été, puisque tout ce qui a été est projeté ici sur le *seul* plan de l'être-image disponible et présent. Temps, où est ton aiguillon ?

Si l'on offrait à Herr Schmid ou à Mr Smith un voyage en Italie assorti de l'interdiction absolue de prendre des photos au cours de ce périple et donc de se préparer des souvenirs pour plus tard, il refuserait certainement l'invitation en n'y voyant qu'une perte de temps et donc une proposition plus ou moins immorale. S'il y était contraint, il serait pris de panique au cours du voyage car il ne saurait que faire du présent et de toutes ces curiosités « faites pour être photographiées » ; bref, il ne saurait que faire de lui-même. Il est parfaitement logique que les agences de voyage n'appâtent pas les chalands en leur parlant de « Venise la belle » mais de « Venise l'inoubliable ». Elle est proclamée inoubliable avant même qu'on l'ait vue. Ce n'est pas parce qu'elle est belle qu'on doit la visiter mais parce qu'elle est inoubliable – tout comme on achète des collants parce qu'on nous assure qu'ils ne filent pas. Ce n'est pas parce qu'elle est belle qu'elle est inoubliable, mais c'est parce qu'elle est garantie inoubliable que le voyageur peut être sûr qu'elle est belle. Pour qui voyage de cette façon, le *présent* est dégradé au rang d'un simple moyen pour se procurer ce qui aura été « *inoubliable* » ; il est dégradé au rang d'un simple détour, lui-même sans intérêt, permettant d'accéder à la reproduction, au futur antérieur qui seul a de la valeur ; au rang donc de quelque chose d'irréel et de fantomatique. Inutile de préciser qu'en voyageant ainsi, on ne *voyage* pas.

Les choses non fabriquées – c'est-à-dire les objets de la nature et tout particulièrement ces éléments naturels inexploitablement rejetés par la production en série – ont aussi peu de dignité que l'exemplaire unique aux yeux de nos supposés ontologues de l'économie. Ils les considèrent comme des poids morts qui ne méritent pas mieux – puisque économiquement parlant, ils ne valent rien – que de ne pas être et qu'il faut donc anéantir effectivement. D'où le second axiome de l'ontologie de l'économie : « *Ce qui est inexploitable n'est pas ou ne mérite pas d'être.* » Notre époque démontre avec une clarté suffisante que tout, absolument tout, peut – en fonction du contexte économique – être condamné à une telle non-valeur et devenir ainsi un résidu à éliminer : des hommes aussi bien que des déchets radioactifs.

Comparée à l'existence respectable des produits finis fabriqués en série qui sont prévus pour apaiser les besoins (ou qui « prévoient » eux-mêmes paisiblement ces mêmes besoins), la nature comme Tout ne relève pas, aux yeux des ontologues de l'économie – et ce malgré son immensité –, du domaine de la prévision, du domaine de ce qui pour eux constitue la « Providence ». Pour eux, la nature était seulement une chose contingente avant qu'ils lui donnent « être » et « valeur » en en faisant la matière première de leurs produits. Mais « être » et « valeur » ne lui ont été donnés qu'à titre d'avance sur les produits qu'on tirera d'elle. Ce qui, en revanche, n'est absolument pas rentable dans la nature, les fragments que non seulement le producteur ne peut pas utiliser mais qu'il ne peut pas non plus éliminer, le surplus de l'univers (comme la voie lactée, par exemple), tout cela constitue à ses yeux – pour autant qu'il en tienne compte – un scandale métaphysique, un amas de matériaux que rien ne peut justifier, un amas de matériaux installés là sans la moindre raison et que seule peut expliquer l'incompétence commerciale du cosmos. Il est probable que les lamentations nihilistes d'aujourd'hui à propos de l'« absurdité du monde » expriment elles aussi cette *douleur du monde à l'époque industrielle*, une douleur qui a son origine dans le soupçon que la surabondance de l'univers est en fin de compte inutilisable, non

rentable, superflue, qu'elle n'est rien d'autre qu'un vain gaspillage; une douleur qui n'a manifestement rien de mieux à faire que de se vautrer métaphysiquement dans cet espace mis à sa disposition pour d'insaisissables raisons⁴⁹.

J'ai émis une réserve en précisant : « pour autant qu'il tienne compte de l'existence d'un surplus. » Car la plupart du temps l'existence n'est même pas accordée au surplus. Il en va exactement comme de la laideur dans les théodicées classiques du type de celle de Plotin⁵⁰, qui en lui « accordant » une place déterminée dans son système la dépouille par là même de sa négativité⁵¹.

49. Trop. Trop. La nuit déroule sous nos pieds,
absolument en vain, beaucoup trop d'eau.
On a fait trop, le monde beaucoup trop vaste,
trop de côtes qui attendent d'être répertoriées,
trop de vents qui soufflent pour rien.
Qui doit dénombrer ou louer tant de choses?
Quel cartographe mentionnera les récifs de corail
anonymes qui sont encore au fond des mers,
les veines aurifères que personne n'a encore vues,
les constellations qui n'ont pas encore de nom?
Ce trop-plein est là, inutile,
dérisoire, juste là pour surgir un jour.
Et si l'homme lui-même, qui n'omet jamais rien, n'était pas là
pour faire le récit de tout ce qui se contente d'être là?
Qui à la fin le compterait, lui,
qui le porterait sur les listes?
Qui remercierait? Où y aurait-il ne serait-ce qu'une oreille pour écouter?
Or lui aussi il est de trop! Sa gloire n'est qu'un simple souffle!
De trop! Tirez le rideau sur moi
et affalez les voiles!

(Extrait de *Der fiebernde Colombus* [« La Fièvre de Colomb »], de l'auteur. Première publication : *Aufbau*, New York, 19 mai 1950.) (N.d.A.)

50. Le philosophe néoplatonicien Plotin, dans ses *Ennéades*, avait résolu le problème de la théodicée (justification de l'existence du mal dans l'œuvre de Dieu) en faisant de la laideur un des maux liés à la matière. (N.d.T.)

51. Le verbe « *einräumen* » (accorder) a d'abord signifié quelque chose comme « faire une concession », « céder », c'est-à-dire reculer devant la puissance supérieure que l'on reconnaît aux faits et leur faire place nette. Je me mets de côté pour les laisser passer. Ensuite, cette non-liberté a été surmontée, du moins partiellement : le culte et le système philosophique sont les moyens auxquels on a eu recours pour accorder à la puissance supérieure son propre espace, sa propre place où elle est désormais à la fois reconnue comme telle mais aussi limitée. La divinité est emprisonnée dans son temple, la laideur est enfermée à sa place dans le système. Aujourd'hui, enfin, « *einräumen* » ne signifie plus que : placer quelque chose de telle manière que cette chose reste à ma disposition ou ne me dérange pas. *Ich räume mir etwas ein* (Je mets quelque chose de côté pour moi). (N.d.A.)

Cette analogie ne signifie bien sûr nullement que l'ontologie de l'économie a construit une théodicée en bonne et due forme et qu'elle a fait du « Il n'y a rien d'inexploitable » le principe de sa doctrine. Il n'est pas question de lui attribuer des principes explicites. Mais son action, plus probante que n'importe quelle thèse, semble néanmoins animée d'une ambition toute sportive de jouer au plus fin avec la nature, de lui en « remonter », de lui prouver que sa paresse métaphysique ne lui sert en fin de compte à rien, que ses minauderies, ses résistances, ses prétentions d'indépendance face à l'univers de la production sont vaines. Elle semble aussi animée de l'ambition de la violer, de lui faire des enfants, de capter sa fertilité et de démontrer aux yeux de tous qu'on peut l'exploiter jusqu'au tréfonds – faudrait-il pour cela inventer et produire les besoins les plus absurdes, créés sur mesure pour ses rejets. Aussi arrogante et titanesque que puisse sembler cette attitude de défi, elle n'est pas exempte de crainte et de tremblement. Le titan connaît lui aussi la douleur du monde de l'époque industrielle, il connaît lui aussi l'angoisse de ne pas être à la hauteur de l'exubérante nature qu'il a défiée, l'angoisse que la victime puisse se venger par un excès de résultats (ou au contraire en refusant d'être féconde au maximum de ses possibilités). Le combat qu'accompagne une telle angoisse prend alors des formes fébriles, et comme celle qui a été violée – la nature – semble se relever de chaque étreinte avec une nouvelle virginité et se lever chaque matin sans paraître se rappeler le moins du monde ce qu'on lui a fait subir la veille, le combat reprend de plus belle avec une rage digne de Sisyphe.

Mais laissons là cette image mythologisante scabreuse et pas tout à fait pertinente. La maxime qui vaut effectivement ici est en tout cas : « *Il ne doit rien y avoir d'inexploitable.* » Ce qui donne, sous la forme positive d'un impératif : « *Exploite tout !* » D'une certaine manière, l'ontologie de l'économie est en même temps une éthique, une éthique qui se donne pour tâche de délivrer le chaos du monde de son état de matière première, de son état de « peccabilité », de son état « informe », et ne vise ainsi qu'à donner une « forme » à ce qui est « informe », à faire du chaos un « cosmos » de produits, bref : une éthique qui vise à faire advenir un âge d'or des produits finis tel qu'« à la fin du jour, le

chaos, transfiguré en des millions de belles formes mûres et dorées, dessine une création apollinienne entièrement refondue et purifiée par le feu⁵² ».

Les expressions employées ici suggèrent que l'ontologie de l'économie est aussi une doctrine de la justification : ce qui n'était auparavant qu'un monde contingent, non achevé, est à présent *justifié* puisqu'il se révèle être le matériau indispensable à la fabrication et aux produits finis. Et avec lui c'est l'existence de l'homme producteur lui-même qui est justifiée, puisque, sans le travail qu'il a réalisé à la sueur de son front, la transformation et le sauvetage du monde n'auraient pas eu lieu. « Rendre le monde à lui-même » et, pour l'amener à destination, nous le rendre, voilà quelle est, aux yeux des ontologues de l'économie, notre mission : nous le rendre dans les hauts-fourneaux, dans les usines, dans les centrales électriques, dans les piles atomiques, dans les stations de radio et de télévision. Ce sont là les « maisons de l'être » dans lesquelles l'homme entreprend de soumettre à la transformation le monde dans son entier – une tâche si folle que l'expression classique d'*homo faber* ne convient plus pour

52. Cette phrase étonnante, passage d'une lettre du jeune Rilke (1904), apparaît en fait comme la description d'un état eschatologique dans lequel la matière serait entièrement sublimée par la forme. Certes précieuse et esthétisante, cette description de Rilke dissimule justement le processus de production par lequel il pense aboutir à cet état, à moins qu'elle ne dirige nos associations d'idées dans une direction positivement fautive : elle nous fait penser en effet au vieillissement du vin ou au travail du joaillier, c'est-à-dire à des processus de production aussi délicats que peu représentatifs. Son rêve n'en est pas moins celui du viol intégral de la matière du monde. Et s'il semble rendre une certaine virulence aux représentations alchimiques de la transformation du monde en or, c'est uniquement parce qu'elles rappellent précisément les représentations eschatologiques de l'ontologie de l'économie. En fait, de telles phrases, et avant tout l'idée nietzschéenne de l'« apollinien » (qui constitue le fondement de la phrase de Rilke citée ci-dessus, comme l'a fait remarquer à juste titre Erich Heller), devraient être réinterprétées dans le contexte de l'ontologie de l'économie. Le fait que Nietzsche ait complètement renouvelé l'interprétation du couple de concepts « matière et forme » en introduisant le couple des forces mythologisantes « dionysiaque » et « apollinienne » demeurera obscur tant qu'on ne tiendra pas compte de cet autre fait : qu'à l'époque de l'industrialisme, la « matière » (le monde des matières premières) et la « forme » (le produit) ont commencé à prendre une signification mondiale dont n'auraient même pas pu rêver les métaphysiciens antérieurs (le passage de Rilke est cité d'après Erich Heller, *Enterbter Geist* [« L'Esprit déshérité »], Suhrkamp, 1954). (N.d.A.)

désigner l'homme saisi par cette fièvre de transformation. L'*homo faber* classique s'était contenté d'utiliser des fragments du monde dans le but de produire son propre monde, un monde que le monde lui-même n'avait pas prévu et dans la production duquel l'*homo faber* avait vu sa destination et sa liberté. Ce dont il n'avait pas besoin pour ce faire, il le laissait intact. Tandis que l'homme d'aujourd'hui ne voit d'emblée dans le monde pris dans son entier qu'un matériau, il préfère s'imposer de nouveaux besoins plutôt que de laisser la nature intacte et inutilisée, et veut travailler, transformer et « achever » le monde dans son ensemble. Sa prétention n'est certainement pas moindre ni moins universelle que celle des religions ou des systèmes philosophiques. Il est le forgeron de l'être, ou du moins son berger.

On s'étonnera sans doute de tomber ici, dans ce développement qui n'a rien de heideggerien, sur cette expression de Heidegger. En outre, le fossé qui sépare le « berger » du « forgeron » et Heidegger – qui assigne à l'« être » le « langage » comme « maison⁵³ » – de l'ontologie de l'économie – qui loge le monde pour le transformer dans les prisons et les abattoirs que nous venons d'évoquer – est assurément très large. Mais il est indiscutable qu'ils ont pourtant quelque chose en commun : le présupposé au plus haut point étrange que *l'être aurait besoin de notre aide*, qu'il aurait besoin d'avoir un toit, qu'il ne pourrait pas vivre un instant ni se suffire à lui-même s'il ne trouvait auparavant chez nous le gîte et le couvert. Dans un cas comme dans l'autre, on s'efforce de donner une racine réaliste et une justification à l'« idéalisme » (au sens où nous l'avons défini) en attribuant faussement au monde ou à l'être lui-même le

53. Cette supposition n'est pas seulement complètement infondée, elle trahit aussi un anthropomorphisme qui n'est pas meilleur parce qu'il est déguisé, mais seulement plus étrange. Car il est étrange que l'homme « sans abri » attribue faussement à l'être son propre besoin de protection et de maison, et qu'il fasse croire, parce qu'il n'est plus l'invité de l'être, qu'il doit à l'inverse être son berger ou son hôte. En réalité, seul l'individu – qu'il soit escargot, homme ou famille – veut continuellement et fondamentalement avoir une « maison », seul celui qui est isolé; et s'il le veut, c'est précisément parce qu'il est isolé, parce qu'il est sans protection dans le vaste monde, qu'il s'y sent perdu et trop peu chez lui. Jamais le monde lui-même ne veut une telle chose, et je ne parle même pas de l'être. Il a d'autres soucis que ceux de chercher et de trouver une maison, si tant est qu'il ait des soucis. (N.d.A.)

besoin de devenir *mon* monde. Au fondement des deux philosophies, on trouve le désir de confier à l'homme une mission métaphysique, de lui faire croire qu'on lui a confié une mission, c'est-à-dire de justifier après coup comme une mission ce qu'il accomplit de toute façon. Bien sûr, ce désir n'est pas incompréhensible. Dans les deux cas, il s'agit d'une protestation désespérée contre l'actuelle « place de l'homme dans l'univers » ou, plus précisément, contre le fait que l'homme n'y a plus sa place depuis qu'il a été privé de l'illusion de son privilège anthropocentrique par le naturalisme, qui l'a ramené au rang de simple élément de la nature parmi des millions d'autres. Les deux philosophies disent l'indicible difficulté d'assumer cette absence de privilèges et de l'endurer : car toutes deux essaient de rendre en douce à l'homme une position privilégiée, une mission, et de le proclamer à nouveau *indispensable au monde*. Si le « berger » est le centre du troupeau, c'est qu'il n'est pas un mouton. Si l'homme est le « berger de l'être » ou du monde, il n'« est » pas seulement sur le même mode que le monde mais sur un autre mode qui lui est propre : la bannière de son honneur métaphysique resplendit à nouveau. Il en va de même pour le « forgeron du monde ». Il s'agit bien avec ces deux philosophies d'un *anthropocentrisme honteux* d'une nouvelle espèce, car ce qu'elles affirment, ce n'est pas que le monde est là pour l'homme mais, à l'inverse, que *l'homme est là pour le monde*. Dans les deux cas, le rôle attribué à l'homme est celui d'un *altruiste universel*, celui d'un *manager de l'univers*, qui ne possède pas en propre ce qu'il gère mais ne veut pourtant que du bien au monde et à l'être.

Aussi fascinant qu'il soit de constater à quel point des philosophies d'aujourd'hui, malgré tout ce qui les oppose, partagent – parce qu'elles sont contemporaines – des thèses fondamentales qu'elles n'ont en commun avec aucune philosophie antérieure, seule l'ontologie de l'économie est en cause dans le problème qui nous occupe : à savoir la conviction que le monde tel qu'il est n'est pas un monde achevé, un monde vrai, qu'il n'est pas encore à proprement parler, la conviction qu'il ne deviendra vrai et n'existera véritablement qu'une fois travaillé par nous, achevé par nous et mis par nous en circulation, conviction qui l'amène à disparaître en tant que monde.

C'est une idée insupportable pour cette philosophie qu'il puisse y avoir des événements non exploités, non travaillés, des événements qui ne sont pas mis en circulation, ne sont pas rapportés à l'homme, des événements qui restent anonymes, ont lieu et se déroulent pour rien avant de retourner au néant. C'est aussi insupportable pour elle que l'est pour nous l'idée qu'il puisse y avoir quelque part, dans des champs ou dans des vergers, du blé ou des fruits qui n'ont pas été récoltés et qu'on laisse pourrir sur place. Ce qui se contente d'être n'existe pas. Ce qui se contente d'être est gaspillé. Si l'on veut qu'il *existe*, il faut le récolter. Cette récolte, la récolte des événements et de l'histoire, a lieu en grande partie dans les émissions de radio et de télévision : si son agonie est retransmise, le mourant est sauvé; si elle est diffusée en de multiples exemplaires, une défaite devient une victoire; si la prière solitaire est reproduite à des millions d'exemplaires, elle est entendue. C'est ici et maintenant que les événements et l'histoire *sont* pour la première fois. Ce qu'ils ont été avant d'être communiqués à tous est voué à la malédiction de l'apparence inessentielle.

§ 24. Les fantômes ne sont pas seulement des matrices de l'expérience du monde; ils sont aussi des matrices du monde lui-même. Le réel comme reproduction de ses reproductions.

Ce qui « est vraiment », au sens de l'ontologie de l'économie, ce n'est donc ni l'individu ni la nature mais seulement la somme des produits finis qui sont fabriqués en série. Il est essentiel pour ces produits de ne pas être autre chose que ce à quoi ils sont destinés (en l'occurrence, la satisfaction des besoins), de ne pas présenter d'autres qualités que celles pour lesquelles on les vend et on les utilise. Aucun produit n'atteint complètement ce but : tout produit, ne serait-ce que par son volume, son poids et ses exigences d'utilisation, porte la souillure d'avoir certaines qualités qui ne figuraient pas dans la demande de l'acheteur et dont ce dernier doit pourtant s'accommoder. Il semble que tout produit ait honte – en un sens assurément grotesque – d'appartenir à la nature, comme l'âme a honte d'être enchaînée à un corps. L'idéal qu'il poursuit est de ramener ce reste corporel à un

minimum infinitésimal, d'atteindre une existence en quelque sorte angélique⁵⁴.

Cela ne vaut pas seulement pour les produits matériels, mais pour tous les produits, cela ne vaut pas seulement pour la matière physique, mais pour toute matière qui a été travaillée. Cela vaut donc aussi pour la matière qui est retravaillée dans les « émissions », c'est-à-dire pour les *événements*.

Les événements, tels qu'ils adviennent « naturellement », c'est-à-dire en tant qu'événements singuliers, ne valent rien. Ils ne sont que de la matière première. Ils traînent la culpabilité d'être des attributs inutilisables; ils ne peuvent « passer » la censure de l'ontologie de l'économie. Pour valoir quelque chose, ils doivent d'abord être multipliés, et puisqu'il serait absurde de multiplier de la matière première, ils doivent avant tout, en quelque sorte, « être passés », broyés à la moulinette, c'est-à-dire être filtrés. C'est seulement une fois « passés » qu'ils valent quelque chose. Demander *ce que* serait ou *comment* adviendrait « en vérité » l'événement, *ce qu'il* aurait été ou *comment* il serait advenu « en vérité » n'est pas une question pertinente puisqu'il s'agit en fait d'une marchandise. Devant un pot de confiture prêt à être dégusté, on ne se demande pas quels fruits ont été broyés à la moulinette pour faire cette confiture. Si la confiture est bonne, on dit que c'est une « vraie » confiture. Elle se révèle être le produit dont on a besoin, et c'est en répondant à ce besoin qu'elle fournit la preuve de sa vérité.

Les événements qui nous arrivent, une fois « passés », sous forme d'émissions de radio ou de télévision satisfont pleinement à cette conception de la vérité du produit et de la marchandise. Plus aucun poids mort ne les grève et ils ne comportent plus rien dont les consommateurs devraient s'accommoder : plus de chemin à parcourir, plus d'efforts à fournir, plus de dangers à affronter. La perfection va si loin qu'il ne subsiste plus rien après la consommation, pas un pépin, pas un poil, pas un os. Il ne reste même plus le produit (comme, par exemple, le livre reste après

54. Une partie considérable de la peinture abstraite invente de tels *anges de l'ère industrielle* : ce sont des figures qui n'ont pas de corps. Le succès actuel de ces dessins, dont les contours, comme des barbelés qui entourent un champ, laissent totalement vide le volume de ce qui est représenté, resterait incompréhensible si ce style n'était qu'un caprice d'artiste. (N.d.A.)

la lecture). Comme une pilule, le bien de consommation s'est dissous et a disparu dans sa consommation. En dehors de l'invisible effet par lequel la marchandise a fait, une fois de plus, du consommateur un homme de masse, tout est exactement comme avant qu'on ait allumé la radio ou la télévision. Il n'y a rien à débarrasser, rien à laver. Rien n'a eu lieu, rien ne subsiste, rien ne s'ensuit. Le consommateur ne risque pas de se retrouver encombré de biens culturels. Il ne risque pas non plus de s'instruire.

Mais cette présentation est encore insuffisante. Notre pain n'est pas le premier produit artificiel de la chaîne. Sa matière première, les céréales, sont déjà artificielles, elles qui, alors qu'elles sont encore sur pied, poussent déjà de manière à être le produit le mieux adapté à l'usage. L'essentiel pour l'agriculture, et tout spécialement pour l'actuelle production de masse, c'est, avant même le travail de la matière que le destin nous a offerte, la *destination* que l'on réserve à cette matière. Toute production essaie d'intervenir le plus tôt possible sur sa matière première, la laissant *le moins longtemps possible* être simple « matière première » et s'efforçant dès le premier stade de la production de l'améliorer et d'agir sur son devenir. Cela vaut également pour la branche de la production à laquelle appartiennent les « émissions ». Leur matière première est constituée en grande partie d'événements. On essaie de les cultiver, eux aussi, en amont pour qu'ils soient adaptés, dès qu'ils surviennent, à leur fonction de produits finis; pour leur donner le plus tôt possible, voire dès l'origine, *un caractère reproductible optimal*; pour veiller ainsi à ce qu'ils se prêtent sans difficulté à leur reproduction. *Le réel – le prétendu modèle – doit donc être créé sur mesure en vue de son éventuelle reproduction, à l'image de ses propres reproductions.* Les événements du jour doivent devancer leurs propres copies qui les suivent. D'ores et déjà, d'innombrables événements n'arrivent comme ils arrivent que pour être utilisables en tant qu'émissions; il y a même des événements qui n'arrivent que parce qu'on a envie ou besoin de les retransmettre. On ne sait plus alors où s'arrête la réalité et où commence le jeu. « Si les juges, les témoins et les avocats [...] doivent exercer leur activité en ayant conscience du fait que peut-être dix millions d'hommes les regardent, la tentation de faire du théâtre devient irrésistible » (déclaration du juge Medina citée dans le *New York Herald* du

13 septembre 1954). La question de savoir où s'arrête la réalité et où commence l'apparence est d'emblée mal posée : car la radio, l'écran de télévision et la consommation de fantômes sont eux-mêmes des réalités sociales si massives qu'ils peuvent triompher de la plupart des autres réalités et déterminer eux-mêmes « ce qui est réel », « ce qui arrive réellement ». Les vers par lesquels Karl Kraus, en son temps, fustigeait déjà ce scandale – « Au commencement était la presse, ensuite apparut le monde » – sont désormais dépassés. Aujourd'hui, il faudrait dire : « Au commencement était la retransmission; c'est pour elle qu'est apparu le monde. »

Certes, ce rapport inversé, pour ne pas dire perverti, entre le modèle et sa reproduction ne nous est pas totalement inconnu : ces modèles que sont les stars de cinéma ne valent rien par eux-mêmes à côté de leurs milliers de projections. Les « vraies » stars de cinéma qui courent çà et là, en chair et en os, à Hollywood, telles qu'en elles-mêmes, ne sont plus à proprement parler que les pitoyables fantômes de leurs reproductions, des fantômes qui essaient en vain de rester à la hauteur de leurs gros plans.

Plus généralement, bien des événements leur ressemblent déjà aujourd'hui : les matchs de football, les audiences judiciaires; et les manifestations politiques elles-mêmes paraissent à présent ternes et irréelles comparées à leur retransmission qu'écoutent et regardent des millions de personnes – elles le paraîtraient en tout cas si elles n'étaient pas organisées en tenant compte du fait qu'elles seront reproduites et retransmises. Conçues à l'origine pour ceux qui y prennent la parole et pour ceux qui viennent les écouter, ces manifestations sont désormais conçues *en amont* pour les millions d'auditeurs et de spectateurs de leur reproduction. Beaucoup de ces événements ne sont pas d'une importance telle qu'ils doivent être retransmis; c'est plutôt parce qu'ils sont retransmis qu'ils deviennent importants; c'est seulement pour cette raison qu'ils accèdent à la réalité historique : on ne les organise que parce que leur retransmission est importante. *Theatrum mundi*.

55. Karl Kraus, « Das Lied von der Presse » (La Chanson de la presse), 1930. (N.d.T.)

C'est à très grande échelle qu'aujourd'hui le « réel d'origine » n'est plus que le prétexte de ses copies. Prendre « réellement » part à de tels « événements originaux » intéresse aussi peu l'homme contemporain – qui est lui-même déjà devenu une copie – que le plomb qui a servi à imprimer les pages de son livre n'intéresse le lecteur ou que s'emparer de l'Idée n'intéresse le prisonnier de la caverne platonicienne⁵⁶.

* * *

Nous sommes donc assis là, aujourd'hui, comme autant de Lyncées « nés pour voir, faits pour regarder », et nous regardons. Mais notre saint patron, notre modèle, ne semble plus être Lyncée. Nous ne regardons plus comme il regardait. Puisque nous ne quittons pas notre maison, puisque nous guettons le moment où une proie va tomber dans notre toile, c'est comme une araignée que nous regardons. Notre maison est devenue un piège. Ce qu'il capture constitue pour nous le monde. Rien d'autre.

Nous sommes donc assis. Un morceau de monde vient se prendre dans notre toile. Il est à nous.

Mais ce qui est venu se prendre dans notre toile n'y est pas arrivé par hasard. On nous l'a jeté. Et ce qu'on nous a jeté n'était pas un morceau du monde mais un fantôme. Ce fantôme, pour sa part, n'était pas une copie du monde mais ce qu'avait imprimé une matrice. Cette impression, à son tour, n'est *nôtre* que parce qu'elle doit maintenant nous servir de matrice, parce que nous devons nous refaire à son image. Si nous devons nous refaire,

56. Pour cette allusion à Platon, cf. le premier essai de ce recueil, « La honte prométhéenne ». Aujourd'hui déjà, aux États-Unis, les vendeurs de billets connaissent la chanson. Ils savent combien de centaines de milliers de personnes ne sont plus prêtes à payer pour assister réellement aux matches de boxe ou de football, parce que les événements originaux n'évoquent déjà plus pour elles que quelque chose d'irréel, parce qu'ils sont arrangés en vue de leur diffusion et parce que, comme les Idées, ils ont besoin d'être réalisés; bref, parce que ces événements trouvent leur réalisation idéale dans leurs meilleures reproductions. Bien sûr, on trouve toujours des connaisseurs qui, pleins de mépris pour les copies, continuent à respirer l'odeur du sang autour des rings, tout comme il y a des connaisseurs qui, couvrant de sarcasmes les reproductions, ne peuvent voir Giotto qu'à Padoue. Mais ces snobs ne servent qu'à confirmer la règle. (N.d.A.)

c'est pour ne plus appeler « *nôtre* » que cette matrice et pour ne plus avoir aucun autre monde qu'elle.

Nous sommes donc maintenant assis devant une impression qui affirme être un fantôme, lequel affirme être un reflet, lequel affirme être le monde. Et nous nous l'assimilons. Nous devenons comme elle.

Si l'un d'entre nous était resté lyncéen – « né pour voir, fait pour regarder » – et, cherchant à s'arracher à cette tromperie, sortait pour « regarder au loin » et « voir de près », il abandonnerait rapidement sa quête et s'en retournerait définitivement trompé. Dehors, il ne trouverait désormais plus rien d'autre que les modèles de ces images stéréotypées qui ont conditionné son âme; rien d'autre que des modèles copiés sur ces images; rien d'autre que les matrices nécessaires à la production des matrices. Et si on lui demandait ce qu'il en est du réel maintenant, il répondrait que son destin est désormais d'accéder réellement à la réalité grâce à l'irréalité de ses copies.

Plus généralement

« Laissez-moi avoir l'air [d'un ange] en attendant que j'en sois vraiment devenue un. »

(Mignon⁵⁷)

« Laissez-moi devenir [une star] en attendant que j'en aie vraiment l'air. » (V.)

§ 25. *Cinq conséquences : le monde « nous va parfaitement » ; le monde disparaît ; le monde est postidéologique ; ceux qui sont conditionnés ont été préparés à l'être ; l'existence n'est pas libre dans ce monde.*

Récapitulons une fois encore le travail des matrices. Comme nous l'avons vu, elles ont une double action :

1^o Elles conditionnent les événements réels qui – puisqu'ils n'acquièrent de réalité sociale, ne deviennent « réels », qu'une fois reproduits – n'ont désormais plus lieu qu'en vue de leur reproduction.

2^o Ce réel conditionne à son tour (en tant que « matrice-fille⁵⁸ ») les âmes des consommateurs.

Les événements étant ainsi conditionnés en amont et le consommateur étant, de son côté, préparé à recevoir ces marchandises, il en résulte cinq conséquences, décisives pour la compréhension de notre époque :

57. Goethe, *Les Années d'apprentissage de Wilhelm Meister*, livre VIII, 2. (N.d.T.)

58. L'expression « matrice-fille » vient de l'industrie du disque qui, mieux que toute autre, montre dans quelle horripilante confusion se trouve aujourd'hui le rapport d'« original » à « copie ». On y trouve d'abord une prétendue « matrice-mère » qui est déjà la reproduction d'une voix qui, elle-même, reproduit une composition. Cette reproduction de la reproduction est pourtant considérée, comme le prouve l'expression de « matrice-mère » (c'est-à-dire « mère-mère »), comme un « original » par rapport aux matrices-filles pressées à partir d'elle. Mais chacune de ces matrices-filles devient elle-même, bien qu'étant la reproduction de la reproduction de la reproduction, une matrice première, c'est-à-dire la mère de tous ces disques pressés en masse à partir d'elle, qui arrivent alors sur le marché pour devenir les matrices de notre goût. (N.d.A.)

1. Le monde « va parfaitement » à l'homme et l'homme va parfaitement au monde, comme le gant va à la main et la main au gant, le collant à la jambe et la jambe au collant.

De nos jours, on qualifie couramment certains produits, ou même certains hommes, de « prêts-à-porter ». Mais notre comparaison vestimentaire vise autre chose, quelque chose de plus fondamental, à savoir la détermination de la classe d'objets à laquelle appartient le monde actuel.

Il appartient en effet à l'essence du vêtement – et cette caractéristique suffit à en faire une classe d'objets à part – de ne pas nous « faire face » mais d'« être porté », et de nous aller si bien, de nous mouler de si près, de nous opposer *si peu de résistance* qu'il n'est plus senti ni éprouvé à l'usage *comme* un objet.

On sait que, selon Dilthey, la « réalité du monde extérieur » s'éprouve et se vérifie par sa « résistance⁵⁹ ». Puisque le rapport de l'homme avec le monde a lieu sous la forme d'un choc mutuel, d'une friction plus ou moins permanente et non pas d'un rapport neutre avec une chose quelconque (une chose qui pourrait aussi se révéler, selon Descartes, n'être qu'un fantôme auquel on nous ferait croire⁶⁰), il est extrêmement important d'insister sur la « résistance » du monde.

C'est d'autant plus important que toutes les activités de l'homme peuvent être considérées comme des tentatives toujours renouvelées de réduire au minimum la friction entre le monde et lui et de produire ainsi un monde qui lui « aille » mieux ou peut-être même parfaitement, un monde qui lui aille comme un vêtement.

Il semble qu'on se soit maintenant rapproché de cet objectif comme jamais auparavant. En tout cas, l'ajustement de l'homme au monde et celui du monde à l'homme sont maintenant si parfaits que la « résistance » du monde est devenue insensible.

59. Selon Dilthey, « jamais le soi ne serait sans cet autre, c'est-à-dire sans le monde, contre la résistance duquel il s'est éprouvé » (*Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen* [« La Conscience historique et les conceptions du monde »], *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin, 1931, tome VIII, p. 18). (N.d.T.)

60. Allusion au « malin génie », imaginé par Descartes dans ses *Méditations métaphysiques*, qui multiplie les illusions pour nous tromper sur la réalité du monde. (N.d.T.)

II. Par conséquent, *le monde a disparu en tant que monde*. Cette nouvelle formule nous éclaire sur le fait que notre référence à la classe d'objets des vêtements ne peut servir que de référence provisoire. Car s'il appartient bien à l'essence du vêtement de ne pas être ressenti comme un objet, il ne disparaît pas pour autant à l'usage. Ne disparaissent effectivement à l'usage que les objets d'une seule classe : les *comestibles*, qui n'ont pas d'autre destination que d'être anéantis, ou plus exactement absorbés. C'est à cette classe qu'appartient désormais le monde.

L'idée d'un monde appartenant entièrement à cette classe d'objets n'est pas nouvelle. Elle est même – en tant que rêve matérialiste d'un âge d'or – vieille comme le monde. Cette idée, c'est celle du « *pays de cocagne* ».

Ce pays de cocagne, on s'en souvient, est entièrement mangeable – avec la peau et les os – parce qu'il ne comporte plus ni peau ni os, c'est-à-dire plus de restes non comestibles. L'ultime « résistance », habituellement constituée par la distance spatiale ou financière qui sépare les marchandises des consommateurs, y est également anéantie; car là-bas, il suffit d'ouvrir la bouche toute grande pour qu'y tombent des « pigeons rôtis ». Comme les éléments de ce monde n'ont pas d'autre destination que d'être incorporés, digérés et assimilés, la raison d'être du pays de cocagne consiste exclusivement à *perdre son caractère d'objet*, et donc à n'être pas là *en tant que monde*.

C'est une bonne description du monde qui nous est aujourd'hui « retransmis » par la radio et la télévision. Lorsqu'il tombe « tout rôti » dans nos yeux ou nos oreilles, il doit descendre « tout seul » en nous sans résistance, devenir nôtre, voire ne plus faire qu'un avec « nous-mêmes⁶¹ ».

III. *Notre monde actuel est « postidéologique »* : il n'a plus besoin d'idéologie. Ce qui signifie qu'il est inutile d'arranger après coup de fausses visions du monde, des visions qui diffèrent du monde, des idéologies, puisque le cours du monde lui-même

61. Nous avons fait allusion à cela au début de notre enquête, lorsque nous avons qualifié d'« idéaliste » le consommateur d'aujourd'hui (après une digression consacrée à l'« idéaliste » qui ne connaît pas « le » monde mais exclusivement « son » monde). (N.d.A.)

est déjà un spectacle arrangé. *Mentir devient superflu quand le mensonge est devenu vrai.*

Ce qui a lieu ici est, dans une certaine mesure, l'inverse de ce que Marx, quand il espérait l'avènement d'une situation post-idéologique, avait prédit dans sa spéculation eschatologique sur la vérité : alors que selon lui la réalisation de la vérité devait entraîner la fin de la philosophie (et donc aussi celle de l'« idéologie »), c'est le mensonge qui est devenu réel, et le fait que de fausses interprétations du monde soient ainsi devenues le « monde » a fini par rendre inutile toute idéologie explicite.

Affirmer que le « monde » et la « vision du monde », le réel et l'interprétation, ne doivent plus être distingués paraît bien sûr très insolite. Mais cette impression se dissipe dès qu'on la rapproche d'autres phénomènes analogues de notre temps. Du fait, par exemple, que le pain et la tranche de pain (puisqu'on vend maintenant du pain coupé en tranches) ne sont plus deux choses différentes. Nous ne pouvons pas cuire et couper à nouveau chez nous le pain déjà cuit et déjà coupé. Nous ne pouvons pas davantage arranger ou interpréter idéologiquement ce qui arrive, ce qui nous arrive déjà idéologiquement « pré-tranché », pré-interprété et pré-arrangé ; ni nous faire notre propre image de ce qui se présente déjà d'emblée comme une « image ». Si je dis que nous ne le *pouvons* pas, c'est parce qu'un tel « arrangement second » n'est pas seulement inutile mais carrément impossible.

Il s'agit là d'une forme extrêmement singulière et toute nouvelle d'incapacité.

Avant, quand nous étions incapables de saisir ou d'interpréter tel ou tel fragment du monde, c'était parce que l'objet nous échappait ou nous opposait une résistance que nous ne pouvions pas vaincre. Nous avons déjà vu qu'il ne saurait être question ici d'une telle résistance. Le plus surprenant, c'est que c'est précisément cette *absence de résistance* du monde retransmis qui interdit son appréhension et son interprétation. Peut-être n'est-ce finalement pas si surprenant : nous ne sentons pas la pilule qui glisse et descend sans résistance dans notre tube digestif, mais nous avons en revanche parfaitement conscience du morceau de viande que nous devons préalablement mâcher. Le monde retransmis doit passer « tout seul » comme la pilule ou, pour employer une autre image, il est si facile (comme une « *réalité* »

*trop facile** », analogue aux « *femmes faciles** »), il se laisse si facilement aborder – puisqu’il s’est déjà donné à l’instant même où il est apparu –, que nous n’avons pas besoin de faire quoi que ce soit pour le « saisir » ou pour les séduire, lui et son sens.

IV. *Ceux qui sont conditionnés ont été préparés à l’être.* Ce qui vaut pour le monde retransmis – à savoir qu’il rend caduque la distinction habituellement tenue pour évidente entre la réalité et sa représentation – vaut aussi pour nous, les consommateurs de ce monde pré-conditionné. Le fait que l’homme « aille parfaitement » au monde, aussi parfaitement que le monde va à l’homme, caractérise le conformisme actuel. Cela signifie qu’il est inutile de distinguer entre un état initial où le consommateur serait une sorte de table rase et un processus par lequel l’image du monde serait ensuite imprimée sur ce disque vierge. L’esprit du consommateur est toujours déjà préformé; il est toujours déjà prêt à être modelé, à recevoir l’impression de la matrice; il correspond toujours plus ou moins à la forme qu’on lui imprime. Toute âme individuelle reçoit la matrice, un peu comme si un motif convexe imprimait en elle son image concave. Le moule de la matrice ne l’« impressionne » plus beaucoup; il n’a d’ailleurs plus besoin de le faire, puisque l’âme est déjà à sa mesure.

Le va-et-vient entre l’homme et le monde, entre la réalité et le consommateur, va d’une impression à une autre puisqu’ils sont l’un et l’autre conditionnés par une matrice. C’est un mouvement extrêmement fantomatique puisque des fantômes y ont affaire à des fantômes (eux-mêmes produits par d’autres fantômes). On ne peut pourtant pas dire que son caractère fantomatique rende la vie irréaliste. Elle est même au contraire effroyablement réelle. Oui, réellement effroyable.

V. *Car l’existence, dans le monde du pays de cocagne postidéologique, n’est absolument pas libre.*

Il est incontestable que des milliers d’événements et de fragments du monde auxquels nos ancêtres n’avaient pas accès volent aujourd’hui jusqu’à nos yeux et nos oreilles. Mais même s’il nous est permis de choisir nous-mêmes quels fantômes nous voulons voir voler vers nous, nous n’en sommes pas moins abusés puisque nous sommes à la merci de la livraison une fois qu’elle

est arrivée, privés de la liberté de nous l'approprier, ou même de prendre position par rapport à elle. Abusés de la même manière que nous le sommes par ces disques de gramophone qui ne nous restituent pas seulement telle ou telle musique, mais aussi en même temps les applaudissements et les réactions dans lesquelles nous devons nous reconnaître. Puisque ces disques ne nous restituent pas seulement la musique mais nous dictent aussi la façon dont nous devons y réagir, *c'est en fin de compte nous-mêmes qu'ils nous livrent.*

Ce qui, dans le cas de ces disques, se fait sans la moindre vergogne doit certes rester un peu plus discret dans d'autres retransmissions; mais ce n'est qu'une différence de degré; la tromperie est présente dans chaque retransmission : tout fantôme retransmis contient déjà en lui, en tant que partie intégrante et désormais inséparable de lui-même, sa propre « signification », c'est-à-dire ce que nous devons penser de lui et ce qu'il doit nous faire ressentir; tout fantôme nous livre en prime la réaction qu'il exige de nous. Pourtant nous ne le remarquons pas. Si nous ne le remarquons pas, c'est que, gavés jour après jour et à toute heure de fantômes qui se présentent comme le « monde », nous ne ressentons plus la moindre faim d'interprétation, la moindre faim d'une interprétation personnelle; et plus nous sommes repus de ce monde arrangé, plus nous désapprenons cette faim.

Mais le fait que l'absence de liberté nous semble aller de soi, que nous ne la ressentions plus *comme* absence de liberté ou alors seulement comme une dépendance douce et confortable, ne rend pas notre condition moins funeste. Au contraire. Puisque la terreur avance à pas feutrés, en excluant définitivement toute représentation d'un autre état possible, toute idée d'opposition, elle est dans un certain sens plus fatale qu'une privation de liberté déclarée et reconnaissable comme telle.

Nous avons mis en épigraphe de notre enquête une fable – la fable du roi qui, mécontent de voir son fils parcourir à pied toute la région, lui offrit voiture et cheval, accompagnant son cadeau de ces mots : « Maintenant, tu n'as plus besoin d'aller à pied. » Le sens de ces mots était : « Maintenant, je t'interdis d'aller à pied. » Leur conséquence fut : « Maintenant, tu ne peux plus aller à pied. »

Il semble que nous soyons aujourd'hui dans une situation analogue.

§ 26. *Résistance tragi-comique : l'homme contemporain se crée des difficultés artificielles comme objets de jouissance.*

Nous avons dit que le fait de recevoir le monde transformé en pays de cocagne, livré comme un produit fini prêt à consommer, nous soulageait du travail que représente son appropriation.

Mais bien que confortable, cette transformation n'est pourtant ni supportable ni acceptable. En fin de compte, nous sommes par nature des êtres besogneux, nous ne sommes pas faits pour vivre dans un monde qui nous va parfaitement, pour vivre dans un pays de cocagne, mais bien plutôt pour apaiser nos besoins, nous procurer ce qui nous manque et retoucher les choses inachevées et récalcitrantes afin qu'elle nous « aillent » parfaitement. *Nous ne sommes pas nés avec le seul besoin d'être rassasiés, mais avec le « besoin second » de pourvoir à ce rassasiement.* Il ne nous est pas seulement insupportable de vivre sans nourriture ; il nous est également insupportable de vivre sans travailler à nous la procurer.

Certes, nous ne savons ordinairement rien de ce « besoin second ». Sauf lorsqu'on nous empêche de le satisfaire : en effet, si la satisfaction de notre besoin premier n'est plus le résultat de notre propre activité, alors nous nous sentons frustrés, non pas des « fruits de notre travail » mais du « *travail que requièrent nos fruits* ». Nous ne savons plus que faire de nous-mêmes, puisque ce que nous attendons de la vie, c'est qu'elle se déroule comme une continuelle recherche de moyens de subsistance. Alors surgit le « besoin second », la « faim seconde » : non pas la faim d'une proie mais celle de l'effort ; non pas la faim du pain mais celle de s'en procurer ; non pas la faim du but mais celle du chemin qui mène au but et qui est maintenant devenu le but lui-même.

On sait bien que les « classes de loisir » qui ont été dispensées d'efforts ont toujours ressenti une *soif d'effort*. Par ailleurs, ni le chasseur de renards ni le pêcheur du dimanche n'avaient soif de nouveaux trophées – ce n'était pas du moins leur motivation principale –, ils étaient seulement assoiffés d'effort. Ils ne chassaient pas la proie mais l'occasion de la chasser. Quand ils tuaient

un renard, un cerf, ou attrapaient un brochet, c'était bien souvent pour la simple raison que, sans la cible, on ne connaîtrait pas le plaisir de viser, sans la proie on ne connaîtrait pas le plaisir de la traque. Le but n'est que le prétexte de l'effort et du chemin.

Aujourd'hui, cette situation est devenue générale. Pour la bonne raison (aussi incroyable que cela puisse sembler) que tout le monde, y compris les ouvriers, appartient désormais à la « classe de loisir ». Qu'on ne se méprenne pas : je veux seulement dire par là qu'on offre tout prêt à tout le monde ce dont il a besoin pour vivre. Même le plus pauvre des cueilleurs de coton du sud des États-Unis achète aujourd'hui ses haricots en boîte déjà cuisinés et donc prêts à être consommés. Oui, même lui. Ce sur quoi le XIX^e siècle a exclusivement insisté, à savoir que celui qui travaille est privé des fruits de son travail, est encore vrai aujourd'hui. Mais il n'est pas moins vrai aujourd'hui, au XX^e siècle – et si l'on n'insistait pas sur cette différence l'image de notre siècle resterait incomplète –, qu'il est également dépossédé du travail lui-même puisqu'on lui livre à domicile des objets prêts à être consommés (et avant tout des objets de loisir). *Sa vie – notre vie à tous – est doublement aliénée : elle n'est pas seulement faite de travail sans fruit mais aussi de fruits obtenus sans travail.* « Pour manger du poisson, dit un adage molussien, il faut chasser le lièvre, et pour manger du lièvre il faut aller à la pêche. On n'a jamais entendu dire que quiconque ayant chassé le lièvre en ait mangé. »

Cette seconde aliénation du travail par rapport à ses « fruits » est la véritable souffrance que nous inflige notre pays de cocagne. Il n'est donc pas étonnant qu'y surgisse la soif de l'effort, le besoin de savourer ne serait-ce qu'une fois un fruit que l'on a soi-même cultivé, celui d'atteindre un but vers lequel on a soi-même marché, celui d'utiliser une table que l'on a soi-même construite, la soif d'une résistance et de l'effort physique nécessaire à la vaincre.

C'est cette soif qu'apaise l'homme contemporain. Et il le fait d'une manière artificielle : en effet, afin de surmonter des résistances et de pouvoir jouir de les avoir surmontées, il produit volontairement des résistances, ou plutôt les fait produire pour lui. *Les résistances sont aujourd'hui devenues des produits.*

Le procédé est bien connu. Le sport (qui n'a pas grandi par hasard en même temps que l'industrie, comme son frère jumeau) y avait déjà amplement eu recours pour améliorer les performances des athlètes. Les sommets inaccessibles (qui ne se trouvaient nullement sur notre chemin, bien au contraire, et au pied desquels il nous a d'abord fallu nous rendre), nous les avons qualifiés d'obstacles *afin* de pouvoir les vaincre et jouir de cette victoire.

Mais ce hobby relativement nouveau que prône le slogan « *Do it yourself* » est incomparablement plus caractéristique de notre époque. Des milliers de gens, en effet, passent désormais leurs loisirs à mettre des pierres en travers de leur chemin : à se préparer des difficultés techniques, à renoncer pour s'amuser aux « *facilities* » de l'époque ou à bricoler eux-mêmes des choses qu'ils pourraient acheter au coin de la rue. En 1941, déjà, je travaillais dans un atelier où l'on produisait mécaniquement, comme articles de masse, des « *hand-weaving looms* », c'est-à-dire des métiers à tisser manuels qu'achetaient les femmes qui avaient faim, après le travail, de savourer enfin le plaisir d'une tâche difficile. Quant aux hommes, n'importe quel problème électrique dans la maison, n'importe quel boulon desserré dans la voiture sera le bienvenu, promesse d'un effort piquant qui viendra adoucir leur dimanche. Ce n'est pas un hasard si le bricoleur qui démonte sa montre est un personnage fréquemment caricaturé dans les journaux humoristiques. Le seul recours qui reste à ce pitoyable fils de notre temps, pour faire quelque chose par lui-même, consiste – puisque son monde de produits finis ne lui offre plus d'autre matière première – à démonter un produit fini. Après avoir ainsi – puisqu'il est condamné à démonter – produit de la « matière première » à partir de la chose finie, il pourra reproduire cette chose et la recréer. Il se procurera ainsi la petite joie de l'avoir faite lui-même ou presque. Le genre de difficultés qu'il met ainsi sur son chemin est identique à celles que proposent les puzzles, car son acte de création n'est rien de plus qu'un assemblage d'éléments déjà finis, à la Hume⁶². Ce qui explique aussi le succès que connaissent les puzzles auprès des adultes.

62. Selon Hume, le « pouvoir créateur de l'esprit ne monte à rien de plus qu'à

Mais le bonheur parfait auquel il a bien droit – il n'est pas responsable de ce qu'il est, ni de la funeste époque dans laquelle il est né, ni du caractère misérable de ses propres tentatives de sauvetage –, il l'attend du week-end où il peut enfin sortir en voiture pour allumer « lui-même » un feu à l'aide d'un ustensile flambant neuf et « garanti à l'ancienne » qui produira l'étincelle nécessaire, et pour y faire cuire « lui-même », tel un Robinson, les saucisses de Francfort qu'il aura apportées dans sa glacière; ou bien pour monter « lui-même » sa tente, tel un pionnier; ou encore pour assembler « lui-même » les éléments de la table de camping sur laquelle il posera son transistor.

Que ce désir puéril des adultes, cette soif de revenir, lassés par la livraison de produits finis, à une étape antérieure de la production (qui appartient aux quelques traits tragi-comiques de l'époque et ferait un *sujet** parfait pour une farce contemporaine), soient condamnés à rester insatisfaits, notre description l'aura déjà fait comprendre. C'est en pure perte que ces millions de gens se donnent du mal pour avoir du mal à faire quelque chose. Car l'industrie s'est bien sûr emparée tout aussi promptement de ce mouvement de résistance (qu'elle avait elle-même provoqué) qu'elle s'empare de tout autre mouvement qui, exprimant de nouveaux besoins, permet la vente de nouveaux produits. Avant même que la fureur du « *Do it yourself* » ait atteint son comble, les firmes avaient déjà mis au point des produits finis en pièces détachées, comme les « *camping gadgets* » et d'autres choses du même genre; des pièces donc dont la destination paradoxale était de faciliter autant que faire se peut la tâche aux amateurs de hobbies avides de se créer eux-mêmes des difficultés et de les surmonter. Les clients transformés du jour au lendemain en bricoleurs ne pouvaient bien sûr pas se défaire si vite de l'habitude profondément ancrée en eux de préférer ce qui est présenté comme « le plus pratique », ce qui épargne donc le plus de temps et de fatigue. Ils achetaient ainsi les produits finis supposés être « les plus pratiques » pour leur nouvelle activité, et

la faculté de composer, de transposer, d'accroître ou de diminuer les matériaux que nous apportent les sens et l'expérience. Quand nous pensons à une montagne d'or, nous joignons seulement deux idées compatibles, *or* et *montagne*, que nous connaissions auparavant » (*Enquête sur l'entendement humain*, section II, « Origine des idées »). (N.d.T.)

c'en était fait en un clin d'œil du plaisir de faire quelque chose soi-même. Ils disposaient de toutes les pièces nécessaires pour monter eux-mêmes leur tente de pionnier. Ils n'avaient plus qu'à suivre le mode d'emploi de leur jeu de construction. Un coup de baguette magique suffisait. Ils n'avaient plus rien à faire. Ils étaient à nouveau cernés par le vide. Heureusement qu'ils avaient apporté leur radio avec eux et qu'ils pouvaient, comme d'habitude, convoquer leurs fantômes. Si ça, ce n'est pas de la « dialectique », je ne sais pas ce que signifie ce terme.

C'est dans le même contexte que s'inscrit le mouvement déjà plus ancien de la « *creative self-expression* », de la « peinture créative » ou de l'« écriture créative » par exemple⁶³, un mouvement qui encourage des milliers de gens à mener un projet à terme après le travail, le dimanche ou bien sur leurs vieux jours (peu importe alors que l'on ne puisse plus par ailleurs exercer son *job* : « *life begins at seventy* », la vie commence à soixante-dix ans), leur permettant de voir enfin le rapport qui existe entre le « travail » et ses « fruits ». Bien sûr, ce mouvement est aussi une riposte à l'incessante livraison de produits finis, en l'occurrence d'images du monde déjà prêtes à l'emploi; une tentative pour introduire dans les existences désespérées du pays de cocagne un tout petit effort un peu réconfortant. Mais cette tentative est elle aussi vouée à l'échec. Je ne veux pas du tout parler du fait que les adeptes de ce mouvement, soudain devenus « créatifs » – en partie par ennui, en partie pour des raisons d'hygiène et en partie aussi parce que c'était tout simplement un « *must* » –, n'ont jamais pu, n'ayant jamais cherché qu'à s'exprimer, créer la moindre œuvre d'importance. Le comble, c'est qu'on enseigne en masse, et même dans des émissions pédagogiques diffusées à la radio, comment « devenir créatif » (« *How to get creative* »), et donc que les éléments de la créativité sont ainsi livrés usinés à domicile. Bref, cette tragi-comédie ne se distingue en rien de la robinsonnade évoquée plus haut. Elle n'est, elle aussi, qu'une simple régression de l'homme obsolète, équipé de tout le luxe marchand des temps modernes, vers une étape obsolète de la

63. Que l'on ne se scandalise pas du terme « *creative* » : comparé au modèle de la consommation habituelle des produits finis, le plus modeste ouvrage personnel est aujourd'hui ressenti comme un acte de création digne de Michel-Ange. (N.d.A.)

production et de l'existence – une régression qui ne peut par définition jamais atteindre son but, puisque son esprit et son style s'y opposent absolument.

§ 27. *Encore une fois le réel comme reflet de ses reflets. La métamorphose de l'actrice V. en reproduction de sa reproduction.*

L'affirmation la plus insolite de toute cette enquête est sans doute sa thèse finale, selon laquelle le réel se déroule déjà en vue de sa reproduction et conformément à ses exigences; la thèse selon laquelle le réel doit suivre ses reflets – puisque la réalité sociale la plus massive les suit – et devenir ainsi le reflet de ses reflets.

Pour montrer qu'il ne s'agit pas là d'un paradoxe théorique, je terminerai par un exemple très concret. Que ce cas, celui de la métamorphose de l'actrice V. en une reproduction de sa reproduction, provienne du milieu du cinéma et non de celui de la radio ou de la télévision, cela ne fait ici aucune différence essentielle. Déjà dans le précédent paragraphe (§ 26), nous n'avons pas cessé – et c'était volontaire – de puiser ailleurs nos exemples : car il eût été fallacieux de considérer les catégories de « fantôme » et de « matrice » comme valables exclusivement dans le domaine de la radio et de la télévision où nous les avons initialement mises en évidence. Le champ d'application de ces catégories est beaucoup plus vaste, la validité de nos résultats beaucoup plus générale que nous ne l'avions prévu en commençant notre enquête.

Je cite mon journal de Californie.

1941

Lorsque le producteur M. a visionné il y a six mois le bout d'essai qu'avait tourné V., il lui a déclaré : « Commence par devenir *more photogenic*, ma chérie. Ensuite, nous verrons. » Ce qu'il voulait dire par là, c'est : tant que tu n'auras pas utilisé avec plus de succès nos fantômes comme des matrices pour ton apparence réelle, tant que tu n'auras pas été conditionnée par leurs

modèles, tu ne seras pas prise en compte comme un fantôme avec lequel il faut compter.

V. avait toujours été très fière de sa beauté, certes singulière, mais sa soif de faire une carrière de fantôme se révéla plus forte. Sollicitant les dernières réserves financières d'une famille depuis longtemps délaissée et de quelques ex-amis depuis longtemps dénigrés, elle se consacra donc exclusivement, en renonçant ascétiquement à toute joie de vivre, à son travail de remodelage. Elle eut recours – car personne ne peut y arriver seul – aux hommes de l'art (ils constituent ici tout un secteur professionnel) qui considèrent l'homme réel comme un mauvais matériau qui a besoin d'être amélioré, mais le fantôme, en revanche, comme le modèle de ce qu'il faut être. Ils font leur beurre sur la différence entre réalité et fantôme, et ont bâti leur commerce sur la soif insensée de ceux qui, comme V., désirent se faire opérer de cette différence. V. commença donc à courir de salon de beauté en salon de massage, et de salon de massage en salon de beauté. Elle suivit une cure amaigrissante, remit son visage entre les mains de spécialistes des pattes d'oie et le livra même au scalpel des chirurgiens, pour leur plus grand profit et pour sa perte, comme je l'en assurai alors. Elle se fit refaire l'extérieur et l'intérieur, le devant et l'arrière du corps. Elle fit de son sommeil lui-même une épreuve, s'échinant à rester couchée tantôt dans telle position, tantôt dans telle autre. Elle pesa ses feuilles de salade au lieu de les savourer. Elle sourit à son miroir au lieu de se sourire et finit par ne plus sourire par plaisir mais seulement par devoir. Bref, elle n'avait encore jamais travaillé aussi durement de toute sa vie. Je doute que les rites initiatiques auxquels doivent se soumettre les vierges pour être admises dans les temples védiques aient été plus cruels que ceux auxquels se contraignit V. afin d'être solennellement reçue dans le monde des fantômes. Pas étonnant qu'elle soit bientôt devenue nerveuse, pour ne pas dire insupportable, qu'elle ait commencé à se venger sur son entourage, usant déjà des mêmes privilèges que les fantômes, et qu'elle nous ait déjà proprement traités comme des moins que rien sur lesquels elle avait tous les droits. Quand – après avoir mené cette vie pendant six mois et avoir fait remodeler une œuvre qui remontait à la Création jusqu'à ce qu'il n'en reste vraiment plus rien – la nouvelle femme,

resplendissante et inattendue, c'est-à-dire le fantôme, émergea enfin – l'épiphanie s'est produite il y a environ quinze jours –, elle se rendit à nouveau chez son marchand de fantômes. À proprement parler, dire qu'elle s'y rendit n'est pas tout à fait exact. Avec sa nouvelle coiffure, son nouveau nez, sa nouvelle silhouette, sa nouvelle démarche, son nouveau sourire (ou plutôt avec une coiffure que l'on a déjà vue partout, avec un nez des plus banals, un sourire standard), elle était un produit fini, un article indéfini, un tout autre article, un article comme « tous les autres »⁶⁴. « Tant mieux », affirma-t-elle, et elle avait parfaitement raison. Le fait que le marchand de fantômes ne l'ait pas reconnue, comme elle le raconta après son deuxième bout d'essai, lui avait immédiatement paru de bon augure et avait énormément accru sa « conscience de soi » (si cette expression a encore ici sa place) lors de l'entretien. Aujourd'hui, quinze jours après, tout cela est déjà bien loin ; ça y est, la nouvelle est arrivée ; l'in vraisemblable s'est produit : c'est O.K., le nouveau bout d'essai a été accepté, le rêve de sa vie se réalise enfin ; un contrat va être signé. Autrement dit, *elle a accédé au rang de matrice pour matrices*, elle va pouvoir servir de matrice à ces images de film qui, à leur tour, serviront de matrices à notre goût. Bien sûr, elle affirme en être follement heureuse. Je ne sais pas si c'est vrai. Le processus de remodelage l'a mise dans un tel état qu'il m'est difficile d'affirmer que c'est bien *elle* qui est heureuse. L'autre femme, la nouvelle femme, l'est peut-être, mais elle, je ne la connais pas et elle peut bien aller au diable. Puisqu'il n'existe plus qu'elle, puisque la fille qui marche à mes côtés dans la rue se déplace déjà comme celle du bout d'essai qui a été accepté et comme on attendra d'elle qu'elle se déplace désormais dans ses futurs bouts d'essai,

64. Étant donné que le nombre de celles qui, comme V., se sont fait tout aussi adroitement opérer de la différence entre réalité et fantôme est incomparablement plus grand que le petit nombre de matrices dont on a besoin dans les films, des milliers de fantômes vivent en Californie. Plus rien ne trahit la vie qu'elles menaient auparavant ni l'apparence individuelle qu'elles avaient autrefois. Comme elles n'ont jamais eu la chance de devenir des matrices, elles occupent « en attendant » des jobs de *drugstore girl* ou de *hop girl*, ayant encore l'air, pour un temps, fantomatiques, et toujours dans l'illusion de pouvoir encore un jour servir d'illusion, jusqu'à ce que la vie de tous les jours les ramène à l'état sauvage et fasse resurgir sous le *glamour* du fantôme leur ancienne nature. (N.d.A.)

puisqu'elle est ainsi devenue dès aujourd'hui un reflet de son image, une reproduction de ses futures reproductions, elle a disparu pour moi. Le « *goodbye* » définitif, si elle ne l'a pas encore prononcé, est déjà consommé. Ce n'est probablement qu'une question de jours.

§ 28. Ce n'est pas celui qui tient compte d'elle qui compte pour celle qui compte.

Bien que cette métamorphose soit un exemple qui, comme nous l'avons dit, n'appartient pas à notre domaine d'investigation initial, elle n'en est pas moins riche d'enseignements : elle montre en effet que la reconnaissance du primat de l'image sur le réel peut devenir un véritable motif d'action, et que la transformation en image matricielle peut donc être aussi un processus actif. Ce cas illustre si bien notre thèse, selon laquelle il y a aujourd'hui bien plus d'« être » dans l'être-image que dans l'être lui-même, que nous allons en poursuivre l'examen.

En finir avec la soif qu'avait V. de devenir une image en invoquant simplement la « vanité » ou le « désir de gloire » serait trop facile. Vanité et désir de gloire – le désir d'entendre son nom prononcé par d'autres gens, de voir son image dans leurs yeux, et l'espoir d'être plus, ou tout simplement d'être enfin, en existant aux yeux des autres – n'expliquent rien et sont à vrai dire des notions elles-mêmes problématiques et confuses.

Comme des milliers d'autres, V. avait grandi dans un monde où seuls les fantômes (« *pictures* ») avaient de l'importance et où seule l'industrie des fantômes était considérée (ce qui n'est pas complètement infondé) comme une industrie extraordinairement réelle. Elle avait été conditionnée par ce monde, par la puissance matricielle de ces fantômes et de leur prestige. « Être », sans plus, à l'intérieur de ce monde d'images, n'y figurer que comme non-image, comme non-modèle, a été très tôt pour elle un supplice. C'est même bientôt devenu la cause d'un profond sentiment d'infériorité et de nullité. Il faut se faire une idée claire de l'étiologie de ce sentiment d'infériorité, car

il est sans précédent dans l'histoire et en constitue une variété aujourd'hui décisive (même si la psychologie individuelle, qui ne traite pourtant que des sentiments d'infériorité, ne l'a pas encore découvert). *Ce ne sont plus nos semblables qui forment aujourd'hui un monde modèle intimidant pour ceux qui manquent d'assurance, mais des hommes-fantômes et des choses*⁶⁵. V. ne s'était pas sentie inférieure par rapport au modèle intimidant de ses parents ou de ses frères et sœurs, de ses rivales à l'école ou à la plage, mais par rapport à celui que lui offraient les images reproduites. Sa névrose n'était pas le signe d'un manque d'adaptation « sociale » mais – nous avons déjà fait référence à un cas analogue dans l'introduction – le symptôme d'un manque d'adaptation technique au monde de l'image. De même qu'un bourgeois d'autrefois pouvait ressentir comme un tourment le fait de vivre comme un roturier anonyme qui « ne comptait pas » dans un monde exclusivement aristocratique, il était insupportable pour elle de vivre au sein du monde des fantômes modèles⁶⁶. Elle souffrait constamment du sentiment d'être *quantité négligeable*⁶⁷, voire de n'être rien du tout, de l'angoisse de devoir constater un beau jour (si elle n'avait pas accompli son ascension et avait échoué à devenir un fantôme) qu'elle n'avait jamais existé. Bref, elle souffrait d'un *manque de prestige ontologique*. Quand elle entreprit son combat professionnel, son combat pour devenir un fantôme, c'était pour avoir « plus d'être », pour exister enfin. À l'inverse de la réplique de Mignon (« Laissez-moi avoir l'air [d'un ange] en attendant que j'en sois vraiment devenue un »), elle aurait pu dire : « Laissez-moi devenir [une star] en attendant que j'en aie vraiment l'air », en attendant que je puisse être grâce au paraître.

Nous ne saurions formuler plus clairement qu'elle ne le fit elle-même, en deux ou trois paroles lancées à la cantonade, sa soif d'être par le paraître.

65. Cf. le premier essai de ce volume. (N.d.A.)

66. Les *Années d'apprentissage de Wilhelm Meister* contiennent un exposé classique de l'articulation entre « décalage social » et « image » : puisque le fils de bourgeois y reste exclu de la « grande » vie, la seule qui vaille d'être vécue, il se la procure grâce à la « culture » par l'intermédiaire de son reflet et de sa représentation : c'est-à-dire par l'intermédiaire des pièces de théâtre. (N.d.A.)

À peine sa métamorphose lui avait-elle réussi qu'elle s'écria (avec un mépris pour sa vie antérieure qui montrait à quel échelon ontologique élevé elle croyait être désormais arrivée) : « Mon Dieu, qu'étais-je auparavant ! » Elle voulait bien sûr dire qu'elle n'avait été qu'un *néant*. Et si elle n'avait été qu'un néant, c'était parce que auparavant elle n'avait « seulement été », elle n'avait « seulement existé », qu'en tant qu'elle-même, seulement au singulier et seulement là où elle avait vécu. En termes négatifs : parce que, n'ayant été ni retravaillée ni reproduite, on n'avait pas tenu compte d'elle, et elle n'avait pu devenir quelqu'un qui compte ; parce qu'on n'avait pas confirmé son être ; parce qu'il ne s'était trouvé aucun consommateur pour lui donner acte de son existence ; parce qu'il ne s'était pas trouvé une foule de consommateurs conditionnés pour certifier *en masse** son existence. Bref, elle n'avait pas été un modèle, une marchandise de masse, elle n'avait pas été « quelque chose » mais seulement un anonyme « quelqu'un ». Dans le monde qui l'entourait, en l'occurrence le monde de Hollywood, elle avait raison : comparé au degré d'être de « quelque chose », celui qui n'est que « quelqu'un » est un néant, il n'existe pas.

V. n'aurait bien sûr pas dit cela ainsi. À ses oreilles, ces arguments auraient sonné comme des « *truismes* », des trivialisés qu'il est inutile de formuler. Elles se comprennent vraiment d'elles-mêmes si l'on accepte comme axiome de l'ontologie de l'économie que « ce qui n'est pas travaillé n'est pas », c'est-à-dire que « la réalité n'est produite que par reproduction ». V. s'était contentée d'appliquer cet axiome dont elle n'avait aucune raison de contester la véracité puisque, dans son monde, on l'admettait sans restriction et qu'il s'était toujours vérifié.

Il n'a pas été très gentil de ma part, compte tenu de la peine qu'elle s'était donnée, de ne pas laisser passer son exclamation – « Qu'étais-je auparavant ! » – et de me moquer d'elle parce qu'elle croyait avoir enfin gagné une « existence propre » à l'instant précis où elle avait renoncé à être elle-même et s'était donc privée de son propre soi. Pour qui, comme elle, a finalement réussi à la sueur de son front à devenir « quelque chose » au lieu

de n'être que « quelqu'un », celui qui est resté un simple « quelqu'un » et tient en outre à le rester doit incontestablement faire figure de pauvre type. C'est donc comme à un pauvre type qu'elle me rétorqua alors : « Toi, avec ton "moi" ! Qui s'en soucie ? » En faisant de la *demande* l'échelle de la valeur et le critère de l'être, elle m'avait cloué le bec.

Je disais qu'elle s'était sentie dans le monde des images comme un bourgeois dans un monde exclusivement féodal, comme si elle n'y comptait que pour du « vent » et n'y était « personne ». Lorsque j'essaie de me rappeler le style de sa nouvelle apparence – de ses gestes, de son intonation de voix, de sa démarche –, il ne me vient pas d'autre terme de comparaison que le *snob* qui a obtenu son titre de noblesse et en exagère l'importance. Ce n'est pas un hasard si le mot grec *éstlos*, qui signifie « noble » et dérive de la racine grecque qui exprime l'« être », désigne précisément celui qui est compté au nombre de ceux qui « sont », celui qui se situe plus haut que les autres dans la hiérarchie de l'être. C'était désormais le cas pour V., puisqu'elle était devenue un produit travaillé, un modèle destiné à produire d'innombrables copies, une marchandise de masse, alors qu'auparavant, dans sa coupable vie antérieure, elle partageait, en tant que matière première non travaillée, dans sa pauvre singularité, le sort obscur et misérable de la plèbe des consommateurs.

Il est évidemment étrange que ce soit son accession au rang de marchandise de masse qui lui ait procuré la noblesse. Masse et noblesse se contredisent. Mais que nous parlions de « son accession au monde des matrices », celui où elle est devenue un modèle, de « son accession au monde des images » ou de « son accession au monde des marchandises de masse », cela revient au même. Car seuls les modèles deviennent des images, et ils ne deviennent des images que par leur reproduction en masse⁶⁷.

Du reste, le rang élevé que l'on reconnaît aux produits de masse a encore une autre racine : une part considérable des marchandises actuelles n'est pas là, à proprement parler, pour

67. D'un autre côté, toute marchandise de masse est aussi un reflet, le reflet de son modèle. Et tout modèle n'est à son tour modèle que pour des reproductions. En outre, meilleur est le modèle, plus grand sera le nombre de ses reflets et plus sa production en masse sera un succès. (N.d.A.)

nous; c'est plutôt nous qui sommes là pour assurer, en tant qu'acheteurs et consommateurs, la continuation de leur production. Mais si notre besoin de consommation (et par conséquent notre style de vie) est créé ou du moins conditionné à seule fin de vendre les marchandises, nous ne sommes plus que des *moyens* et, en tant que moyens, nous sommes ontologiquement subordonnés aux fins. Qui, à l'instar de V., parvient à s'élever des bas-fonds vers ces hauteurs lumineuses où, au lieu de vivre de biens de consommation, il est lui-même pris en compte en tant que bien de consommation et devient de ce fait quelqu'un qui « compte », celui-là accède alors à un autre mode d'être.

Ce besoin d'être pris en compte, ce besoin de devenir quelque chose qui compte, est une hypothèse particulièrement plausible dans le cas de V. puisque à présent elle est devenue, en tant que rouage de la *Pictures industry*, quelque chose qu'il faut admirer et dont il faut vraiment tenir compte.

Journal

Puisqu'elle ne tient plus compte maintenant que de ceux qui comptent, elle ne peut plus reconnaître un type comme moi en qui elle ne peut plus voir, dans le meilleur des cas – bien que je n'aie qu'assez rarement au cinéma –, qu'un consommateur de fantômes. Pour un fantôme, une liaison avec un être réel est une véritable *mésalliance**, la liaison d'une marchandise avec un consommateur est tout simplement « contre nature ». Pour trouver de la compagnie, V. devra désormais chercher parmi ses semblables, parmi les fantômes. Elle n'aura d'ailleurs pas beaucoup à chercher, car le cercle des fantômes est un monde qui fonctionne en vase clos (visible pour tout le monde mais accessible à personne) et elle y sera automatiquement introduite. Il ne fait aucun doute qu'elle trouvera là quelqu'un, ou plutôt « quelque chose », quelque chose qui, comme elle, vit exclusivement pour être pris en compte par la majorité des consommateurs, un cœur comme elle, à peine éclos de sa larve, avec lequel elle pourra former un beau couple-marchandise et dont elle jugera qu'il est un *match*, un parti qui « compte » assez pour elle.

Si en pareil cas seule l'intelligence formelle décidait, V. aurait été tout à fait capable de comprendre ce que je voulais dire, car elle ne manquait pas d'intelligence. Mais la compréhension ne dépend pas seulement de l'entendement : elle dépend aussi de la condition qui est la nôtre. Appartenir à la noblesse lui interdisait désormais de comprendre ce genre de choses ; c'était désormais au-delà de sa compréhension, non parce que cela lui passait au-dessus de la tête, mais parce qu'elle était déjà elle-même bien trop au-dessus de ces choses pour *pouvoir* encore me comprendre. De ce fait, il eût été déplacé de ma part de lui reprocher sa mauvaise volonté ou de me mettre en colère contre elle. Ce n'était pas elle qui avait agi. Elle avait seulement « suivi ». Elle aurait fait preuve d'arrogance si elle avait nagé à contre-courant, si elle avait rejeté le présupposé que tout le monde dans son entourage reconnaissait comme une évidence : le fait que *devenir une marchandise constitue une promotion* et qu'*être consommé en tant que marchandise est bien une preuve qu'on existe*.