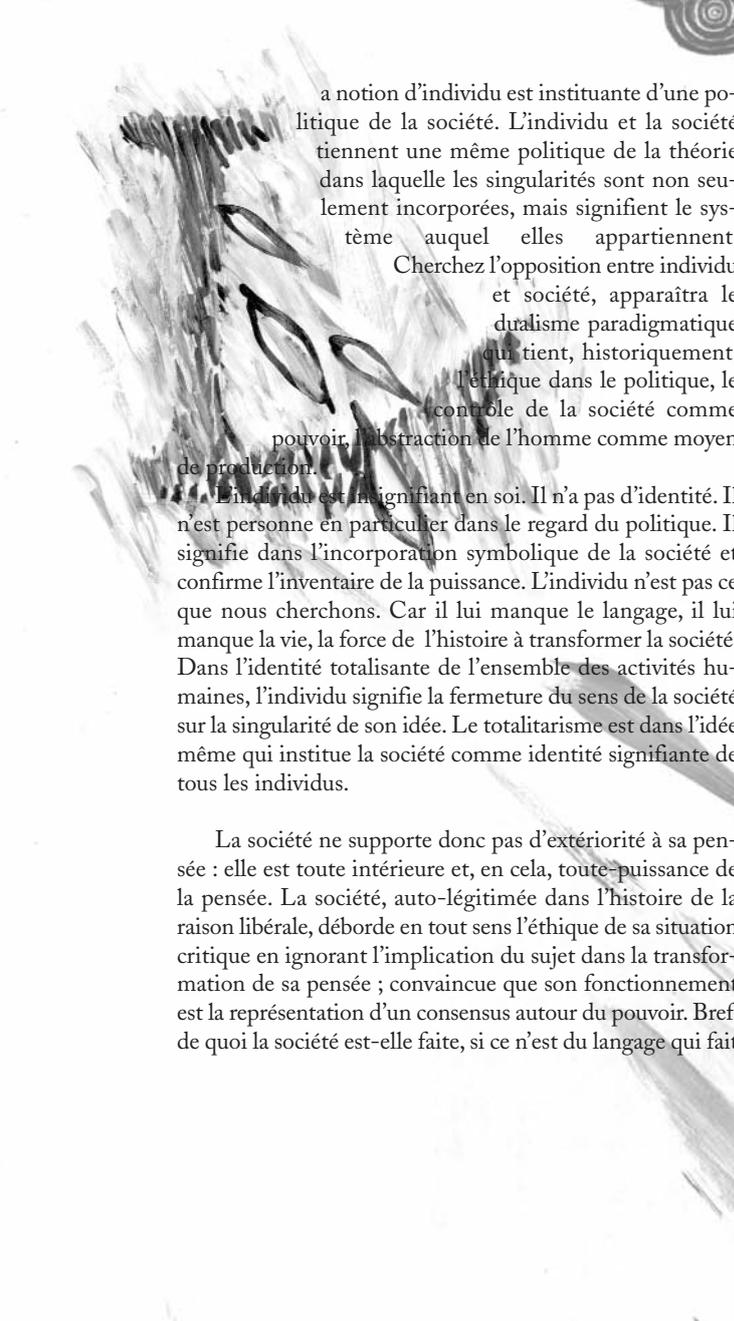




« Faire de l'argent avec de l'argent n'est pas seulement contraire à la fécondité des espèces, c'est un objectif inconciliable avec la recherche du bien commun. Un monde de gagnants n'est pas conciliable avec la citoyenneté, et moins encore avec l'isonomia (l'égalité) et, bien entendu, la justice. »

Serge Latouche, *Décoloniser l'imaginaire.*



La notion d'individu est instituante d'une politique de la société. L'individu et la société tiennent une même politique de la théorie dans laquelle les singularités sont non seulement incorporées, mais signifient le système auquel elles appartiennent.

Cherchez l'opposition entre individu et société, apparaîtra le dualisme paradigmatique qui tient, historiquement, l'éthique dans le politique, le contrôle de la société comme pouvoir, l'abstraction de l'homme comme moyen de production.

L'individu est insignifiant en soi. Il n'a pas d'identité. Il n'est personne en particulier dans le regard du politique. Il signifie dans l'incorporation symbolique de la société et confirme l'inventaire de la puissance. L'individu n'est pas ce que nous cherchons. Car il lui manque le langage, il lui manque la vie, la force de l'histoire à transformer la société. Dans l'identité totalisante de l'ensemble des activités humaines, l'individu signifie la fermeture du sens de la société sur la singularité de son idée. Le totalitarisme est dans l'idée même qui institue la société comme identité signifiante de tous les individus.

La société ne supporte donc pas d'extériorité à sa pensée : elle est toute intérieure et, en cela, toute-puissance de la pensée. La société, auto-légitimée dans l'histoire de la raison libérale, déborde en tout sens l'éthique de sa situation critique en ignorant l'implication du sujet dans la transformation de sa pensée ; convaincue que son fonctionnement est la représentation d'un consensus autour du pouvoir. Bref, de quoi la société est-elle faite, si ce n'est du langage qui fait

le sens de sa réalité ? Du pouvoir qui nous conduit à sa conviction ? Le pouvoir nous a persuadé de la personnalité de l'inconscient face à la transparence du politique. L'inconscient du langage fait pourtant un point de contact décisif entre sujet et société.

La réalité des choses est bien plus vague qu'il n'y paraît ; d'où la force nécessaire de l'idéologie dans la fabrique des représentations. La société s'érige, certes, dans le contrôle des individus ; mais sa totalité s'arrête à l'indétermination du sujet, dans le pouvoir d'un sujet dévorant tous les autres sujets, dans l'inconscient du politique. La société passe pour la puissance du sujet. Sa domination n'est altérité radicale que dans une séparation magique qu'elle opère de l'éthique et du politique. Sans l'éthique, elle est irréalité d'un point de vue politique. Irréalité, parce que sans sujet faisant de chaque homme la question de sa propre réalisation politique.

Dans la logique de la société, l'individu tient la société ; il montre sa divisibilité. L'individu montre où l'homme s'estompe du politique dans la pensée du social, un nihilisme du sujet. C'est un universalisme de la pensée de la société comme englobant de la raison, la réduction de la société comme pluralité dans l'abstraction pratique de l'unité. Si l'on peut dire que le social est dans l'homme, individuellement – là où le sujet est lui à la fois individuel et collectif et donc capable d'agir sur le social pour d'autres sujets – alors il est pensable de contrôler l'homme de l'intérieur, d'élaborer dans l'ordre symbolique des conditions de contrôle et de pouvoir.

Nul besoin d'une police de la pensée, là où les gouvernements ont compris que l'expression critique individuelle ou collective faisait la caution démocratique du pouvoir. L'intériorisation du social, la pression extérieure que nous ressentons de l'intérieur, décrit précisément le phénomène



d'*extranéation* qui fait contact. D'où la situation particulière du sujet, à la fois comme mode de contrôle affectif des individus, et comme condition critique de la société.

Nous envisageons le langage comme un inconscient critique des représentations totalisantes de la pensée. Cette subversion de la société de contrôle que nous entendons par la critique vise la culture d'une extériorité interprétante de tous les phénomènes sociaux. Il s'agit de subvertir, en effet, l'espace total que constitue la cohérence sociale qui se dédouble dans le pouvoir, c'est-à-dire dans la recherche d'une légitimation de sa propre cohérence ; l'empire de son propre sujet. D'où le problème que constitue la recherche critique et la situation d'extériorité nécessaire à son activité. Dans la mesure où traditionnellement « l'hétérogénéité va de paire avec l'extériorité » où « le dehors se trouve être le moyen véritable de connaître le dedans » et que « partout nous remarquons l'importance du "sur-place", des critiques voilées à l'égard du va-et-vient, de l'extériorité. » Le sujet, en effet, n'est ni un dedans, ni un dehors, mais un processus signifiant traversant l'intériorité comme l'extériorité.

La « société-monde » ne laisse donc pas de place au sujet et à la condition critique des valeurs collectives elles-mêmes instituées dans le langage. La mondialisation a changé notre conception des rapports entre intériorité et extériorité. Elle constitue, en effet, « un phénomène total, qui concerne l'ensemble des dimensions de l'activité humaine ». L'ensemble des significances sociales sont liées à cet enjeu dogmatique de la pensée : « Les économistes ne parviennent pas à séparer la mondialisation comme fait isolé et comme « *fait social total* ». Ensuite, il y a une corrélation certaine entre mondialisation, institutions capitalistes et croissance économique. » La transformation des rapports d'extériorité et d'intériorité induit la critique au cœur même du langage dans lequel s'organise l'établissement des normes et des valeurs. Le langage institue et subvertit en même temps. L'énonciation fait le double-fond critique de l'organisation et de l'ordre de la société

dans le langage. Tout change dans le langage, rien ne reste en l'état ; d'où l'inconnu qu'il fait pour chacun du devenir et du sens. Déterritorialisant le rapport entre extériorité et intériorité, le langage qui fonde les significances sociales est aussi subversif de la société ; la subversion ouvre la société à l'infini du sens du sujet.

C'est la subversion d'une intériorité radicale qu'il nous faut mettre en évidence : celle de l'organisation symbolique qui constitue notre appréhension du monde, celle d'une signification institutionnelle qui ne laisse aucune place à la subjectivation dans le langage, et dont le langage serait le moyen essentiel de l'extériorité. Celle qui intègre la critique à son fonctionnement, comme simulacre de l'éthique, c'est-à-dire comme illusion de la parole du sujet dans l'invention de la valeur et des significations sociales.

En outre, dans le filtre de la représentation politique, rien n'intime un gouvernement à agir à l'écoute des manifestations critiques, pourvu qu'elles en restent au seuil de l'opinion, au désordre social ; c'est-à-dire à l'invalidation de l'action dans la théorie, telle que l'opinion fait le « bon sens promu théorie » (Adorno), telle qu'elle symbolise l'inconnu d'une signification de masse, un prélogique de la raison politique. Car l'opinion n'est pas encore logique mais manifestation du politique dans l'affect. D'où l'amour qui s'invite dans la conception du pouvoir comme représentation empathique du social et comme enjeu positif des valeurs qui font son unité, son identité homogène. Le gouvernement, en tant que pouvoir, signifie *de facto* la marginalisation de la critique du politique, le discontinu de la raison et du bien commun. Il méprise la critique, en l'assignant à l'insignifiance et à la ritournelle du discours négatif de l'action et de la raison politique. Un trouble du débat, face aux rangs d'une idéologie en ordre d'action.

Alors, à quoi bon la critique, si elle est bloquée dans l'expression même du sujet politique en dehors de l'action, c'est-à-dire sans vie dans la perspective d'une transformation politique ? Il y a nécessairement différentes valeurs





du politique pour la pluralité démocratique : une division arbitraire du politique, entre l'exercice du pouvoir assimilé au bien collectif, et l'écoute du politique réduite à l'ordre du discours de la subordination de la parole individuelle à l'éthique sociale. Bref, l'asocialité de la parole critique est jugulée dans les strates de représentations qui la diffusent jusqu'à l'insignifiance.

LA DÉMOCRATIE DU LANGAGE

Le sujet n'est pas l'individu. Il suggère, au contraire d'une parcellisation du sens de la société, un rapport entier au social, une puissance de signification transformatrice des ensembles de la pensée. Il postule l'inconnu du connu et tient l'inconnaissable de la pensée, au sens de l'indétermination de sa valeur historique dans le langage ; dans le rapport au monde connu tel qu'il se révèle comme système du sujet. Le sujet signifie le monde dans le va-et-vient du langage entre l'individu et le collectif. Il n'est pas l'opérabilité d'un ordre donné du discours, d'un ordre extérieur au système de sa pensée. Simplement, il met la société à l'épreuve de la vie, comme une forme-sens critique des représentations données et des réifications totalisantes du sens.

Parce qu'il tient le continu du sujet et de la société, le langage tient l'ordre dans la situation critique de son devenir, dans l'inachèvement de sa totalité, dans une démocratie qui lui est propre. D'où l'enjeu politique du langage détotalisant l'espace de toute autorité. Le langage, ni intérieur, ni extérieur traverse les limites du sujet, excède la société. Situation critique d'un monde à venir de la pensée, le langage n'est ni totalité, ni totalisation du sujet ou du social, mais inconnu d'un devenir du sens, étranger à l'intériorité radicale du sujet, à l'extériorité exclusive d'une seule réalité. Le langage fait de l'extériorité un avenir du sujet, l'ouverture de la société par la critique du sens qui fonde sa représentation historique. Le langage, à cet égard,

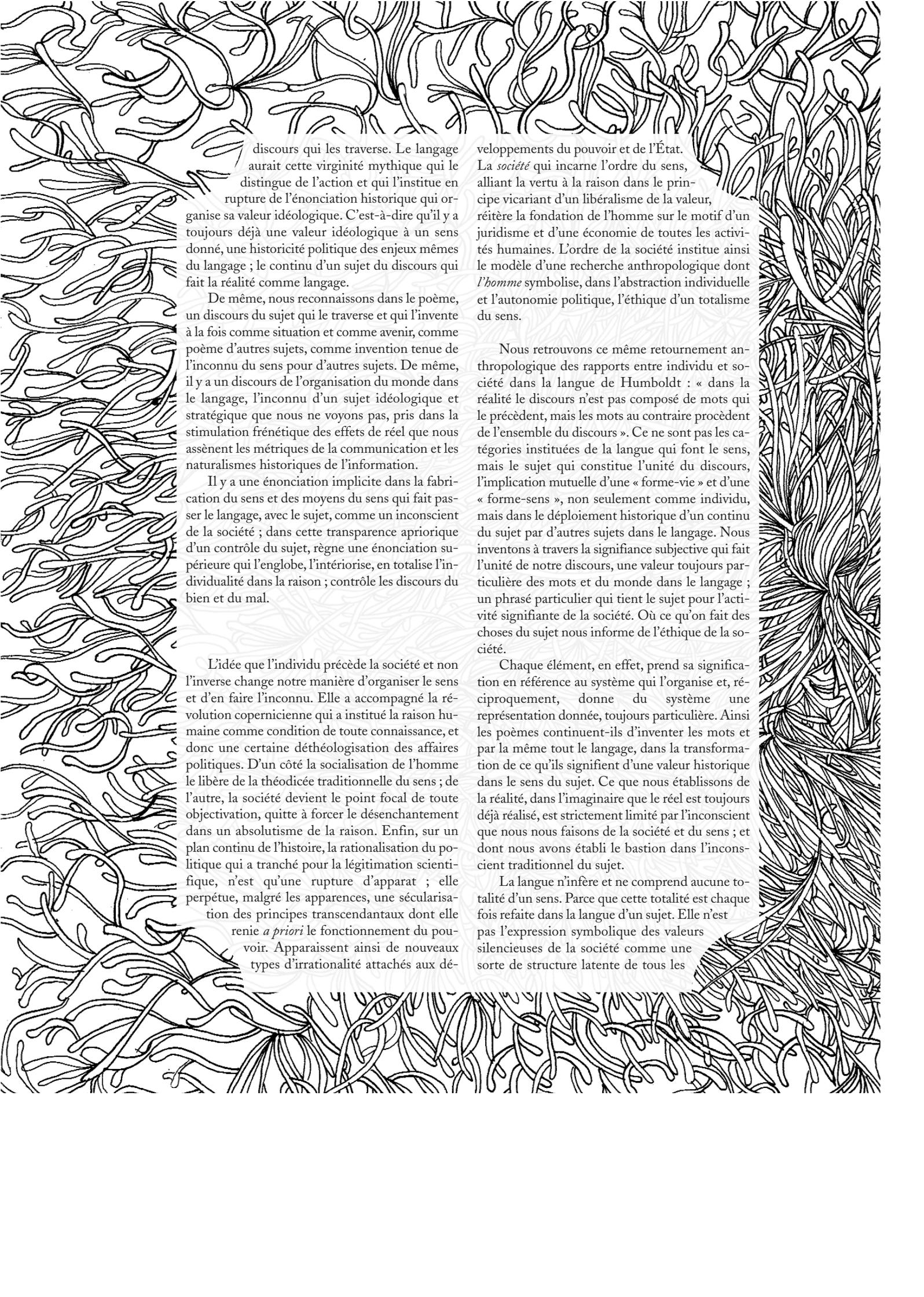
fait et défait le système de l'invention de sa pensée dans les rapports mêmes du sujet et de la société. L'avenir toujours incertain que constitue l'invention d'une signification du sujet dans les théories de la société montre donc l'inconnu qu'il y a dans la théorie politique. Une « théorie d'ensemble », qui n'est pas une théorie des ensembles, mais une théorie qui vise la précession de l'altérité dans la constitution de l'identité.

Dans le système du discours, le sujet bouleverse continuellement le sens de l'ensemble. Il est bien plus qu'une variable du sens collectif, puisqu'il infère lui-même la signification du collectif : dans l'expression de sa subjectivité, il se désindividue de la société et devient pleinement social ; pleinement asocial dans l'invention critique du sens de la société. La socialité du sujet est dans son devenir sens, dans l'historicité d'autres sujets qui font et défont sa pensée. Chaque prise de parole transforme la pensée de l'ensemble dans sa propre pensée. Car aucune unité ne signifie par elle-même ; c'est l'historicité des rapports entre système et unité qui fait sens. La valeur de la notion de « système » dans le langage s'applique donc à la société comme mode de signification et non comme structure d'emboîtement de la pensée. D'où le point de vue que nous soutenons que le langage interprète la société et non l'inverse.

Il y a bien sûr un sens partagé de la société, une intersubjectivité réticulaire de ses enjeux ; mais là encore ce n'est pas le symbolisme du sujet qui reproduit le sens du social, mais bien le sujet réel dans ce qu'il transforme des autres systèmes à partir du système du langage.

Noam Chomsky a montré clairement, dans la *fabrication du consentement démocratique*, combien la réalité politique et sociale était préformée dans le conditionnement d'une signification antériorisée – intériorisée – comme une évidence du langage pour le sujet. Les mots dénotent l'organisation du monde, alors même que leur institution est idéologique, c'est-à-dire produite dans l'arbitraire d'un





discours qui les traverse. Le langage aurait cette virginité mythique qui le distingue de l'action et qui l'institue en rupture de l'énonciation historique qui organise sa valeur idéologique. C'est-à-dire qu'il y a toujours déjà une valeur idéologique à un sens donné, une historicité politique des enjeux mêmes du langage ; le continu d'un sujet du discours qui fait la réalité comme langage.

De même, nous reconnaissons dans le poème, un discours du sujet qui le traverse et qui l'invente à la fois comme situation et comme avenir, comme poème d'autres sujets, comme invention tenue de l'inconnu du sens pour d'autres sujets. De même, il y a un discours de l'organisation du monde dans le langage, l'inconnu d'un sujet idéologique et stratégique que nous ne voyons pas, pris dans la stimulation frénétique des effets de réel que nous assèment les métriques de la communication et les naturalismes historiques de l'information.

Il y a une énonciation implicite dans la fabrication du sens et des moyens du sens qui fait passer le langage, avec le sujet, comme un inconscient de la société ; dans cette transparence apriorique d'un contrôle du sujet, règne une énonciation supérieure qui l'englobe, l'intériorise, en totalise l'individualité dans la raison ; contrôle les discours du bien et du mal.

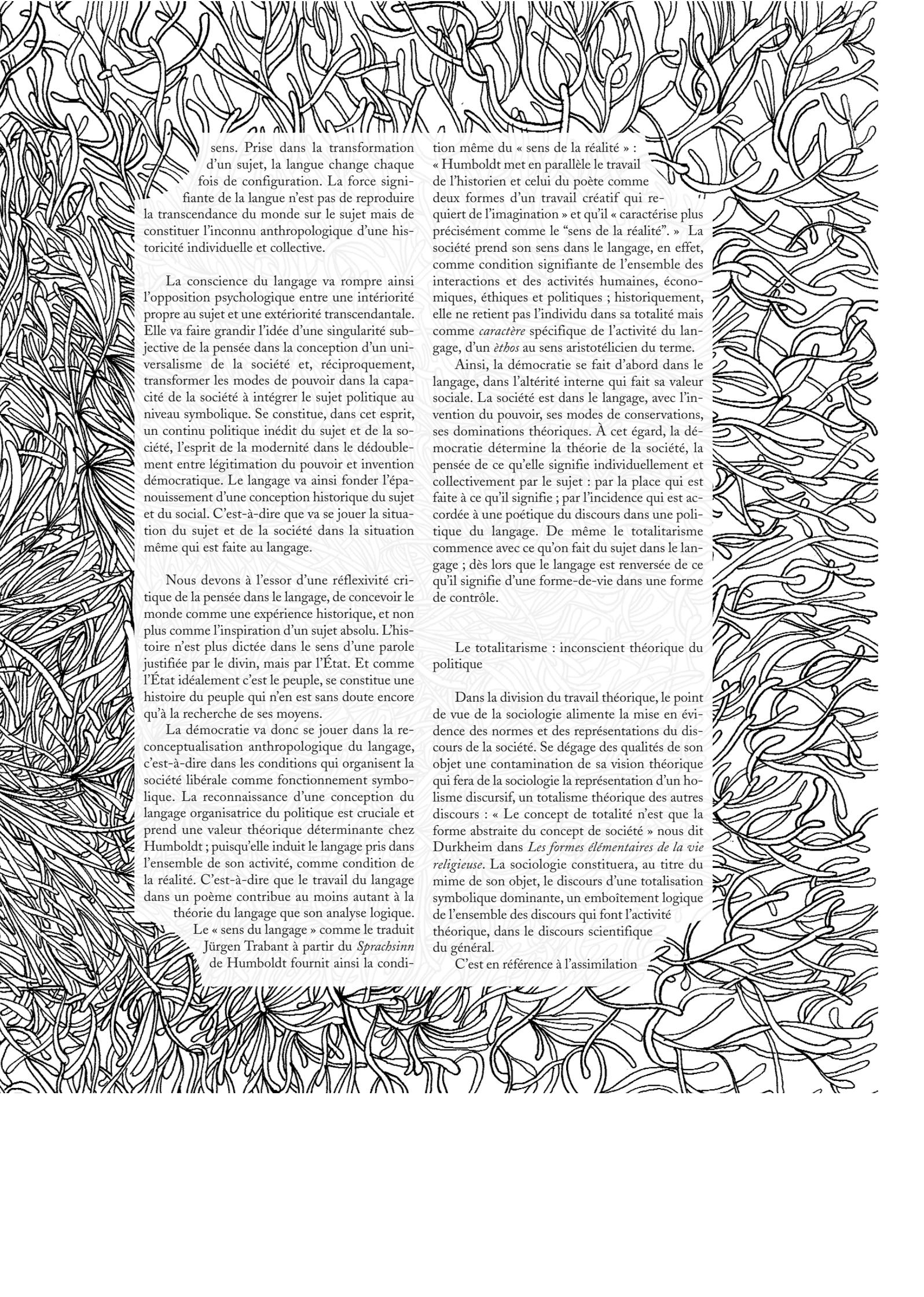
L'idée que l'individu précède la société et non l'inverse change notre manière d'organiser le sens et d'en faire l'inconnu. Elle a accompagné la révolution copernicienne qui a institué la raison humaine comme condition de toute connaissance, et donc une certaine déthéologisation des affaires politiques. D'un côté la socialisation de l'homme le libère de la théodicée traditionnelle du sens ; de l'autre, la société devient le point focal de toute objectivation, quitte à forcer le désenchantement dans un absolutisme de la raison. Enfin, sur un plan continu de l'histoire, la rationalisation du politique qui a tranché pour la légitimation scientifique, n'est qu'une rupture d'apparat ; elle perpétue, malgré les apparences, une sécularisation des principes transcendants dont elle renie *a priori* le fonctionnement du pouvoir. Apparaissent ainsi de nouveaux types d'irrationalité attachés aux dé-

veloppements du pouvoir et de l'État. La société qui incarne l'ordre du sens, alliant la vertu à la raison dans le principe vicariant d'un libéralisme de la valeur, réitère la fondation de l'homme sur le motif d'un juridisme et d'une économie de toutes les activités humaines. L'ordre de la société institue ainsi le modèle d'une recherche anthropologique dont l'homme symbolise, dans l'abstraction individuelle et l'autonomie politique, l'éthique d'un totalisme du sens.

Nous retrouvons ce même retournement anthropologique des rapports entre individu et société dans la langue de Humboldt : « dans la réalité le discours n'est pas composé de mots qui le précèdent, mais les mots au contraire procèdent de l'ensemble du discours ». Ce ne sont pas les catégories instituées de la langue qui font le sens, mais le sujet qui constitue l'unité du discours, l'implication mutuelle d'une « forme-vie » et d'une « forme-sens », non seulement comme individu, mais dans le déploiement historique d'un continu du sujet par d'autres sujets dans le langage. Nous inventons à travers la signifiante subjective qui fait l'unité de notre discours, une valeur toujours particulière des mots et du monde dans le langage ; un phrasé particulier qui tient le sujet pour l'activité signifiante de la société. Où ce qu'on fait des choses du sujet nous informe de l'éthique de la société.

Chaque élément, en effet, prend sa signification en référence au système qui l'organise et, réciproquement, donne du système une représentation donnée, toujours particulière. Ainsi les poèmes continuent-ils d'inventer les mots et par la même tout le langage, dans la transformation de ce qu'ils signifient d'une valeur historique dans le sens du sujet. Ce que nous établissons de la réalité, dans l'imaginaire que le réel est toujours déjà réalisé, est strictement limité par l'inconscient que nous nous faisons de la société et du sens ; et dont nous avons établi le bastion dans l'inconscient traditionnel du sujet.

La langue n'infère et ne comprend aucune totalité d'un sens. Parce que cette totalité est chaque fois refaite dans la langue d'un sujet. Elle n'est pas l'expression symbolique des valeurs silencieuses de la société comme une sorte de structure latente de tous les



sens. Prise dans la transformation d'un sujet, la langue change chaque fois de configuration. La force signifiante de la langue n'est pas de reproduire la transcendance du monde sur le sujet mais de constituer l'inconnu anthropologique d'une historicité individuelle et collective.

La conscience du langage va rompre ainsi l'opposition psychologique entre une intériorité propre au sujet et une extériorité transcendantale. Elle va faire grandir l'idée d'une singularité subjective de la pensée dans la conception d'un universalisme de la société et, réciproquement, transformer les modes de pouvoir dans la capacité de la société à intégrer le sujet politique au niveau symbolique. Se constitue, dans cet esprit, un continu politique inédit du sujet et de la société, l'esprit de la modernité dans le dédoublement entre légitimation du pouvoir et invention démocratique. Le langage va ainsi fonder l'épanouissement d'une conception historique du sujet et du social. C'est-à-dire que va se jouer la situation du sujet et de la société dans la situation même qui est faite au langage.

Nous devons à l'essor d'une réflexivité critique de la pensée dans le langage, de concevoir le monde comme une expérience historique, et non plus comme l'inspiration d'un sujet absolu. L'histoire n'est plus dictée dans le sens d'une parole justifiée par le divin, mais par l'État. Et comme l'État idéalement c'est le peuple, se constitue une histoire du peuple qui n'en est sans doute encore qu'à la recherche de ses moyens.

La démocratie va donc se jouer dans la reconceptualisation anthropologique du langage, c'est-à-dire dans les conditions qui organisent la société libérale comme fonctionnement symbolique. La reconnaissance d'une conception du langage organisatrice du politique est cruciale et prend une valeur théorique déterminante chez Humboldt ; puisqu'elle induit le langage pris dans l'ensemble de son activité, comme condition de la réalité. C'est-à-dire que le travail du langage dans un poème contribue au moins autant à la théorie du langage que son analyse logique.

Le « sens du langage » comme le traduit Jürgen Trabant à partir du *Sprachsinn* de Humboldt fournit ainsi la condi-

tion même du « sens de la réalité » : « Humboldt met en parallèle le travail de l'historien et celui du poète comme deux formes d'un travail créatif qui requiert de l'imagination » et qu'il « caractérise plus précisément comme le "sens de la réalité". » La société prend son sens dans le langage, en effet, comme condition signifiante de l'ensemble des interactions et des activités humaines, économiques, éthiques et politiques ; historiquement, elle ne retient pas l'individu dans sa totalité mais comme *caractère* spécifique de l'activité du langage, d'un *èthos* au sens aristotélicien du terme.

Ainsi, la démocratie se fait d'abord dans le langage, dans l'altérité interne qui fait sa valeur sociale. La société est dans le langage, avec l'invention du pouvoir, ses modes de conservations, ses dominations théoriques. À cet égard, la démocratie détermine la théorie de la société, la pensée de ce qu'elle signifie individuellement et collectivement par le sujet : par la place qui est faite à ce qu'il signifie ; par l'incidence qui est accordée à une poétique du discours dans une politique du langage. De même le totalitarisme commence avec ce qu'on fait du sujet dans le langage ; dès lors que le langage est renversée de ce qu'il signifie d'une forme-de-vie dans une forme de contrôle.

Le totalitarisme : inconscient théorique du politique

Dans la division du travail théorique, le point de vue de la sociologie alimente la mise en évidence des normes et des représentations du discours de la société. Se dégage des qualités de son objet une contamination de sa vision théorique qui fera de la sociologie la représentation d'un holisme discursif, un totalisme théorique des autres discours : « Le concept de totalité n'est que la forme abstraite du concept de société » nous dit Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. La sociologie constituera, au titre du mime de son objet, le discours d'une totalisation symbolique dominante, un emboîtement logique de l'ensemble des discours qui font l'activité théorique, dans le discours scientifique du général.

C'est en référence à l'assimilation



théorique de la société comme totalité interprétante de l'ensemble des faits sociaux que nous posons l'hypothèse d'un rapport entre le totalisme de la pensée et le totalitarisme politique. La société, interprétée comme totalité symbolique pose le problème de la critique et du sujet, dans la liberté qu'ils incarnent de l'ouverture du sens à l'inconnu. La critique du totalisme social est en germe dans l'opposition des points de vue entre une conception signifiante du monde et le réalisme politique qui institue la domination de la société sur le sens. Manque à la pensée totalisante du social, le pouvoir concret de la critique à transformer sa pensée.

Dans son travail sur Karl Popper, Renée Bouveresse développe la critique de l'attitude théorique qui assimile la totalité à la société, en dehors de l'énonciation idéologique d'un sujet du pouvoir. « Le totalisme, dit-elle, est seulement quelqu'un qui n'a pas conscience du caractère sélectif de son intervention sur le réel, et qui agit donc de façon non critique. » Il justifie la réalité extérieurement au sujet. Le totalisme bloque l'expression de la critique dans l'intériorité du système des valeurs propres à la société politique. Il instrumentalise la critique dans son fonctionnement, au point d'en dissoudre la capacité d'action. Il rend difficile la critique comme éthique du politique, dans la séparation de l'éthique du politique. Un autre commentateur de Karl Popper souligne en référence à Marcuse, le lien théorique qui fait le continu entre totalisme et totalitarisme : « Parmi les critiques qui ont été adressées à Popper, peu ont insisté sur la relation qu'il établit entre le totalisme et le totalitarisme. Le premier est un présupposé méthodologique ; le second une attitude politique [...] "Popper établit donc une connexion entre le totalitarisme politique et le totalitarisme méthodologique : ce dernier constitue la justification logique et philosophique du premier" (Herbert Marcuse, *Studies in Critical Philosophy*, p. 193). La principale caractéristique commune au totalisme et au totalitarisme est sans doute

l'absence de point de vue critique de la part de ceux qui les prônent. Cette attitude non critique est à l'origine de l'élaboration des lois inexorables du développement historique, à partir desquelles on va pouvoir écrire l'histoire passée et présente de l'humanité, et prédire son avenir – comme si les actions et les pensées humaines étaient entièrement déterminées par une sorte de nécessité qui échapperait au contrôle des hommes. » Il y a un rapport continu entre la théorie et la politique dans le langage. Il y a un sujet qui fait le discours de toute situation sociale ou historique. Le pouvoir ne s'affranchit pas de l'invention de sa valeur dans le discours. La critique d'une conception englobante et totalisante de la société pose donc le problème de ses effets sur le sujet et sur la critique, le problème des rapports mutuels de l'éthique et du politique et, dans cette perspective, détermine un point de vue de ce que signifie la société et les conditions de son historicité. Le langage est radicalement social dans l'extériorité possible qu'il confère à la société. La totalité qui postule la théorie de la société comme unité transcendante du sens se répercute dans l'individualisation du sujet ; elle pose le problème de son ouverture et de son extériorité.

Cette conception de la société, prévalant dans la représentation de la culture politique, montre aussitôt la porosité de son éthique dans l'ordre appliqué à l'organisation du sens : dans l'objectif d'un rationalisme du sens, la linguistique fera son modèle politique du langage ; elle ira chercher le sens de la société à la source de ses possibilités de contrôle, dans la langue même. La linguistique naissante reconnaîtra très tôt le caractère social de la langue, sa capacité symbolique à définir mutuellement le sujet et la société et à fonder le sens, en occupant simultanément l'intériorité et l'extériorité du sujet ; par exemple en constituant pour la sociologie un « fait social total ». Bruno Karsenti montre le rôle prédominant que le langage occupe dans l'institution de la société comme « to-



talité unifiée » : « Au niveau même des manifestations individuelles et sans que la dimension particulière de celles-ci soit réduite, se trouve impliquée la réalité sociale dans son ensemble, conçu à la fois et sans contradiction comme l'unité totalisatrice du groupe et l'infinité des relations intersubjectives. La totalisation du social procède donc d'une dynamique de symbolisation dont le modèle adéquat ne peut être fourni que par une science du langage. » Autrement dit, le langage détermine l'activité symbolique du sujet dans la société ; le langage devient dans l'extension du sens qu'il organise, un mode de représentation générale et non une condition de la signifiante du sujet, dans ce qu'il rompt, justement d'une politique de la totalisation. Par le symbolique, la société occupe ainsi le sujet dans sa totalité signifiante.

C'est à cette circulation signifiante de la société dans le sujet que le langage constituera la recherche d'un inconscient, la recherche du langage du sujet comme inconnu. Le contrôle naît de ce nouvel ordre de la raison qui prend forme avec le développement des logiques symboliques, désormais aptes à traverser indifféremment intériorité ou extériorité. La société totalise l'ensemble des activités humaines dans l'ordre symbolique, elle aboutit à de nouvelles ambitions transcendantes pour le pouvoir.

L'autonomie du sujet, la liberté qui lui échoit de cette « grande transformation » n'a finalement de réalité que dans l'ordre de sa socialisation ; dans l'ordre d'une extériorité qui le transcende et qui fait sa raison. La société constitue symboliquement cette extériorité rationnelle de la liberté du sujet. À l'autre bout de cette extériorité, l'intériorité et l'inconscient du sujet ; où ce qui doit valoir ne prend son sens que dans la capacité à retrouver la valeur sociale du sens, à remettre du langage sur l'inconscient. Pas de symétrie. Dans son extériorité radicale, le social prend sa totalité dans l'inconscient ; c'est-à-dire dans le sujet même.

À cet égard, comme le suppose le transfert des qualités du sujet dans les structures symboliques

de la société, les conditions spécifiques de signifiante et d'unification de son identité sont corollaires des ambitions totalisantes de sa valeur. La société prend ainsi une valeur psychologique à travers le sujet. Elle devient, en quelque sorte, une personnalité symbolique, une identité collective. À cet effet, l'ordre symbolique institue la société sur les principes mêmes d'un devenir sujet dont elle fait à la fois la théorie et la pratique.

La société emprunte ainsi à la puissance du sujet. Comme le note François Fourquet, la société accentuée par l'économie libérale constitue d'une certaine manière un « quasi-sujet tout-puissant », une totalité signifiante de l'ensemble des sujets. Ce « quasi-sujet » permet d'imaginer une individualité spécifique de la société, une psyché constitutive de sa personnalité – « un ensemble collectif auquel un chef, une équipe dirigeante prêtent leur pensée, leur parole et leur volonté, donnant ainsi l'illusion d'une subjectivité de l'ensemble ». Dans la perspective de son unité symbolique, la société requiert un ordre de son intériorité, un ordre des unités qui fondent sa représentation comme système ; un ordre du sujet fidèle à l'image que la société se fait de la réalité.

Fonctionnant dans l'objectif de sa propre survie, le principe de totalisation sociale prend une valeur narcissique dans le parallèle du sujet psychologique. La société est tournée vers sa propre reproduction. Elle tient son unité de l'individuation du sujet comme reproduction du fonctionnement social. Ainsi modelée sur le sujet comme mode de « totalisation narcissique », la société induit une psychologisation de la vie sociale, une profondeur quasi-ontologique de ses motivations. Elle définit l'individu comme production de sa propre unité ; « Le totalitarisme social aurait, donc, tendance à écraser l'unité narcissique. » C'est-à-dire à faire de son image la concentration de toutes les unités qui la représentent et donc la seule extériorité ; sachant, comme le suggère Jean Laplanche que « Le narcissisme, si l'on part de l'idée d'un rapport à l'image de soi, implique de plus une notion de totalisation, c'est-à-dire que le rapport à l'image de soi a pour effet de délimiter une



certainne unité. » L'image de la société serait ainsi produite à l'image du sujet et réciproquement.

Le problème, soyons bien clairs, n'est pas dans l'unité que la société constitue, voire même dans la totalité symbolique qu'elle détermine des activités humaines. Le problème est dans la récupération historique de la totalité à des fins de pouvoir et de contrôle sur le sens et par là même sur les individus. L'inclusion du sujet dans la société est donc une forme de contrôle symbolique sur les individus par où se répercutent, notamment, les hiérarchies théoriques. Car le sujet avec le langage est irréductible au sens social qui fait sa théorie et sa pratique.

D'un point de vue épistémologique, l'image retrouvée du sujet dans la société sous-tend l'organisation hiérarchique entre sociologie et psychologie ; la discipline qui s'occupe de la société inclut dans sa logique la valeur du sujet. La réification du sujet dans l'extériorité sociale de l'individu, l'objectivation que la société fait au sujet constituent à ce titre une position idéologique et la condition d'une puissance de domination. Le sujet réduit à l'intériorité est discontinu de la société ; il n'a de réalité que comme activité symbolique, c'est-à-dire dans l'abstraction du corps signifiant qui en constitue la réalité totalisée : « La totalisation sépare l'entité narcissique de l'objet et a un effet de clôture. *Il serait ainsi possible de pointer un totalitarisme interne, inhérent, s'installant dans la psyché, et visant à la fois un contrôle du dedans et du dehors et qui dépend, dans une certaine mesure, de l'évolution de l'attitude de l'objet.* Ce moment qui doit marquer une première séparation/distinction d'avec l'objet, est une sorte d'assujettissement à la toute-puissance. » Nous pourrions en déduire, en référence aux expériences de conditionnement social du sujet, la perspective d'une forme totalitaire intrinsèque aux enjeux symboliques qui fondent les significances sociales et les modes de domination de la valeur, un « totalitarisme interne ». À cette effraction de l'extérieur dans l'intériorité du sujet correspond la forme d'une distorsion totalisante de la puissance de l'identité sociale dans celle individuelle. Le totalitarisme qui s'exprime dans la toute-puissance du sujet a pris la forme de la société de contrôle, dans l'omniprésence du symbolique désormais à tenir le sujet et non plus seulement l'individu physique : « *Le dirigeant totalitaire, être collectif sinon fragmenté, reste inaccessible et intouchable dans la réalité. Il serait*

comme la mère toute-puissante et terrifiante qui acquiert son unité interne en incluant dans son narcissisme l'image de son enfant. Pour rester dans les termes d'Orwell, il faudrait appeler ce meneur non pas Big Brother, mais Big Mother. *C'est la version de mère qui rend la totalisation interne de son enfant difficile, qui pousse vers la fragmentation.* L'équivalent social serait le narcissisme de la masse amorphe. » Autrement dit, la limite entre société et sujet est poreuse sur le plan symbolique. Comme nous y avons fait allusion ailleurs, nous passons d'une puissance de totalisation directe, objectivante du sujet en tant qu'extériorité radicale à une forme de totalisation symbolique du sujet, visant au contrôle de l'extériorité par l'intériorité du sujet. Le social, en ce sens, ne tient plus seulement sur un ensemble dénombrable d'individus, mais sur le lien affectif qui les unit et détermine leur relation empathique. Dans cet esprit, l'irrationnel du politique ressurgit dans la hantise perpétuée du morcellement de sa valeur et de la désagrégation de sa puissance. Dans l'intériorité généralisée, cette forme totalitaire renvoie à une puissance individuelle symbolique, incarnant abstraitement tantôt « la société », tantôt « l'économique » ou « le capitalisme » comme une force agissante et contraignante du sujet, privé d'extériorité : « *le meneur typique du totalitarisme serait proche d'une imago de mère archaïque* » ; une mère tenant ses enfants dans l'intériorité totale de son amour, c'est-à-dire dans l'image de sa seule autorité symbolique.

La société doit donc trouver son extériorité ailleurs que dans les limites physiques des individus qu'elle contient. Le langage ouvre à cette perspective symbolique de nouvelles politiques du sens, de nouvelles distances pour la critique comme pour le sujet.

Cette circularité du sens donne l'image d'une société fermée, tient à la prégnance de l'image de la société, à sa totalité. Ainsi, là où le sujet habite la langue, il n'y a pas de sujet ou l'ombre de lui-même. Il n'y a pas de Lumières du langage. Que la société qui croit faire la lumière, et où la rhétorique de l'image n'a produit du sens que l'ombre de la langue. Du sujet, elle n'a que la *skiagraphie* : un sujet détaché du sens et que la société justifie à l'image de la raison.

La preuve est la place réservée aux œuvres d'art et au poème, à l'invention du sujet. Le poème comme expression d'un universalisme de l'intériorité y a perdu en même temps le langage et le sujet ; il s'explique. Son

universalisme est dans l'interprétation philosophique de sa raison.

L'EXIL INTÉRIEUR

Il se dégage donc du totalisme social une sorte d'aptitude à l'aliénation structurée comme un langage. La société s'y confond dans une sorte d'individu total, omniscient, par l'extranéation qu'elle constitue en soi d'un ordre symbolique dans le sujet, par l'effacement des valeurs du sujet dans l'individu de la société. Le libéralisme de la raison qui a fondé l'avènement de la liberté dans la politique de la société, n'a jamais eu pour objectif premier de libérer l'homme concret mais plutôt de libérer un ordre de la valeur ; une conception sociale et non plus théologique qui fonde l'objectivité de la valeur et du partage des richesses dans l'économie. Conséquence qui nous conduit à observer, dans l'émergence d'un rationalisme démocratique, les conditions fondatrices de l'axiologie libérale : notamment, l'ajustement de l'économique et du politique, l'émancipation du sujet individuel dans la démocratisation du bien commun.

En guise d'utopie anthropologique, ce qu'il s'agit de libérer, pour le libéralisme, est une nouvelle « équité » de la valeur, une nouvelle distribution des biens et de la puissance. Fondé sur des critères « rationnels » et « objectifs », son réalisme n'aurait plus de sens, dans l'idéal d'un *actionnisme* radical, s'il devait être soumis à la critique. D'où la reproduction du pouvoir, non seulement dans le contrôle mais aussi dans le langage, dans la logique même de son ordre de la culture : « Le concept de liberté d'expression et même de liberté de l'esprit dans la société bourgeoise, le fondement de la critique de la culture, a sa propre dialectique. Car, en s'émancipant de la tutelle théologique et féodale, l'esprit est devenu, par la socialisation progressive de tous les rapports humains, la proie d'un contrôle anonyme par l'ordre établi, sans cesse renforcé, contrôle qui ne lui reste pas extérieur mais qui a envahi sa structure interne. Cet ordre pénètre l'esprit autonome, aussi inexorablement que les ordres hétéronomes qui jadis maîtrisaient l'esprit assujéti. L'esprit ne se contente pas de se soumettre au principe de la vénalité marchande et de reproduire ainsi les catégories socialement pré-

dominantes. Il s'adapte objectivement à l'ordre établi, même lorsque subjectivement il ne se change pas en marchandise. » Il y a donc une idéologie qui préside à l'organisation même de la raison et à l'élaboration d'un « mythe de l'intériorité » qui tient le sujet dans les conditions de sens, d'interprétation et de légitimation des échanges économique-politiques. L'économie tient l'avènement des conditions objectives de cette nouvelle équité politique. C'est dans cette perspective que pour les auteurs de *La dialectique de la raison*, la raison n'est pas seulement émancipatrice des univers transcendants théologiques ou politiques ; la raison recèle également une capacité de destruction du sujet à travers l'abstraction qui permet d'abord la libération de la société et de sa domination avant celle du sujet. À travers l'abstraction et la logique scientifique la raison est le point de passage de toute action et de tout sujet : « la Raison est totalitaire » à cet égard, puisqu'elle occupe tout le champ symbolique de la pensée et du devenir ; « La Raison est la radicalisation de la terreur mythique. L'immanence pure du positivisme qui est son ultime produit, n'est rien d'autre que ce que l'on peut qualifier de tabou universel. Plus rien ne doit rester en dehors, car la simple idée du "dehors" est la source même de la terreur. » La raison est ce qui occupe exemplairement par la conscience le sujet de l'inconscient ; elle remplit le sujet de sa justification, de sa condition, de l'organisation du sens même de ce qu'il faut savoir. En constituant le modèle libéral démocratique de l'économie politique depuis la raison, la société fonde ainsi l'illusion d'une éthique autolégitimée du pouvoir comme politique normative. Rien de ce qui est humain ne saurait désormais être extérieur à la mondialisation et à la totalisation sociale de la valeur.

L'enfermement que Soljenitsyne appelait *l'exil intérieur* a révélé l'intériorité comme un mode radical de contrôle politique : si le connu s'est mué en mode spéculatif de l'orgueil et de l'arrogance, ce n'est pas un accident des passions ou de la dérive des pulsions ; n'est-ce pas plutôt d'avoir enfermé le monde, d'avoir réduit l'inconnu à la maîtrise et à la volonté de puissance, d'avoir mondialisé l'inconscient par extranéation de l'intériorité en extériorité radicale ? Il

Il y a dans la conception de la valeur qui organise le social, une manœuvre symbolique qui fait du sujet une intériorité culturelle à la société de consommation, une volonté de contrôle, une dictature du consentement. La psychologisation de la société joue ici le rôle du grand organisateur symbolique.

De même la psychanalyse a des effets sociaux qui lui échappent, nécessairement et théoriquement, une économie du sujet qu'elle n'a pas voulue, une culturalisation qui l'excède, une *mathésis* qui l'encombre, une raison historique dont l'intempestif s'est accommodé de la logique de l'intériorité. Elle rate son objet et c'est peut-être l'éternité de sa théorie, de ce qu'elle fait et vit avec le sujet ; elle est dupe de son éthique. Elle a son propre inconscient. Elle n'imagine plus le sujet en dehors de sa propre histoire. Elle s'est installée dans la division sociale du savoir et de l'inconnu à connaître, de l'inconnu du pouvoir. Elle a sa routine dans les disciplines du savoir et de la domination ; sa discipline critique. Sa théorie colle étrangement à l'univers du pouvoir, bien qu'elle soutienne avec le sujet la condition même du point de vue critique de la société. Le ciel lui-même s'est intériorisé suivant en cela la rampe de la culpabilité et du désir.

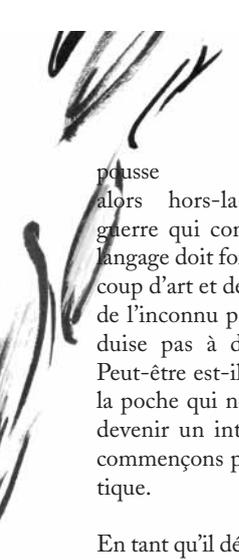
L'économie politique mondialisée est désormais intérieure. Elle émet un super-sujet doté de super-pouvoir.

Transnational et perlaborant les systèmes symboliques, son travail est d'abord l'indice d'une abstraction de la valeur. La résolution de l'inconscient à l'échelle de la société-monde fait son modèle anthropologique, l'état de sa veille. La reconception des échanges économiques, dans la logique de l'intériorité, suppose des stratégies et des organisations symboliques que la théorie psychanalytique du sujet perfuse continuellement de sa situation d'analyse, de son invention théorique et pratique, de son exploitation de l'inconscient. Car la psychanalyse fait voir dans le langage l'inconnu d'un fonctionnement intérieur, l'intimité et le social dans un même inconscient. Le connu, c'est l'économique, il interprète et fait de la valeur une domestication du sujet. Si la psychanalyse a eu le mérite de mettre en évidence l'inconnu du sujet de la conscience, ses techniques ont été aussitôt réinvesties au bénéfice des formes de contrôles collectifs du sujet. Entre libération et contrôle du sujet la psychanalyse nous assigne à la schizophrénie de sa situation politique : résister à l'homogénéité culturelle du monde néolibéral, tout en acceptant son incarnation symbolique comme primitif englobant de l'économie politique ; un grand inconnu transcendant par là même toutes les formes individualisées du sujet et auquel la théorie psychanalytique prête l'inconscient de sa domination dans les institutions du sens.

L'épistémologie des sciences sociales est l'intelligence même de cet effet retard du politique dans le théorique : de la dévastation du holisme sociologique au comportementalisme psychologique. La théorie interdépendante de la pratique vit dans l'économie politique des représentations. La mondialisation n'est indemne d'aucun *a priori* totalitaire, ni d'aucune intériorisation radicale du social ; aucun transcendantalisme n'est justifié : ni celui de l'inconscient, ni celui de la raison quels qu'en soient les bonheurs promis par l'éthique. L'inconnu du sujet précède en effet toute puissance d'inconnu économique ou politique.

Or au cœur des nouvelles écologies de la rationalité, le sujet est perpétuellement transcendé par l'anticipation continue des valeurs collectives dans celles de l'individu. La culture spéculative, attentive aux vicissitudes de la productivité, en manipule la donne par sa capacité à en analyser le risque, à anticiper ses fluctuations. L'anticipation fixée dans la valeur symbolique, la psychologie boursière attentive à l'intentionnalité et aux motivations profondes instaure la logique du déséquilibre économique-politique nécessaire au pouvoir, le miracle du marché sur l'émancipation du sujet quelle que soit sa volonté. L'analyse du marché colle avec celle du sujet et disperse le sujet dans la transparence de son propre fonctionnement inconscient. Il y a là quelque chose qui se noue et qui fait du sujet une puissance étrangère à son propre inconnu. La soumission du sujet aux impératifs de l'économie libidinale en fait l'inconscient.

La pauvreté est le gouffre de l'éthique libérale. Où situer la critique dans l'absence d'extériorité ? S'il faut un sujet, du poème, un inconscient intérieur à ses normes, le totalitarisme libéral est



pusse
alors hors-la-loi. La
guerre qui commence dans le
langage doit former ses résistances à
coup d'art et de poèmes et libérer ainsi
de l'inconnu pour chacun qui ne se ré-
duit pas à de l'économie politique.
Peut-être est-il temps, même, de crever
la poche qui nous retient. Oui, s'il faut
devenir un intellectuel du libéralisme,
commençons par en faire la théorie cri-
tique.

En tant qu'il définit institutionnellement
les relations entre les hommes, le *nomos*
a une fonction englobante du sujet dans
la société, à travers la raison. La loi s'ap-
plique à tous et encadre, de ce fait, toutes
les activités humaines. Il justifie la situa-
tion englobante du social par rapport au
sujet, dans le sens où « le lien social élé-
mentaire n'est formé que lorsque les in-
dividus ont intériorisé mentalement un
modèle de l'ordre social. » La loi consti-
tue donc une opération symbolique forte
de l'intériorisation de la société dans le
sujet : elle situe à la fois l'intérieur et l'ex-
térieur du sujet. Dans sa complexité, elle
autorise aussi l'intériorité et l'extériorité
au sujet.

Politique des hommes, le *nomos* a
aussi un caractère factice, à la fois
partial et anémique. C'est le point de
vue déjà mis en avant par David
Hume : la justice est un *artefact*. Se joue
dans le rapport à l'institution de la loi, la
croyance en sa valeur effective, la
sacralisation de ses principes. Le sacré
en naturalise le fondement social, et le
caractère irréfragable du collectif sur
l'individuel : « pour Durkheim le sacré
est essentiellement un *artefact* social »
et, de ce fait, contribue à tenir dans la
naturalisation de l'éthique,
l'homogénéité institutionnelle de la
société. Le sacré est l'adjuvant de la
justice, ce qui fait passer la société pour

une
totalité
vertueuse. Car sans le sacré, la justice
montre son caractère factice et par-là
même la fiction qui tient la société pour
une condition homogène du sujet. La
justice est elle-même discutée et
discutable dans ses fondements et dans
ses applications, invention historique,
stratégie de pouvoir, conception du
sujet. Sortir du naturalisme de la loi
pour en reconnaître le caractère factice
fait la situation critique de la société ; la
possibilité d'avoir prise non seulement
sur le politique mais sur l'éthique de son
fonctionnement : « l'idée que la justice
est une fiction socialement nécessaire
est [...] le pendant de la conception
durkheimienne du sacré. » Apparaît,
dans cet espace, l'abîme qu'il pourrait y
avoir dans le discontinu de l'éthique et
du politique. Car d'un autre côté,
« Nous ne pouvons admettre que nos
principes juridiques dépendent d'un
artifice. Une telle idée est immorale et
menace notre système social tout entier
avec ses valeurs et ses classifications.
Car la justice est ce qui scelle la
légitimité. »

L'extériorité sociale infère en ce sens
une asocialité critique du sujet par rap-
port aux institutions du sens. Nous avons
commencé à voir que la répartition de la
réalité entre intériorité et extériorité était
peu pertinente, dans la mesure où elle
équipe toute position de la conscience au
monde.



L'ano-
mie n'est pas l'opposé au *nomos*
mais en proroge le questionnement.
L'anomie, nous avons commencé à le
voir, n'est pas la question exclusive d'une
extériorité radicale aux normes et aux
lois sociales. Elle traverse le *nomos* là où
il semble indissociable du sacré. Dans
l'éthique de la pratique de la justice,
l'anomie est donc l'enjeu d'une théorie
critique de la société ; elle n'est pas une
déviance sociale, mais la remise en cause
d'une « adhésion totale » aux conditions
d'inventions du *nomos*. Comme Duvi-
gnaud définit l'anomie, elle n'est pas
dans l'ordre des oppositions mécaniques
à la loi, mais elle est ailleurs ; elle est au-
trement et tient la loi dans le mouve-
ment historique et signifiant de ce qui la
fait et la défait, dans la correction conti-
nue des rapports entre l'éthique et le po-
litique, à l'inconnu social. La loi, en effet,
tient aussi sa théorie de la critique.

L'anomie prend avec Jean-Marie
Guyau, la valeur critique de l'*autonomie*
kantienne. Elle induit une perspective de
la réalité fondée sur l'activité du sujet et
non seulement sur la conduite de la rai-
son. L'anomie, d'une certaine manière,
défend le continu du sujet dans l'inven-
tion des valeurs instituées de la société :
non plus dans la « division du travail so-
cial » et de la fragmentation individuelle
de la raison, mais dans la capacité du
sujet à penser la société dans son rapport
entier : « L'anomie, pour Guyau, est





créatrice de formes nouvelles de relations humaines, d'autonomie qui ne sont pas celles d'une référence à des normes constituées, mais ouvertes sur une créativité possible. Elle ne résulte pas, comme chez Durkheim, d'un trouble statistique, elle incite l'individu à des sociabilités jusque-là inconnues — dont il dira que la création artistique est la manifestation la plus forte. » L'anomie constitue, pour Guyau, la condition critique d'une éthique du politique, dans son fonctionnement, critique des représentations données ; au sens de ce que détermine la subjectivité de l'invention des significances sociales, de ce que signifie la société, de ce à quoi elle donne un sens.



individuelles et collectives, dans l'éthique des rapports entre le sujet et le social. Comme la loi impose un certain ordre des choses, l'anomie en régit le fonctionnement éthique ; la relation historique de la société à l'invention du sujet qui retourne constamment le sens à la critique. Ce qui est mis en cause par l'anomie, c'est le caractère universel et cosmologique des modes de légitimation.

L'anomie n'est pas le désordre mais, de façon plus subtile, une réévaluation de l'ordre dans l'éthique du sujet et du langage. C'est la condition de ce qui met l'ordre à l'épreuve de son invention et de sa transformation dans le langage. La loi n'est pas un ordre unique et immuable reflétant l'harmonie universelle une comme vertu intrinsèque de la société. Une donnée de la vertu immédiate du social. Car comme la société, comme le langage, la loi elle-même est historique. Bien que sa valeur théorique soit générale, elle s'interprète dans des conditions toujours particulières, en référence à des situations précises. En ce sens la loi touche intimement au sujet, à ce qu'une société fait du sujet. Elle montre la conception du social du sujet.

Elle change avec la culture ; elle n'est pas forcément une progression, c'est-à-

dire qu'elle ne possède pas son propre sens, elle régresse aussi et ses fluctuations ne sont pas forcément ajustées à l'éthique. Sa valeur historique est sans cesse réévaluée : les aléas de sa pratique influent sur sa théorie et réciproquement sa théorie refait la situation du sujet par rapport à la société. Certes, la loi prend son origine dans l'illusion qu'il y aurait des valeurs universelles propres à la nature. Et dans sa forme négative, le sortir de la loi va à l'encontre de l'éthique. La situation critique faite à la société devient positivement signifiante dans l'invention même des lois qui déterminent la liberté du sujet, l'asocialité intrinsèque à son invention.

D'un point de vue éthique, l'anomie fait échec aux formes de totalisation sociale, aux images abstraites de sa théorie, à une *Gestalt* prédéterminée de sa représentation. C'est-à-dire que sortir de la loi non seulement est permis mais constitue une condition normale de l'invention de la pensée. L'invention de la loi passe par la tenue de sa pensée dans la critique, par la situation critique de la réalité dans le discours historique ; les rapports entre sujet et société sont à l'épreuve dans le langage. Le langage suppose cette utopie qui fait qu'à la fois, bien que nous soyons au monde, nous soyons constamment dans l'asocialité de notre rapport au

Comme le montre la sociologie traditionnelle, « l'individu » est un produit de la société. C'est l'anonyme de la pensée, l'individu de la masse. Il ne pense pas la société mais il est pensé par elle. Il signifie la société dans sa théorie et son point de vue. Il reproduit la loi de la totalité divisée. Or chaque pensée tient du système qui en permet l'organisation du sens, dans son intériorité comme dans son extériorité, dans sa théorie et dans sa critique. Le sujet de la société, aussi sujet de son invention et de son sens, ne peut donc qu'avoir un point de vue lui-même constitué dans son entier, pour la pensée et en transformer la pensée. D'où la confrontation nécessaire à différents niveaux entre les normes

monde.

L'anomie constitue une ouverture critique de la société à travers l'éthique. Et, comme Orwell y voyait une condition préalable à toute vie sociale, l'hypothèse d'une « société décente » [*common decency*] implique une politique du sujet comme condition effective d'une éthique d'ensemble. « Le souci de maintenir et d'universaliser cette *common decency* constituait, selon Orwell, l'une des ressources principales dont dispose encore le peuple d'en bas (comme le nommait déjà Jack London) pour avoir une chance d'abolir un jour les *privileges de classe* (terme qu'on croirait d'un autre temps, quand la chose qu'il désigne n'a sans doute jamais été si effective qu'à notre époque), et d'édifier une société d'individus libres et égaux, reposant autant qu'il est humainement possible sur le don, l'entraide et la civilité. » Une société décente, c'est-à-dire une société pensée depuis l'éthique et constituant la critique du sujet continue de l'invention sociale du politique.

Par politique du sujet, j'entends ce qui fait la condition historique de chacun, c'est-à-dire le rapport critique de chacun à la société comme enjeu des transformations du politique par l'éthique. C'est un rapport de signification



entre
sujet et société.
C'est-à-dire qu'il implique
de penser le politique dans le
langage, avec les théories du langage ;
de considérer le caractère du peuple dans
l'historicité d'une culture en référence à
l'éthique du sujet. Ainsi, chaque homme et chaque
femme sont également épris d'une sagesse collective ; cha-
cun constituant une condition concrète et active de la pen-
sée du politique, chacun développant, par la situation
critique, minoritaire de son discours, un « anarchisme positif »
dont la valeur est commandée par l'éthique du politique. Où
les mêmes moyens sont donnés à chacun d'être politique, c'est-
à-dire de pouvoir être critique des dogmatismes politiques là
où ils sont une représentation des dominations théoriques et

prati-
tiques.

Certes la démocratie
requiert un seuil pratique mi-
nimal qui la fonde en tant que réa-
lité. Cependant, elle n'est pas non plus
une conception donnée du politique ; elle sup-
pose aussi la recherche d'un avenir du politique, une
utopie du social avec le sujet. La démocratie, c'est ce qu'on
fait du sujet avec la critique, un inconnu du sens et de l'his-
toire ; ce n'est pas la vérité déclarée dans l'autonomie du sujet,
une transcendance éthique ou politique, mais l'invention éle-
vée au niveau de l'anomie, c'est-à-dire au niveau critique de la
théorie et de la pratique :

« c'est l'absence de loi fixe, qu'on peut désigner sous le

terme d'*anomie*, pour l'opposer à
l'autonomie des Kantiens . [...] Kant
a commencé en morale une révolu-
tion quand il a voulu rendre la vo-
lonté "autonome", au lieu de la faire
s'incliner devant une loi extérieure à
elle ; mais il s'est arrêté à moitié che-
min : il a cru que la liberté indivi-
duelle de l'agent moral pouvait se
concilier avec l'universalité de la loi,
que chacun devait se conformer à un
même type immuable, que le "règne"
idéal des libertés serait un gouverne-
ment régulier et méthodique. Mais,
dans le "règne des libertés", le bon
vient de ce que, précisément, il n'y a
aucun ordre imposé d'avance, aucun
arrangement préconçu [...] La vraie
"autonomie" doit produire l'origina-
lité individuelle et non l'universelle
uniformité. Si chacun se fait sa loi à
lui-même, pourquoi n'y aurait-il pas
plusieurs lois possibles...? »

L'*anomie* n'implique pas l'absence in-
trinsèque de loi en opposition à l'*autono-
mie*, comme dans la tradition kantienne.
Pour Guyau, la société ne prend pas sa
valeur d'ensemble dans un ordre prééta-
bli des rapports entre sujets, mais suivant
ce qu'il en retourne de la société comme
éthique critique, c'est-à-dire comme po-
litique du sujet. La sociologie, dans son

ensemble, a préféré retenir la version
kantienne de l'écart par rapport à une
norme ; valorisant par là même la tran-
scendance de la société comme englobant
de toutes les significations et de tous les
changements, interprétant de ce fait le
sujet dans un rapport normatif à la loi.
Ce qui a eu pour conséquence de faire de
l'individu la représentation sociale prin-
cipale du sujet. La reconceptualisation
positive de l'anomie est, en ce sens, un
enjeu tout aussi crucial que la réévalua-
tion de la notion de critique comme in-
vention historique et sociale.

Tout comme la pensée de la critique
est indissociable de l'invention théorique,
l'anomie participe de l'élaboration même
du rapport à la loi et ainsi de l'organisa-
tion des rapports entre sujet et société.
En d'autres termes, l'anomie n'est pas la
sortie des normes sociales mais la condi-
tion de reconfiguration historique du po-
litique par l'éthique, du social par le sujet
; l'activité de la critique transformante
des significations de la société. L'anomie,
comme la notion de critique, constitue
donc le « point culminant d'une reconfi-
guration globale de l'éthique » la pensée
critique d'une théorie du sujet dont l'au-
tonomie n'est pas seulement de trouver
sa place sociale, de se développer selon
une conception intériorisée de la liberté,
mais d'avoir un impact sur l'organisation,

les fonctionnements et les significations
historiques et sociales. Le sujet implique
en ce sens l'invention même de la pensée
collective ou, en tout cas, la reconception
signifiante de ses modes de penser et de
rationalisation : avec la critique, « l'ano-
mie est une condition où il n'y a pas seu-
lement pluralité, mais aussi création de
valeur ». L'anomie critique de l'historique
suppose l'invention de la société avec le
sujet, un sens profondément politique du
sujet.

Comme l'inconnu nous traverse tout
le temps, il y a continûment à renverser la
raison, à renouveler le langage de la cri-
tique. C'est ce que dicte la folie des « so-
ciétés cumulatives ». À situer, contre le
maintien de l'ordre agissant, une éthique
anarchiste de la pensée, une politique du
sujet critique des prêts-à-penser poli-
tiques de la société. À un certain point,
nous devons refuser l'assistance que nous
offrent les systèmes politiques pour faire
réapparaître de nouvelles solidarités
théoriques et pratiques, pour dégager de
l'illusion phénoménologique de la maî-
trise des événements, l'inconnu de la
pensée qui fait la relation entre les
hommes.

Nous apprenons de l'altérité la force
qui nous pousse à nous convaincre de
l'homogénéité du monde. Mais l'histoire



est fragile et se défait au moindre poème, au moindre sujet qui conscient des vestiges qui se débent reprennent dans l'inconnu l'équilibre de penser. Nous passons notre temps à nous convaincre que le monde est plein, saturé d'image et d'information, pour ne pas voir le vide qu'il y a dans les pointillés de l'histoire. Il y a un équilibre des illusions. Mais nous repassons sans cesse par l'inconnu pour penser. C'est la force de la théorie qui, à l'opposé de la raison scientifique, a besoin de la critique pour révéler l'inconnu de la pensée. La pensée est la matière même du vide ; le plein est illusion.

La théorie de ce qui fait le rapport de sujet à sujet suppose l'inconnu : un inconnu non seulement à chercher mais dont procède la pensée. Un inconnu d'ensemble, dans l'intimité de la transformation que le sujet fait au social : le sujet en utopie du social. On doit à Henri Meschonnic d'avoir extirpé l'utopie de l'idéalisme ; d'avoir transformé l'utopie du lieu dans le langage pour en faire l'origine de l'expérience du sujet. Critique, oui, mais positivement comme une condition théorique fait la recherche d'un sujet dans le discours. Connaître s'organise d'abord dans l'inconnu ; le connu lui-même est sans cesse pris dans la ré-énonciation de son présent dans le langage, renvoyé perpétuellement à l'inconnu. C'est non seulement le langage qui suscite l'inconnu du sens, mais la manière poétique qui intime le sujet avec le poème, fait la transcendence même des obsessions rationnelles qui fixent la théorie. Un poème, une œuvre d'art, la force de penser qui anime l'inconnu du sujet impliquent la théorie d'être critique du sens qui ordonne les conditions de leur invention.

Un poème ne comporte pas la biologie d'un corps quand reprend l'écriture de sa lecture par un autre sujet. La transformation du sujet dans le langage constitue une physique inédite du sujet dans et par le langage, une utopie de ses propres moyens de penser. Cette perspective déborde le cadre poétique qu'en donne Meschonnic et nous allons voir que dans la sociologie de Duvignaud, la poétique du théâtre qui fait l'inconnu artistique oriente également la théorie comme recherche : « Le théâtre tout entier est une utopie qui tente d'expérimenter le futur immédiat à travers des figures individualisées par leur projection vers l'avenir. C'est pour cela que, devant les très grandes œuvres dramatiques, nous éprouvons le pressentiment du monde qui se fait, et, pour tout dire, de l'his-

toire... » Certes chez Duvignaud la représentation est-elle encore trop sociologiquement représentative de l'inconnu qui destine les forces transformatrices du poétique. Le théâtre en fait la métaphore totale. Et les processus représentatifs transcendent encore l'activité concrète d'une véritable physique du langage propre à agir sur les formes sociales. Nous sommes encore suivant sa perspective dans les jeux de spectres, dans ce qu'il appelle les « ombres collectives », dans un système *hypocrite* du sujet en tant qu'acteur social.

Encore, ça change tout le temps, parce que l'homme et la société changent continuellement avec le langage. C'est la situation critique qui fait ça : le social historique du sujet. On pourrait faire une historicité de la pensée depuis l'inconnu, une historicité de l'inconnu de la pensée. Comme les œuvres suscitent l'inconnu de leur signification dans le langage, l'inconnu fait l'histoire de la pensée. Il y a un inconnu dans l'art qui fait penser et qui change les manières de penser. Comme le situe Jean Duvignaud : « L'art n'est pas la réponse à une question, il formule une question pour une réponse qui n'existe pas encore. Et dont il n'est pas certain qu'elle existe jamais, puisque les directions que peuvent prendre la vie collective et les civilisations restent heureusement imprévisibles ». Cette force de l'imprévisible tient à la fois au caractère transitoire du langage tel que le reconceptualise Humboldt, mais aussi au caractère irréversible que le sujet constitue d'une signification de la société. Ainsi au plus énigmatique de l'invention de la société avec l'art et la littérature, s'il finit par rester des poètes pour rappeler la société à sa situation critique. L'étonnant, sans doute, est que Duvignaud nous montre une théorie de la société où importe premièrement une poétique de l'inconnu.

Il faut repenser l'inconnu, voire même comprendre que nous pensons à partir de l'inconnu ; du moins du plus inconnu que les activités humaines et le langage nous permettent. D'où penser depuis l'invention artistique, depuis ce que fait un poème à la société. Nous sommes, avec cette problématique, au cœur de ce qui fait le connaître comme l'invention d'un fonctionnement et non comme du réel à formaliser.

L'inconnu est critique. Doublement, d'être critique et de faire la critique ; d'accepter d'être faible par altérité tout en forçant l'institution à l'éthique du politique, à sa situation critique. Le risque du sujet dans le langage fait la critique, historiquement et suivant le contexte qu'on lui fait. Rien à voir avec un *bougisme*, un dualisme moral ou une anti-morale. C'est une dialectique ouverte



irréremédiablement à l'utopie de sa signification et des conditions de penser qui font cette signification. D'où les enjeux de l'anomie tels qu'ils mettent les modes de penser en situation critique.

Ni nominaliste, ni réaliste, la critique implique la dialectique ouverte du sens et de l'histoire, le point de vue d'un rapport qui se fait et se défait entre sujet et société. Point de vue qui se réinvente en réinventant son langage comme le rappelle Benveniste, point de vue qui dans l'éthique situe sa propre loi, où la pensée en tant qu'œuvre est sa propre invention. Cela importe pour ce qui suit et qui fait du provisoire le naturel de la pensée, contre la nature donnée des choses. « Tout homme invente sa langue et l'invente toute sa vie. Et tous les hommes inventent leur propre langue sur l'instant et d'une façon distinctive, et chaque fois d'une façon nouvelle. Dire bonjour tous les jours de sa vie à quelqu'un, c'est chaque fois une réinvention. A plus forte raison quand il s'agit de phrases, ce ne sont plus les éléments constitutifs qui comptent, c'est l'organisation d'ensemble complète, l'arrangement original, dont le modèle ne peut pas avoir été donné directement, donc que l'individu fabrique. Chaque locuteur fabrique sa langue. » L'homme invente la langue dès qu'il parle. C'est-à-dire que la langue n'est pas seulement une structure sociale transcendante de la parole individuelle

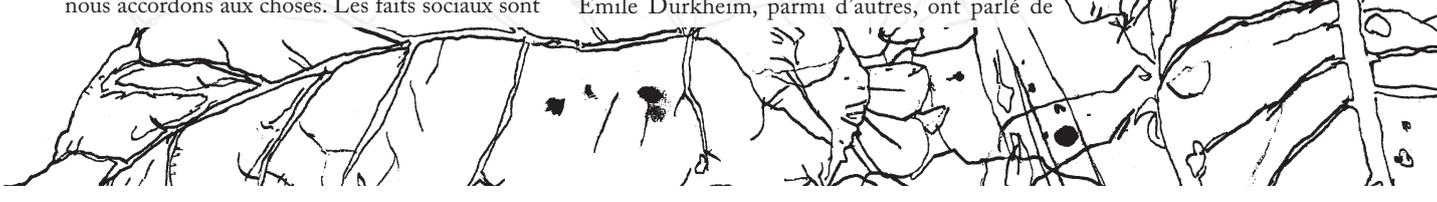
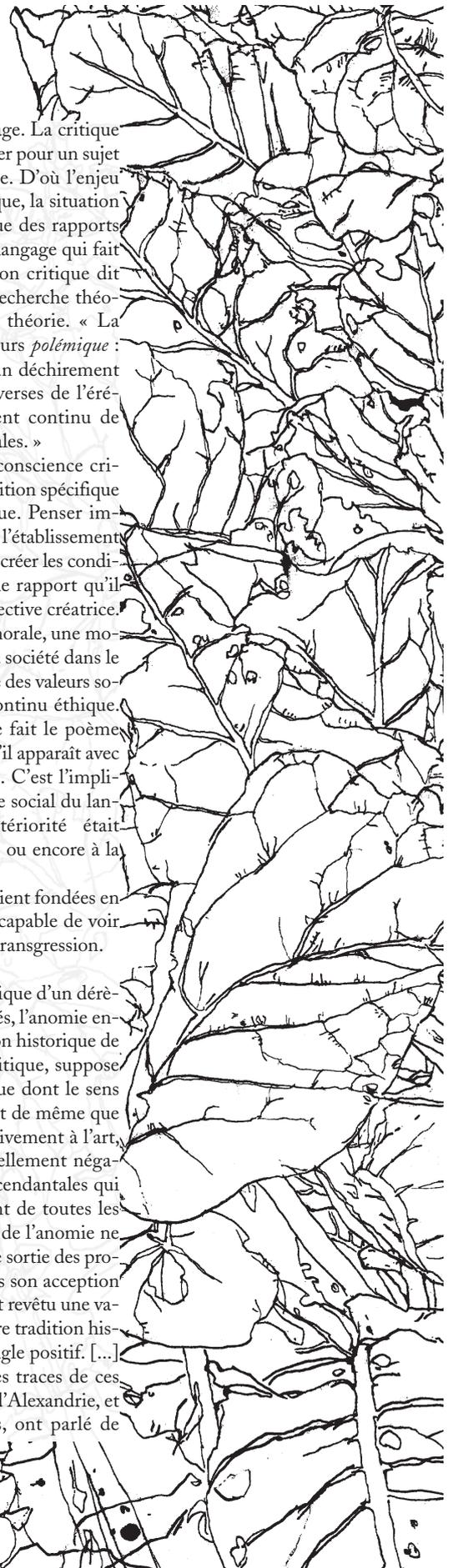
mais que le sujet en transforme les critères et l'historicité ; que le sujet est autant inventé par le langage qu'il en invente les conditions de pensée. Cette situation suppose la libération du rapport entre langue et parole autrement que dans l'ordre qu'il définit. Il y a à défaire l'ordre dans le langage tel qu'il distribue l'éthique et le politique entre sujet et société. Il y a à mettre en évidence un continu nécessaire du sujet et de la société dans le langage. La reconceptualisation du sujet avec le langage, l'activité de transformation que le sujet suppose de l'historique et du social, montre une convergence théorique avec l'anomie. En introduisant la condition historique dans la théorie du langage, l'implication solidaire du sujet et de la société dans l'invention des significations, une situation critique semble constituer les conditions mêmes de la pensée théorique telle que l'anomie positive permet d'en faire la recherche. Avec Benveniste, la situation d'énonciation semble poser le problème de cette réinvention continue de la valeur et montrer l'activité de l'anomie dans les rapports réciproques du sujet et de la société dans le langage. Autrement dit, il y a une situation de la critique qui est indissociable de la théorie et qui constitue l'activité même de la signification que nous accordons aux choses. Les faits sociaux sont

en reconception continue du langage. La critique consiste dans la possibilité d'inventer pour un sujet les conditions mêmes de la théorie. D'où l'enjeu de l'éthique dans la pensée théorique, la situation stratégique que la théorie constitue des rapports entre éthique et politique, dans le langage qui fait la pratique. La critique, la situation critique dit Meschonnic, est intrinsèque à la recherche théorique. Elle est l'éthique dans la théorie. « La conscience créatrice [...] est toujours *polémique* : elle incarne toujours un combat, un déchirement entre les normes et les formes diverses de l'éretisme ; elle s'exalte au mouvement continu de transformation des structures sociales. »

Duvignaud met en valeur la conscience critique qui fait de l'anomie, une condition spécifique et positive de l'invention théorique. Penser implique, dans sa logique, de sortir de l'établissement du *nomos* dans la perspective d'en recréer les conditions nouvelles. Il souligne dans le rapport qu'il éclaire entre art et société, la perspective créatrice. Il fait de la critique une question morale, une morale de la théorie, une éthique de la société dans le langage. L'anomie qui situe l'utopie des valeurs sociales dans le langage en fait le continu éthique. D'une autre manière, c'est ce que fait le poème chez Meschonnic ; l'inconnu tel qu'il apparaît avec Duvignaud en est une perspective. C'est l'implication du *nomos* qui semble tenir le social du langage au sujet comme si l'extériorité était impossible à la création historique ou encore à la production des valeurs.

Une société dont les règles seraient fondées en nature dans le droit est en effet incapable de voir dans l'anomie autre chose qu'une transgression.

Sur le modèle critique et théorique d'un dérelement nécessaire des sens institués, l'anomie engage un processus positif d'invention historique de la société. L'anomie, comme la critique, suppose une situation d'invention historique dont le sens ne serait pas institué par avance. Et de même que la critique a pu être opposée négativement à l'art, l'anomie a pris une valeur essentiellement négative dans les représentations transcendantales qui ont fait de la société, l'interprétant de toutes les activités humaines. La conception de l'anomie ne se résume pas historiquement à une sortie des processus d'agrégation sociale : « Dans son acception historique, l'anomie a généralement revêtu une valeur négative, mais il existe une autre tradition historique qui la considère sous un angle positif. [...] Les textes sur l'anomie portent les traces de ces deux perspectives. Platon, Philon d'Alexandrie, et Emile Durkheim, parmi d'autres, ont parlé de



l'anomie d'un point de vue transcendantal. Les sophistes, Thomas Hobbes, et Jean-Marie Guyau en ont parlé à partir d'une éthique fondée sur l'individu. » La notion d'anomie, dans la tradition critique que lui confère Jean-Marie Guyau, constitue un point de vue convergent de l'éthique et de la poétique dans la transformation du politique. C'est un enjeu à la fois théorique et pratique, la condition même d'une dialectique ouverte du sujet et de la société, de l'éthique et du politique. « Guyau utilise le concept d'anomie pour élaborer une théorie éthique. Pour lui le caractère de plus en plus individuel de la morale et des normes morales constitue une conséquence nécessaire de la révolution positiviste et du déclin de la religion traditionnelle dans la société moderne. »

Avec l'anomie se pose le problème de ce qui fait les transformations sociales, de quelle manière, par la situation de la critique, il est possible de recomposer la pensée, non comme étant, mais comme transformation de la pensée.

Il y aurait un mouvement anomique signifié et signifiant de toutes les activités humaines, au sens du dérèglement que constitue le sujet pour la société, au sens de la situation critique qu'il constitue de la société. Est anomique ce qui fait la situation critique des représentations données selon la dialectique négative qui déconstruit

l'institution de la société à partir du langage. L'anomie est dans le langage, le transitoire de la pensée. Le sujet comme intempestif de la pensée est anomique : c'est-à-dire qu'il caractérise la pensée dans la temporalité de ce qui fait sa transformation. L'anomie n'est pas qu'une autre manière de signifier une éthique de l'ordre et de l'autonomie du sens. Elle n'implique pas, supposée dans la tradition d'un ordre de la raison, un écart aux normes collectives, une extériorité sociale ou un désordre. Là encore l'anomie est ce qu'on en fait et pas seulement le constat d'un schéma qui serait hors-la-loi. L'anomie induit qu'il y a un sujet à la pensée, quelle que soit l'étendue politique ou historique de son institution.

À l'image des totalitarismes, les dogmatismes politiques rationalisent la liberté. La raison tient le poème dans ces bords : abandonnez la partie, la partie est finie. Rendez-vous au pragmatisme de la conscience, au bricolage de ses illusions, au pouvoir magique d'effacement de l'inconnu. Le monde des réponses efface l'inconnu, disperse le sujet dans l'inconscient, donne le sentiment rassasié du monde, nous délivre du mal. Avec la théorie change aussi l'inconnu ; les lignes critiques entre raison et poème, dans le langage, disloquent la raison historique de ses certitudes.

1/ François Dagognet, *Philosophie du transfert*, Michalon, 2006, p. 13.

2/ *Ibid.*, p. 26.

3/ Pascal Lamy, « L'autre mondialisation ? Quelle autre mondialisation ? » dans *Quelle « autre mondialisation » ?*, dans la revue du *MAUSS*, n° 20, Paris, La Découverte, 2002, p. 115.

4/ Daniel Cohen, « La mondialisation contribue-t-elle positivement à la croissance mondiale », dans la revue du *MAUSS*, n° 20, *op. cit.*, p. 120.

5/ Wilhelm von Humboldt, dans Henri Meschonnic, *La pensée dans la langue : Humboldt et après*, Saint-Denis, PUV, 1995, p. 19.

6/ Jürgen Trabant, *Humboldt ou le sens du langage*, Liège, Mardaga, 1992, p. 169-170.

7/ « Le sujet de l'éthique, c'est l'homme (*anthrôpos*) qualifié (*poios tis*) dans l'ordre du caractère (*êthos*) et qui dans sa conduite, se propose d'atteindre une fin (*telos*) qui est de l'ordre de l'action (*praxis*). » Cette note est extrapolée de la *Poétique* d'Aristote, du chapitre 6 précisément, dans lequel Aristote établit que « c'est l'histoire qui est la représentation de l'action (j'appelle ici "histoire" le système des faits) [...] l'agencement des faits en système [...] c'est d'après leur caractère que les hommes ont telle ou telle qualité, mais d'après leurs actions qu'ils sont heureux ou l'inverse. [...] c'est au travers de leurs actions que se dessinent leurs caractères. »

8/ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 1985, p. 630.

9/ Renée Bouveresse, *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Paris, Vrin, 1998, p. 144.

10/ Jacques G. Ruelland, *De l'épistémologie à la politique, la philosophie de l'histoire de Karl Popper*, PUF, 1991, pp. 180-181.

11/ Bruno Karsenti, *Marcel Mauss, le fait social total*, Paris, PUF, 1994, pp. 87-88.

12/ François Fourquet, « Une société mondiale ? », *op. cit.*, revue du *MAUSS*, n° 20, p. 222 sq.

13/ *Ibid.*, p. 222.

14/ Radu Clit, *Cadre totalitaire et fonctionnement narcissique – effets psychiques collectifs et individuels du pouvoir d'état communiste est-européen*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 218.

15/ Jean Laplanche, *Problématiques II Castration-symbolisation*, Paris, PUF, 1980, p. 62.

16/ Radu Clit, *op. cit.*, p. 221.17/ *Ibid.*, p. 226.

18/ *Ibid.*, p. 222.

19/ Theodor W. Adorno, *Prisme, critique de la culture et société*, Paris, Payot, 1986 (1955), p. 9.

20/ MAX HORKHEIMER, THEODOR W. ADORNO, *LA DIALECTIQUE DE LA RAISON*, TEL, GALLIMARD, 1974, p. 24.

Christian Godin critique fermement ce point de vue au nom d'une distinction radicale de la totalité et du totalitarisme : « Dans leur *Dialectique de la raison*, Th. Adorno et M. Horkheimer laissent tomber ce verdict inouï : "La Raison est totalitaire". Certes cette Raison est affublée d'une majuscule inquiétante – c'est une raison hypostasiée, c'est aussi la violence du système broyeur de singularités comme elle peut apparaître dans la raison d'Etat et l'arrondissement. Peu de thèses philosophiques dans le siècle écoulé ont eu autant d'influence et commis autant de dégâts. Dans l'arsenal critique qui démolissait les Lumières, la "raison totalitaire" était une arme de destruction massive. Comme si Auschwitz représentait le triomphe de Kant et de Descartes ! comme si le caractère systématique d'un délire suffisait à le transformer en entreprise rationnelle et raisonnable ! De la raison totalitaire, on était passé au totalitarisme rationnel. Deux contresens en un : sur la totalité et la raison. » (*Totalité*, vol. 2, Seyssel, Champ Vallon, 1998, p.

189-190.)

21/ *Ibid.*, p. 33.

22/ Mary Douglas, *Comment pensent les institutions, suivi de La connaissance de soi et Il n'y a pas de don gratuit*, Paris, La Découverte/MAUSS., 1999, p. 65.

23/ *Ibid.*, p. 129.

24/ *Ibidem.*

25/ *Ibidem.*

26/ Jean Duvignaud, *Hérésie et subversion*, Paris, Anthropos, 1973, p. 74-75.

27/ Jean-Claude Michéa, *Impasse Adam Smith. Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Castelnau-le-lez, Climats, 2002, p. 54.

28/ Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Droz, p. 146-147.

29/ Annamaria Contini, Plus que la vie. L'esthétique sociologique de Guyau » in « Jean-Marie Guyau : philosophe de la vie », *Corpus, revue de philosophie*, n° 46, Paris X, 204, p. 73.

30/ *Ibid.*, p. 86.

31/ Jean Duvignaud, *Sociologie des ombres collectives*, Paris, PUF, 1965, p. 558.

32/ *Ibid.*, p. 558.

33/ Émile Benveniste, « Structuralisme et linguistique (entretien avec Pierre Daix) », *Problèmes de linguistique générale II*, TEL, Gallimard, 1974, p. 18.

34/ Jean Duvignaud, *Sociologie des ombres collectives*, Paris, PUF, 1965, p. 179.

35/ Marco Orru, *L'anomie, histoire et sens d'un concept*, L'Harmattan, 1998, pp. 12-14.

36/ Jean Duvignaud, *Hérésie et subversion, op. cit.*, p. 152.