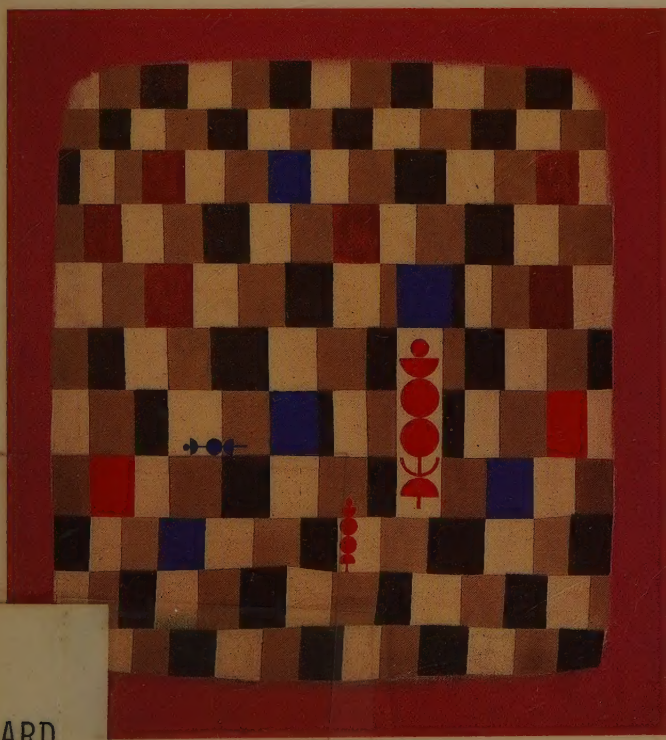


JEAN
BAUDRILLARD

LES STRATÉGIES
FATALES

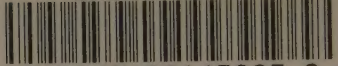


ILLARD

LIVRE
de
POCHE

biblio
essais

SAN MATEO CITY PUBLIC LIBRARY



3 9047 02145625 2 ✓

m

JAN 18 1991

San Mateo Public Library
San Mateo, CA 94402-1592
“Questions Answered”

Les Stratégies fatales

« Je ne suis ni philosophe, ni sociologue, je n'en ai suivi ni la trajectoire académique, ni la démarche institutionnelle. Je suis à l'Université en sociologie mais je ne me reconnais ni dans la sociologie, ni dans la philosophie philosophante. Théoricien, je veux bien; métaphysicien, à la limite; moraliste, je ne sais pas. Mon travail n'a jamais été universitaire, il ne devient pas davantage littéraire. Il évolue, il se fait moins théorique, sans se mêler de fournir des preuves ni de s'appuyer sur des références. » Ces confidences sont de Jean Baudrillard lui-même. Elles ont été faites lors d'un entretien donné à un magazine, justement à l'occasion de la première parution des *Stratégies fatales*. Quelques mots pour un autoportrait où, d'emblée, l'essentiel est annoncé. Baudrillard est un penseur « inclassable » dont l'œuvre parfois dérouté.

En un sens le fait est compréhensible. Si l'on s'en tient aux apparences, plus d'un trait chez l'homme et son travail peuvent en effet surprendre. L'itinéraire, par exemple : d'abord germaniste dans l'enseignement secondaire, après sa thèse de troisième cycle il devient assistant de sociologie à l'Université de Nanterre, où il fait ensuite carrière sans jamais vraiment s'intégrer. De même l'œuvre : au début profilée sur les modèles marxistes, elle s'en détache rapidement, adopte une distance critique, et bientôt s'en sépare radicalement. Ou encore l'écriture qui, insensiblement s'est orientée vers un style original : analytique, très classique dans les premiers textes, elle tend désormais vers la transparence et oscille entre poésie et philosophie. Tout comme l'objet de la réflexion qui peu à peu s'est pulvérisé : le social dans tous ses états, sous tous ses angles, traqué dans ses plus obscurs replis, éclaté, concassé, et finalement décrit comme une collection infinie de signes instables, d'abstractions insaisissables. Effectivement, l'évidence est là. L'ensemble peut dérouter tant il est peu conforme à nos habitudes intellectuelles.

Seulement voilà, Baudrillard n'est pas cela. Ou plutôt, pas uniquement cela. Sa démarche excède à suffisance de tels effets de surface et possède une rigueur, une cohérence internes qui n'ont pas varié depuis ses premiers écrits, et que *Les Stratégies fatales* remet fort judicieusement en perspective. Ainsi, dès *Le Système des objets*, il place l'accent sur le fétichisme de l'objet consommable qui caractérise notre civilisation et montre que sa conséquence la plus directe est de réifier, « chosifier » l'individu. Puis *La Société de consommation* continue l'analyse, mais cette fois, poussant la logique à son terme, renverse le dogme marxiste établi de la paupérisation croissante des masses et révèle que celles-ci, loin de s'appauvrir au sein de l'abondance, bien au contraire en profitent largement, et en même temps paient le prix fort, c'est-à-dire s'aliènent et s'« embourgeoisent » jusqu'à se transformer en un troupeau hcbété de consommateurs décrébrés. Enfin *Le Miroir de la production* achève ce qui apparaît comme le cycle fondateur de la pensée Baudrillard, accentuant ce qui avait été esquissé dans *Pour une critique de l'économie politique du signe* : les grandes idéologies occidentales camouflent le vide spirituel qu'elles ont engendré grâce à la généralisation d'une société productiviste, véritable système clos, fermé sur lui-même, n'ayant d'autre

(Suite au verso.)

finalité que sa perpétuation, et qui se reproduit à l'infini tel un jeu de miroirs mis face à face. La social avoue dorénavant sa vérité secrète, les masques sont jetés. L'actualité du monde est d'être un théâtre d'ombres. Qu'il soit de type libéral ou étatisé, le capitalisme s'avère exclusivement un système d'engendrement et de multiplication de signes. En fait, un système d'irréalité, ou encore, de surréalité.

Premier temps de la démarche donc, le diagnostic. Etablir un descriptif précis des sociétés contemporaines. Lequel, on l'aura noté, rompt avec les schémas classiques du déchiffrement de la réalité sociale. Rousseau, Hegel, Marx passent à la trappe : ils ne sont plus opératoires. Puis, seconde étape, Baudrillard entame l'analyse du fonctionnement de cette réalité nouvelle qu'il a isolée. Et ce seront *De la Séduction, Simulacres et simulation* et *Les Stratégies fatales*. Un ensemble qui attaque de front les utopies occidentales et dénonce leur échec. Le mythe égalitariste a vécu, dit en substance Baudrillard, tout comme le rêve d'un hédonisme rationalisé. Nous sommes désormais entrés dans l'ère du « transpolitique », c'est-à-dire de « la transparence et de l'obscénité ». « Transparence et obscénité de toutes les structures dans un univers déstructuré, transparence et obscénité du changement dans un univers déhistoricisé, transparence et obscénité de l'information dans un univers désévénementialisé, transparence et obscénité de l'espace dans la promiscuité des réseaux, transparence et obscénité du social dans les masses [...]. Fin de la scène de l'histoire, fin de la scène du politique, irruption de l'obscène. »

En fait de fonctionnement, notre monde agonise parce qu'il n'a plus de sens (ou par excès de sens, ce qui revient au même). Un mouvement irrésistible dont nous sommes les témoins passifs. D'avoir trop voulu multiplier les objets nous a conduit à l'enflure, au débordement. Et nous n'avons pas su accompagner le phénomène d'un renouvellement des valeurs et des références. Si bien que nous sommes passés, sans nous en aviser, de la croissance à l'excroissance, du léger gonflement à l'obésité, et que maintenant toutes nos représentations s'effacent devant leur forme hyperstasiée : le sexe vire à la pornographie, le politique au transpolitique, le réel à l'hyper-réel, etc. Nous vivons à l'heure de l'*hypertélie* (terme que Baudrillard emprunte au registre de la biologie), du cancer généralisé : les formes, les objets, tout ce qui constitue le social prolifère sans fin et sans frein.

On comprend peut-être mieux, à partir de ces analyses, les raisons pour lesquelles Jean Baudrillard est parfois jugé « déroutant ». A l'évidence sa pensée est l'une des plus novatrices de notre temps, et son œuvre l'une des plus fortes qu'il nous soit donné de lire aujourd'hui.

JEAN BAUDRILLARD

Les Stratégies
fatales

GRASSET

Public Library San Mateo CA

FR

844

BAU

L'extase
et
l'inertie

Les choses ont trouvé un moyen d'échapper à la dialectique du sens, qui les ennuyait : c'est de proliférer à l'infini, de se potentialiser, de surenchérir sur leur essence, dans une montée aux extrêmes, dans une obscénité qui leur tient lieu désormais de finalité immanente, et de raison insensée.

Rien n'interdit de penser qu'on puisse obtenir les mêmes effets dans l'ordre inverse — autre déraison, victorieuse elle aussi. La déraison est victorieuse dans tous les sens — cela même est le principe du Mal.

L'univers n'est pas dialectique — il est voué aux extrêmes, non à l'équilibre. Voué à l'antagonisme radical, non à la réconciliation ni à la synthèse. Tel est aussi le principe du Mal, et il s'exprime dans le malin génie de l'objet, il s'exprime dans la forme extatique de l'objet pur, dans sa stratégie victorieuse de celle du sujet.

Nous obtiendrons des formes subtiles de radicalisation des qualités secrètes, et combattons l'obscénité avec ses propres armes. Au plus vrai que le vrai nous opposerons le plus faux que le faux. Nous n'opposerons pas le beau et le laid, nous chercherons le plus laid que le laid : le monstrueux. Nous n'opposerons pas le visible au caché, nous chercherons le plus caché que le caché : le secret.

Nous ne chercherons pas le changement et n'opposerons pas le fixe et le mobile, nous chercherons le plus mobile que le mobile : la métamorphose... Nous ne distinguerons pas le vrai du faux, nous chercherons le plus faux que le faux : l'illusion et l'apparence...

Dans cette montée aux extrêmes, peut-être faut-il les opposer radicalement, mais peut-être faut-il cumuler les effets de l'obscénité et ceux de la séduction.

Nous chercherons quelque chose de plus rapide que la communication : le défi, le duel. La communication est trop lente, elle est un effet de lenteur, elle passe par le contact et la parole. Le regard va plus vite, il est le médium des media, le plus rapide. Tout doit se jouer instantanément. On ne communique jamais. Dans l'aller et retour de la communication, l'instantanéité du regard, de la lumière, de la séduction est déjà perdue.

Mais aussi, contre l'accélération des réseaux et des circuits, nous chercherons la lenteur — pas la lenteur nostalgique de l'esprit, mais l'immobilité insoluble, le plus lent que le lent : l'inertie et le silence. L'inertie insoluble par l'effort, le silence insoluble par le dialogue. Il y a un secret là aussi.

De même que le modèle est plus vrai que le vrai (étant la quintessence des traits significatifs d'une situation) et procure ainsi une sensation vertigineuse de vérité, ainsi la mode a le caractère fabuleux du plus beau que le beau : fascinant. La séduction qu'elle exerce est indépendante de tout jugement de valeur. Elle outrepassa la forme esthétique dans la forme extatique de la métamorphose inconditionnelle.

Forme immorale, alors que la forme esthétique implique toujours la distinction morale du beau et du laid. S'il y a un secret de la mode, au-delà des plaisirs propres de l'art et du goût, c'est celui de cette immoralité, de cette souveraineté des modèles éphémères, de cette passion fragile et totale qui exclut tout sentiment, de cette métamorphose arbitraire, superficielle et réglée qui exclut tout désir (à moins que ce ne soit cela le désir).

Si c'est cela le désir, il n'est pas interdit de penser que dans le social aussi, dans le politique et dans tous les domaines autres que la parure, le désir se porte de préférence vers des formes immorales, également affectées

de cette dénégation potentielle de tout jugement de valeur et beaucoup plus vouées à ce destin extatique qui arrache les choses à leur qualité « subjective » pour les livrer à la seule attraction du trait redoublé, de la définition redoublée, qui les arrache à leurs causes « objectives » pour les livrer à la seule puissance de leurs effets déchaînés.

Tout caractère ainsi élevé à la puissance superlative, pris dans une spirale de redoublement — le plus vrai que le vrai, le plus beau que le beau, le plus réel que le réel —, est assuré d'un effet de vertige indépendant de tout contenu ou de toute qualité propre, et qui tend à devenir aujourd'hui notre seule passion. Passion du redoublement, de l'escalade, de la montée en puissance, de l'*extase* — de quelque qualité que ce soit pourvu que, cessant d'être relative à son contraire (le vrai du faux, le beau du laid, le réel de l'imaginaire), elle devienne superlative, positivement sublime parce qu'elle a comme absorbé toute l'énergie de son contraire. Imaginez quelque chose de beau qui aurait absorbé toute l'énergie du laid : vous avez la mode... Imaginez le vrai qui aurait absorbé toute l'énergie du faux : vous avez la simulation...

La séduction elle-même est vertigineuse en ce qu'elle s'obtient d'un effet non pas d'attirance simple, mais d'attirance *redoublée* d'une sorte de défi, ou de fatalité de son essence — « Je ne suis pas belle, je suis pire », disait Marie Dorval.

Nous sommes passés vivants dans les modèles, nous sommes passés vivants dans la mode, nous sommes passés vivants dans la simulation : peut-être Caillois avait-il raison avec sa terminologie, et toute notre culture est-elle en train de glisser des jeux de compétition et d'expression aux jeux d'aléa et de vertige. L'incertitude même sur le fond nous pousse à la surmultiplication vertigineuse des qualités formelles. Donc à la forme de l'*extase*. L'*extase* est cette qualité propre à tout corps qui

tournoie sur lui-même jusqu'à la perte de sens et qui resplendit alors dans sa forme pure et vide. La mode est l'extase du beau : forme pure et vide d'une esthétique tournoyante. La simulation est l'extase du réel : vous n'avez qu'à regarder la télévision : tous les événements réels s'y succèdent dans une relation parfaitement extatique, c'est-à-dire dans les traits vertigineux et stéréotypés, irréels et récurrents, qui permettent leur enchaînement insensé et ininterrompu. Extasié : tel est l'objet dans la publicité, et le consommateur dans la contemplation publicitaire — tournoiement de la valeur d'usage et de la valeur d'échange, jusqu'à l'annulation dans la forme pure et vide de la marque...

Mais il faut aller plus loin : l'antipédagogie est la forme extatique, c'est-à-dire pure et vide, de la pédagogie. L'antithéâtre est la forme extatique du théâtre : plus de scène, plus de contenu, le théâtre dans la rue, sans acteurs, théâtre de tous pour tous, qui se confondrait à la limite avec l'exact déroulement de nos vies sans illusion — où est la puissance de l'illusion, si elle s'extasie à retracer notre vie quotidienne et à transfigurer notre lieu de travail ? Mais c'est ainsi, c'est là que l'art aujourd'hui cherche à sortir de lui-même, à se nier lui-même, et plus il cherche ainsi à se réaliser, plus il s'hyperréalise, plus il se transcende dans son essence vide. Vertige là aussi, vertige, mise en abyme et stupéfaction. Rien n'a mieux contribué à stupéfier l'acte « créateur » et à le faire resplendir dans sa forme pure et inane que d'exposer tout d'un coup comme le fit Duchamp un porte-bouteilles dans une galerie de peinture. L'extase d'un objet vulgaire porte en même temps l'acte pictural à sa forme extatique — sans objet désormais il va tournoyer sur lui-même et en quelque sorte disparaître, non sans exercer sur nous une fascination définitive. L'art n'exerce plus aujourd'hui que la magie de sa disparition.

Imaginez un bien qui resplendirait de toute la puissance du Mal : c'est Dieu, un dieu pervers créant le monde par défi et le sommant de se détruire lui-même...

Ce qui laisse à rêver aussi, c'est l'outrepassement du social, l'irruption du plus social que le social — la masse —, là aussi un social qui a absorbé toutes les énergies inverses de l'antisocial, de l'inertie, de la résistance, du silence. La logique du social trouve là son extrémité — le point où elle inverse ses finalités et atteint à son point d'inertie et d'extermination, mais en même temps où elle touche à l'extase. Les masses sont l'extase du social, la forme extatique du social, le miroir où il se réfléchit dans son immanence totale.

Le réel ne s'efface pas au profit de l'imaginaire, il s'efface au profit du plus réel que le réel : l'hyperréel. Plus vraie que le vrai : telle est la simulation.

La présence ne s'efface pas devant le vide, elle s'efface devant un redoublement de présence qui efface l'opposition de la présence et de l'absence.

Le vide lui non plus ne s'efface pas devant le plein, mais devant la réplétion et la saturation — plus plein que le plein, telle est la réaction du corps dans l'obésité, du sexe dans l'obscénité, son abréaction au vide.

Le mouvement ne disparaît pas tant dans l'immobilité que dans la vitesse et l'accélération — dans le plus mobile que le mouvement si on peut dire, et qui porte celui-ci à l'extrême tout en le dénuant de sens.

La sexualité ne s'évanouit pas dans la sublimation, la répression et la morale, elle s'évanouit bien plus sûrement dans le plus sexuel que le sexe : le porno. L'hypersexuel contemporain de l'hyperréel.

Plus généralement les choses visibles ne prennent pas fin dans l'obscurité et le silence — elles s'évanouissent dans le plus visible que le visible : l'obscénité.

Un exemple de cette ex-centricité des choses, de cette dérive dans l'excroissance, c'est l'irruption, dans notre

système, du hasard, de l'indétermination, de la relativité. La réaction à ce nouvel état de choses n'a pas été un abandon résigné des anciennes valeurs, mais plutôt une surdétermination folle, une exacerbation de ces valeurs de référence, de fonction, de finalité, de causalité. Peut-être la nature a-t-elle horreur du vide en effet, car c'est là, dans le vide, que naissent pour le conjurer les systèmes pléthoriques, hypertrophiques, saturés — toujours quelque chose de redondant s'installe là où il n'y a plus rien.

La détermination ne s'efface pas au profit de l'indétermination, mais au profit d'une hyperdétermination — redondance de la détermination dans le vide.

La finalité ne disparaît pas au profit de l'aléatoire, mais au profit d'une hyperfinalité, d'une hyperfonctionnalité : plus fonctionnel que le fonctionnel, plus final que le final — hypertélie.

Le hasard nous ayant plongés dans une incertitude anormale, nous y avons répondu par un excès de causalité et de finalité. L'hypertélie n'est pas un accident dans l'évolution de quelques espèces animales, elle est ce défi de finalité qui répond à une indétermination croissante. Dans un système où les choses sont de plus en plus livrées au hasard, la finalité tourne au délire, et il se développe des éléments qui savent trop bien excéder leur fin jusqu'à envahir le système tout entier.

Ceci va du comportement de la cellule cancéreuse (hypervitalité dans une seule direction) à l'hypermotivité des objets et des hommes, à l'opérationnalité du moindre détail, à l'hypersignification du moindre signe : leitmotiv de nos vies quotidiennes, mais aussi chancre secret de tous les systèmes obèses et cancéreux, ceux de la communication, de l'information, de la production, de la destruction — tous ayant dépassé depuis longtemps les limites de leur fonction, de leur valeur d'usage, pour entrer dans une escalade fantomatique des finalités.

Hystérie inverse de celle des finalités : l'hystérie de causalité, correspondant à l'effacement simultané des origines et des causes : recherche obsessionnelle de l'origine, de la responsabilité, de la référence, tentative d'épuiser les phénomènes jusque dans leurs causes infinitésimales. Mais aussi le complexe de la genèse et de la génétique, dont relèvent à des titres divers la palingénésie psychanalytique (tout le psychique hypostasié dans la prime enfance, tous les signes devenus symptômes), la biogénétique (toutes les probabilités saturées par l'agencement fatal des molécules), l'hypertrophie de la recherche historique, le délire de tout expliquer, de tout imputer, de tout référencer... Tout ceci devient d'un encombrement fantastique — les références vivant toutes les unes des autres et aux dépens les unes des autres. Là aussi se développe un système excroissant d'interprétation sans aucun rapport avec son objectif. Tout cela relève d'une fuite en avant devant l'hémorragie des causes objectives.

Les phénomènes d'inertie s'accélèrent. Les formes arrêtées prolifèrent, et la croissance s'immobilise dans l'excroissance. Telle est la forme de l'hypertélie, de ce qui va plus loin que sa propre fin : le crustacé qui s'éloigne de la mer (à quelles fins secrètes ?) n'a jamais plus le temps d'y revenir. Le gigantisme croissant des statues de l'île de Pâques.

Tentaculaire, protubérant, excroissant, hypertélique : tel est le destin d'inertie d'un monde saturé. Nier sa propre fin par hyperfinalité, n'est-ce pas aussi le processus du cancer ? Revanche de la croissance dans l'excroissance. Revanche et sommation de la vitesse dans l'inertie. Les masses elles aussi sont prises dans ce gigantesque processus d'inertie par accélération. La masse *est* ce processus excroissant, qui précipite toute croissance vers sa perte. Elle est ce circuit court-circuité par une finalité monstrueuse.

Exxon : le gouvernement américain demande à la mul-

tionale un rapport global sur toutes ses activités dans le monde. Résultat : douze volumes de mille pages, dont la lecture, sinon l'analyse, excéderait plusieurs années de travail. Où est l'information ?

Faut-il trouver une diététique de l'information ? Faut-il dégraisser les obèses, les systèmes obèses, et créer des instituts de désinformation ?

Incroyable surpotentialité destructrice des armements stratégiques — elle n'a d'égale que l'excroissance démographique mondiale. Aussi paradoxal que cela paraisse, les deux sont de même nature et répondent à une même logique d'excroissance et d'inertie. Anomalie triomphale : aucun principe de droit ni de mesure ne peut tempérer l'une plus que l'autre, elles s'entraînent réciproquement. Et le pire est qu'il n'y a là aucun défi prométhéen, aucune démesure par la passion et l'orgueil. Simplement il semble que l'espèce ait franchi un point spécifique mystérieux, d'où il soit impossible de régesser, de décélérer, de ralentir.

« Une idée pénible : qu'au-delà d'un certain point précis du temps, l'histoire n'a plus été réelle. Sans s'en rendre compte, la totalité du genre humain aurait soudain quitté la réalité. Tout ce qui se serait passé depuis lors ne serait plus du tout vrai, mais nous ne pourrions pas nous en rendre compte. Notre tâche et notre devoir seraient à présent de découvrir ce point et, tant que nous ne le tiendrions pas, il nous faudrait persévérer dans la destruction actuelle. »

CANETTI.

Dead point : le point mort où tout système franchit cette limite subtile de réversibilité, de contradiction, de remise en cause pour entrer vivant dans la non-contradiction, dans sa propre contemplation éperdue, dans l'extase...

Là commence une pataphysique des systèmes. Cet outrepassement logique, cette escalade n'offre d'ailleurs

pas que des inconvénients, même si elle prend toujours la forme d'une catastrophe au ralenti. Ainsi pour les systèmes de destruction et d'armements stratégiques. Au point de dépassement des forces de destruction, finie la scène de la guerre. Il n'y a plus de corrélation utile entre le potentiel d'anéantissement et son objectif, et il devient insensé de s'en servir. Le système se dissuade lui-même, et ceci est l'aspect paradoxalement bénéfique de la dissuasion : il n'y a plus d'espace pour la guerre. Il faut donc souhaiter la persistance de cette escalade nucléaire, et de cette course aux armements. C'est le prix payé pour la guerre pure¹, c'est-à-dire pour la forme pure et vide, pour la forme hyperréelle et éternellement dissuasive de la guerre, où pour la première fois nous pouvons nous féliciter de l'absence d'événements. Même la guerre, comme le réel, n'aura plus jamais lieu. Sauf si précisément les puissances nucléaires réussissent leur désescalade et parviennent à circonscrire de nouveaux espaces de guerre. Si la puissance militaire, au prix d'une désescalade de cette folie merveilleusement utile au deuxième degré, retrouve une scène de la guerre, un espace restreint, et pour tout dire humain, de la guerre, alors les armes retrouveront leur valeur d'usage et leur valeur... d'échange : il sera de nouveau possible d'échanger la guerre. Sous sa forme orbitale et extatique, la guerre est devenue un échange impossible, et cette orbitalité nous protège.

Qu'en est-il du vœu de Canetti de ressaisir ce point aveugle au-delà duquel « les choses ont cessé d'être vraies », l'histoire a cessé d'exister, sans que nous nous en soyons rendu compte — faute de quoi nous ne pourrions que persévérer dans la destruction actuelle ?

A supposer que nous puissions déterminer ce point, que ferions-nous ? Par quel miracle l'histoire redeviendrait-elle vraie ? Par quel miracle pourrait-on remonter

1. Cf. les travaux de Paul Virilio.

le temps pour parer à sa disparition ? Car ce point est aussi celui de la fin du temps linéaire, et tous les prodiges de la science-fiction pour « remonter le temps » sont inutiles si d'ores et déjà il n'existe plus, si derrière nous déjà le passé a proprement disparu.

Quelles précautions aurait-il fallu prendre pour éviter ce collapse historique, ce coma, cette volatilisation du réel ? Avons-nous fait quelque erreur ? Le genre humain a-t-il fait quelque erreur, violé quelque secret, commis quelque imprudence fatale ? Il est tout aussi vain de se demander cela que de s'interroger sur la raison mystérieuse pourquoi une femme vous a quitté : rien n'aurait pu être changé de toute façon. L'aspect terrifiant d'un événement de cet ordre est que, passé un certain point, tous les efforts pour l'exorciser ne font que le précipiter, aucun pressentiment n'a servi de rien, chaque événement donne entièrement raison à ce qui l'a précédé. C'est la naïveté d'imputer tout événement à des causes qui nous font penser qu'il eût pu ne pas se produire — l'événement pur, sans causes, lui, ne peut que se dérouler inéluctablement —, par contre il ne peut jamais être reproduit alors qu'un processus causal peut toujours l'être. Mais justement : ce n'est plus un événement.

Le vœu de Canetti est donc pieux, si son hypothèse est radicale. Le point dont il parle est impossible à découvrir par définition, puisque si on pouvait le saisir, c'est que le temps nous serait rendu. Le point à partir duquel on pourrait inverser le processus de dispersion du temps et de l'histoire nous échappe — c'est bien pourquoi nous l'avons franchi sans nous en être aperçus, et bien sûr sans l'avoir voulu.

D'ailleurs le point Canetti n'existe peut-être pas du tout. Il n'existe que si on peut faire la preuve qu'il y a bien eu de l'histoire auparavant — ce qui devient impossible une fois franchi ce point. Dans une sphère étrangère à l'histoire, l'histoire elle-même ne peut plus se réfléchir, ni faire ses preuves. C'est pourquoi nous som-

mons toutes les époques antérieures, toutes les manières de vivre, toutes les mentalités de s'historiciser, de se raconter avec des preuves et des documents à l'appui (tout devient documentaire) : c'est que nous sentons bien que tout cela est infirmé dans notre sphère qui est celle de la fin de l'histoire.

Nous ne pouvons ni revenir en arrière, ni accepter cette situation. Certains ont allégrement résolu ce dilemme : ils ont découvert le point anti-Canetti, celui d'une décélération qui permettrait de rentrer dans l'histoire, dans le réel, dans le social, comme un satellite égaré dans l'hyperespace réintégrerait l'atmosphère terrestre. Une fausse radicalité nous avait égarés dans des espaces centrifuges, un sursaut vital nous ramène à la réalité. Tout redevient vrai, tout reprend un sens, une fois conjurée cette hantise de l'irréalité de l'histoire, de cet effondrement soudain du temps et du réel.

Peut-être ont-ils raison. Peut-être fallait-il arrêter cette hémorragie de la valeur. Assez de radicalité terroriste, assez de simulacres — recrudescence de la morale, de la croyance, du sens. A bas les analyses crépusculaires !

Au-delà de ce point il n'y a plus que des événements sans conséquences (et des théories sans conséquences), parce que précisément ils absorbent leur sens en eux-mêmes, ils ne réfractent rien, ils ne présagent rien.

Au-delà de ce point il n'y a plus que des catastrophes.

Parfait est l'événement ou le langage qui assume son propre mode de disparition, sait le mettre en scène et atteint ainsi à l'énergie maximale des apparences.

La catastrophe est l'événement brut maximal, là encore le plus événementiel que l'événement — mais l'événement sans conséquences et qui laisse le monde en suspens.

Une fois fini le sens de l'histoire, une fois dépassé ce point d'inertie, tout événement devient catastrophe,

devient événement pur et sans conséquences (mais c'est là sa puissance).

L'événement sans conséquences — comme l'homme sans qualités de Musil, comme le corps sans organes, comme le temps sans mémoire.

Quand la lumière est captée et ravalée par sa propre source, alors il y a involution brutale du temps dans l'événement même. Catastrophe au sens littéral : l'inflexion ou la courbure qui fait coïncider, en une chose, son origine et sa fin, qui fait revenir la fin sur l'origine pour l'annuler, laisse place à un événement sans précédent et sans conséquences — événement pur.

C'est aussi la catastrophe du sens : l'événement sans conséquences se signale par le fait que toutes les causes peuvent lui être indifféremment imputées sans que rien permette de choisir... Son origine est inintelligible, sa destination l'est tout autant. On ne peut remonter ni le cours du temps ni le cours du sens.

Tout événement aujourd'hui est virtuellement sans conséquences, il ouvre sur toutes les interprétations possibles, aucune ne saurait arrêter le sens : équiprobabilité de toutes les causes et de toutes les conséquences — imputation multiple et aléatoire.

Si les ondes de sens, si les ondes de la mémoire et du temps historique autour de l'événement se rétrécissent, si les ondes de causalité autour de l'effet s'effacent (et l'événement aujourd'hui nous parvient bien comme une onde, il ne voyage pas seulement « sur les ondes », il *est* une onde indéchiffrable en termes de langage et de sens, déchiffrable seulement et instantanément en termes de couleur, de tactilité, d'ambiance, en termes d'effets sensoriels), c'est que la lumière se ralentit, c'est que quelque part un effet gravitationnel fait que la lumière de l'événement, celle qui porte son sens au-delà de l'événement même, la lumière porteuse des messages se ralentit jus-

qu'à s'arrêter, et ainsi la lumière du politique et de l'histoire, que nous ne percevons plus que faiblement, et ainsi la lumière des corps, dont nous ne recevons plus que des simulacres atténués.

Il faut saisir la catastrophe qui nous guette dans le ralentissement de la lumière — plus la lumière est lente, moins elle échappe à sa source —, ainsi les choses et les événements ont tendance à ne plus laisser échapper leur sens, à ralentir son émanation, à capter ce qu'elles réfractaient auparavant pour l'absorber en un corps noir.

La science-fiction a toujours été attirée par les vitesses supérieures à celle de la lumière. Bien plus étrange pourtant serait le registre des vitesses inférieures auxquelles pourrait descendre la lumière elle-même.

La vitesse de la lumière est ce qui protège la réalité des choses puisque c'est elle qui nous garantit que les images que nous en avons sont contemporaines. Toute vraisemblance d'un univers causal disparaîtrait avec un changement sensible de cette vitesse. Toutes choses interféreraient dans un désordre total. Tant il est vrai que cette vitesse est notre référentiel, notre Dieu, et fait pour nous figure d'absolu. Si la lumière tombe dans des vitesses relatives, plus de transcendance, plus de Dieu pour reconnaître les siens, l'univers tombe dans l'indétermination.

C'est ce qui se produit aujourd'hui où, avec les media électroniques, l'information commence de circuler partout à la vitesse même de la lumière. Il n'y a plus d'absolu à quoi mesurer le reste. Mais derrière cette accélération quelque chose commence de ralentir absolument. Nous, peut-être, commençons à ralentir absolument.

Et si la lumière ralentissait jusqu'à descendre à des vitesses « humaines » ? Si elle nous baignait d'un flux d'images ralenti, jusqu'à se faire plus lente que notre propre démarche ?

Il faudrait alors généraliser le cas où la lumière nous parvient d'étoiles qui ont depuis longtemps disparu — leur image traverse les années-lumière pour nous parvenir encore. Si la lumière était infiniment plus lente, une foule de choses, et des plus proches, aurait déjà subi le destin de ces étoiles : nous les verrions, elles seraient là, mais elles n'y seraient déjà plus. Le réel lui-même ne serait-il pas dans ce cas : quelque chose dont l'image nous parvient encore, mais il n'est déjà plus ? Analogie avec les objets mentaux, et l'éther mental.

Ou bien les corps pourraient se rapprocher de nous, si la lumière est supposée très lente, plus vite que leur image, et qu'advierait-il ? Ils nous heurteraient sans que nous les ayons vus venir. On peut imaginer d'ailleurs, à l'inverse de notre univers, où des corps lents se meuvent tous à des vitesses très inférieures à celle de la lumière, un univers où les corps se déplaceraient à des vitesses prodigieuses, sauf la lumière, qui, elle, serait très lente. Un chaos total, qui ne serait plus réglé par l'instantanéité des messages lumineux.

La lumière comme le vent, avec des vitesses variables, voire des calmes plats, lors desquels nulle image ne nous parviendrait des zones en souffrance.

La lumière comme un parfum : différente selon les corps, elle ne diffuse guère au-delà d'un environnement immédiat. Une sphère de messages lumineux allant en s'atténuant. Les images du corps ne se propagent guère au-delà d'un certain territoire lumineux : au-delà, il n'existe plus.

Ou encore la lumière se déplaçant avec la lenteur des continents, des plaques continentales, glissant l'une sur l'autre et provoquant ainsi des séismes qui distordraient toutes nos images et notre vision de l'espace.

Imagine-t-on une réfraction lente des visages et des gestes, comme mouvements de nageurs en eau lourde ? Comment regarder quelqu'un dans les yeux, comment le séduire si on n'est pas sûr qu'il est encore là ? Si un ralenti cinématographique s'emparait de l'univers entier ? Exaltation comique de l'accélééré, qui transcende

le sens par explosion — mais enchantement poétique du ralenti, qui détruit le sens par implosion.

Le suspense et le ralenti sont notre forme actuelle de tragique, depuis que l'accélération est devenue notre condition banale. Le temps n'est plus évident dans son déroulement normal, depuis qu'il s'est distendu, élargi à la dimension flottante de la réalité. Il n'est plus illuminé par la volonté. L'espace non plus n'est plus illuminé par le mouvement. Puisque leur destination est perdue, il faut bien qu'une sorte de prédestination intervienne de nouveau pour leur rendre quelque effet tragique. Cette prédestination, on la lit dans le suspense et dans le ralenti. Ce qui suspend tellement le déroulement de la forme que le sens ne cristallise plus. Ou bien sous le discours de sens un autre court avec lenteur et implose sous le premier.

Si lente qu'elle se recroquevillerait sur elle-même et s'arrêterait même totalement dans sa progression, la lumière introduirait à un suspens total de l'univers.

Cette sorte de jeu des systèmes autour du point d'inertie s'illustre de la forme de catastrophe congénitale de l'ère de la simulation : la forme sismique. Celle où le sol manque, celle de la faille et de la défaillance, de la déhiscence et des objets fractals, celle où d'immenses plaques, des pans entiers glissent les uns sous les autres et produisent d'intenses frissons superficiels. Ce n'est plus le feu dévorant du ciel qui nous frappe : cette foudre génératrice, qui était encore une punition et une purification, et qui ensemencait la terre. Ce n'est pas le déluge : celui-ci est plutôt une catastrophe maternelle, qui est à l'origine du monde. Telles sont les grandes formes légendaires et mythiques qui nous hantent. Plus récente est celle de l'explosion, elle a culminé dans l'obsession de la catastrophe nucléaire (mais, inversement, elle a alimenté le mythe du Big Bang, de l'explosion comme origine de l'univers). Plus actuelle encore est la forme sismique, tant il est vrai que les catastrophes épousent la forme de

leur culture. Les villes elles aussi se distinguent par les formes de catastrophe qu'elles supposent, et qui font partie du vif de leur charme. New York, c'est King Kong, ou le black-out, ou le bombardement vertical : Tower Inferno. Los Angeles, c'est la faille horizontale, la fracture et le glissement de la Californie dans le Pacifique : Earth Quake. C'est une forme aujourd'hui plus proche, plus évocatrice : de l'ordre de la fission et de la propagation instantanée, de l'ordre de l'ondulatoire, du spasmodique et de la commutation brutale. Le ciel ne vous tombe plus sur la tête, ce sont les territoires qui glissent. Nous sommes dans un univers fissile, banquises erratiques, dérives horizontales. L'effondrement interstitiel, tel est l'effet du séisme, mental aussi, qui nous guette. La déhiscence des choses les mieux scellées, le frisson des choses qui se resserrent, qui se contractent sur leur vide. Car au fond (!), le sol n'a jamais existé, mais seul un épiderme craquelé, ni la profondeur, dont on sait qu'elle est en fusion. Les séismes le disent, ils sont le requiem de l'infrastructure. Nous ne guetterons plus les astres ni le ciel, mais les déités souterraines qui nous menacent d'un effondrement dans le vide.

Nous rêvons de capter cette énergie-là aussi, mais c'est de la folie pure. Autant capter celle des accidents automobiles, ou des chiens écrasés, ou de toutes les choses qui s'effondrent. (Nouvelle hypothèse : si les choses ont plutôt tendance à disparaître et à s'effondrer, peut-être la principale source d'énergie future sera l'accident et la catastrophe.) Une chose est sûre : si même on n'arrive pas à capter l'énergie sismique, l'onde symbolique du tremblement de terre, elle, n'est pas près de s'apaiser : l'énergie symbolique, si on peut dire, c'est-à-dire la puissance de fascination et de *dérision* que dispense un tel événement, est sans commune mesure avec la destruction matérielle.

C'est cette puissance-là, cette énergie symbolique de rupture, qu'on s'efforce en réalité de capter dans ce projet délirant, ou dans l'autre plus immédiat de prévenir les séismes par des scénarios d'évacuation. Le plus drôle est

que les experts ont calculé que l'état d'urgence décrété sur prévision d'un séisme déclencherait une telle panique que les effets en seraient plus désastreux que ceux de la catastrophe elle-même. Nous sommes là aussi en pleine dérision : à défaut de catastrophe réelle, il sera loisible de déclencher une catastrophe par simulation, qui vaudra bien l'autre et pourra s'y substituer. On se demande si ce n'est pas là ce qui flotte dans les phantasmes des « experts » — c'est exactement la même chose dans le domaine nucléaire : tous les systèmes de prévention et de dissuasion ne jouent-ils pas comme foyers virtuels de catastrophe ? Sous couleur de la déjouer, ils en matérialisent toutes les conséquences dans l'immédiat. Tant il est vrai qu'on ne peut pas compter sur le hasard pour amener la catastrophe : il faut trouver son équivalent programmé dans le dispositif de sécurité.

Ainsi, il est évident qu'un État ou un pouvoir assez sophistiqué pour prévoir les tremblements de terre et en prévenir toutes les conséquences constituerait un danger pour la communauté et l'espèce bien plus fantastique que les séismes eux-mêmes. Les *terremotati* d'Italie du Sud ont violemment attaqué l'État italien pour son incurie (les media sont arrivés avec les secours, signe évident de la hiérarchie actuelle des urgences), ils ont à juste titre imputé la catastrophe à l'ordre politique (dans la mesure où celui-ci prétend à la sollicitude universelle envers les populations), mais jamais ils ne rêveraient d'un ordre capable d'une telle dissuasion des catastrophes : le prix à payer serait tel que tout le monde au fond préfère la catastrophe — celle-ci, avec ses misères, répond au moins à l'exigence prophétique de disparition violente. Elle répond au moins à l'exigence profonde de dérision de l'ordre politique. Même chose pour le terrorisme : que serait un État capable de dissuader et d'anéantir tout terrorisme dans l'œuf (l'Allemagne) ? Il devrait s'armer d'un tel terrorisme lui-même, il devrait généraliser la terreur à tous les niveaux. Si tel est le prix de la sécurité, est-ce que profondément tout le monde en rêve ?

Pompéi. Tout est métaphysique dans cette ville, jusqu'à sa géométrie rêveuse, qui n'est pas celle de l'espace, mais une géométrie mentale, celle des labyrinthes — la congélation du temps étant plus aiguë encore que la chaleur de midi.

Magnifique est pour la psyché la présence tactile de ces ruines, leur suspens, leurs ombres qui tournent, leur quotidienneté. Conjonction de la banalité de la promenade et de l'immanence d'un autre temps, d'un autre instant, unique, qui fut celui de la catastrophe. C'est la présence meurtrière, mais abolie, du Vésuve qui donne aux rues mortes le charme de l'hallucination — l'illusion d'être ici et maintenant, à la veille de l'éruption, et le même ressuscité deux mille ans plus tard, par un miracle de nostalgie, dans l'immanence d'une vie antérieure.

Peu de lieux laissent une telle impression d'inquiétante étrangeté (ce n'est pas étonnant si Jansen et Freud y ont situé l'action psychique de *Gradiva*). C'est toute la chaleur de la mort qu'on sent ici, rendue plus vive par les signes fossiles et fugitifs de la vie courante : le creux des roues dans la pierre, l'usure des margelles, le bois pétrifié d'une porte entrouverte, le pli de la toge du corps enseveli sous les cendres. Nulle histoire ne s'interpose entre ces choses et nous comme celle qui donne leur prestige aux monuments : elles se matérialisent ici, tout de suite, dans la chaleur même où la mort les a prises.

Ni la monumentalité ni la beauté ne sont essentielles à Pompéi, mais l'intimité fatale des choses, et la fascination de leur instantanéité comme du simulacre parfait de notre propre mort.

Pompéi est ainsi une sorte de trompe-l'œil et de scène primitive : même vertige d'une dimension en moins, celle du temps — même hallucination d'une dimension en plus, celle d'une transparence des moindres détails, comme cette vision précise d'arbres immergés vivants au fond d'un lac artificiel et que vous survolez à la nage.

Tel est l'effet mental de la catastrophe : arrêter les choses avant qu'elles prennent fin, et les maintenir ainsi dans le suspens de leur apparition.

Pompéi de nouveau détruite par le tremblement de terre. Qu'est-ce que cette catastrophe qui s'acharne sur des ruines ? Qu'est-ce qu'une ruine qui a besoin d'être à nouveau démantelée et ensevelie ? Ironie sadique de la catastrophe : elle attend en secret que les choses, même les ruines, reprennent leur beauté et leur sens pour les abolir de nouveau. Elle veille jalousement à détruire l'illusion d'éternité, mais elle joue aussi avec elle, car elle fige les choses dans une éternité seconde. C'est cela, ce figé-médusé, cette sidération d'une présence grouillante de vie par une instantanéité catastrophique, c'est cela qui faisait le charme de Pompéi. La première catastrophe, celle du Vésuve, était réussie. Le dernier séisme est beaucoup plus problématique. Il a l'air d'obéir à cette règle du dédoublement des événements dans un effet parodique. Répétition minable de la grande première. Achèvement d'un grand destin par le coup de pouce d'une divinité misérable. Mais peut-être a-t-il un autre sens : il vient nous avertir que les temps ne sont plus aux éboulements grandioses et aux résurrections, aux jeux de la mort et de l'éternité, mais aux petits événements fractals, aux anéantissements en douceur, par glissements progressifs, et sans lendemain désormais, puisque ce sont les traces mêmes qu'efface ce nouveau destin. Ceci nous introduit à l'ère horizontale des événements sans conséquences, le dernier acte étant mis en scène par la nature elle-même dans une lueur de parodie.

Figures
du
transpolitique

Le transpolitique, c'est la transparence et l'obscénité de toutes les structures dans un univers déstructuré, la transparence et l'obscénité du changement dans un univers déhistorisé, la transparence et l'obscénité de l'information dans un univers désévénementialisé, la transparence et l'obscénité de l'espace dans la promiscuité des réseaux, la transparence et l'obscénité du social dans les masses, du politique dans la terreur, du corps dans l'obésité et le clonage génétique... Fin de la scène de l'histoire, fin de la scène du politique, fin de la scène du phantasme, fin de la scène du corps — irruption de l'obscène. Fin du secret — irruption de la transparence.

Le transpolitique est le mode de disparition de tout cela (ce n'est plus le mode de production, c'est le mode de disparition qui est passionnant), cette courbure maléfique qui met fin à l'horizon du sens. La saturation des systèmes les amène à leur point d'inertie : l'équilibre de la terreur et de la dissuasion, la ronde orbitale des capitaux flottants, des bombes H, des satellites d'information... et des théories, elles-mêmes flottantes, satellites d'un référentiel absent. Obésité des systèmes de mémoire, des stocks d'information qui ne sont d'ores et déjà plus traitables — obésité, saturation d'un système de destruction nucléaire excédant d'ores et déjà ses propres fins, excroissant, hypertélique. Le transpolitique, c'est cela aussi : le passage de la croissance à l'excroissance, de la finalité à l'hypertélie, des équilibres organiques aux métastases cancéreuses. C'est le lieu d'une catastrophe, et non plus d'une crise. Les choses s'y précipitent au

rythme d'une technologie, y compris les technologies douces et psychédéliques, qui nous entraînent de plus en plus loin de tout réel, de toute histoire, de tout destin.

Mais si le secret est de plus en plus traqué par la transparence, si la scène (non seulement celle du sens, mais aussi la puissance d'illusion et de séduction des apparences) est de plus en plus traquée par l'obscène, l'énigme pourtant, consolez-vous, reste entière — y compris celle du transpolitique.

L'ère du politique fut celle de l'anomie : crise, violence, folie et révolution. L'ère du transpolitique est celle de l'anomalie ; aberration sans conséquence, contemporaine de l'événement sans conséquence.

L'anomie est ce qui échappe à la juridiction de la loi, l'anomalie est ce qui échappe à la juridiction de la norme. (La loi est une instance, la norme est une courbe, la loi est une transcendance, la norme est une moyenne.) L'anomalie joue dans un champ aléatoire, statistique, un champ de variations et de modulations qui ne connaît plus de marge ou de transgression caractéristique de celui de la loi, puisque tout ceci est ravalé dans l'équation statistique et opérationnelle. Un champ tellement normalisé que l'anormalité n'y a plus place, fût-ce sous les espèces de la folie et de la subversion. Pourtant il reste l'anomalie.

Celle-ci a quelque chose de mystérieux, car on ne sait exactement d'où elle vient. Pour l'anomie, on sait de quoi il retourne : la loi est supposée connue, et l'anomie n'est pas une aberration, elle est une infraction à un système déterminé. Alors que pour l'anomalie, il y a doute sur la loi même à laquelle elle échappe et sur la règle qu'elle enfreint. Cette loi n'existe plus, ou n'est pas connue. Il y a infraction, ou plutôt errance par rapport à un état de choses dont on ne sait plus s'il est un système de causes et d'effets.

L'anomalie n'a plus le côté tragique de l'anormalité, ni même le côté dangereux et déviant de l'anomie. Elle est

anodine en quelque sorte, anodine et inexplicable. Elle est de l'ordre de l'apparition pure et simple, de l'affleurement à la surface d'un système, le nôtre, de quelque chose venu d'ailleurs. D'un autre système ?

L'anomalie n'a pas d'incidence critique dans le système. Elle fait plutôt figure de mutant.

L'obèse

Je veux parler d'une anomalie, de cette obésité fascinante telle qu'on la rencontre partout aux U.S.A. De cette sorte de conformité monstrueuse à l'espace vide, de difformité par excès de conformité, qui traduit l'hyperdimension d'une socialité à la fois saturée et vide, où se sont perdues la scène du social et celle du corps.

Cette obésité étrange n'est plus celle d'une graisse de protection ni celle, névrotique, de la dépression. Ce n'est ni l'obésité compensatoire du sous-développé, ni celle alimentaire du surnourri. Paradoxalement elle est un mode de disparition du corps. La règle secrète qui délimite la sphère du corps a disparu. La forme secrète du miroir, par où le corps veille sur lui-même et sur son image, est abolie, laissant place à la redondance sans frein d'un organisme vivant. Plus de limite, plus de transcendance : c'est comme si le corps ne s'opposait plus à un monde extérieur, mais cherchait à digérer l'espace dans sa propre apparence.

Ces obèses sont fascinants par leur oubli total de la séduction. Ils ne s'en soucient plus d'ailleurs, et se vivent sans complexe, avec désinvolture, comme s'il ne leur restait plus même d'idéal du moi. Ils ne sont pas ridicules, et ils le savent. Ils prétendent à une sorte de vérité, et en effet : ils affichent quelque chose du système, de son inflation à vide. Ils en sont l'expression nihiliste, celle de l'incohérence générale des signes, des morphologies, des formes de l'alimentation et de la ville — tissu cellulaire hypertrophié et proliférant dans tous les sens.

Obésité foetale, primale, placentaire : c'est comme s'ils étaient enceints de leur corps et n'arrivaient pas à s'en délivrer. Le corps grossit, grossit sans arriver à accoucher de lui-même. Mais aussi obésité secondaire, obésité de simulation à l'image des systèmes actuels, qui s'engrossent de tellement d'information dont ils n'accouchent jamais, obésité caractéristique de la modernité opérationnelle, dans son délire de tout stocker et de tout mémoriser, d'aller, dans l'inutilité la plus totale, aux limites mêmes de l'inventaire du monde et de l'information, et, du même coup, de mettre en place une potentialité monstrueuse dont il n'est plus de représentation possible, qu'il n'est même plus possible de mettre en jeu, une redondance vaine qui évoque un siècle après, mais dans un univers cool et sans ironie, sans acide pataphysique, la célèbre gidouille du Père Ubu.

Pataphysique ou métaphysique, cette hystérie de grossesse est en tout cas l'un des signes les plus étranges de la culture américaine, de cet environnement spectral où il est laissé en quelque sorte à chaque cellule (à chaque fonction, à chaque structure), comme dans le cancer, la possibilité de se ramifier, de se démultiplier à l'infini, d'occuper virtuellement tout l'espace à elle seule, de monopoliser toute l'information sur elle-même (le feedback est déjà une structure obèse, c'est la matrice de toutes les obésités structurelles), et de se complaire dans une redondance génétique heureuse. Chaque molécule heureuse au paradis de sa propre formule...

Ce n'est donc pas l'obésité de quelques individus qui est en cause, c'est celle de tout un système, c'est l'obscénité de toute une culture. C'est quand le corps perd sa règle et sa scène qu'il atteint à cette forme obscène de l'obésité. C'est quand le corps social perd sa règle, sa scène et son enjeu qu'il atteint lui aussi à cette forme pure et obscène que nous lui connaissons, à son opération visible et trop visible, à son ostentation, à l'investissement et au surinvestissement de tous les espaces par le

social, ceci ne changeant rien au caractère spectral et transparent de l'ensemble.

Cette obésité est elle aussi spectrale — nullement pesante elle flotte dans une bonne conscience de socialité. Elle incarne la forme informe, la morphologie amorphe du social actuel : paradigme individuel idéal de la réconciliation, de la niche close, autogérée. Ce ne sont plus des corps à proprement parler, mais des spécimens d'une certaine inorganicité cancéreuse qui nous guette partout désormais.

Pour rester dans le domaine oral (encore que cette obésité n'ait rien d'une compulsion ni d'une régression orale), on peut dire qu'il en est du social comme du goût dans la cuisine américaine. Gigantesque entreprise de dissuasion du goût des aliments : leur saveur est comme isolée, expurgée et resynthétisée sous forme de sauces burlesques et artificielles. C'est le *flavour*, comme jadis le *glamour* cinématographique : effacement de tout caractère personnel au profit d'une aura de studio et d'une fascination des modèles. Ainsi du social : tout comme la fonction du goût est isolée dans la sauce, le social est isolé comme fonction dans toutes les sauces thérapeutiques où nous flottons. Sociosphère de contact, de contrôle, de persuasion et de dissuasion, d'exhibition des inhibitions à dose massive ou homéopathique (« Have a problem, we solve it ! ») : c'est ça l'obscénité. Toutes les structures retournées, exhibées, toutes les opérations rendues visibles. En Amérique, cela va de l'invraisemblable tissu de fils téléphoniques et électriques aériens (tout le réseau est en surface) jusqu'à la démultiplication concrète de toutes les fonctions du corps dans l'habitat, la litanje des ingrédients sur la moindre boîte d'aliments, l'exhibition du revenu ou du Q.I., y compris le harcèlement signalétique, l'obsession d'étaler les viscères de la puissance, égale à la rage de localiser la fonction critique dans les lobes du cerveau...

La détermination vivante se perd dans une programmation désespérée, tout s'invente comme surdétermination et cherche son hypostase hystérique. Ainsi le social,

jadis miroir du conflit, de la classe, du prolétariat, trouve son hypostase définitive chez les handicapés. Les contradictions historiques ont pris la forme pataphysique de la déficience mentale ou physique. Il y a quelque chose d'étrange dans cette conversion hystérique du social — le diagnostic le plus probable est que, chez le handicapé comme chez le débile ou l'obèse, *le social est hanté par sa disparition*. Ayant perdu sa crédibilité et la règle de son jeu politique, le social cherche dans ses déchets vivants une sorte de légitimité transpolitique — après la gestion de la crise, l'autogestion ouverte du déficit et de la monstruosité¹.

Jadis, c'était : « A chacun selon ses mérites », puis : « A chacun selon ses besoins », plus tard : « A chacun selon son désir », aujourd'hui : « A chacun selon son manque. »

L'obèse échappe en quelque sorte à la sexuation, à la division sexuée par l'indivision du corps plein. Il résout la béance du sexe par absorption de l'espace environnant. Il est gros, symboliquement, de tous les objets dont il n'a pas su se séparer, ou de ceux dont il n'a pas trouvé la distance pour les aimer. Il ne sépare pas le corps du non-corps. Son corps est un miroir convexe ou concave, il n'a pas réussi à produire le miroir plan qui le refléchirait.

Le stade du miroir, qui permet à l'enfant, par distinction des limites, de s'ouvrir à la scène de l'imaginaire et de la représentation — cette coupure n'a pas eu lieu chez lui, et, faute d'accéder à cette division interne, il entre dans la multiplication indivise d'un corps sans image.

1. Mais la gestion « déficitaire » du social aboutit, on le sait, à toutes sortes d'impasses. En voici une allégorie : partout aux U.S.A. on a aménagé les trottoirs pour les handicapés moteurs. Mais les aveugles qui se repéraient à cette dénivellation des trottoirs sont désorientés et se font fréquemment écraser. D'où l'idée d'un rail pour aveugles le long des artères. Mais alors ce sont les handicapés qui se prennent dans les rails avec leurs petites voitures...

Il n'y a pas d'animaux obèses, comme il n'y a pas d'animal obscène. Serait-ce que l'animal n'est jamais affronté à la scène, ni à son image ? N'étant pas soumis à cette obligation scénique, il ne saurait être obscène. Par contre, chez l'homme, cette obligation est absolue, et chez l'obèse, il y a comme une résiliation de cette obligation, de toute fierté de la représentation, de toute velléité séductrice — la perte du corps comme visage. La pathologie de l'obèse n'est donc pas endocrinienne, c'est une pathologie de la scène et de l'obscène.

Il est bien difficile de dire ce qui constitue la scène du corps. Du moins ceci : c'est là où *il se joue*, et tout particulièrement de lui-même, où il s'échappe dans l'ellipse des formes et du mouvement, dans la danse, où il échappe à son inertie, dans le geste, où il se délie, dans l'aura du regard, où il se fait allusion et absence — bref, où il s'offre comme séduction. C'est tout cela dont l'absence transforme l'obèse en une masse obscène.

Du coup l'obèse, dans sa redondance, fait apparaître le sexe comme en trop. Il a ceci de commun avec le clone — autre mutant jamais encore apparu, mais que l'obèse préfigure assez bien. Celui-ci ne cultive-t-il pas le rêve de s'hypertrophier pour se diviser un jour en deux êtres semblables ? Transsexuel à sa façon, ne vise-t-il pas à dépasser la reproduction sexuée et à retrouver celle des êtres scissipares ? La prolifération du corps n'est pas loin de la prolifération génétique...

Le paradoxe du clonage en effet est de fabriquer des êtres identiques à leur parent génétique (non œdipien !), et donc sexués, alors que la sexualité est devenue parfaitement inutile dans cette histoire. Le sexe du clone est superflu, non de cette superfluité excessive de Bataille — c'est tout simplement un résidu inutile, comme certains organes ou appendices animaux dont on ne repère plus la finalité et qui apparaissent anormaux et monstrueux. Le sexe est devenu une excroissance, une différence excentrique qui ne produit plus de sens en tant que tel (des tas de différences mortes jalonnent notre histoire et celle de l'espèce).

Peut-être y a-t-il dans toute unité organique la pulsion de se développer par pure contiguïté, une tendance à la monotonie linéaire et cellulaire? C'est ce que Freud appelait la pulsion de mort, qui n'est que l'excroissance indifférenciée du vivant. Ce processus ne connaît ni crise, ni catastrophe : il est hypertélique, au sens où il n'a d'autre fin que l'accroissement sans considération de limites.

Quelque chose, à un moment donné, vient arrêter ce processus. Dans l'obésité, ce processus ne s'arrête pas. Le corps, perdant ses traits spécifiques, poursuit l'expansion monotone de ses tissus. Même plus individué ni sexué, il n'est qu'une extension indéfinie : métastatique.

Franz von Baader qualifie la métastase, assimilée à l'extase — dans son essai *Über den Begriff der Ekstasis als Metastasis (Du concept d'extase comme métastase)* —, comme l'anticipation de la mort, de l'au-delà de sa propre fin, au sein de la vie même. Et certainement il y a de cela chez l'obèse, dont on peut penser que de son vivant il a avalé son propre corps mort — ce qui fait *trop de corps*, et du coup fait apparaître le corps comme en trop. C'est l'engorgement d'un organe inutile. Il a en quelque sorte aussi ravalé son propre sexe, et c'est ce ravalement du sexe qui fait l'obscénité de ce corps hypertrophié.

Cette forme extatique, ou métastatique, de Baader, celle du mort qui vient hanter le vivant et le fait apparaître comme une incarnation inutile, peut fort bien se généraliser aux systèmes actuels d'information, eux aussi métastatiques au sens d'une anticipation du sens mort dans la signification vivante, et par là production de trop de sens, production du sens en trop, comme une prothèse inutile. C'est ainsi dans le porno aussi : son ambiance fantomatique lui vient de l'anticipation du sexe mort dans la sexualité vivante, du poids de tout le sexe mort (comme on a parlé du poids de tout le travail mort sur le travail vivant). Du coup le porno aussi fait apparaître la sexualité comme en trop — c'est cela qui est

obscène : ce n'est pas qu'il y ait trop de sexe, c'est que finalement le sexe y soit en trop. Ce qui fait que l'obèse est obscène, ce n'est pas qu'il y ait trop de corps, c'est que le corps y soit de trop.

Quelle fin secrète est visée par là (car il faut bien qu'il y en ait une) ? Quel démon lubrique peut tendre au corps ce miroir déformant (car il y a une lubricité là-dedans) ?

Peut-être s'agit-il d'une révolte, comme dans le cancer ? Jadis les révoltes étaient politiques, c'étaient celles de groupes ou d'individus opprimés dans leur désir, leur énergie ou leur intelligence. Aujourd'hui celles-là n'éclatent plus guère. Dans notre univers quaternaire, la révolte est devenue *génétique*. C'est celle des cellules dans le cancer et les métastases : vitalité incoercible et prolifération indisciplinée. C'est une révolte aussi, mais non dialectique — subliminale — et qui nous échappe. Mais qui sait le destin des formations cancéreuses ? Leur hypertélie correspond peut-être à l'hypperréalité de nos formations sociales. Tout se passe comme si le corps, les cellules se révoltaient contre le *décret* génétique, contre les commandements (comme on dit si bien) de l'A.D.N. Le corps se révolte contre sa propre définition « objective ». Est-ce un acte pathologique (comme ailleurs dans la dérégulation des anticorps) ? Dans la pathologie traditionnelle, somatique ou psychosomatique, le corps réagit à des agressions externes, physiques, sociales, psychologiques : réaction exotérique. Tandis qu'avec le cancer, il s'agit d'une réaction *ésotérique* : le corps se révolte contre sa propre organisation interne, il déjoue son propre équilibre structurel. C'est comme si l'espèce en avait assez de sa propre définition et se lançait dans un délire organique¹.

1. On peut observer que la pathologie qui s'attachait au corps métaphorique, avec sa division et son refoulement, ne joue plus dans cette phase métastatique. Ce corps, celui de l'obèse, celui du clone, celui du cancer, est une prothèse, une métastase, une excroissance — ce n'est

L'obèse lui aussi est en plein délire. Car il n'est pas seulement gros, de la grosseur qui s'oppose à la morphologie normale : il est *plus gros que le gros*. Il n'a plus de sens dans une opposition distinctive, mais dans son excès, dans sa redondance, dans son hyperréalité.

Il excède sa propre pathologie, c'est pourquoi il échappe aussi bien à la diététique qu'à la psychothérapie et rejoint cette autre logique, cette stratégie exponentielle où les choses privées de leur finalité ou de leur référence se redoublent dans une sorte de jeu en abyme.

L'obésité serait ainsi un bel exemple de cette péripétie qui nous guette, de cette révolution dans les choses qui n'est plus dans leur dépassement dialectique (*Aufhebung*), mais dans leur potentialisation (*Steigerung*), dans leur élévation à la puissance deux, à la puissance n , de cette montée aux extrêmes en l'absence de règle du jeu.

A l'image de la vitesse, qui seule est l'expression parfaite de la mobilité, parce qu'à l'inverse du mouvement, qui a un sens, elle n'en a plus, elle ne va nulle part, elle n'a donc plus rien à voir avec le mouvement : elle en est l'extase, ainsi il y a quelque chose du corps dont, dans son aberration, l'obésité serait la vérification parfaite, la vérité extatique, parce que en elle le corps, au lieu de se réfléchir, se prend à son propre miroir grossissant. « Seu-

plus une scène, et le phantasme et le refoulement ne valent plus pour lui. Il n'a plus d'inconscient en quelque sorte, et c'est la fin de la psychanalyse. Mais sans doute le début d'une autre pathologie : on connaît cette mélancolie clonique (chronique) des êtres divisibles à l'infini, celle des protozoaires scissipares insexués, qui procèdent par extension et expulsion, et non plus par pulsion et par intensité, qui procèdent non plus par croissance, mais par excroissance, qui ne procèdent plus par séduction, mais par transduction (celle des corps devenus réseaux et qui passent au fil des réseaux). On connaît cette mélancolie de l'être et de la société narcissique — narcissique par indivision et par indéfinition — à laquelle l'analyse ne peut plus rien. De toute façon, celle-ci, la psychanalyse, n'a quelque chose à dire que dans le champ de la métaphore, qui est celui d'un ordre symbolique. Elle n'a rien à dire dans un ordre différent, ni dans celui de la métamorphose, ni, à l'autre extrême, dans celui de la métastase.

les les phrases tautologiques sont parfaitement vraies », dit Canetti.

L'otage

La violence est anomique, la terreur est anomalique.

Elle aussi, à l'image de l'obésité, est une sorte de miroir convexe et déformant de l'ordre et de la scène politique. Miroir de sa disparition. Elle aussi semble relever d'un autre enchaînement, aléatoire et vertigineux, d'une panique par contiguïté, et ne plus répondre aux déterminations de la seule violence. Plus violent que le violent, tel est le terrorisme, dont la spirale transpolitique correspond à la même montée aux extrêmes en l'absence de règle du jeu.

Ni mort ni vif, l'otage est suspendu à une échéance incalculable. Ce n'est pas son destin qui le guette, ni sa mort propre, c'est un hasard anonyme qui ne peut lui apparaître que comme un arbitraire absolu. Il n'y a même plus de règle au jeu de sa vie et de sa mort. C'est pourquoi il est au-delà de l'aliénation, au-delà des termes de l'aliénation et de l'échange. Il est en état d'exception radicale, d'extermination virtuelle.

Il ne peut même plus courir le risque de sa propre vie : celle-ci lui est volée pour servir de couverture. C'est cela le pire en quelque sorte : c'est que l'otage, lui, ne risque plus rien, il est parfaitement couvert, il est ôté à son propre destin.

Ce n'est plus une victime du tout, puisque ce n'est pas lui qui meurt, et qu'il ne fait que répondre de la mort d'un autre. Sa souveraineté n'est même pas aliénée — elle est gelée.

C'est ainsi pendant la guerre, selon une loi d'équivalence qui n'est justement pas celle de la guerre : dix otages fusillés pour un officier abattu. Mais des peuples entiers peuvent servir d'otages à leur chef : le peuple allemand fut voué à la mort par Hitler s'il ne remportait pas la victoire. Et dans la stratégie nucléaire, les popula-

tions civiles et les grandes métropoles urbaines servent d'otages aux états-majors : leur mort et leur destruction servent d'argument de dissuasion.

Nous sommes tous des otages. Nous servons tous désormais d'argument de dissuasion. Otages objectifs : nous répondons collectivement de quelque chose, mais quoi ? Sorte de prédestination truquée, dont on ne peut même plus repérer les manipulateurs, mais nous savons que la balance de notre mort n'est plus entre nos mains, et que nous sommes désormais dans un état de suspense et d'exception permanent, dont le nucléaire est le symbole. Otages objectifs d'une divinité terrifiante, nous ne savons même pas de quel événement, de quel accident dépendra l'ultime manipulation.

Mais aussi otages subjectifs. Nous répondons de nous-mêmes, nous nous servons de couverture, nous répondons de nos propres risques sur notre propre tête. C'est la loi de la société assurantielle, où tous les risques doivent être couverts. Cette situation correspond à celle de l'otage. Nous sommes *hospitalisés* par la société, pris en *hostage*. Ni la vie ni la mort : telle est la sécurité — tel est paradoxalement aussi le statut de l'otage.

Forme limite et caricaturale de la responsabilité : celle anonyme, statistique, formelle et aléatoire que met en jeu l'acte terroriste ou la prise d'otage. Mais si on y réfléchit bien, le terrorisme n'est que l'exécuteur des hautes œuvres d'un système qui, lui aussi, vise en même temps et contradictoirement l'anonymat total et la responsabilité totale de chacun de nous. Par la mort de *n'importe qui*, il exécute la sentence d'anonymat qui est d'ores et déjà la nôtre, celle du système anonyme, du pouvoir anonyme, de la terreur anonyme de nos vies réelles. Le principe de l'extermination n'est pas la mort, c'est l'indifférence statistique. Le terrorisme n'est que l'opérateur d'un concept qui se nie en se réalisant : celui de responsabilité illimitée et indéterminée (*n'importe qui* responsable de *n'importe quoi* à tout moment). Il ne fait qu'exécuter dans sa conséquence extrême la proposition même de l'humanisme libéral et chrétien : tous les hommes sont solidai-

res, toi, ici, tu es solidaire et responsable de la misère du paria de Calcutta. A force de s'interroger sur la monstruosité du terrorisme, il faudrait peut-être se demander s'il ne découle pas d'une proposition de responsabilité universelle elle-même monstrueuse et terroriste dans son essence.

Notre situation paradoxale est celle-ci : parce que rien n'a plus de sens, tout devrait fonctionner à la perfection. Parce qu'il n'y a plus de sujet responsable, chaque événement, même minime, doit désespérément être imputé à quelqu'un ou à quelque chose — tout le monde est responsable, une responsabilité flottante maximale est là, prête à s'investir dans n'importe quel incident. N'importe quelle anomalie doit être justifiée, n'importe quelle irrégularité doit trouver son coupable, son enchaînement criminel. Ça aussi, c'est la terreur, ça aussi c'est le terrorisme : cette recherche en responsabilité sans commune mesure avec l'événement — cette hystérie de responsabilité qui est elle-même une conséquence de la disparition des causes et de la toute-puissance des effets.

Le problème de la sécurité, comme on sait, hante nos sociétés et s'est substitué depuis longtemps à celui de la liberté. Ce n'est pas tellement un changement de philosophie ni de morale qu'une évolution de l'état objectif des systèmes :

— un état relativement lâche, diffus, extensif du système produit *la liberté* ;

— un état différent du système (plus dense) produit *la sécurité* (l'autorégulation, le contrôle, le feed-back, etc.) ;

— un état ultérieur du système, celui de prolifération et de saturation, produit la panique et *la terreur*.

Aucune métaphysique dans tout cela : ce sont des états objectifs du système. Vous pouvez l'appliquer à la circu-

lation automobile ou au système de circulation de la responsabilité — c'est la même chose. Liberté, sécurité, terreur : nous avons franchi ces étapes successives dans tous les domaines. Responsabilité personnelle, puis contrôle (prise en charge de la responsabilité par une instance objective), puis terreur (responsabilité généralisée et chantage à la responsabilité).

C'est pour réparer, pour faire cesser le scandale de la mort accidentelle (inacceptable pour notre système de liberté, de droit et de rentabilité) que s'installent les grands systèmes de terreur, c'est-à-dire de prévention de la mort accidentelle par la mort systématique et organisée. C'est là notre situation monstrueuse et logique : les systèmes de mort mettent fin à la mort comme accident. Et c'est cette logique-là que le terrorisme essaie désespérément de briser en substituant à la mort systématique (à la terreur) une logique élective : celle de l'otage.

(Le Pape, lui aussi, en s'offrant en victime substitutive aux otages de Mogadiscio, cherche à substituer à la terreur anonyme une mort *élective*, un sacrifice, semblable au modèle christique de rachat universel — mais cette offre est parodique sans le vouloir, car elle désigne une solution et un modèle qui sont tout à fait impensables dans nos systèmes actuels, dont le ressort est justement non pas le sacrifice, mais l'extermination, non la victime élue, mais l'anonymat spectaculaire.) Même le « sacrifice » des terroristes, tentant de résoudre la situation par leur propre mort, n'a rien d'expiatoire, il ne fait que soulever un instant le voile de la terreur anonyme.

Il n'y a rien à racheter, parce que les uns comme les autres, les terroristes comme les otages, ont perdu leur nom : tous sont devenus innommables.

Ils n'ont plus non plus de territoire. On a parlé de « l'espace du terrorisme » : les aéroports, les ambassades, les zones fractales, les zones non territoriales. L'ambassade est l'infime espace par lequel on peut prendre tout

un pays étranger en otage. L'avion, avec ses passagers, est une parcelle, la molécule errante d'un territoire ennemi, donc presque déjà plus un territoire, donc presque déjà un otage, puisque prendre quelque chose en otage, c'est l'arracher à son territoire pour le reverser à l'équilibre de la terreur. Celui-ci est partout aujourd'hui notre condition normale et silencieuse, mais il se matérialise plus visiblement dans l'espace orbital, l'espace sidéral qui partout aujourd'hui surplombe le nôtre.

C'est du no man's land de la terreur qu'on régit désormais l'ordre du monde : c'est de ce lieu, en quelque sorte extraterritorial, extraplanétaire, que le monde est littéralement pris en otage. C'est cela que signifie l'équilibre de la terreur : *Le monde est rendu collectivement responsable de l'ordre qui y règne* — si quelque chose venait dangereusement enfreindre cet ordre, *le monde devrait être détruit...* Et d'où peut-il l'être plus efficacement que de ces lieux hors du monde que sont les satellites et les bombes en orbite ? C'est de là, qui n'est définitivement plus un territoire, que tous les territoires sont idéalement neutralisés et tenus en otage. Nous sommes devenus les satellites de nos satellites.

L'espace du terrorisme n'est pas différent de l'espace orbital de contrôle. Par les satellites et les vols spatiaux, civils aussi bien que militaires, l'espace planétaire est mis en abyme, suspendu à une imminence incertaine tout comme l'est l'otage dans l'espace de sa détention : ex-stasié au sens littéral, pour être ensuite exterminé¹.

Comme il y a un espace du terrorisme, il y a une circulation des otages. Chaque prise d'otage, chaque acte terroriste répond à l'autre, et on a l'impression, au niveau mondial, d'une chaîne, d'un enchaînement des actes transpolitiques du terrorisme (alors que la scène politique ne donne pas du tout cette impression de réac-

1. L'abstraction du contrôle orbital ne doit pas nous cacher que cet équilibre de la terreur est présent au niveau infinitésimal et individuel : *nous sommes rendus responsables de l'ordre qui règne en nous*. Si cet ordre venait à être sérieusement menacé, nous sommes psychologiquement programmés pour nous détruire...

tion en chaîne), comme d'un circuit ininterrompu, orbital lui aussi, véhiculant d'un point à l'autre de la planète une sorte d'information sacrificielle, un peu comme la « kula » circulait à travers l'archipel mélanésien.

Rien ne ressemble plus à cette mise en circulation des otages, comme de la forme absolue de la convertibilité humaine, *comme de la forme pure et impossible de l'échange*, que celle des euro-péto-dollars et autres monnaies flottantes, à tel point déterritorialisées, au-delà de l'or et des monnaies nationales, qu'en réalité elles ne s'échangent virtuellement plus, mais poursuivent entre elles leur cycle orbital, incarnant le délire abstrait et jamais réalisé de l'échange total, comme les satellites terrestres artificiels incarnent le délire abstrait de transcendance et de contrôle. Et c'est aussi *la forme pure et impossible de la guerre* qui s'incarne dans les bombes orbitales.

Nous sommes tous des otages, nous sommes tous des terroristes. Ce circuit-là a remplacé l'autre, celui des maîtres et des esclaves, celui des dominants et des dominés, celui des exploiters et des exploités. Finie la constellation de l'esclave et du prolétaire, c'est désormais la constellation de l'otage et du terroriste. Finie la constellation de l'aliénation, c'est désormais celle de la terreur. Elle est pire que l'autre, mais au moins elle nous libère des nostalgies libérales et des ruses de l'histoire. C'est l'ère du transpolitique qui commence.

Ce n'est pas seulement dans la sphère « politique », c'est partout que nous sommes entrés dans la constellation du chantage. C'est partout que cette démultiplication insensée de la responsabilité joue comme dissuasion.

Jusqu'à notre propre identité dont nous sommes les otages : sommés de l'assumer, sommés d'en répondre sur notre propre tête (ça s'appelle la sécurité, éventuellement sociale) —, sommés d'être nous-mêmes, de parler, de jouir, de s'accomplir — sous peine de... sous

peine de quoi ? C'est de la provocation. La provocation, au contraire de la séduction qui permet aux choses de jouer et d'apparaître dans le secret, le duel et l'ambiguïté, ne vous laisse pas libre d'être, elle vous somme de vous révéler tel que vous êtes. Elle est toujours un chantage à l'identité (et donc un meurtre symbolique, puisque vous n'êtes jamais *cela*, sauf justement pour y être condamné).

Toute la sphère de la manipulation est du même ordre. La manipulation est une technologie douce de la violence par le chantage. Et le chantage s'exerce toujours par la prise d'otage d'une parcelle de l'autre, un secret, un affect, un désir, un plaisir, sa souffrance, sa mort — c'est sur cela que nous jouons dans la manipulation (qui couvre tout le champ psychologique), c'est notre façon de faire surgir par sollicitation forcée une demande équivalente à la nôtre.

Dans le régime interindividuel de la demande (contrairement à l'amour, à la passion ou à la séduction), nous sommes soumis au chantage affectif, nous sommes l'otage affectif de l'autre : « Si tu me donnes pas cela, tu seras responsable de ma dépression — si tu ne m'aimes pas, tu seras responsable de ma mort », et bien sûr : « Si tu ne te laisses pas aimer, tu seras responsable de ta propre mort. » Bref, un enveloppement hystérique — sommation et sollicitation de *répondre*.

Pour n'être pas pris, prenez les autres en otage. N'hésitez pas. De toute façon, c'est la règle commune, c'est la condition générale. La seule condition transpolitique est celle des masses. Le seul acte transpolitique est le terrorisme, celui qui révèle notre misère transpolitique et en tire les conséquences extrêmes. Et ceci, malheureusement pour nos esprits critiques, de quelque côté que ce soit. Il n'y a pas de message à la prise d'otage, elle n'a pas de sens, ni d'efficacité politique. C'est un événement sans conséquences (il débouche toujours sur un *dead end*). Mais les événements politiques eux-mêmes offrent-ils autre chose qu'une fausse continuité ? C'est la solution de continuité qui est intéressante. Jadis elle faisait figure

de révolution, aujourd'hui elle n'aboutit qu'à des effets spéciaux. Et le terrorisme lui-même n'est qu'un gigantesque effet spécial.

Pourtant ce n'est pas faute de vouloir du sens. Contre la transparence générale, le terrorisme veut sommer les choses de retrouver leur sens, sans faire autre chose qu'accélérer cette sentence de mort et d'indifférence. Son effet est pourtant d'un genre assez particulier pour devoir être distingué et opposé aux autres comme la forme catastrophale de la transparence, la forme cristalline, la forme intensive — contre toutes les formes extensives qui nous entourent. Il reflète ce dilemme, où nous sommes malheureusement enfermés, qu'il n'y a sans doute de solution à l'extension *latente* de la terreur que dans son intensification *visible*.

La seule révolution dans les choses n'est plus aujourd'hui dans leur dépassement dialectique (*Aufhebung*), mais dans leur potentialisation, dans leur élévation à la puissance deux, à la puissance n , que ce soit celle du terrorisme, de l'ironie ou de la simulation. Ce n'est plus la dialectique, c'est l'extase qui est en cours. Ainsi le terrorisme est la forme *extatique* de la violence, ainsi l'État est la forme extatique de la société, ainsi le porno est la forme extatique du sexe, l'obscène la forme extatique de la scène, etc. Il semble que les choses, ayant perdu leur détermination critique et dialectique, ne puissent que se redoubler dans leur forme exacerbée et transparente. Ainsi la guerre pure de Virilio : l'extase de la guerre irréaliste, éventuelle et partout présente. Il n'est pas jusqu'à l'exploration spatiale qui ne soit une mise en abyme de ce monde. Partout le virus de la potentialisation et de la mise en abyme l'emporte, nous emporte vers une extase qui est aussi celle de l'indifférence.

Le terrorisme, la prise d'otage, serait un acte politique s'il était celui des seuls opprimés désespérés (il l'est peut-être encore dans certains cas). Mais en fait il est devenu le comportement normal, généralisé de toutes les nations

et de tous les groupes. Ainsi l'U.R.S.S. ne liquide pas Sakharov, n'annexe pas l'Afghanistan : elle prend Sakharov en otage, elle prend l'Afghanistan en otage : « Si vous déséquilibrez le rapport de forces, alors je me raidis dans la guerre froide... » Les Jeux Olympiques servent d'otage aux États-Unis contre l'U.R.S.S. : « Si vous ne reculez pas, les Jeux sont morts... » Le pétrole sert d'otage aux pays producteurs contre l'Occident. Rien ne sert de déplorer cette situation au nom des droits de l'homme ou de quoi que ce soit. Nous sommes déjà loin au-delà, et les preneurs d'otage ne font que traduire ouvertement la vérité du système de la dissuasion (ce pour quoi on leur oppose le système de la morale).

Plus communément, nous sommes tous ainsi les otages du social : « Si vous ne participez pas, si vous ne gérez pas votre propre capital argent, santé, désir... Si vous n'êtes pas social, vous vous détruisez vous-même. » L'idée baroque de se prendre soi-même en otage pour faire aboutir ses exigences n'est donc pas si singulière — c'est d'ailleurs l'acte auquel aboutissent les « forcenés » qui s'enferment et résistent jusqu'à la mort.

Le chantage est pire que l'interdit. La dissuasion est pire que la sanction. Dans la dissuasion, il n'est plus dit : « Tu ne feras pas cela », mais : « Si tu ne fais pas cela... » Ça s'arrête là d'ailleurs — l'éventualité menaçante est laissée en suspens. Tout l'art du chantage et de la manipulation est dans ce suspens — le « suspense » qui est proprement celui de la terreur (tout comme dans la prise d'otage celui-ci est suspendu, non pas condamné : suspendu à une échéance qui lui échappe). Inutile de dire que nous vivons ainsi collectivement sous le chantage nucléaire, non pas sous la menace directe, mais sous le *chantagé* du nucléaire, qui est à proprement parler un système non de destruction, mais de manipulation planétaire.

Ceci institue un tout autre type de relation et de pouvoir que celui qui se fondait sur la violence de l'interdit. Car celui-ci avait une référence et un objet déterminé, et donc la transgression en était possible. Tandis que le

chantage est allusif, il ne se fonde plus sur un impératif ni sur l'énoncé d'une loi (il faudrait inventer le mode *dissuasif*, qui repose sur le non-énoncé de la loi, et sur la rétorsion flottante), il joue de la forme énigmatique de la terreur.

La terreur est obscène, en ce qu'elle met fin à la *scène* de l'interdit et de la violence, qui au moins nous était familière.

Le chantage est obscène, en ce qu'il met fin à la scène de l'échange.

L'otage lui-même est obscène. Il est obscène parce qu'il ne représente plus rien (c'est la définition même de l'obscénité). Il est en état d'exhibition pure et simple. Objet pur, sans image. Disparu avant d'être mort. Gelé dans un état de disparition. Cryogénisé à sa manière.

C'était la victoire des Brigades Rouges dans le rapt d'Aldo Moro : démontrer, en le mettant hors champ (avec la complicité de la D.C. qui s'était empressée de le laisser tomber), qu'il ne représentait rien, et du coup en faire l'équivalent nul de l'État. Le pouvoir, ainsi rendu à sa dépouille anonyme, n'a même plus d'importance comme cadavre, et peut finir dans le coffre d'une voiture, d'une façon honteuse pour tous, et là aussi obscène, puisque n'ayant même plus de sens (dans l'ordre politique traditionnel, jamais on n'aurait pris un roi ou un prince en otage : on le tue éventuellement, et même alors son cadavre est puissant).

L'obscénité de l'otage se vérifie dans l'impossibilité de s'en débarrasser (les B.R. en ont fait l'expérience avec Moro aussi). C'est l'obscénité de quelqu'un *qui est déjà mort* — c'est pourquoi il est inutilisable politiquement. Obscène par disparition, il devient le miroir de l'obscénité visible du pouvoir (cela, les B.R. l'avaient parfaitement réussi — sa mort, par contre, fut très problématique, car s'il est vrai que *rien ne sert de mourir, il faut savoir disparaître*, il est aussi vrai que rien ne sert de tuer, il faut savoir faire disparaître).

Qu'on songe aussi au juge D'Urso, retrouvé lié et bâillonné dans une voiture — non pas mort, mais avec des écouteurs et une musique symphonique à pleine puissance : transistorisé. Merde sacrée qu'à chaque fois les B.R. sont allées jeter aux pieds du parti communiste.

Cette obscénité, ce parti pris exhibitionniste du terrorisme, contrairement au parti inverse du secret dans le sacrifice et le rituel, explique son affinité avec les media — eux-mêmes le stade obscène de l'information. On dit : sans les media, il n'y aurait pas de terrorisme. Et il est vrai que le terrorisme n'existe pas en soi, comme acte politique original : il est l'otage des media, tout comme eux le sont de lui. Il n'y a pas de fin à cet enchaînement du chantage — tout le monde est l'otage de l'autre, c'est le fin du fin de notre relation dite « sociale ». D'ailleurs il y a un autre terme derrière tout cela, qui est comme la matrice de ce chantage circulaire : ce sont les masses, sans lesquelles il n'y aurait ni media ni terrorisme.

Les masses sont le prototype absolu de l'otage, de la chose prise en otage, c'est-à-dire annulée dans sa souveraineté, abolie et inexistante comme sujet, mais attention ! radicalement *inéchangeable comme objet*. Comme l'otage, il n'y a rien à en faire, et on ne sait pas comment s'en débarrasser. Telle est la revanche inoubliable de l'otage, telle est la revanche inoubliable des masses. Telle est la fatalité de la manipulation, qu'elle ne peut jamais être ni tenir lieu de stratégie.

C'est encore en effet par nostalgie que nous distinguons un manipulateur actif d'un manipulé passif — réverbérant ainsi les vieux rapports de domination et de violence dans l'ère nouvelle des technologies douces. Si on prend une des figures de la manipulation, l'unité minimale demande/réponse dans les interviews, sondages et autres formes de sollicitation directive : la réponse y est induite par la demande, certes, mais celui qui pose la question n'a pas davantage d'autonomie : il ne peut poser que les questions qui ont des chances de recevoir une réponse circulaire — il est donc pris très exactement dans le même cercle vicieux. Il ne peut y avoir stratégie

de sa part, il y a manipulation de part et d'autre. Le jeu est égal, ou plutôt l'enjeu est également nul.

Le cas Moro offrait déjà un bel exemple de cette stratégie à somme nulle dont la boîte noire sont les médias et l'amplificateur les masses inertes et fascinées. Gigantesque cycle à quatre protagonistes, où circule une responsabilité introuvable. Scène tournante du transpolitique.

Dans la personne translucide de Moro, c'est l'État vide, absent (le pouvoir qui nous traverse sans nous atteindre, celui que nous traversons nous aussi sans l'atteindre), qui est pris en otage par les terroristes eux-mêmes clandestins et insaisissables — les uns et les autres mimant désespérément le pouvoir et le contre-pouvoir. Impossible à négocier, la mort de Moro signifie qu'il n'y a plus rien à négocier entre deux partenaires qui sont en fait l'otage l'un de l'autre, comme dans tout système à responsabilité illimitée. (La société traditionnelle est une société à responsabilité *limitée*, c'est pour cela qu'elle peut fonctionner — dans une société à responsabilité illimitée, c'est-à-dire où les termes de l'échange n'échangent plus rien, mais s'échangent continuellement entre eux, alors l'ensemble tournoie, ne produisant plus que des effets de vertige et de fascination. Il faut dire que l'Italie, qui a déjà donné à l'histoire ses plus beaux spectacles, la Renaissance, Venise, l'Église, le trompe-l'œil, l'opéra, nous livre encore aujourd'hui, avec le spectacle du terrorisme, l'épisode le plus fertile et le plus baroque, dans une complicité globale de toute la société italienne : *terrorismo dell'arte* !)

Avec le rapt du juge D'Urso, tout s'est déplacé d'un tour. Ce n'est plus tellement l'État officiel contre les terroristes libres et clandestins, ce sont les terroristes détenus, promus juges du fond de leurs prisons (alors que le juge D'Urso tombe symboliquement en détention) contre le secret de l'information (les médias prétendent ignorer leur existence). Les pôles ont changé : les terroristes prisonniers, en quelque sorte libérés de la clandestinité, négocient non plus avec la classe politique, mais avec la classe « médiatique ».

En réalité, il apparaît là aussi que :

— il n'y a rien à négocier : les textes dont les B.R. exigent la diffusion sont politiquement ridicules, et de plus un secret de Polichinelle ;

— l'État ne sait pas plus quoi faire des détenus, plus encombrants encore en prison que dans la clandestinité, que les B.R. de leur otage.

Reste l'effet de responsabilité tournoyante que les B.R. réussissent à créer, et où l'État, la classe politique, et les media eux-mêmes se retrouvent responsables de la mort éventuelle de D'Urso au même titre que les terroristes. Faire circuler une responsabilité maximale à vide équivaut à faire éclater l'irresponsabilité générale, et donc éclater le contrat social. La règle du jeu politique est abolie non par l'exercice propre de la violence, mais par la circulation affolée des actes et des imputations, des effets et des causes, par la mise en circulation forcée de valeurs d'État, comme la violence, la responsabilité, la justice, etc.

Cette pression est fatale pour la scène politique. Elle se double d'un ultimatum implicite qui est à peu près celui-ci : « Quel prix voulez-vous payer pour être débarrassés du terrorisme ? » Sous-entendu : le terrorisme est encore un moindre mal que l'État policier capable d'en venir à bout. Et il est bien possible que nous acquiescions secrètement à cette proposition fantastique, il n'y a pas besoin de « conscience politique » pour cela, c'est une secrète balance de la terreur qui nous fait deviner que l'éruption spasmodique de la violence vaut mieux que son exercice rationnel dans le cadre de l'État, que sa prévention totale au prix d'une emprise programmatique totale.

Il est de toute façon préférable que quelque chose balance l'État dans sa toute-puissance. Si les médiations qui assuraient cet équilibre relatif en même temps que la règle du jeu politique ont disparu, si le contrat social a disparu en même temps que la possibilité pour chacun de s'inventer socialement, c'est-à-dire de sacrifier spontanément une parcelle de sa liberté en vue du bien-être collectif, pour la raison que tout est déjà virtuelle-

ment pris en charge par l'État (là aussi, c'est la fin de l'échange : l'individu ne peut même plus *négocier* sa parcelle de liberté, faute de quoi il s'apparaît comme un otage, un assuré vivant) — alors il est inévitable que l'État suscite, à mesure de la disparition de cette scène politique, une forme, radicale et fantomatique en même temps, de contestation : le fantôme du terrorisme, qui joue le même jeu que lui, et avec qui l'État passe une sorte de nouveau contrat social pervers.

En tout cas, cet ultimatum laisse l'État sans réponse, car il le somme de se faire plus terroriste que les terroristes. Et il jette les média dans un dilemme insoluble : si vous ne voulez plus de terrorisme, il va falloir renoncer même à l'information.

La question de l'otage est passionnante parce qu'elle pose la question de l'inéchangeable. L'échange est notre loi, et l'échange a ses règles. Or nous sommes dans une société où l'échange devient de plus en plus improbable, où de moins en moins de choses peuvent réellement se négocier parce que les règles en sont perdues, ou parce que l'échange en se généralisant a fait émerger les derniers objets irréductibles à l'échange, et que ceux-ci sont devenus les véritables enjeux.

Nous vivons la fin de l'échange. Or, seul l'échange nous protège du destin. Là où l'échange n'est plus possible, on se retrouve dans une situation fatale, une situation de destin.

L'inéchangeable, c'est l'objet pur, celui dont la puissance interdit soit de le posséder, soit de l'échanger. Quelque chose de très précieux dont on ne sait comment se débarrasser. Ça brûle, ça ne se négocie pas. Ça se tue, mais ça se venge. Le cadavre joue toujours ce rôle. La beauté aussi. Et le fétiche. Ça n'a pas de valeur, mais ça n'a pas de prix. C'est un objet sans intérêt, et simultanément absolument singulier, sans équivalent et pour ainsi dire sacré.

L'otage tient des deux à la fois : c'est un objet annulé,

aboli, anonyme, et un objet absolument différent, exceptionnel, à haute intensité, dangereux, sublime (aussi dangereux que le terroriste : demandez aux responsables de la libération des otages si ceux-ci n'inspirent pas, par leur existence même, par leur présence même, la même terreur que le terroriste — d'ailleurs, pour liquider la situation, la suppression des otages est objectivement équivalente à celle des terroristes : les gouvernements choisiront tantôt l'une, tantôt l'autre, selon la conjoncture).

Pour toutes ces raisons, l'otage n'est secrètement plus négociable. Justement à cause de sa convertibilité absolue. Nulle situation ne réalise à ce point ce paradoxe : arraché au circuit de l'échange, l'otage devient échangeable contre n'importe quoi. Devenu sacré par soustraction, par l'état d'exception radicale où il est placé, l'otage devient l'équivalent fantastique de tout le reste.

L'otage n'est pas loin du fétiche, ou du talisman — objet lui aussi retranché du contexte mondial pour devenir le centre d'une opération singulière, celle de la toute-puissance de la pensée. Le jeu, en particulier le jeu de hasard, ne cherche pas autre chose : l'argent retiré de la circulation et voué à la perte devient l'enjeu d'une convertibilité prodigieuse, d'une multiplication mentale par la pensée qui n'est possible que lorsque l'argent a pris la forme d'objet pur, parfaitement artificiel : factice, fétiche.

Mais on sait que ni le fétiche ne peut être rendu au monde ordinaire (qui exclut la toute-puissance de la pensée), ni l'argent du jeu être reversé dans le circuit économique — c'est la loi secrète de l'autre circuit. De même il y a les plus grandes difficultés à convertir l'otage en valeurs fiduciaires ou politiques. C'est là l'illusion du terroriste — l'illusion terroriste en général : *l'échange n'a jamais lieu, l'échange est impossible* — tout comme dans la torture d'ailleurs, où les souffrances du torturé sont inconvertibles en bénéfices politiques, ni même en plaisir pour le tortionnaire. Ainsi le terroriste ne peut jamais véritablement reconvertir l'otage, il l'a en quelque

sorte trop violemment arraché à la réalité pour pouvoir le lui rendre.

La prise d'otage est à la fois la tentative désespérée de radicaliser le rapport de forces et de recréer un échange au sommet, de rendre à un objet ou à un individu une valeur inestimable par le rapt et la disparition (donc par la rareté absolue) et l'échec paradoxal de cette tentative, puisque le rapt équivalant à une annulation du sujet, cette valeur d'échange s'effondre dans les mains mêmes des terroristes. D'autre part, dans cette situation ainsi créée, le système s'arrange très vite pour s'apercevoir qu'il peut fonctionner sans cet individu (Moro par exemple) et que d'une certaine façon, il vaut mieux ne pas le récupérer, car un otage relaxé est plus dangereux qu'un otage mort : il est contaminé, sa seule puissance est de contamination maléfique (c'eût été de bonne stratégie des B.R., après avoir annulé Moro comme homme d'État, de remettre en jeu ce mort-vivant dont personne ne voulait plus, cette carte empoisonnée qui eût perturbé toute la carte politique. C'eût été aux autres alors à s'en débarrasser).

Si la convertibilité est impossible, il résulte qu'en fin de compte, le terroriste n'échange jamais que sa propre vie contre celle de l'otage. Et ceci explique la complicité étrange qui finit par les réunir. Soustrayant violemment l'otage au circuit de la valeur, le terroriste lui aussi se soustrait au circuit de la négociation. Les deux sont hors circuit, complices dans leur état d'exception, et ce qui s'institue alors entre l'un et l'autre, au-delà de la convertibilité impossible, c'est une figure *duelle*, figure de séduction peut-être — la seule figure moderne de la mort partagée, tout en étant la figure extrême de la mort indifférente — inéchangeable tellement elle est indifférente.

Ou bien il faut concevoir que la prise d'otage n'a jamais pour fin la négociation : elle *produit de l'inéchangeable*. Le « comment s'en débarrasser ? » est un faux problème. La situation est originale en ce qu'elle est inextricable. Il faut concevoir le terrorisme comme un acte utopique proclamant d'emblée avec violence l'iné-

changeabilité, mettant expérimentalement en scène un échange impossible, et vérifiant par là à l'extrême une situation banale, la nôtre, celle de la perte historique de la scène de l'échange, de la règle de l'échange, du contrat social. Car où est l'autre désormais, avec qui négocier ce qui restait de liberté et de souveraineté, avec qui jouer le jeu de la subjectivité et de l'aliénation, avec qui négocier mon image en miroir ?

C'est bien cela qui a disparu, cette bonne vieille altérité de la relation, ce bon vieil investissement du sujet dans le contrat et l'échange rationnel, lieu à la fois de la rentabilité et de l'espoir. Tout cela laisse place à un état d'exception, à une spéculation insensée, qui tient soit du duel, soit de la provocation. La prise d'otage est une spéculation de cet ordre — éphémère, insensée, instantanée. Elle n'est donc pas d'essence politique, elle s'inscrit d'emblée comme rêve d'une tractation fantastique, rêve d'un échange impossible, dénonciation de l'impossibilité de cet échange.

L'obscène

Toutes ces figures, qui apparaissent comme celles d'une indifférence exacerbée, d'une exacerbation du vide, celle de l'obésité, celle de la terreur, sont aussi celles de la perte de l'illusion, du jeu et de la scène, donc des figures de l'OBSCÈNE.

Perte de la scène du corps chez l'obèse, perte de la scène de l'échange dans l'otage, perte de la scène sexuelle dans l'obscénité, etc. Mais aussi déperdition de la scène du social, du politique, de la scène théâtrale. Partout une perte du secret, de la distance et de la maîtrise de l'illusion.

On a complètement oublié cette forme de souveraineté qui consiste dans l'exercice des simulacres en tant que tels. Or la culture n'a jamais été que cela : le partage collectif des simulacres, auquel s'oppose aujourd'hui pour nous le partage forcé du réel et du sens. La seule

souveraineté est dans la maîtrise des apparences, la seule complicité est dans le partage collectif de l'illusion et du secret.

Tout ce qui oublie cette scène et cette maîtrise de l'illusion pour verser dans la simple hypothèse et maîtrise du réel tombe dans l'obscène. Le mode d'apparition de l'illusion est celui de la scène, le mode d'apparition du réel est celui de l'obscène.

Il existe une terreur, en même temps qu'une fascination, de l'engendrement perpétuel du même par le même. Cette confusion est justement celle de la nature, c'est la confusion naturelle des choses, et seul l'artifice peut y mettre fin. Seul l'artifice peut conjurer cette indifférenciation, cet accouplement du même au même.

Rien n'est pire que ce qui est plus vrai que le vrai. Tel le clone, ou l'automate dans l'histoire de l'illusionniste. Dans ce dernier cas, ce qui est terrifiant, ce n'est pas la disparition du naturel dans la perfection de l'artificiel (cet automate fabriqué par l'illusionniste imitait à la perfection tous les mouvements humains, jusqu'à être indiscernable de l'illusionniste lui-même), c'est au contraire la *disparition de l'artifice* dans l'évidence du naturel. Il y a là une sorte de scandale qui est insupportable. Cette indifférenciation nous renvoie à une nature terrifiante. C'est pourquoi l'illusionniste va contrefaire en retour le véritable automate, avec la rigidité un peu mécanique des gestes, restituant ainsi, contre la terreur de la ressemblance, le jeu et la puissance de l'illusion.

Ce qui ne fait plus illusion est mort, et inspire la terreur. Ainsi fait le cadavre, mais aussi bien le clone, et plus généralement tout ce qui se confond tellement avec soi-même qu'il n'est même plus capable de jouer de sa propre apparence. Cette limite de la désillusion est celle de la mort.

Contre le vrai du vrai, contre le plus vrai que le vrai (qui devient immédiatement pornographique), contre l'obscénité de l'évidence, contre cette promiscuité

immonde avec soi-même qui s'appelle la ressemblance, il faut refaire illusion, retrouver l'illusion, cette puissance à la fois immorale et maléfique d'*arracher le même au même* qui s'appelle séduction. La séduction contre la terreur : tel est l'enjeu, il n'y en a pas d'autre.

Effacement de toute scène, de toute puissance d'illusion, effacement de la distance, de cette distance que maintiennent le cérémonial ou la règle du jeu — triomphe de la promiscuité dans tous les domaines. L'érotisation, la sexualisation ne sont que l'expression de cette mixité, de cette confusion de tous les rôles. La psychologie en particulier, toujours ambiguë et malheureuse, est liée à la perte des espaces scéniques distincts et de toute règle du jeu. L'« autre scène », celle de l'inconscient et du phantasme, ne saurait nous consoler de la perte de celle, fondamentale, qu'était la scène de l'illusion.

L'illusion n'est pas fausse, car elle n'use pas de signes faux, elle use de signes insensés. C'est pourquoi elle déçoit notre exigence de sens, mais d'une façon enchanteresse.

Ainsi fait l'image en général, plus subtile que le réel, puisqu'elle n'a que deux dimensions, et donc toujours plus séduisante (c'est véritablement le diable qui en a peuplé l'univers). Ainsi fait le trompe-l'œil : ajoutant à la peinture l'illusion du réel, il est en quelque sorte plus faux que le faux — c'est un simulacre au deuxième degré.

La séduction elle aussi est plus fausse que le faux, puisqu'elle use de signes, qui sont déjà des semblants, pour leur faire perdre leur sens — elle abuse les signes et les hommes. Qui n'a jamais, sur un mot ou un regard, perdu le sens ne sait ce qu'il en est de cette perdition, celle de s'abandonner à l'illusion totale des signes, à l'emprise immédiate des apparences, c'est-à-dire d'aller au-delà du faux, dans l'abîme absolu de l'artifice.

Le faux ne fait qu'intriguer notre sens du vrai, le plus

faux que le faux nous emporte au-delà, nous ravit sans appel. Dans le monde réel, le vrai et le faux se balancent, et ce qui est gagné par l'autre est perdu pour l'autre. Dans le mouvement de la séduction (qu'on pense aussi à l'œuvre d'art), c'est comme si le faux resplendissait de toute la puissance du vrai. C'est comme si l'illusion resplendissait de toute la puissance de la vérité. Que pouvons-nous contre cela ? Il n'y a plus de réel ni de signification qui tienne. Quand une forme resplendit de l'énergie inverse, quand l'énergie du faux resplendit de la puissance du vrai, ou quand le Bien resplendit de l'énergie du Mal — quand, au lieu de les opposer, une sorte d'anamorphose singulière guide la transposition d'une forme dans l'autre, la transposition d'une énergie dans l'énergie inverse, que peut-on opposer à ce mouvement singulier ?

Dans cette montée aux extrêmes joue la logique de la simultanéité des effets inverses. Peut-être faut-il opposer radicalement les effets de l'obscénité et ceux de la séduction, mais peut-être faut-il aussi les cumuler, et les saisir ensemble dans leur anamorphose inextricable ?

Ainsi dans le jeu d'argent se résolvent d'une façon éclatante l'obscénité totale et l'illusion secrète de la valeur.

Le jeu est grand parce qu'il est à la fois le lieu de l'extase de la valeur et le lieu de sa disparition. Non pas de sa transgression dans le potlatch et la dépense — ça c'est encore l'utopie transcendante de Bataille, le dernier rêve de l'économie politique. Non, dans le jeu, l'argent n'est ni produit ni détruit, il disparaît comme valeur et resurgit comme apparence, il est rendu à son apparence pure, dans la réversibilité immédiate du gain et de la perte.

L'obscénité du jeu est totale, puisqu'il n'y est plus fait appel à quelque profondeur ni valeur que ce soit : l'argent y est nu, métamorphosé en circulation pure, en fascination pure, en passion formelle, en jouissance

transparente, froide et superficielle. Lubricité désincarnée, forme extatique de la valeur.

Mais le secret du jeu lui aussi est total : c'est que l'argent n'existe pas. C'est comme le secret du pouvoir : c'est qu'il n'existe pas — ou celui de la séduction : c'est que le désir n'existe pas. L'argent n'existe ni comme essence, ni comme substance, ni comme valeur. Et le jeu le rend à cette inexistence.

C'est tout le contraire de l'économie politique et de l'échange, où l'argent est lourd de toute l'opération symbolique de la valeur. Ici, c'est le partage de l'argent comme simulacre pur, allégé de toute obscénité pour ne plus circuler que selon la règle arbitraire du jeu.

Le secret du jeu, c'est que l'argent n'a pas de sens. Il n'existe que comme apparence. Et la substance de la valeur y est volatilisée par le jeu des apparences, par l'arbitraire de la règle.

S'il peut s'autogénérer d'une façon folle comme les chiffres peuvent se multiplier par une simple opération de l'esprit, ce n'est possible que parce qu'il n'existe pas. C'est comme dans ce jeu où il s'agit de mémoriser le plus de termes possible : on va infiniment plus loin lorsqu'on parvient à oublier le sens des mots.

Il ne s'agit pas de consommation ou de dépense : car il faut croire passionnément à l'argent et à la valeur pour les consumer, comme il faut croire passionnément à la loi pour la transgresser. Ce sont des passions *chaudes*. Ici, il ne faut croire à rien, il faut avoir un secret, celui de l'inexistence de l'argent, sinon comme puissance d'apparence et de métamorphose (ou, ce qui revient au même, à la puissance de simulation absolue du jeu). C'est une passion cool, une forme d'extase froide. Le calcul en fait partie, comme la règle et tout ce qui participe du rituel sauvage des apparences. Le calcul y fonctionne comme un masque, avec la même intensité qu'un masque. Il règle, au-delà des apparences, le jeu des divinités mobiles, l'objectivité occulte derrière la subjectivité des apparences.

Mais si le faux peut transparaître de toute la puissance du vrai — telle est la forme sublime de l'illusion et de la séduction —, le vrai lui aussi peut transparaître de toute la puissance du faux — et c'est la forme de l'obscénité.

C'est ça l'obscène, c'est le plus vrai que le vrai, c'est le plein du sexe, l'extase du sexe, c'est la forme pure et vide, la forme véritablement tautologique de la sexualité (la tautologie seule est parfaitement vraie). C'est l'accouplement du même au même. C'est le sexe pris à sa propre exhibition, figé dans son excroissance organique, orgasmique, comme le corps dans l'obésité, comme les cellules dans les métastases cancéreuses. Non pas une forme avilie, caricaturale et simplifiée de la sexualité, mais l'exacerbation logique de la fonction sexe, le plus sexe que le sexe, le sexe élevé à la puissance sexuelle — ce n'est pas la copulation des corps qui est obscène, c'est la redondance mentale du sexe, c'est l'escalade de vérité qui mène au vertige froid de la pornographie.

Or, c'est le même processus qui mène au vertige enchanté de la séduction. Le plein où ne transparaît que le vide (la défaillance de l'univers pornographique, cette absence spectaculaire de sensualité et de plaisir), ça c'est l'obscène. L'exténuation du sens, l'éphémérité du signe où transparaît l'extrême du plaisir, ça c'est la séduction. Mais dans les deux cas, c'est le surenchérissement d'une qualité sur elle-même vers sa forme pure, vers son rayonnement extatique.

Et ce n'est pas seulement une qualité qui peut s'extasier ainsi, l'absence de qualité peut le faire aussi : il y a un rayonnement extatique du neutre, le neutre lui-même peut se potentialiser. Ça donne je ne sais quoi de monstrueux, où l'obscénité entre pour une bonne part. La pornographie est justement un art de l'exhibition du neutre, du rayonnement forcé du neutre.

L'obscénité d'essence sexuelle est pieuse et hypocrite, car elle nous détourne de concevoir l'obscénité dans sa forme générale. Celle-ci caractérise toute forme qui se fige dans son apparition, qui perd l'ambiguïté de l'absence pour s'épuiser dans une visibilité exacerbée.

Plus visible que le visible, tel est l'obscène.

Plus invisible que l'invisible, c'est le secret.

La scène est de l'ordre du visible. Mais il n'y a plus de scène de l'obscène, il n'y a plus que la dilatation de la visibilité de toutes choses jusqu'à l'extase. *L'obscène est la fin de toute scène.* En plus, il est de mauvaise augure, comme son nom l'indique. Car cette hypervisibilité des choses est aussi l'imminence de leur fin, le signe de l'apocalypse. Tous les signes la portent sur eux, et non seulement les signes infrasensuels et désincarnés du sexe. Elle est, avec la fin du secret, notre condition fatale. Si toutes les énigmes sont résolues, les étoiles s'éteignent. Si tout le secret est rendu au visible, et plus qu'au visible : à l'évidence obscène, si toute illusion est rendue à la transparence, alors le ciel devient indifférent à la terre. Dans notre culture tout se sexualise avant de disparaître. Ce n'est plus une prostitution sacrée, mais une sorte de lubricité spectrale, qui s'empare des idoles, des signes, des institutions, du discours — l'allusion, l'inflexion obscène qui s'empare de tous les discours, ceci doit être considéré comme le signe le plus sûr de leur disparition.

Il n'y a pas d'obscénité lorsque le sexe est dans le sexe, lorsque le social est dans le social, et nulle part ailleurs. Mais aujourd'hui il déborde partout, comme la sexualité — on parle du « rapport » social comme du « rapport » sexuel. Ce n'est plus une socialité mythique transcendante, c'est une socialité pathétique de rapprochement, de contact (comme les lentilles), de prothèse, de réassurance. C'est un social *de deuil*, une hallucination incessante par le groupe de sa détermination perdue. Le groupe est hanté par la socialité comme l'individu par le

sexe — les deux sont sexuellement hantés par leur disparition.

Nous sommes tous aujourd'hui des travailleurs sociaux. Qu'est-ce que ce social, qui n'est plus qu'un travail ? Qui ne croit même plus à sa propre existence de fait ou de droit, qui ne croit plus qu'à sa propre reproduction forcée, dans le cadre d'un marché où il se voit soumis, comme n'importe quelle marchandise, à la loi de la rareté, de la production et de l'échange ? Y compris à la publicité, puisque partout dans les médias, dans l'idéologie et les discours, c'est le social qui se fait sa propre publicité.

Dans un monde où l'énergie de la scène publique, l'énergie du social comme mythe et comme illusion (dont l'intensité est maximale dans les utopies) est en voie de disparition, le social se fait monstrueux et obèse, il se dilate à la dimension d'une niche, d'un corps mammaire, cellulaire, glandulaire, qui, jadis, s'illustrait dans ses héros, et aujourd'hui s'indexe sur ses handicapés, ses tarés, ses dégénérés, ses débiles, ses asociaux, dans une gigantesque entreprise de maternage thérapeutique.

Le social n'a d'existence que dans certaines limites, celles où il s'impose comme enjeu, comme mythe, je dirais presque comme destin, comme défi, et non jamais comme réalité, auquel cas il s'anéantit dans le jeu de l'offre et de la demande. Le corps lui aussi s'anéantit dans le jeu de l'offre et de la demande sexuelles, lui aussi perd cette puissance mythique qui en fait un objet de séduction...

Pour le social, on peut dire que son obscénité est aujourd'hui pleinement réalisée, c'est celle du cadavre dont on ne sait comment se débarrasser, plus exactement il entre dans cette phase maudite du pourrissement. C'est alors, avant de redevenir sec et de prendre la beauté du mort, que le corps passe par une phase véritablement obscène et doit à tout prix être conjuré et exorcisé, car il ne représente plus rien, il n'a plus de nom, et sa contamination innommable envahit tout.

Tout ce qui s'impose par sa présence objective, c'est-

à-dire abjecte, tout ce qui n'a plus ni le secret ni la légèreté de l'absence, tout ce qui, comme le corps pourrissant, est livré à la seule opération matérielle de sa décomposition, tout ce qui, sans illusion possible, est livré à la seule opération du réel, tout ce qui, sans masque, sans fard et sans visage, est livré à l'opération pure du sexe ou de la mort — tout ceci peut être dit obscène et pornographique.

Bien des choses sont obscènes parce qu'elles ont trop de sens, parce qu'elles occupent trop d'espace. Elles atteignent ainsi à une représentation exorbitante de la vérité, c'est-à-dire à l'apogée du simulacre.

Quand tout est politique, c'est la fin de la politique comme destin, c'est le commencement de la politique comme culture, et la misère immédiate de cette culture politique.

Quand tout devient culturel, c'est la fin de la culture comme destin, c'est le début de la culture comme politique, et la misère immédiate de cette politique culturelle.

Ainsi pour le social, l'histoire, l'économie, le sexe. Le point d'extension maximale de ces catégories jadis distinctes et spécifiques marque leur point de banalisation et l'inauguration d'une sphère transpolitique qui est d'abord celle de leur disparition. Fin des stratégies fatales — début des stratégies banales.

On a cru faire une découverte subversive en affirmant que le corps, le sport, la mode étaient politiques. On n'a fait ainsi que précipiter leur indifférenciation dans un brouillard analytique et idéologique — un peu comme de découvrir que toutes les maladies sont psychosomatiques. Belle découverte, qui n'avance à rien : c'est les affecter à une catégorie de plus basse définition.

Partout l'évidence reçue d'une généralité de cet ordre — politique, culturelle, sociale, sexuelle, psychologique — marque son arrêt de mort. La multidisciplinarité sous toutes ses formes en est le symptôme : chaque disci-

plaine s'aligne sur les concepts dégénérés de l'autre.

Ou bien alors il faudrait songer, dans le mélange des concepts et des catégories comme dans la mixité et la promiscuité des races, à des effets baroques de transfiguration — effets visibles aux États-Unis dans la violence de l'indifférence, violence de la juxtaposition, violence de la promiscuité —, nouvelle scène de l'obscène. Mais alors l'obscénité est comme transfigurée par l'accélération, par la vitesse corpusculaire des corps, des signes, des images.

L'obscénité prend tous les visages de la modernité. Nous sommes habitués à la voir d'abord dans la perpétration du sexe, mais elle s'étend à tout ce qui peut être perpétré dans le visible — elle devient la perpétration du visible lui-même. Prostitution meurtrière, à l'image de certains tournages hyperréels d'Amérique du Sud, où les violences sadiques de l'écran se perpètrent de fait pendant le tournage. Aberration meurtrière ? Ce n'est pas si sûr, car ceci est dans la droite ligne du phantasme de restitution intégrale du réel, de la résurrection du détail, qui sont caractéristiques du porno, mais aussi bien du rétro dans le registre du passé, ou du « rendu » et du « vécu » dans le registre de la vie tout court.

Le porno vise le rendu du sexe, le rétro vise le rendu de l'événement, du trait culturel, du personnage historique. Hallucinant de détails, expurgé de toute nostalgie à force de signes trop exacts. Il s'agit bien d'une *exaction* : on expulse les choses dans le réel, on les y signifie de force. Mais peut-être les choses ne sont-elles jamais « vraies » qu'à ce prix : d'être amenées sous une lumière trop crue, avec un indice de fidélité trop fort.

C'est ainsi que dès maintenant tout le réel est passé dans l'hyperréalité porno, que tout le présent est passé dans le rétro, que toute la petite musique du sens est passée dans la stéréophonie des signaux qui nous bercent.

C'est l'obscénité de tout ce qui est inlassablement filmé, filtré, revu et corrigé sous le grand angle du social, de la morale et de l'information. Ces gens à qui on extorque leur vie à la télé, toute la France profonde à qui on fait le coup de l'aveu et de la confession publique, même les animaux sont soumis au chantage éducatif : avant on pouvait voir une girafe accoucher en direct — quelle merveille ! —, aujourd'hui l'émission est transférée dans une école, nous allons voir les animaux revus par les enfants, etc. Le moindre film ne sera projeté qu'au prix d'une discussion oiseuse et débile : technologie douce de la culture, socialisation à outrance, obscénité rampante du commentaire social ininterrompu.

Sollicitation, sensibilisation, branchement, ciblage, contact, connexion — toute cette terminologie est celle d'une *obscénité blanche*, d'une déjection, d'une abjection ininterrompue. C'est l'obscénité du changement, de cette liquidité féroce des signes, des valeurs, de cette extraversion totale des comportements dans l'opérationnel... Obscénité blanche et impersonnelle des sondages et des statistiques — les masses devant livrer leur secret, même si elles n'en ont pas. Tout le monde doit livrer son secret, franchir le seuil du silence et entrer dans l'espace immanent de la communication, là où s'efface même cette dimension minimale du regard. Le regard n'est jamais obscène, quoi qu'on en dise. Est obscène au contraire ce qui ne peut plus être regardé, ni donc séduit, tout ce qui, animé ou inanimé, ne peut plus être enveloppé de cette séduction minimale du regard et qui est voué, nu, sans secret, à la dévoration immédiate.

L'obscénité, c'est la proximité absolue de la chose vue, l'enfouissement du regard dans l'écran de la vision — hypervision en gros plan, dimension sans recul, promiscuité totale du regard à ce qu'il voit. Prostitution.

Nous, singulièrement les Occidentaux, dévorons les visages comme des sexes, dans leur nudité psychologique, dans leur affectation de vérité et de désir. Dénudés de masque, de signes, de cérémonial, ils resplendent en effet de l'obscénité de leur demande. Et nous nous sou-

mettons à la sollicitation de cette vérité introuvable, nous perdons toutes nos énergies dans ce déchiffrement à vide. Seules les apparences, c'est-à-dire *des signes qui ne laissent pas filtrer le sens*, nous protègent de cette irradiation, de cette déperdition de substance dans l'espace vide de la vérité.

Le visage dépouillé de ses apparences n'est plus qu'un sexe, le corps dépouillé de ses apparences est nu et obscène (encore que la nudité puisse revêtir le corps et le protéger de l'obscénité).

Il est sans doute impossible de dépouiller totalement un corps ou un visage de ses apparences pour le livrer à la pure concupiscence du regard, de le dépouiller de son aura pour le livrer à la pure concupiscence du désir, de le dépouiller de son secret pour le livrer à la pure opération du déchiffrement. Mais il ne faut pas sous-estimer la puissance de l'obscène, sa puissance d'extermination de toute ambiguïté et de toute séduction pour nous livrer à la fascination définitive de corps sans visages, de visages sans yeux et d'yeux sans regards. Peut-être d'ailleurs ceci nous attire-t-il à l'avance : un univers parfaitement extatique et obscène d'objets purs, transparents les uns aux autres, et qui se fracasseront les uns sur les autres, comme de purs noyaux de vérité.

Cette obscénité entraîne avec elle ce qui restait d'une illusion de la profondeur, et la dernière question qu'on pouvait encore poser à un monde désenchanté : y a-t-il un sens caché ? Quand tout est sursignifié, le sens lui-même devient insaisissable. Quand toutes les valeurs sont surexposées, dans une sorte d'extase indifférente (y compris le social dans le socialisme de la France actuelle), c'est la créance de cette valeur qui est anéantie.

Ainsi il pouvait y avoir une sorte de ruse du côté de la pornographie traditionnelle. Le porno dit au fond : il y a du bon sexe quelque part, puisque j'en suis la caricature. Il y a une mesure, puisque j'en suis l'excès. Or, toute la question est là : y a-t-il du bon sexe quelque part, du sexe

comme valeur idéale du corps, comme « désir », et qui doit être libéré ? L'état virtuel des choses, celui d'une explication totale du sexe, répond : non. Le sexe peut être parfaitement libéré, parfaitement transparent, et sans désir, et sans plaisir (mais ça fonctionne).

C'était la même question posée à l'économie politique : au-delà de la valeur d'échange incarnant l'abstraction et l'inhumanité du capitalisme, y a-t-il une bonne substance de la valeur, une valeur d'usage idéale de la marchandise, qui puisse et doit être libérée ? On sait bien que non, que la valeur d'usage a disparu à l'horizon de la valeur d'échange, et ne fut qu'un rêve paradoxal de l'économie politique.

C'est la question même du social : au-delà, en deçà de cette socialité terroriste et hyperréelle, de ce chantage omniprésent à la communication, y a-t-il une bonne substance du social, une idéalité du rapport social qui puisse et doit être libérée ? La réponse est évidemment non : l'équilibre, l'harmonie d'un certain contrat social a disparu à l'horizon de l'histoire, et nous sommes voués à cette obscénité diaphane du changement. Et il ne faut pas croire que nous vivons la réalisation d'une mauvaise utopie — nous vivons la réalisation de l'utopie tout court, c'est-à-dire son effondrement dans le réel.

Ainsi du théâtre et de l'illusion scénique.

Le théâtre baroque est encore une sorte d'extravagance de la représentation. Indissociable de la fête, des jeux d'eau, des feux d'artifice, des artifices machiniques (les grandes techniques mécaniciennes s'inaugurent là, dans la production de l'illusion théâtrale), l'illusion scénique y est totale. Comme dans le simulacre contemporain du trompe-l'œil, plus réel que le réel, mais sans chercher à se confondre avec lui, au contraire : à force de machines, d'artefact, de technique et de contrefaçon, le *réel y est mis au défi selon ses propres règles*. Ainsi pour la perspective dans la peinture et l'architecture du xvi^e au xvii^e siècle : l'usage en est bien souvent illusionniste et

opératique. Elle reste une mise en scène, une stratégie des apparences, non du réel — l'illusion garde toute sa puissance sans livrer son secret (il n'y en a pas).

Mais on va le lui faire avouer quand même. On va prendre le théâtre au piège de la représentation. A partir du XVIII^e siècle, il se charge de « réel », la scène s'éloigne de la simulation machinique et de la métaphysique de l'illusion, c'est la forme naturaliste qui l'emporte. La scène échange les prestiges de la métamorphose contre le charme discret de la transcendance. C'est l'ère critique du théâtre qui commence, contemporaine des antagonismes sociaux, des conflits psychologiques, de l'ère critique du réel en général.

Il reste pourtant un enjeu au niveau de cette représentation. Le théâtre, s'il n'a plus l'énergie de la métamorphose ni les effets sacrés de l'illusion, garde une énergie critique, et une sorte de charme sacrilège — y compris dans cette coupure de la scène et de la salle, forme critique elle aussi, espace de transcendance et de jugement.

Artaud est sans doute le dernier qui aura voulu sauver le théâtre en l'arrachant au scénario pourrissant du réel, en anticipant sur la fin de la représentation et en lui réinjectant, par la vertu de la cruauté, quelque chose d'antérieur même à l'illusion et au simulacre, quelque chose de l'opération sauvage du signe sur la réalité, ou de l'indistinction des deux qui caractérise encore les théâtres irréalistes (Opéra de Pékin, théâtre balinaï, et le sacrifice lui-même comme scène de l'illusion meurtrière).

Aujourd'hui cette énergie critique de la scène, sans parler bien sûr de sa puissance d'illusion, est en passe d'être balayée. Toute l'énergie théâtrale passe dans la dénégation de l'illusion scénique et dans l'antithéâtre sous toutes ses formes. Si pendant une période la forme/théâtre et la forme du réel jouaient dialectiquement entre elles, aujourd'hui c'est la forme pure et vide du théâtre qui joue avec la forme pure et vide du réel. Proscrite l'illusion, abolie la coupure de la scène et de la

salle, le théâtre descend dans la rue et la quotidienneté, il prétend investir tout le réel, s'y dissoudre, et en même temps le transfigurer. Le paradoxe est à son comble. Fleurissent alors toutes les formes « éclatées » d'animation, de créativité et d'expression, de happening et d'acting out — le théâtre prend forme de psychodrame thérapeutique généralisé. Ce n'est plus la fameuse catharsis aristotélicienne des passions, c'est une cure de désintoxication et de réanimation. L'illusion n'y a plus cours : c'est la vérité qui éclate dans l'expression libre. Nous sommes tous des acteurs, tous des spectateurs, plus de scène, la scène est partout, plus de règle, chacun joue son propre drame, improvise sur ses propres phantasmes.

Forme obscène de l'antithéâtre, partout présente.

Mais aussi bien celle de l'antipédagogie, de l'anti-psychiatrie, où le savoir et la folie se perdent dans la complicité psychodramatique, de l'antipsychoanalyse, où analysant et analysé finissent par échanger leurs rôles : partout une scène disparaît, partout les pôles qui sous-tendaient une intensité ou une différence sont frappés d'inertie.

Ou de résurrection artificielle, qui est une des formes de l'obscénité. C'est une des péripéties les plus significatives que de voir la scène du travail, elle aussi en voie de disparition, réactivée sous vide pour ainsi dire dans les usines-simulacres allemandes où se conserve à l'usage des chômeurs, et en l'absence de toute production « réelle », le vécu psychosocial du processus de travail. Merveilleuse hallucination du monde moderne : les chômeurs sont payés pour refaire gratuitement, si on peut dire, les mêmes gestes de la production, dans une sphère désormais parfaitement inutile. C'est proprement l'extase du travail, ils vivent la forme extatique du travail. Rien de plus obscène en même temps, de plus mélancolique que cette parodie de travail. Le prolétaire y devient une pute sous cellophane.

Cette obscénité blanche, cette escalade de la transparence, atteint son sommet dans l'effondrement de la scène politique.

Dès le XVIII^e siècle, celle-ci se moralise et devient sérieuse. Elle devient le lieu d'un signifié fondamental : le peuple, la volonté du peuple, les contradictions sociales, etc. Elle est sommée de répondre à l'idéal d'une bonne représentation.

Alors que la vie politique antérieure, comme celle de la cour, se jouait sur un mode théâtral, à base de jeu et de machination, désormais il existe un espace public et un système de représentation (la coupure s'installe simultanément au théâtre avec la partition de la scène et de la salle). C'est la fin d'une esthétique, et le début d'une éthique du politique, assigné désormais, tel un espace figuratif, non plus à l'illusion scénique, mais à l'objectivité historique.

Cette cristallisation éthique de la scène politique engendre un long processus de refoulement (tout comme la structuration linguistique engendre un refoulé du signe). L'obscène prend naissance là, dans le hors-scène, dans les ténèbres du système de représentation. Il est donc d'abord obscur : c'est ce qui fait échec à la transparence de la scène comme l'inconscience et le refoulé font échec à la transparence de la conscience. Ce qui n'est ni visible, ni représentable, et donc possède une énergie de rupture, de transgression, une violence cachée. Telle est l'obscénité traditionnelle, celle du refoulé sexuel ou social, de ce qui n'est ni représenté, ni représentable.

Il en va autrement pour nous : l'obscénité est aujourd'hui à l'inverse *celle de la surreprésentation*. La nôtre, notre obscénité radicale, n'est plus celle du caché et du refoulé, c'est celle de la transparence du social lui-même, celle de la disparition du social (et du sexe) comme sens, comme référence, comme évidence. Un retournement total a eu lieu. Et si l'obscénité n'était jadis que le caractère secondaire du refoulé — c'était l'enfer de la représentation comme on parle de l'enfer de la

Bibliothèque nationale — ayant pour elle le charme de l'interdit, de ses phantasmes et ses perversions, aujourd'hui elle éclate comme caractère principal —, elle fait éclater la scène du visible dans une sorte d'extase de la représentation.

Au début il y avait le secret, et c'était la règle du jeu des apparences. Puis il y eut le refoulé, et ce fut la règle du jeu de la profondeur. Enfin il y eut l'obscène, et ce fut la règle du jeu d'un univers sans apparences et sans profondeur — d'un univers de la transparence. Obscénité blanche.

Tout y fait surface, mais il n'y a plus de secret de ces choses superficielles. Ce qui était gardé secret, ou même ce qui n'existait pas s'est trouvé expulsé de force dans le réel, représenté au-delà de toute nécessité et de toute vraisemblance. Forcing de la représentation. Voyez le porno : l'orgasme en couleur et en gros plan n'est ni nécessaire ni vraisemblable — il est seulement implacablement vrai, même s'il n'est la vérité de rien du tout. Il est seulement abjectement visible, même s'il n'est la représentation de rien du tout.

Pour qu'une chose ait un sens, il y faut une scène, et pour qu'il y ait une scène, il y faut une illusion, un minimum d'illusion, de mouvement imaginaire, de défi au réel, qui vous emporte, qui vous séduise, qui vous révolte. Sans cette dimension proprement esthétique, mythique, ludique, il n'y a même pas de scène du politique, où quelque chose puisse faire événement. Et cette illusion minimale a disparu pour nous : il n'y a aucune nécessité ni aucune vraisemblance pour nous dans les événements du Biafra, du Chili, de la Pologne, du terrorisme ou de l'inflation, ou de la guerre nucléaire. Nous en avons une surreprésentation par les media, mais pas d'imagination véritable. Tout cela est pour nous simplement obscène, puisque à travers les media c'est fait pour être vu sans être regardé, halluciné en filigrane, absorbé comme le sexe absorbe le voyeur : à distance. Ni spectateurs, ni acteurs, nous sommes des voyeurs sans illusion.

Si nous sommes anesthésiés, c'est qu'il n'y a plus d'es-

thétique (au sens fort) de la scène politique, plus d'enjeu, plus de règle du jeu. Car l'information et les médias ne sont pas une scène, un espace perspectif, où quelque chose se joue, mais un écran sans profondeur, une bande perforée de messages et de signaux à quoi correspond une lecture elle-même perforée du récepteur.

Rien ne peut compenser cette déperdition de toute scène et de toute illusion — dans la simulation automatique du social, dans la simulation automatique du politique. Surtout pas le discours des hommes politiques, tous forcés de simuler dans une gesticulation pathétique — pornographes de l'indifférence dont l'obscénité officielle redouble et souligne l'obscénité d'un univers sans illusion. D'ailleurs tout le monde s'en fout. Nous sommes dans l'extase du politique et de l'histoire — parfaitement informés et impuissants, parfaitement solidaires et paralysés, parfaitement figés dans la stéréophonie mondiale —, transpolitisés vivants.

Aujourd'hui plus de transcendance, mais la surface immanente de déroulement des opérations, surface lisse, opérationnelle, de la communication. La période faustienne, prométhéenne, de la production et de la consommation laisse place à l'ère protéique des réseaux, à l'ère narcissique et protéiforme du branchement, du contact, de la contiguïté, du feed-back, de l'interface généralisée. A l'image de la télévision, tout l'univers environnant, et notre propre corps, se font écran de contrôle.

Les mutations décisives des objets et de l'environnement moderne sont venues d'une tendance à l'abstraction formelle, opérationnelle, des éléments et des fonctions, à leur homogénéisation dans un seul processus virtuel, au déplacement des gestualités, des corps, des efforts dans des commandements électriques ou électroniques, à la miniaturisation dans le temps et dans l'espace des processus dont la véritable scène — mais ce n'est plus une scène — est celle de la mémoire infinitésimale et de la microprocession.

Les temps sont venus d'une miniaturisation du temps, du corps, des plaisirs. Il n'y a plus de principe idéal de ces choses à échelle humaine. Il n'en reste plus que des effets nucléarisés. Ce changement de l'échelle humaine à l'échelle nucléaire est sensible partout : ce corps, notre corps, apparaît au fond superflu, inutile dans son étendue, dans la multiplicité et la complexité de ses organes, de ses tissus, de ses fonctions, dès lors que tout se concentre aujourd'hui dans le cerveau et la formule génétique, qui résument à eux seuls la définition opérationnelle de l'être. La campagne, l'immense campagne géographique semble un corps désertique dont l'étendue même est sans nécessité (et qu'on s'ennuie éventuellement à traverser) dès lors que tous les événements cristallisent dans les villes, elles-mêmes en voie de réduction à quelques hauts lieux miniaturisés. Et le temps : que dire de cet immense temps libre qui nous est laissé, bien trop de temps qui nous enveloppe comme un terrain vague, une dimension désormais inutile dans son déroulement dès lors que l'instantanéité de la communication a miniaturisé nos échanges en une succession d'instantants ?

Nous ne sommes plus dans le drame de l'aliénation, nous sommes dans l'extase de la communication.

Aliénant, l'univers privé l'était certainement, puisqu'il vous séparait des autres, mais il recueillait aussi le bénéfice symbolique de l'aliénation, qui est que l'altérité peut se jouer pour le meilleur et pour le pire. Ainsi la société de consommation fut-elle vécue sous le signe de l'aliénation, comme société du spectacle, mais, justement, le spectacle est encore du spectacle, il n'est jamais obscène, l'obscénité commence lorsqu'il n'y a plus de scène, quand tout devient d'une transparence inexorable.

Marx dénonçait déjà l'obscénité de la marchandise liée au principe abject de sa circulation libre. L'obscénité de la marchandise vient de ce qu'elle est abstraite, formelle et légère, contre la pesanteur et la densité de l'objet. La

marchandise est lisible : au contraire de l'objet, qui n'avoue jamais tout à fait son secret, la marchandise manifeste toujours son essence visible, qui est son prix. Elle est le lieu formel de transcription de tous les objets possibles : à travers elle tous communiquent — elle est le premier grand médium de communication du monde moderne. Mais le message qu'elle délivre est extrêmement simplifié, et c'est toujours le même : c'est la valeur d'échange. Donc au fond le message n'existe déjà plus, c'est le médium qui s'impose dans sa circulation pure.

Il n'est que de prolonger cette analyse de Marx de l'obscénité de la marchandise pour déchiffrer l'univers de la communication.

Il n'y a pas que le sexuel qui devienne obscène dans la pornographie, il y a aujourd'hui toute une pornographie de l'information et de la communication, des circuits et des réseaux, une pornographie des fonctions et des objets dans leur lisibilité, leur fluidité, leur disponibilité, leur régulation, leur polyvalence, dans leur signification forcée, dans leur expression libre... C'est l'obscénité de ce qui est tout entier soluble dans la communication.

A l'obscénité noire succède l'obscénité blanche — à l'obscénité chaude succède l'obscénité froide. Les deux impliquent une forme de promiscuité : l'une, c'est celle des viscères dans un corps, des objets entassés dans l'univers privé, de ce qui grouille dans le silence du refoulement — promiscuité organique, viscérale, charnelle —, l'autre, c'est celle d'une saturation superficielle, d'une sollicitation incessante, d'une extermination des espaces interstitiels.

Je soulève mon récepteur téléphonique, ça y est, tout le réseau marginal m'accroche, me harcèle, avec la bonne foi insupportable de tout ce qui prétend communiquer. Les radios libres : ça parle, ça chante, ça s'exprime, fort bien, tout ça, c'est la fantaisie des contenus. En termes de médium, le résultat est celui-ci : un espace, celui de la bande F.M., se trouve saturé, les stations s'y chevauchent, s'y mélangent, au point que ça ne commu-

nique plus du tout. Quelque chose qui était libre ne l'est plus du tout — je n'arrive plus à savoir ce que je veux, tant l'espace est saturé, tant la pression est forte de tout ce qui veut se faire entendre.

Je tombe dans l'extase négative de la radio.

Il y a certes un état propre de fascination lié à ce délire de communication, et donc un plaisir singulier. Si on suit Caillois dans sa classification des jeux — jeux d'expression, jeux de compétition, jeux de hasard, jeux de vertige —, toute la tendance de notre culture contemporaine nous mènerait d'une relative disparition des formes de l'expression et de la compétition au profit des formes de l'aléa et du vertige, qui ne sont plus des jeux de scène, de miroir, de défi, des jeux duels, mais plutôt des jeux extatiques, solitaires et narcissiques, dont le plaisir n'est plus celui, scénique et esthétique, exotérique, du sens, mais celui, aléatoire, psychotropique, de la fascination pure. Et ceci n'est pas un jugement négatif. Il y a certainement une mutation originale des formes de perception et de plaisir. Nous en mesurons mal les conséquences. A vouloir appliquer nos anciens critères et réflexes de sensibilité, nous méconnaissions sans doute ce que peut être l'événement de cette sphère sensorielle nouvelle.

Une chose est sûre : la scène nous passionne, l'obsène nous fascine. Avec la fascination et l'extase, la passion disparaît. Investissement, désir, passion, séduction, ou encore, selon Caillois, expression et compétition : c'est l'univers chaud. Extase, obscénité, fascination, communication, ou encore, selon Caillois, aléa et vertige : c'est l'univers froid, cool (le vertige est froid, même celui de la drogue).

De toute façon, nous aurons à souffrir de cette extraversion forcée de toute intériorité et de cette irruption forcée de toute extériorité que signifie proprement l'impératif catégorique de la communication. Faut-il s'aider des métaphores pathologiques ? Si l'hystérie fut la pathologie de la mise en scène exacerbée du sujet, pathologie de l'expression, de la conversion théâtrale et opératique

du corps — si la paranoïa fut la pathologie de l'organisation et d'une structuration rigide et jalouse du monde —, avec la communication, l'information, avec la promiscuité immanente de tous les réseaux, avec ce branchement continu, nous serions plutôt dans une nouvelle forme de schizophrénie. Plus d'hystérie, plus de paranoïa projective à proprement parler, mais cet état propre qui fait la terreur du schizophrène : la proximité trop grande de tout, la promiscuité immonde de toutes choses, qui le contactent, l'investissent, le pénètrent sans résistance : aucune auréole protectrice, pas même son corps, ne l'enveloppe plus. Le schizo est déprivé de toute scène, ouvert à tout malgré lui dans la plus grande confusion. Il est lui-même obscène, la proie obscène de l'obscénité du monde. Ce qui le caractérise est moins l'éloignement du réel à des années-lumière, la coupure radicale, que la proximité absolue, l'instantanéité totale des choses, sans défense, sans recul, la fin de l'intériorité et de l'intimité, la surexposition et la transparence au monde, qui le traversent sans qu'il puisse y faire obstacle. C'est qu'il ne peut plus produire les limites de son être propre, et ne peut plus se réfléchir : il n'est plus qu'un écran absorbant, une plaque tournante et insensible de tous les réseaux d'influence.

Nous le sommes potentiellement tous.

Si cela était vrai, si cela était possible, cette extase obscène et généralisée de toutes les fonctions serait bien l'état de transparence désiré, l'état de réconciliation du sujet et du monde, ce serait pour nous au fond le Jugement dernier, et il aurait déjà eu lieu.

Deux éventualités, égales peut-être : rien n'est encore arrivé, notre malheur vient de ce que rien au fond n'a véritablement commencé (libération, révolution, progrès...) — utopie finaliste. L'autre éventualité est que tout est déjà arrivé. Nous sommes déjà au-delà de la fin. Tout ce qui était métaphore s'est déjà matérialisé, effondré dans la réalité. Notre destin est là : c'est la fin de la fin. Nous sommes dans un univers transfini.

Les stratégies
ironiques

Nous avons tout transgressé, y compris les limites de la scène et celles de la vérité.

Nous sommes véritablement au-delà. L'imagination est au pouvoir, la lumière, l'intelligence est au pouvoir, nous vivons ou nous vivrons bientôt la perfection du social, tout est là, le ciel est descendu sur terre, le ciel de l'utopie, et ce qui se profilait comme une perspective radieuse se vit désormais comme une catastrophe au ralenti. Nous pressentons le goût fatal des paradis matériels, et la transparence, qui fut le mot d'ordre idéal de l'ère de l'aliénation, s'accomplit aujourd'hui sous la forme d'un espace homogène et terroriste — hyperinformation, hypervisibilité.

Non plus la magie noire de l'interdit, de l'aliénation et de la transgression, mais la magie blanche de l'extase, de la fascination et de la transparence. C'est la fin du pathétique de la loi. Il n'y aura pas de Jugement dernier. Nous sommes passés au-delà sans nous en rendre compte.

Tant pis. Nous sommes au paradis. L'illusion n'est plus possible. Elle, qui depuis toujours a mis un frein au réel, a cédé, et nous assistons au déferlement du réel dans un monde sans illusion. Même l'illusion historique qui entretenait l'espoir de la convergence à l'infini du réel et du rationnel, et par là même une tension métaphysique, s'est dissipée : le réel est devenu le rationnel — cette conjonction s'est réalisée sous le signe de l'hyperréel, forme extatique du réel. Toute tension métaphysique s'est dissipée, laissant la place à une ambiance pataphysique, c'est-à-dire à la perfection tautologique et grotesque des processus de vérité. Ubu : l'intestin grêle et la splendeur du vide. Ubu forme pleine et obèse, d'une

immanence grotesque, d'une vérité éclatante, figure géniale, replète, de ce qui a tout absorbé, tout transgressé, et rayonne dans le vide comme une solution imaginaire.

Dieu serait-il tombé dans cette stratégie indigne de lui de réconcilier l'homme avec sa propre image, au terme d'un Jugement dernier qui le rapprocherait indéfiniment de sa fin idéale? Heureusement non : la stratégie de Dieu est telle qu'il maintient l'homme en suspens, hostile à son image, élevant le Mal à la puissance d'un principe et merveilleusement sensible à toute séduction qui le détourne de sa fin.

Il n'y a pas de principe de réalité ni de plaisir. Il n'y a qu'un principe final de réconciliation et un principe infini du Mal et de la Séduction.

Au-delà de l'extase du social, de l'extase du sexe, du corps, de l'information, veille le principe du Mal, le malin génie du social, le malin génie de l'objet, l'ironie de la passion.

Au-delà du principe final du sujet se dresse la réversibilité fatale de l'objet, objet pur, l'événement pur (le fatal), la masse-objet (le silence), l'objet-fétiche, la féminité-objet (la séduction). Partout, après des siècles de subjectivité triomphale, c'est aujourd'hui l'ironie de l'objet qui nous guette, ironie objective lisible au cœur même de l'information et de la science, au cœur même du système et de ses lois, au cœur du désir et de toute psychologie.

Le malin génie du social

Ce n'est ni la moralité ni le système positif de valeurs d'une société qui la fait progresser, c'est son immoralité et son vice.

Ce n'est jamais le Bien ni le Bon, que ce soit celui idéal et platonicien de la morale, ou celui, pragmatique et objectif, de la science et de la technique qui commandent au changement ou à la vitalité d'une société — l'impulsion motrice vient de la débauche, que ce soit celle des images, des idées, ou des signes.

Les systèmes rationnels de la morale, de la valeur, de la science, de la raison ne commandent qu'à l'évolution linéaire des sociétés, à leur histoire visible. Mais l'énergie profonde qui impulse même ces choses-là vient d'ailleurs. Du prestige, du défi, de toutes les impulsions séductrices ou antagonistes, y compris suicidaires, qui n'ont rien à voir avec une morale sociale ou une morale de l'histoire ou du progrès.

La rivalité est plus puissante que toute moralité, et la rivalité est immorale. La mode est plus puissante que toute esthétique, et la mode est immorale. La gloire, auraient dit nos aïeux, est plus puissante que le mérite, et la gloire est immorale. La débauche des signes, dans tous les domaines, est bien plus puissante que la réalité, et la débauche des signes est immorale. Le jeu, dont les règles sont immémoriales, est plus puissant que le travail, et le jeu est immoral. La séduction, sous toutes ses formes, est plus puissante que l'amour ou l'intérêt, et la séduction est immorale.

Ceci n'est pas, chez Mandeville non plus, une vue philosophique cynique, c'est une vue objective des sociétés, et peut-être de tous les systèmes. L'énergie de la pensée elle-même est cynique et immorale : nul penseur qui n'obéit qu'à la logique de ses concepts n'a jamais vu plus loin que le bout de son nez. Il faut être cynique sous peine de périr, et ceci, si on peut dire, n'est pas immoral, c'est le cynisme de l'ordre secret des choses.

Ce n'est pas que les individus ou les groupes obéiraient à quelque instinct secret, mais il reste que les pouvoirs qui ont voulu extirper cette désobéissance, cette débauche, ce malin génie, en annihilant jusqu'aux motivations « irrationnelles » dans l'esprit des hommes, les ont toujours voués à une mort plus ou moins lente. L'énergie du

vice est irremplaçable, justement parce qu'elle est une énergie de fission et de rupture, à laquelle on a prétendu bien naïvement substituer une énergie *mécanique* de production.

Comment fonctionnent nos sociétés prétendument rationnelles et programmées ? Qu'est-ce qui fait marcher, qu'est-ce qui fait courir les populations ? Les progrès de la science, l'information « objective », l'accroissement du bonheur collectif, l'intelligence des faits et des causes, le châtement réel du coupable ou la qualité de la vie ? Pas du tout : rien de tout cela n'intéresse personne, sauf dans les réponses aux sondages. Ce qui fascine tout le monde, c'est la débauche des signes, c'est que la réalité, partout et toujours, soit débauchée par les signes. Ça, c'est un jeu intéressant — et c'est ce qui se passe dans les media, dans la mode, dans la publicité —, plus généralement dans le spectacle de la politique, de la technologie, de la science, dans le spectacle de quoi que ce soit parce que la perversion de la réalité, la distorsion spectaculaire des faits et des représentations, le triomphe de la simulation est fascinant comme une catastrophe — et c'en est une en effet, c'est un détournement vertigineux de tous les effets de sens. Pour cet effet de simulation, ou de séduction comme on voudra, nous sommes prêts à payer n'importe quel prix, bien davantage que pour la qualité « réelle » de notre vie.

C'est le secret de la pub, de la mode, du jeu, de tous les systèmes lubriques, qui cassent les énergies morales et libèrent les énergies immorales, celles qui se repaissent allégrement du signe seul des choses, au défi de leur vérité — en cela elles rejoignent les énergies magiques et archaïques, qui ont toujours parié sur la toute-puissance de la pensée *contre* la puissance du monde réel —, énergie immorale qui brise le sens, qui traverse les faits, les représentations, les valeurs reçues, et électrise les sociétés bloquées dans leur image platonique.

Un bel exemple de cette puissance « diabolique » de changement, de cette énergie immorale de transformation, envers et contre tous les systèmes de valeur, ce sont les États-Unis. Malgré leur moralité, leur puritanisme, leur obsession vertueuse, leur idéalisme pragmatique, tout y change irrésistiblement selon une impulsion qui n'est pas du tout celle du progrès, linéaire par définition — non, le véritable moteur, c'est l'abjection de la circulation libre. Asociale et sauvage encore aujourd'hui, réfractaire à tout projet cohérent de société : tout s'y teste, tout s'y paie, tout s'y fait valoir, tout y échoue. Les musiques à l'Ouest, les thérapies, les « perversions » sexuelles, les buildings à l'Est, les leaders, les gadgets, les mouvements artistiques, tout y défile et s'y succède sans discontinuer. Et notre inconscient culturel, profondément nourri de culture et de sens, peut hurler devant ce spectacle, il reste que c'est là, dans la promiscuité immorale de toutes les formes, de toutes les races, dans le *spectacle* violent du changement, qu'est le succès d'une société et le signe de sa vitalité.

Publicité, circulation abstraite, abjecte, des eurodollars, des valeurs boursières, immoralité des cycles de mode, technologies inutiles et de prestige, parades électorales, escalade des armements, tout cela n'est pas seulement le signe historique de l'emprise du capital, c'est la preuve plus décisive d'un fait plus important que le capital lui-même — la preuve qu'aucun projet social digne de ce nom n'a jamais véritablement existé, qu'aucun groupe au fond ne s'est jamais véritablement conçu comme *social*, c'est-à-dire comme solidaire de ses propres valeurs et cohérent dans son projet collectif, bref qu'il n'y a jamais eu même l'ombre ni l'embryon d'un sujet collectif responsable ni la possibilité même d'un objectif de cet ordre.

Morale publique, responsabilité collective, progrès, rationalisation des rapports sociaux : foutaise ! Quel groupe a jamais rêvé de cela ? Les sociologues et les

idéologues, oui, et les politiques, qui ont justement perdu le sens du politique, de cette fourberie et de cette *fallacy* du politique, qui n'est pas que celle du *Prince*, de Machiavel, mais, si on suit Mandeville dans les abîmes du social, le machiavélisme de toute société dans son fonctionnement *réel*.

L'énergie du social en tant que tel, l'énergie du contrat social et de son idéalisation dans le socialisme est une énergie pauvre. C'est une énergie raisonnable, une énergie lente et artificielle. Mais on voit bien que les peuples n'obéissent pas à cela, qui n'est que leur histoire. Même la Révolution, qui peut être prise pour le point culminant de cette énergie « consciente », n'est pas le fin mot de l'histoire. Comme dit Rivarol : « Le peuple ne voulait pas vraiment la Révolution, il n'en désirait que le spectacle. » Y a-t-il quelque chose de plus fourbe ? De plus immoral (surtout quand il s'agit de la Révolution ! — mais rassurez-vous : le peuple, quand il semble désirer l'ordre, n'en désire aussi que le spectacle) ?

Si notre perversion est celle-ci : que nous ne désirions jamais l'événement réel, mais son spectacle, jamais les choses, mais leur signe, et la dérision secrète de leur signe — cela veut dire que nous n'avons pas tellement envie que les choses changent, il faut encore que ce changement nous séduise. La Révolution, pour advenir, doit nous séduire, et elle ne peut le faire que par les signes — elle est dans le même cas que le dernier des hommes politiques en mal d'élection. Mais on peut payer le prix le plus élevé pour être séduit : car la Révolution peut être historiquement déterminante, le spectacle seul en est sublime. Et que choisissons-nous ? Pourquoi les peuples, qui avaient payé si cher pour leur Révolution, l'ont-ils, au désespoir de leurs défenseurs, si souvent laissée tomber dans l'indifférence, se souciant de cet « événement » comme d'une guigne, ayant sacrifié leur vie au *spectacle* de la Révolution ?

C'est que cette pulsion narquoise nous délivre de la terreur.

Autre exemple d'une société immorale et vivant d'une immoralité profonde : l'Italie. Pourquoi l'Italie n'est-elle pas morose (au contraire de la France, même socialiste) ?

Sans doute parce qu'elle est la seule société à avoir franchi, collectivement, la ligne virtuelle de la simulation — une virtuosité collective à vivre dans l'ordre à la fois dérisoire et subtil de la simulation. Qui ne se défend pas désespérément — ce pour quoi la vie y est plus heureuse finalement — contre cette déperdition de substance, de valeur et de sens qui fait le malheur des autres et leur morosité. Les autres vivent dans un état de simulation contrariée, l'Italie, toutes proportions gardées, vit dans un état de simulation joyeuse. La loi y a déjà, elle y a peut-être toujours cédé la place à un jeu et à une règle du jeu. Tous les Italiens, des B.R. aux services secrets, de la mamma à la Mafia, des *terremotati* à la cellule P2 (miracle de l'État devenu société secrète !), sont en quelque sorte complices, entretenant une connivence ironique sur la théâtralité, sur la simulation, dès aujourd'hui, du pouvoir, de la loi, de l'ordre ou du désordre vivant — *un pacte secret sur la stratégie des apparences qui domine tout cela*. Sur l'effet de trompe-l'œil du politique et du social qui se jouent et se déjouent en un tournemain, et sur la jouissance des effets (le modèle de la Renaissance n'est pas loin). Le véritable partage social actuel, c'est *le partage collectif de la séduction*.

Quel autre ciment plus fantastique que celui-là ?

Que peut-on retrouver, collectivement ou individuellement, au-delà de la fission des univers référentiels, sinon la fiction, la stratégie ironique des apparences ? Et ce n'est pas le socialisme français d'outre-tombe qui nous démentira, car lui aussi ne fait que jouer des apparences *malheureuses* du social, incarné dans la statue funèbre du Commandeur Mitterrand et la bureaucratie morale des sous-commandeurs.

Cette désobéissance secrète d'un groupe à ses propres principes, cette immoralité et cette duplicité profonde ne reflètent-elles pas l'ordonnance universelle? Il faut réveiller le principe du Mal vivant dans le manichéisme et dans toutes les grandes mythologies pour affirmer, contre le principe du Bien, non pas exactement la suprématie du Mal, mais la duplicité fondamentale qui veut qu'un ordre quel qu'il soit n'existe que pour être désobéi, attaqué, excédé, démantelé.

Les peuples sauvages ne le voyaient pas autrement, dont on sait qu'ils avaient de leurs dieux une tout autre vision que la nôtre : ils ne les inventaient que pour les mettre à mort, et puisaient leur énergie dans ce sacrifice intermittent. Chez les Aztèques, les dieux eux-mêmes se sacrifient un à un pour donner naissance au soleil, à la lune, aux hommes. Pour que quelque chose vive, il faut que meure le dieu qui l'incarne.

La règle fondamentale est là : pour qu'un groupe, pour qu'un individu vive, il ne lui faut jamais viser son propre bien, son propre intérêt, son propre idéal. Il lui faut toujours viser ailleurs, à côté, au-delà, par-devers, comme le combattant dans l'art martial japonais. Rien ne sert de vouloir réconcilier les deux principes. La duplicité est stratégique, elle est fatale.

C'est bien ce que voyait Bataille à travers le concept de dépense et de part maudite. L'essentiel, c'est le superflu, c'est l'excédent. C'est là où convergent tous les enjeux, où se fomentent l'énergie d'une société. Le social n'est plus du tout alors une organisation contractuelle de gestion des intérêts du groupe (qui n'est d'ailleurs alors que la gestion de la pénurie, y compris et surtout la pénurie du social lui-même — le principe d'économie part du fait qu'il n'y en a jamais assez pour tout le monde, celui de Bataille part du fait qu'il y en a toujours trop pour tout le monde, et que l'excès est notre destin), mais une organisation aventureuse, éventuellement absurde, un projet d'énergie dévastatrice, une anti-économie, un prodige,

un défi à la nature conservatrice. Le social est un luxe. Le nôtre ne caractérise que la misère de nos sociétés.

Autre signe encourageant : l'extraordinaire fascination collective, la passion d'un peuple à sacrifier ou à voir sacrifier son chef, quand l'occasion se présente. Il ne faut pas sous-estimer cette passion proprement politique des peuples à porter au pouvoir des hommes ou une caste qu'ils n'auront de cesse ensuite de voir s'effondrer ou de précipiter eux-mêmes dans leur perte. Ce n'est là que la version politique de la loi de la réversibilité et une forme d'intelligence du politique au moins égale, sinon supérieure, à celle du contrat social et de la délégation de pouvoir, qu'elle exalte pour la démentir. Bien sûr les peuples élisent des chefs et leur obéissent, bien sûr ils investissent leurs représentants de pouvoir et de légitimité. Mais peut-on supposer que ne subsiste pas toujours l'exigence logique d'en tirer vengeance ? Le pouvoir, quel qu'il soit et d'où qu'il vienne, est un meurtre symbolique, et il doit être expié par le meurtre. Cela, on peut jurer que n'importe quelle société le sait, à l'instant même où elle le porte au pouvoir, et que celui-ci, lorsqu'il est intelligent, en est parfaitement conscient lui aussi.

Ceci rejoint la règle du jeu qui est qu'un groupe ou un individu ne doit jamais viser sa propre conservation. Le pouvoir lui non plus, s'il veut véritablement s'exercer, ne doit jamais viser sa propre continuité : il doit viser quelque part sa propre mort. Faute de quoi il tombe dans l'illusion du pouvoir, dans le ridicule de l'engendrement perpétuel, de la concession perpétuelle de pouvoir. S'il ne comprend pas cela, il sera balayé. Si le groupe ne le comprend pas, il sera lui-même perdu. L'institution du pouvoir se réfléchit dans l'égale nécessité de son meurtre.

Même les leaders modernes, pourtant obsédés de leur permanence et peu portés au sacrifice rituel, ont le sentiment de cette règle et n'hésitent pas à mettre en scène la péripétie de leur mort, grâce à des attentats plus ou moins orchestrés. Certains d'ailleurs n'y échappent

pas toujours, mais l'important n'est pas là, car dans ce cas aussi, rien ne sert de mourir, il faut savoir disparaître. Et le propre de nos systèmes modernes, bureaucratiques ou gestionnaires, est de ne plus savoir mourir, et de ne plus savoir que se succéder à eux-mêmes. Les dirigeants actuels croient en leur vertu parce qu'ils croient en la désignation des peuples. Ils n'ont du pouvoir qu'une stratégie banale. Mais d'autres politiques ont su que le pouvoir n'est jamais cette faculté unilatérale de disposer de la volonté des autres, mais toujours l'exercice subtil et ambigu de sa propre disparition. Ils savent que le pouvoir, comme la vérité, est ce lieu vide qu'il faut savoir ne jamais occuper, mais qu'il faut savoir produire pour que les autres s'y engouffrent. Le pouvoir qui occupe cette place, le pouvoir qui incarne le pouvoir est obscène et immonde, et tôt ou tard il s'effondre dans le sang ou dans le ridicule.

C'est d'ailleurs toute la stratégie d'une subversion intelligente que de ne pas, elle non plus, viser le pouvoir frontalement et s'y opposer, mais de l'amener à occuper cette position obscène de la vérité, cette position obscène d'évidence absolue. Car c'est là où, se prenant pour réel, il tombe dans l'imaginaire — c'est là où il n'existe plus pour avoir violé son propre secret.

C'était la tactique non concertée de Mai 68 : faire coïncider le pouvoir avec son exercice non simulé — par de multiples leurres précisément —, faire apparaître le pouvoir comme répressif. Objectif apparemment naïf et inutile.

A quoi sert de se sacrifier pour en faire la preuve ? Mais le piège était là : l'amener à être plus répressif qu'il ne l'est en réalité — les manifestants exerçaient donc en vérité un pouvoir de simulation, en forçant le pouvoir à ajouter à la répression l'obscénité de la répression. Et c'est cela qui tue : la simulation est toujours l'arme la plus efficace. Il suffit de s'anéantir devant qui vous nie pour le faire se retourner contre lui-même de toute sa force d'inertie. Mai 68 n'était donc pas une action offensive (le pouvoir eût gagné d'avance), mais une simulation

défensive, qui est de voler au pouvoir son propre secret (à savoir qu'il n'existe pas) et le laisser ainsi sans défense devant sa propre énormité.

Il faut se souvenir que le pouvoir tourne autour d'une monstruosité secrète, et qu'élever quelqu'un au pouvoir, c'est le plonger dans l'exercice difficile, toujours au bord du ridicule, d'un privilège sans contrepartie. Il ne peut s'en tirer que par l'ambiguïté et la duplicité. Si vous ôtez toute incertitude à l'exercice de sa puissance, vous le condamnez d'un seul coup.

Le principe même du Mal est dans l'ironie objective et dans les stratégies qui en découlent.

Toutes les époques, toutes les philosophies, toutes les métaphysiques ont fait à un moment donné (manichéennes, hérétiques, cathares, sorcières, mais aussi nervaliennes, jarryques, lautréamontesques) l'hypothèse d'une dérision, d'une irréalité fondamentale du monde, c'est-à-dire en réalité d'un principe du Mal, et elles ont toujours été honnies et brûlées pour cela, qui est le péché absolu. L'irréalité du monde et son corollaire, la toute-puissance de la pensée, n'ont été pensés en toute rigueur que par les sociétés sans réel (plutôt que sans histoire ou sans écriture). Toutes les mythologies, toutes les religions naissantes ont vécu d'une violente dénégation du réel, d'un violent défi à l'existence. Et tout ce qui nie et défie le réel est certainement plus proche du monde par la pensée.

On a fait de l'ironie une forme méphistophélique, mais elle est seulement ce qui filtre toutes choses et les préserve de la confusion. Elle filtre les mots, les esprits et les corps, elle filtre les concepts et les plaisirs, et les préserve de la promiscuité et de la coagulation amoureuse. Elle joue d'une forme à l'autre, dans l'anamorphose, elle joue d'une espèce à l'autre, dans la métamorphose — ainsi la copulation des dieux et des hommes, dans le mythe grec, est ironique. La différence des dieux aux hommes, des hommes aux bêtes, est un philtre de séduc-

tion. Quand le même s'accouple au même, tout devient obscène. La nécessité de l'ironie, comme celle du plaisir, fait partie de la nécessité du Mal.

Le malin génie de l'objet

Dès le début du xx^e siècle la science reconnaît que tout dispositif d'observation au niveau microscopique provoque une telle altération de l'objet que sa connaissance en devient périlleuse. Ceci est déjà une révolution puisqu'il est mis fin à l'hypothèse conventionnelle d'une réalité et d'une science objectives, mais le principe même de l'expérimentation est intact. Ce qui s'y joue, c'est seulement la certitude, et ce qui se met en place est une nouvelle convention, celle de l'incertitude. Les résultats deviennent relatifs au fonctionnement de la science elle-même comme médium — mais cette relativisation témoigne en quelque sorte d'un suprême orgueil. « Ma certitude s'arrête à la lecture des instruments », dit un microphysicien. Ou encore : « La plaque sur laquelle s'arrête tel grain de lumière n'est-elle pas en fait la "cause" de celui-ci ? Peut-on vraiment parler de photon avant (ou après) l'avoir saisi sur un écran ou sur une plaque photographique ? » En sciences humaines, l'équivalent pressenti, mais jamais analysé dans ses conséquences extrêmes, est la présupposition et l'induction de toute réponse possible par la question même, et donc la vanité de l'analyse et de l'interprétation (mais elle n'est pas perdue pour tout le monde).

Pourtant ce n'est là qu'une révolution limitée, dans la mesure où il n'est jamais fait d'autre hypothèse que celle d'un objet altéré, subissant la violence du dispositif d'observation sans pouvoir y répondre (sinon en le renvoyant à la difficulté insoluble de ne pouvoir, tel Orphée Eurydice, faire surgir son objet sans le faire disparaître) — ou bien encore voué à la simulation totale, c'est-à-dire projeté dans la forme aléatoire des modèles.

Jamais n'est faite l'hypothèse, au-delà de sa distorsion, d'une rétorsion active de la part de l'objet au fait d'être questionné, sollicité, violé.

Peut-être, non content d'être aliéné par l'observation, peut-être l'objet nous trompe-t-il ? Peut-être invente-t-il des réponses originales, et non seulement celles dont on le sollicite ? Peut-être ne veut-il pas du tout être analysé et observé et, prenant cela pour un défi (ce qui est vrai), répond-il par un autre défi ? Cette ruse victorieuse de l'objet analysé, on la pressent très bien dans les sciences dites humaines (lorsqu'on ne préfère pas l'oublier). On y peut faire état déjà d'un point de non-retour où non seulement toute position du sujet analytique est frappée de relativité et d'incertitude, mais où la suprématie est complètement inversée : l'objet analysé triomphe aujourd'hui partout, *de par sa position d'objet*, du sujet de l'analyse. Il lui échappe partout, il le renvoie à sa position introuvable de sujet. Par sa complexité non seulement il déborde, mais il annule les questions que l'autre peut lui poser. En se réversibilisant, même les processus matériels déjouent toute sollicitation (la réversibilité est l'arme absolue contre la détermination, quelle qu'elle soit, qu'on veut imposer aux phénomènes, mais elle n'épargne pas l'indétermination, car la réversibilité n'est pas de l'ordre aléatoire, elle serait plutôt une sorte d'exakte détermination inverse et simultanée, de contre-détermination perverse). Poussés dans leurs retranchements par l'analyse, ils se réversibilisent, tout comme les apparences, poussées dans leurs retranchements par le sens, se métamorphosent. Le sujet de l'analyse est devenu partout fragile, et cette revanche de l'objet ne fait que commencer. Elle fait elle-même partie d'une réversibilité générale.

Pirœ : le sujet se verra peut-être un jour *séduit* par son objet (ce qui est bien naturel), et il redeviendra la proie des apparences — ce qui est bien le mieux qui puisse lui arriver, à lui et à la science.

Cette forme de réversibilité, de retournement du savoir en un duel énigmatique du sujet et de l'objet, cette forme lisible jusqu'ici dans la sphère du langage, les physiciens

eux-mêmes la pressentent aux confins des « sciences exactes » de la matière.

Les mesures faites sur une particule ne permettent pas de dire ce qu'il adviendrait d'une autre particule produite dans les mêmes conditions... La mesure opérée sur un corpuscule, un photon par exemple, perturbe le dispositif expérimental tout entier de telle sorte qu'un autre corpuscule séparé du premier par une distance infinie, équivalant à notre échelle à plusieurs années-lumière, produit instantanément un écho de cette mesure.

« Une mesure propage ses effets à distance à une vitesse supérieure à celle de la lumière... Les photons se préviennent, font remonter l'information à la source lumineuse, rusent pour éviter la perturbation du dispositif d'observation. Les photons communiquent : fantastique. Et pour ce faire il semble qu'ils usent d'interactions instantanées à distance — sans la limite de la vitesse de la lumière. De l'énergie venue du futur pourrait modifier l'état présent d'un système... »

Comment résister à l'ironie supraluminale de ces photons avec leurs services secrets ultra-rapides, défiant l'appareil d'analyse ? De toute façon, l'hypothèse d'une réponse active, réfractaire, d'une non-inertie de la « matière », d'un antagonisme irréductible, et pour tout dire d'un duel à mort entre le sujet, quel qu'il soit, tel qu'il s'est hypostasié dans l'analyse, et l'objet, quel qu'il soit, que ce sujet prétend asservir à ses calculs et à ses manipulations, cette hypothèse est fascinante. Quand on y pense, elle est d'une évidence fantastique. C'est l'hypothèse (« scientifique ») d'une objectivité morte de l'univers qui est invraisemblable. Si on veut être matérialiste, alors il faut supposer à la matière non pas cette inertie et cette passivité, mais du génie, voire un malin génie propre à déjouer toutes les tentatives de l'asservir.

Jusqu'ici en effet la réversibilité est restée d'ordre métaphysique (« Si l'univers peut s'expliquer de façon causale, c'est bien parce que la cause et l'effet ne peuvent être considérés comme des termes équivalents et interchangeables. Comme un mélange d'eau et d'encre ne peut, à terme, se rediviser en deux liquides distincts... tout phénomène physique reste soumis à l'irréversibilité de la chaîne des causes et des effets... »), mais elle est peut-être en train d'inquiéter l'ordre physique et d'en ébranler les fondements.

Avec elle disparaît le principe rationnel qui défend que l'effet revienne sur sa cause pour l'annuler, que l'effet *soit* l'annulation de la cause — ou encore qu'il n'y ait jamais eu de causes, mais un pur et simple enchaînement d'effets. La réversibilité tue dans l'œuf tout principe déterministe (ou indéterministe) de causalité. Et quand je dis « dans l'œuf », c'est en louchant du côté de l'œuf et de la poule — lequel produit l'autre ? —, fameuse aporie de l'enchaînement causal : même l'ordre causal n'échappe pas à une circularité parodique qui est en quelque sorte la revanche de l'ordre réversible.

Les histoires de réversibilité sont toujours les plus drôles, ainsi celle du rat et du psychologue : le rat raconte comment il a fini par conditionner parfaitement le psychologue à lui donner un bout de pain chaque fois qu'il relève le clapet de sa cage. Sur le modèle de cette histoire, on pourrait imaginer, au niveau de l'observation scientifique, que toutes les expériences auraient été truquées — non pas involontairement altérées par l'observateur, mais truquées par l'objet, dans le dessein de s'amuser ou de se venger (ainsi les trajectoires inintelligibles des particules), ou mieux encore : que l'objet ne fait semblant d'obéir aux lois de la physique *que parce que ça fait tellement plaisir à l'observateur.*

Telle serait la pataphysique (la science des solutions imaginaires), qui guette toute physique à ses extrémités inavouables.

Aller au-devant du désir de l'autre, réfléchir sa demande comme un miroir, voire l'anticiper : on imagine mal quelle puissance de déception, d'absorption, de leurre, de détournement, pour tout dire de revanche subtile, il y a dans cette séduction instantanée. Ainsi cette façon qu'ont les masses, comme la matière, de s'estomper comme réalité à l'horizon des dispositifs simulateurs de capture que sont les sondages ou les écrans photographiques de particules. Ou encore celle qu'ont les événements eux-mêmes de se dérober derrière l'écran des media et de la télévision. Car il est vrai que les événements, comme les particules, n'ont plus d'existence probable que sur cet écran de déflexion — et non plus de réflexion comme un miroir. Le miroir était le lieu de production imaginaire du sujet, l'écran (par là j'entends aussi bien les réseaux, les circuits, les bandes perforées, les bandes magnétiques, les modèles de simulation, tous les dispositifs d'enregistrement et de contrôle, toutes les surfaces d'inscription) est proprement le lieu de sa disparition. La lumière de la T.V., on l'a dit, est endogène, elle vient de l'intérieur et ne réfléchit rien — tout se passe comme si l'écran lui-même était la cause et le lieu originel des phénomènes qui s'y produisent —, telle est la conséquence de la sophistication actuelle des dispositifs de capture « objective » qu'ils ont anéanti l'objectivité même de leur processus.

L'autre, l'objet, disparaît à l'horizon de la science. L'événement, le sens disparaissent à l'horizon des media.

Mais il faut voir que *la disparition peut être elle aussi une stratégie* — non pas une conséquence forcée du dispositif d'information, mais une stratégie propre de l'objet, à qui l'écran de contrôle servirait en quelque sorte d'écran de disparition. A cette surface *cathodique* d'enregistrement l'individu ou la masse répondent par un comportement *parodique* de disparition. Que sont-ils, que font-ils derrière cet écran ? Ils se font eux-mêmes surface impénétrable et inintelligible, ce qui est une façon de disparaître. Ils s'éclipsent, ils se fondent dans l'écran

superficiel, tel que leur réalité, tout comme celle des particules de la matière, peut être radicalement mise en doute sans que cela change rien à l'analyse probabiliste de leur comportement. En « réalité », derrière ce glacié « objectif » des réseaux et des modèles qui croient les capter, et où se meut toute la population des chercheurs, des analystes, des savants, des observateurs (mais aussi des médiaticiens et des politiciens), passe toute une onde de dérision, de réversion et de parodie qui est l'exploitation active, *la mise en œuvre parodique par l'objet lui-même de son mode de disparition !*

Les media font disparaître l'événement, l'objet, le référentiel. Mais peut-être ne font-ils que servir de support à une stratégie de disparition qui serait celle de l'objet lui-même ?

Les masses font disparaître, éclipsent l'individu. Mais peut-être sont-elles pour l'individu l'occasion rêvée de disparaître ?

Les media sont sans réponse. Mais peut-être ne sont-ils que la surface derrière laquelle les masses en profitent pour se taire ?

Peut-être s'agirait-il alors encore de séduction, mais exactement à l'inverse non plus du détournement des masses par les media, mais du détournement des media par les masses, dans la stratégie de disparition de celles-ci à l'horizon des media ?

De même que l'observation d'une particule dans des conditions données ne permet pas de conclure sur le comportement d'une autre particule dans les mêmes conditions, ainsi tout se passe comme si les individus et les masses n'obtempéraient si bien aux modèles d'analyses et de sondages que pour les rendre plus indécidables. Car les sondages sont indécidables, c'est leur charme pour ainsi dire, et ils le sont parce que ce sont des écrans derrière lesquels l'objet a tellement disparu que rien ne peut plus trancher de son existence causale, ni de la conséquence effective du modèle. D'où résulte une sus-

picion ou une désinvolture générale justifiée quant à la valeur des sondages, une sorte de « verdict de simulation » spontané. Verdict d'incrédulité, de mécréance, qui s'étend aujourd'hui à tout ce qui nous est livré par le canal des media et de l'information, voire par celui de la science. Nous enregistrons tout, mais nous n'y croyons pas car *nous sommes nous-mêmes devenus des écrans*, et qui peut demander à un écran de croire à ce qu'il enregistre ? A la simulation nous répondons par la simulation, nous sommes devenus nous-mêmes des dispositifs simulateurs. Il y a des gens aujourd'hui (ce sont les sondages qui le disent !) qui ne croient même pas à la navette spatiale ! Il ne s'agit plus ici de doute philosophique quant à l'être et aux apparences, il s'agit de *l'indifférence profonde au principe de réalité sous le coup de la perte de toute illusion*. Tous les dispositifs anciens de connaissance, le concept, la scène, le miroir, cherchent à faire illusion, ils soulignent donc une projection véridique du monde. Les surfaces électroniques, elles, sont sans illusion, elles offrent de l'indécidable.

C'est ce qui fait que le bon vieux jugement critique et ironique n'est plus possible. On pouvait dire, pour en dénoncer la rhétorique : « Ça, c'est de la littérature ! » On pouvait dire, pour en dénoncer l'artifice : « Ça, c'est du théâtre ! » On pouvait dire, pour en dénoncer la mystification : « Ça, c'est du cinéma ! » On ne peut pas dire pour dénoncer quoi que ce soit : « Ça, c'est de la télé ! » Parce qu'il n'y a plus d'univers de référence. Parce que l'illusion est morte, ou parce qu'elle est totale. Le jour où nous pourrons dire de la même façon : « Ça, c'est de la télé ! Ça, c'est de l'information ! » c'est que tout aura changé.

Peut-être lorsque se seront multipliées des expériences comme celle de *Capricorne One*, où une expédition sur Mars, capitale pour le prestige des États-Unis, étant empêchée au dernier moment, on la fait se dérouler tout entière dans les studios de télévision du désert, avec retransmission simulée, mais parfaite, sur tous les écrans de la terre. Pourquoi pas ? Il n'y a pas de crime de simu-

lation. La crédibilité n'est qu'un effet spécial, et même l'espace, l'espace cosmique, n'est pour nous qu'un écran de simulation sans profondeur. L'effet spatial y rejoint l'effet spécial.

Un écran ne représente rien, ni celui de la télévision ni celui des sondages. C'est une erreur que de penser que les sondages puissent être représentatifs de quoi que ce soit, comme un mot peut l'être d'une chose, une image d'une réalité, ou un visage des sentiments intérieurs. Le système électoral peut encore se prétendre représentatif, parce qu'il met en scène une dialectique relative des représentants et des représentés. Il n'en est rien ici. Le modèle, au contraire du concept, n'est pas de l'ordre de la représentation, mais de l'ordre de la simulation (virtuel, aléatoire, dissuasif, irréférentiel), et il y a contresens total à lui appliquer la logique d'un système de représentation. De là viennent tous les malentendus et les polémiques indéfinies et inutiles sur leur valeur et sur leur « bon usage » (comme de la publicité : Séguéla/Mitterrand, lequel a fait passer le socialisme ?). Absurde et insoluble : il y a mixage de deux systèmes hétérogènes dont les données ne peuvent pas être transcrites de l'un à l'autre. Projection illogique d'un système opérationnel, statistique, informatique, simulationnel sur un système de valeurs traditionnel, sur un système de représentation, de volonté et d'opinion. Le malentendu suffit à cristalliser toute une philosophie morale de l'information.

De quelque façon qu'on les perfectionne, les sondages ne représenteront jamais rien, parce que leur règle du jeu n'est pas celle de la représentation. Leur logique est parfaitement accordée à celle de l'objectivité, mais il n'y a plus d'objet au terme de ce processus : c'est donc l'objectivité à l'état pur. Merveilleuse dérision ! Ceci est valable pour tous les media : quand on est dans la simulation, c'est-à-dire dans le ni vrai ni faux, toute déontologie est parfaitement hypocrite. Il y a la même invraisem-

blance à parler d'une déontologie des sondages (ou des media) que d'une déontologie de la mode — introuvable dès lors que le ressort de la mode n'est plus de jouer sur une opposition du beau et du laid, mais sur une indistinction des deux et sur le tournoiement indifférencié des deux dans un effet généralisé de séduction.

D'ailleurs, à supposer qu'on puisse amener les sondages à un degré de fiabilité totale, à supposer qu'on puisse créditer l'information d'une vérité quelconque, là commencerait le drame. Car ce cliché idéal qu'on obtiendrait du social équivaldrait à nous absoudre de son éventualité dramatique. Cette vérité signifierait que le social a été vaincu par la technique du social. Ce qui est bien en effet l'objectif diabolique de toute simulation. C'est là que commence la technologie douce de l'extermination. C'est pourquoi le véritable problème commence avec l'hypothèse d'un bon fonctionnement, car ce qui est grave, ce ne sont pas les distorsions de vérité à l'intérieur de la machine, c'est la distorsion de tout le réel par la fiabilité objective de cette machine.

Comme l'information était belle du temps de la vérité ! Comme la science était belle du temps du réel ! Comme l'objectivité était belle du temps de l'objet ! Comme l'aliénation était belle du temps du sujet ! Etc.

Il ne faut donc donner raison ni à ceux qui exaltent l'usage bénéfique des media ni à ceux qui crient à la manipulation, pour la raison qu'il n'y a aucun rapport entre un système de sens et un système de simulation. Publicité et sondages sont bien incapables d'aliéner la volonté ou l'opinion de qui que ce soit, pour la raison qu'ils ne jouent pas dans cet espace-temps de la volonté et de la représentation où se forme le jugement. Pour la même raison, il leur est bien impossible d'éclairer la volonté ou l'opinion de qui que ce soit, puisqu'ils sont étrangers à cette scène de l'opinion, à la fois théâtrale et représentative, qui constituait la scène même du politique. Ainsi donc, rassurons-nous : ils ne sauraient la

détruire. Mais ne nous faisons pas d'illusion : ils ne sauraient non plus l'instruire.

C'est cette déhiscence entre les deux systèmes qui nous plonge aujourd'hui collectivement dans un état d'hébétéude, d'incertitude quant à notre propre volonté de choix, d'opinion, de jugement. On ne saura jamais si une publicité ou un sondage ont influé réellement sur les volontés, mais on ne saura jamais non plus ce qui se serait passé s'il n'y avait eu ni publicité ni sondages. L'écran que tissent les media (l'information) autour de nous est un écran d'incertitude totale. Et d'une incertitude *toute nouvelle* — puisque ce n'est plus celle qui résulte d'un manque d'information, mais celle qui résulte de l'information elle-même, et de l'excès d'information. Contrairement à l'incertitude traditionnelle qui pouvait toujours se résoudre, celle-ci est donc irréparable, et ne sera jamais levée.

Tel est notre destin de sondés, d'informés, de statistifiés : confrontés à la vérification anticipée de nos comportements, absorbés par cette réfraction permanente, nous ne sommes plus jamais affrontés à notre volonté, ni à celle de l'autre. Nous ne sommes même plus aliénés, car il n'y a plus d'autre, la scène de l'autre, comme celle du social et du politique, a disparu. Chaque individu est forcé à la cohérence indivise des statistiques. Extraversion sans appel, comme l'incertitude.

L'obscénité propre aux sondages ne vient pas de ce qu'ils trahiraient le secret d'une opinion, l'intimité d'une volonté, ou de ce qu'ils violeraient quelque droit imprescriptible de l'être privé (si le secret existait vraiment, nul, pas son détenteur, ne serait en mesure de le trahir), mais de l'exhibitionnisme statistique, de ce voyeurisme continu du groupe sur lui-même : il lui faut à tout instant savoir ce qu'il veut, savoir ce qu'il pense, se voir sur l'écran vidéo des chiffres, déchiffrer ses courbes de température, dans une sorte de folie hypocondriaque — le social est obsédé de lui-même, il devient son propre vice,

sa propre perversion. Surinformé, il devient obèse de lui-même.

Les masses, elles aussi, sont faites de cette surinformation inutile qui prétend les éclairer quand elle ne fait qu'encombrer l'espace et s'annuler dans une équivalence silencieuse. Personne ne peut rien contre cette circularité des masses et de l'information. Les deux phénomènes sont à la mesure l'un de l'autre : ni la masse n'a d'opinion, ni l'information ne les informe : l'une et l'autre continuent de s'alimenter monstrueusement — la vitesse de rotation de l'information accroissant le poids des masses, et non du tout leur prise de conscience.

Tout cela serait dramatique s'il y avait une vérité objective des besoins, une vérité objective de l'opinion publique. L'influence de la publicité, des sondages, des media, de l'information (pollution de la démocratie, pollution des consciences), tout cela serait dramatique si nous avions la certitude qu'il existe en face une nature de l'homme, une essence du social, avec ses valeurs propres, sa volonté propre. Car cela poserait l'éternel problème de son aliénation.

Il faudrait même aller beaucoup plus loin et réviser toutes les utopies liées à la théorie de l'information. Les choses sont allées vite depuis le début du siècle. Aujourd'hui c'est l'information elle-même, l'excès d'information qui nous mène sur les voies d'une involution générale.

Aujourd'hui le savoir sur l'événement n'est que la forme dégradée de cet événement. Une forme plus basse de l'énergie événementielle. Ainsi le savoir sur l'opinion n'est qu'une forme dégradée de cette opinion.

Lorsque le savoir, à travers ses modèles, anticipe l'événement, autrement dit quand l'événement (ou l'opinion) est précédé par sa forme dégradée (ou sa forme simulée), c'est toute son énergie qui s'absorbe dans le vide.

La prévisibilité totale de l'univers, telle qu'y prétend la science, constitue dans ce sens la forme la plus dégradée de l'univers. Se pourrait-il que la (contre) finalité de la science et de l'information soit ainsi d'anticiper sur la fin

de l'univers par une dégradation systématique quoique inconsciente, et volontiers perdue dans l'utopie inverse, celle de faire le salut du monde par l'information (encore que semblent s'éveiller quelques lueurs d'une mauvaise conscience) ?

Le rassemblement du maximum d'information sur l'univers peut mettre fin au monde. C'est comme dans la fable des neuf milliards de noms de Dieu : lorsque, grâce à l'ordinateur, on a pu tous les décliner, le monde prend fin, les étoiles s'éteignent.

L'information serait ainsi le seul moyen de mettre fin à l'univers, qui sans elle ne s'épuiserait jamais.

Mais il y a peut-être une autre façon, plus joyeuse, de voir les choses, et de substituer enfin à l'éternelle théorie critique une *théorie ironique*.

Si en effet on considère l'indécidabilité des sondages, l'incertitude de leurs effets, proches d'une météorologie divinatoire, si on considère qu'ils disent n'importe quoi, qu'on le savait déjà, qu'on n'y croit pas et qu'on n'en fait rien (mais qu'on en veut toujours plus), leur possibilité de vérifier simultanément des faits ou des tendances contradictoires, ou, quand les résultats sont inacceptables, d'en falsifier pieusement l'objectivité (ainsi pour les sondages de l'I.F.O.P. sur la peine de mort et sur les immigrés), mais surtout le démenti perpétuel que nous leur apportons, même et surtout s'ils « vérifient » notre comportement — personne n'accepte d'être « vérifié », ni de coïncider avec ses probabilités, personne ne peut vivre dans l'image anticipée de ce qu'il est, ni dans le miroir exorbitant de sa vérité statistique. (Un exemple amusant de cette dénégation têtue du hasard statistique au cœur même de son application : « Si cela peut vous rassurer, la R.A.T.P. a calculé que sur cinquante personnes qui prendraient le métro deux fois par jour pendant soixante ans, une seule risquerait d'être agressée. Or, il n'y a pas de raison que ce soit vous ! ») Pas plus que le joueur ne croit au hasard, mais bien à la Chance (avec

une majuscule : la Grâce, non la probabilité), ainsi personne ne renonce au destin, c'est pourquoi personne ne croit à la statistique.

De toute façon, la grandeur des statistiques n'est pas dans leur objectivité, mais dans leur humour involontaire.

Et c'est ainsi qu'il faut prendre les choses, en termes d'humour. A la désinvolture avec laquelle au fond les sondages traitent le social et les phénomènes sociaux, il est répondu, dans leur lecture et leur usage, par une désinvolture au moins égale. Et au sérieux avec lequel ils prétendent traiter le social, il est répondu par l'ironie féroce de leur échec même, et de toutes ces distorsions aléatoires. Il y a comme une providence humoristique qui vient détraquer cette trop belle machine, et qui fait qu'elle se piège elle-même au miroir de l'objectivité. Une sorte d'arme absolue émerge du fond du social (?), celle d'une dissimulation radicale en réponse à la simulation de réponse mise en scène par les sondages et les statistiques. C'est ce qu'on pourrait appeler le malin génie de l'objet, le malin génie des masses, le malin génie du social, faisant éternellement échec à la vérité du social et à son analyse.

C'est que l'objet n'est jamais innocent, il existe et il se venge. La mauvaise réfraction du rayon lumineux de l'information sur la « matière » du social n'est pas un accident ou une imperfection dans le dispositif, elle vient du *génie de l'objet*, d'une résistance offensive du social à son investigation, et qui prend la forme d'un duel occulte entre maîtres sondeurs et objet sondé, entre masses et classe politique, etc. Dans ce duel, toute la naïveté est du côté des manipulateurs, pour qui il est convenu qu'on peut de toute façon amener l'objet à délivrer sa vérité pour son propre bien. S'il ne comprend pas la question, s'il y répond mal, s'il y répond trop bien, s'il pose lui-même des questions, il est entendu que ce n'est qu'une forme d'inadaptation au dispositif analytique. La science, par une aberration fantastique, se croit toujours assurée de la complicité de son objet ! Elle sous-estime ses vices,

la dérision, la désinvolture, la fausse complicité, tout ce qui peut ironiser les processus, tout ce qui alimente la stratégie originale, éventuellement victorieuse, de l'objet opposée à celle du sujet.

Si on prend les sondages dans ce sens, on voit qu'ils fonctionnent exactement à l'inverse de leur objectif prétendu. Ils fonctionnent comme spectacle de l'information (l'information, c'est comme la Révolution : le peuple n'en veut que le spectacle), donc comme dérision de l'information — mais surtout ils fonctionnent comme dérision du politique et de la classe politique.

L'humour involontaire des sondages (et le malin plaisir que nous prenons à cette fantasmagorie « scientifique ») vient de ce qu'ils effacent toute crédibilité politique. Qu'est-ce que ces hommes qui ont besoin de sondages pour décider, à qui les tests tiennent lieu de stratégie ? Ils sont dépossédés de toute initiative, et ce par le piège même du médium auquel ils confient leur puissance. Tous les media recèlent ce piège éblouissant : ils anéantissent la fonction politique d'une société, et satisfont ainsi à l'inconscient ironique des foules, dont la pulsion profonde reste bien le *meurtre symbolique de la classe politique*.

Le peuple, qui a toujours servi d'alibi au système représentatif, se dédommageait en se donnant le spectacle de la scène politique. Aujourd'hui il se venge en se donnant le spectacle de sa disparition. On croit le sonder, c'est lui qui se donne jour pour jour le cinéma à domicile des fluctuations de sa propre opinion dans la lecture des sondages.

C'est dans cette seule mesure qu'il y croit, que nous y croyons tous, comme à un jeu de pronostics sur une échéance malicieuse, une martingale sur tapis vert. Jeu de l'équifinalité de toutes les tendances, des effets de vérité, de la circularité des questions et des réponses, etc. Peut-être inaugurons-nous là une forme collective d'existence ironique qui, dans son extrême sagesse, ne s'interroge plus sur ses propres fondements et n'accepte plus que de se prendre au spectacle de sa disparition ?

Le plus bel exemple en est celui des masses. Elles ne sont pas du tout un objet d'oppression et de manipulation. Les masses n'ont pas à être libérées et elles ne le peuvent pas. Toute leur puissance (transpolitique) est d'être là comme objet pur, c'est-à-dire d'opposer leur silence, *leur absence de désir* à toute velléité politique de les faire parler. Tout le monde essaie de les séduire, de les solliciter, de les investir. Atones, amorphes, abyssales, elles exercent une souveraineté passive, opaque, elles ne disent rien, mais subtilement, comme les bêtes peut-être dans leur indifférence animale (encore que les masses seraient plutôt d'essence hormonale ou endocrinienne, ce sont des anticorps), elles neutralisent toute la scène et le discours politique. Si ceux-ci apparaissent aujourd'hui tellement vides, si nul enjeu, nul projet ne peuvent plus émouvoir la scène politique, qui reste livrée à la dramatisation artificielle et aux effets de pouvoir inutile, ceci est dû à l'obscénité massive de cet énorme anticorps silencieux, ceci est dû à la rétractilité de cette « chose » innommable qui a la puissance bestiale, absorbe, de succion, d'absorption, des monstres de science-fiction, qui en effet nourrit son inertie de toute l'énergie d'accélération du système, de la myriade d'informations qu'il sécrète pour tenter d'exorciser cette inertie et cette absence. Rien à faire : *la masse est un objet pur, c'est-à-dire ce qui a disparu à l'horizon du sujet*, ce qui a disparu à l'horizon de l'histoire — comme le silence est l'objet pur qui disparaît à l'horizon de la parole, comme le secret est l'objet pur qui disparaît tous les jours à l'horizon du sens.

Puissance stupéfiante de l'objet-masse. Les masses incarnent l'objet pur du politique, c'est-à-dire l'idéal d'un pouvoir absolu, d'un pouvoir de mort sur le corps social, elles sont l'incarnation d'un rêve terrifiant de pouvoir — et du même coup elles en sont l'objet vide, la matérialisation nulle, l'anticorps radical, inaccessible à toute subjectivité politique, et donc parfaitement inutile et dangereux. Le scénario du politique s'inverse : ce n'est plus le

pouvoir qui entraîne la masse dans son sillage, c'est la masse qui entraîne le pouvoir dans sa chute. C'est ainsi que les hommes politiques en veine de séduction des masses feraient bien de se demander s'ils ne se font pas cannibaliser en retour et s'ils ne paient pas leur simulateur de pouvoir d'être dévorés comme le mâle par la femelle après l'accouplement.

Tout ce qui a été un jour constitué en objet par un sujet représente pour celui-ci une virtuelle menace de mort. Pas plus que l'esclave sa servitude, l'objet n'accepte son objectivité forcée. Le sujet ne peut en avoir qu'une maîtrise imaginaire, éphémère de toute façon, mais il n'échappera pas à cette insurrection de l'objet — seule révolution désormais, mais révolution silencieuse.

Elle ne sera donc pas symbolique, éclatante et subjective, elle sera obscure et ironique. Elle ne sera pas dialectique, elle sera fatale. Contre la séduction de tout objet dépouillé de son sens, contre la possibilité pour n'importe quel objet d'être objet de séduction et d'effroi, toutes les stratégies seront bonnes.

Toute l'information, l'activité incessante des media, la masse des messages ne visent qu'à conjurer cette contamination mortelle. L'énergie informatique, médiatique, communicationnelle dépensée aujourd'hui ne l'est plus que pour arracher une parcelle de sens, une parcelle de vie à cet anticorps froid et indifférent, à cette masse silencieuse dont l'attraction grandit. Il faut coaliser toutes les forces centrifuges pour échapper à cette force d'inertie. L'information n'aurait au fond dès aujourd'hui pas d'autre sens que celui-là.

Il y a et il y aura toujours quelque difficulté majeure à analyser les media et la sphère de l'information à travers les catégories traditionnelles de la philosophie du sujet : volonté, représentation, choix, liberté, savoir et désir. Car il est éclatant qu'elles y sont absolument contredites, et que le sujet y est parfaitement aliéné dans sa souveraineté. Il y a une distorsion de principe entre cette sphère,

celle de l'information, et la loi morale qui nous domine toujours et qui dit : tu sauras quels sont ta volonté et ton désir. Sous cet aspect, les media, mais non plus les techniques ni les sciences, ne nous apprennent rien, ils ont plutôt reculé les confins de la volonté et de la représentation, ils ont brouillé les cartes et ôté à tout sujet la disposition de son corps propre, de son désir propre, de son choix et de sa liberté.

Mais cette idée d'aliénation n'a jamais été qu'une perspective idéale de philosophe à l'usage des masses hypothétiques. Elle n'a jamais exprimé que l'aliénation du philosophe lui-même, c'est-à-dire de celui qui *se pense autre*. Là-dessus Hegel est très clair dans son jugement sur l'*Aufklärer*, sur le philosophe des Lumières, celui qui dénonce l'« empire de l'erreur » et le méprise.

Il suffit donc de renverser l'idée d'une masse aliénée par les media pour évaluer combien tout l'univers médiatique, et peut-être même tout l'univers technique résultent d'une stratégie secrète de cette masse prétendument aliénée, d'une *forme secrète de refus de la volonté*, d'un défi in-volontaire à tout ce qui était exigé du sujet par la philosophie et la morale, c'est-à-dire à tout exercice de la volonté, du savoir et de la liberté.

Il s'agirait en quelque sorte non plus d'une révolution, mais d'une *dévolution* massive, d'une délégation massive du pouvoir et de responsabilité à des appareils soit politiques et intellectuels, soit techniques et opérationnels. Dé-volition massive, désistement massif de la volonté. Non par aliénation ou servitude volontaire (dont le mystère reste entier depuis La Boétie, dès lors que le problème est posé en termes de consentement du sujet à sa *propre* servitude, en termes de renoncement du sujet à son être propre, mais justement y en a-t-il un ?), mais par une autre philosophie souveraine de l'involonté, une sorte d'antimétaphysique dont le secret est que les masses (ou l'homme) savent profondément qu'elles n'ont pas à se prononcer sur elles-mêmes et sur le monde, qu'elles n'ont pas à vouloir, qu'elles n'ont pas à savoir, qu'elles n'ont pas à désirer. Le plus profond désir est peut-être

celui de s'en remettre de son désir à quelqu'un d'autre. Stratégie de désillusions de leur « propre » désir, de désillusion de leur « propre » volonté, stratégie d'investissement ironique, stratégie d'expulsion vers les autres de l'injonction philosophique, morale et politique.

Les clercs sont là pour cela, les tenants et les lieutenants du concept et du désir. Toute la publicité, toute l'information, toute la classe politique sont là pour nous dire ce que nous voulons, pour dire aux masses ce qu'elles veulent — et nous assumons au fond joyeusement ce transfert massif de responsabilité parce que tout simplement il n'est pas évident ni intéressant de savoir, de vouloir, de pouvoir, de désirer. Qui nous a imposé cela sinon les philosophes ?

Le choix est un impératif ignoble. Toute philosophie qui assigne l'homme à l'exercice de sa volonté ne peut que le plonger dans le désespoir. Car si rien n'est plus flatteur pour la conscience que de savoir ce qu'elle veut, par contre rien n'est plus séduisant pour l'autre conscience (l'inconscient ?), celle obscure et vitale qui fait dépendre le bonheur du *désespoir de la volonté*, rien n'est plus fascinant pour celle-là que de ne pas savoir ce qu'elle veut, d'être délivrée du choix et détournée de sa propre volonté objective. Mieux vaut s'en remettre à quelque velléité insignifiante que d'être suspendu à sa propre volonté ou à la nécessité de choisir. Brummell avait un serviteur pour cela. Devant un paysage splendide constellé de lacs, il se tourne vers son valet pour lui demander : « Which lake do I prefer ? »

Non seulement les gens n'ont certainement pas envie qu'on leur dise ce qu'ils veulent, mais ils n'ont même certainement pas envie de le savoir, et il n'est même pas sûr qu'ils aient envie de vouloir. Face à une telle sollicitation, c'est leur malin génie qui leur souffle au fond de s'en remettre à l'appareil publicitaire ou d'information du soin de les « persuader », de leur fabriquer un choix (ou à la classe politique du soin d'instruire les choses) — tout comme Brummell avec son serviteur.

Sur qui se referme le piège ?

La masse sait qu'elle ne sait rien, et elle n'a pas envie de savoir. La masse sait qu'elle ne peut rien, et elle n'a pas envie de pouvoir. On lui reproche violemment cette marque de stupidité et de passivité. Mais pas du tout : la masse est très snob, elle fait comme Brummell et délègue souverainement la faculté de choisir à quelqu'un d'autre, par une sorte de jeu d'irresponsabilité, de défi ironique, d'involonté souveraine, de ruse secrète. Tous les médiateurs (politiques, intellectuels, héritiers des philosophes des Lumières dans la contemption des masses) ne serviraient au fond qu'à ceci : gérer par délégation, par procuration, cette affaire fastidieuse du pouvoir et de la volonté, délester les masses de cette transcendance pour leur plus grand plaisir et leur en offrir le spectacle par surcroît. *Vicarious* : tel serait, pour reprendre le concept de Veblen, le statut de ces classes « privilégiées », dont la volonté serait détournée à leur insu vers les finalités secrètes des masses mêmes qu'elles méprisent.

Nous vivons tout cela, subjectivement, sur le mode paradoxal, puisqu'en nous cette masse-là coexiste avec l'être intelligent et volontaire qui la condamne et la méprise. Nul ne sait ce qui s'oppose véritablement à la conscience. Sinon cet inconscient de refoulement que nous a imposé la psychanalyse. Mais notre véritable inconscient est peut-être dans cette puissance ironique de désistement, de non-désir au contraire, de non-savoir, de silence, d'absorption de tous les pouvoirs, d'*expulsion* de tous les pouvoirs, de toutes les volontés, de toutes les lumières, de toutes les profondeurs du sens sur des instances auréolées par là d'une lumière dérisoire. Notre inconscient ne serait pas fait de *pulsions* propres, vouées au triste destin du refoulement, il ne serait pas refoulé du tout, il serait fait de cette *expulsion* joyeuse de toutes les superstructures encombrantes de l'être et de la volonté.

Nous avons toujours eu une vision triste des masses (aliénées), une vision triste de l'inconscient (refoulé). Sur

toute notre philosophie pèse cette triste corrélation. Rien que pour changer, il serait intéressant de concevoir la masse, l'objet-masse, comme détentrice d'une stratégie délusive, illusive, allusive, corrélatrice d'un inconscient enfin ironique, joyeux et séducteur.

Le malin génie de la passion

De l'amour on peut tout dire, on ne sait quoi dire. L'amour existe, un point c'est tout. On aime sa mère, Dieu, la nature, une femme, les petits oiseaux, les fleurs : ce terme, devenu le leitmotiv de notre culture foncièrement sentimentale, est le plus pathétique de notre langue, mais aussi le plus diffus, le plus vague, le plus inintelligible. Par rapport à l'état cristallin de la séduction, l'amour est une solution liquide, voire une solution gazeuse. Tout est soluble dans l'amour, tout est soluble par l'amour. Résolution, dissolution de toutes choses dans une harmonie passionnée ou dans une libido sub-conjugale, l'amour est une sorte de réponse universelle, l'espoir d'une convivialité idéale, la virtualité d'un monde de relations fusionnelles. La haine sépare, l'amour réunit. Éros est celui qui lie, qui accouple, qui conjugue, qui fomenté les associations, les projections, les identifications. « Aimez-vous les uns les autres. » Qui jamais aurait pu dire : « Séduisez-vous les uns les autres » ?

Je préfère la forme de la séduction, qui maintient l'hypothèse d'un duel énigmatique, d'une sollicitation ou d'une attraction violente, qui n'est pas la forme d'une réponse, mais celle d'un défi, d'une distance secrète et d'un antagonisme perpétuel, qui permet le jeu d'une règle — je préfère cette forme et son pathos de la distance à celle de l'amour et de son rapprochement pathétique. Je préfère la forme duelle de la séduction à la forme universelle de l'amour. (Héraclite : c'est l'antagonisme des éléments, des êtres et des dieux qui fait le jeu du devenir, pas de fluide universel, pas de confusion amoureuse, les dieux s'affrontent et se séduisent, l'amour, quand

il adviendra avec le christianisme comme principe de la création, mettra fin à ce grand jeu.)

C'est pourquoi il est possible de parler de la séduction parce qu'elle est une forme duelle et intelligible, alors que l'amour est une forme universelle et inintelligible. Peut-être même seule la séduction est vraiment une forme, alors que l'amour n'est que métaphore diffuse d'une chute des êtres dans l'individuation, et invention en compensation d'une force universelle qui inclinerait les êtres les uns vers les autres — par quel effet providentiel, par quel miracle de la volonté, par quel coup de théâtre les êtres seraient-ils destinés à s'aimer, par quelle imagination folle peut-on concevoir que : « Je vous aime », que les gens s'aiment, que nous nous aimions ?... Il y a là une projection éperdue d'un principe universel d'attraction et d'équilibre qui est une pure fantasmagorie. Fantasmagorie subjective, passion moderne par excellence.

Là où il n'y a plus de jeu ni de règle, il faut inventer une loi et un affect, un mode d'effusion universel, une forme de salut qui surmonte la division des corps et des âmes, qui mette fin à la haine, à la prédestination, à la discrimination, au destin : tel est notre évangile de la sentimentalité, qui met fin en effet à la séduction comme destin.

Cette élévation de l'amour à une excellence de droit divin, à une forme éthique d'accomplissement universel (l'amour sert encore et partout de justification morale au bonheur) a rejeté la séduction dans une zone vaguement immorale, vaguement perverse, une forme de jeu préalable à l'amour. L'amour reste la seule finalité sérieuse ou sublime, la seule absolue possible à un univers impossible. Toute velléité de donner à la séduction d'autres lettres de noblesse se heurte aux mécanismes de sublimation et d'idéalisation qui sont ceux de l'amour.

La séduction n'est pas liée aux affects, mais à la fragilité des apparences, elle n'a pas de modèle et ne cherche aucune forme de salut — elle est donc immorale. Elle

n'obéit pas à une morale de l'échange, elle relève du pacte, du défi et de l'alliance, qui ne sont pas des formes universelles et naturelles, mais des formes artificielles et initiatiques. Elle est donc franchement perverse.

La chose se complique encore par le jeu des termes. Ni la séduction ni l'amour n'étant des notions précises (elles n'ont pas de place dans les grands systèmes conceptuels, ni en psychanalyse), celles-ci peuvent aisément alterner ou se confondre. Ainsi si on tient la séduction pour un défi, un jeu où les jeux ne sont jamais faits, un échange rituel ininterrompu, une surenchère infinie, une complicité secrète, etc., on peut toujours y opposer : « Mais, ainsi définie, la séduction ne serait-elle pas tout simplement l'amour ? »

On peut même inverser le rapport et faire de l'amour quelque chose de plus tranchant, de plus défiant que la séduction. L'amour n'est « accomplissement » que si on le conçoit de manière, disons, narcissique : j'aime l'autre parce qu'il est semblable à moi, donc je me double — j'aime l'autre parce qu'il est le contraire de moi, donc je me complète. Mais on peut concevoir l'amour comme gratuité, comme élan vers l'autre qui n'attend pas de réponse, comme défi qui incite l'autre à m'aimer plus que je l'aime, donc surenchère indéfinie. Alors que la séduction, on peut aussi la prendre comme jeu finalisé, comme tactique qui essaie de manipuler l'autre à ses propres fins.

Il n'y a rien à dire contre ce retournement des termes. Séduction et amour peuvent échanger leurs acceptions les plus sublimes et les plus vulgaires, ce qui rend presque impossible d'en parler. D'autant que nous sommes pris aujourd'hui dans un *revival* du discours amoureux, une réactivation de l'affect par ennui, par saturation. Un effet de simulation amoureuse. L'amour fou, l'amour-passion sont bien morts dans leur mouvement héroïque et sublime. Ce qui est en jeu aujourd'hui, c'est une *demande* d'amour, d'affect, de passion, à une époque où le besoin s'en fait cruellement sentir. C'est toute la génération qui est passée par la libération du désir et du plaisir, c'est

cette génération fatiguée de sexe qui réinvente l'amour comme supplément affectif ou passionnel. D'autres générations, romantiques ou post-romantiques, l'ont vécu comme passion, comme destin. La nôtre n'est que néo-romantique.

Après tant de pathos sexuel, voici le néopathétique de la relation amoureuse. Après le libidinal et le pulsionnel, voici le néoromantisme de la passion. Mais il ne s'agit plus de prédestination ni de fatalité, il ne s'agit que de libérer une potentialité parmi d'autres et, après une si longue phase de « désublimation répressive », comme dirait Marcuse, de frayer la voie à une resublimation progressive.

Le sexe, comme ailleurs les rapports de production, était trop simple. Il n'est jamais trop tard pour passer au-delà de Freud et de Marx.

Il y a donc une façon d'amour qui n'est que l'écume d'une culture du sexe, et il ne faut pas se faire trop d'illusions sur ce nouveau dispositif d'ambiance. Les formes de simulation se reconnaissent à ce que rien ne les oppose entre elles — sexe, amour, séduction, perversion, porno, toutes peuvent coexister sur une même bande libidinale, comme sur une bande stéréo, sans exclusive, avec la bénédiction de la psychanalyse. Concerto stéréophonique : on rajoute de l'amour, de la passion, de la séduction au sexe comme on a rajouté de la psychosociologie et de la concertation à la chaîne de montage.

Cette situation est intéressante comme symptôme d'essoufflement de toute une constellation obscène de la sexualité (obscène non par le sexe lui-même, mais de l'obscénité de la vérité quand elle est dite et révélée). Nous sommes allés au bout d'un cycle de la sexualité comme vérité. Ceci rend de nouveau possible une réversion sur les formes dont le profil et le charme se sont trouvés éclipsés par la perspective hégémonique du sexe.

Retrouver une sorte de distinction, de hiérarchie de toutes ces figures, séduction, amour, passion, désir, sexe,

est sans doute un pari absurde, mais c'est le seul qui nous reste.

Dans notre culture, la séduction a connu une sorte d'âge d'or, qui va de la Renaissance au XVIII^e siècle : elle est alors, comme la politesse ou les manières de cour, une forme conventionnelle, aristocratique, un jeu stratégique sans grand rapport avec l'amour. Celui-ci a pour nous des tonalités différentes, ultérieures, romantiques et romanesques : ce n'est plus un jeu ni un cérémonial, c'est une passion, c'est un discours. C'est la force du désir qui vous emporte, c'est la mort qui vous appelle. Rien à voir avec la séduction. Bien sûr l'amour a connu aussi des formes courtoises, dans la culture méditerranéenne du XIII^e siècle. Mais pour nous le sens qu'il a pris s'est forgé pour l'essentiel à la charnière du XVIII^e et du XIX^e siècle, *contre* le jeu superficiel de la séduction. La rupture se fait entre une forme de jeu duel et d'illusion stratégique et une finalité nouvelle, individuelle, d'accomplissement de désir — le grand avènement étant celui de la constellation du désir, que ce soit celui, sexuel et psychique, de l'individu, ou le désir politique des masses. Quoi qu'il en soit de ce désir et de sa « libération », il n'a plus rien à voir avec le jeu aristocratique de défi et de séduction.

Autre chose : la séduction est païenne, l'amour est chrétien. C'est le Christ qui commence de vouloir aimer et se faire aimer. La religion devient affect, souffrance et amour, ce dont n'avaient cure les cultures et mythologies archaïques et antiques, pour qui la souveraineté du monde réside dans le jeu réglé des signes et des apparences, dans les cérémoniaux et les métamorphoses, donc dans des actes de séduction par excellence. Nul affect dans tout cela, nul amour, rien d'un grand flux divin ou naturel, pas besoin de psychologie non plus, de cette intériorité subjective où va fleurir le mythe de l'amour¹.

1. Mais si on prend la séduction dans l'acceptation chrétienne, tout change : la séduction commence avec le christianisme, elle est le mal-

Seul existe le rituel, et le rituel est ordre de séduction. L'amour naît de la destruction des formes rituelles, de leur libération. Son énergie est une énergie de dissolution de ces formes, y compris des rituels magiques de séduction du monde (qui se sont prolongées, à travers les hérésies chrétiennes, dans les formes de dénégation manichéennes ou maximalistes du monde réel). Formes cruelles, rigoureuses, du signe dans son fonctionnement pur, opposé à la réalité du monde, maîtrise des apparences pures, sans psychologie, sans affect, sans amour. Intensité maximale de ces cultures, dont l'amour et toute sa métaphysique de salut sont issus comme par décomposition, effusion de formes jusque-là secrètes, initiatiques, jalouses d'elles-mêmes, intensives, tandis que l'amour est une énergie prosélytique, rayonnante, extensive — exotérique alors que le rituel est ésotérique. L'amour est expression, chaleur, aveu, communication, donc passage de l'énergie d'un stade potentiel, concentré, à un stade libéré, rayonnant, calorique, et par là aussi à un état endémique et dégradé. Il sera donc le ferment d'une religion populaire, démocratique, par opposition aux ordres hiérarchiques et aristocratiques, régis par la règle.

L'amour, c'est la fin de la règle, et le début de la loi. C'est le début d'un dérèglement, où les choses vont s'ordonner selon l'affect, l'investissement affectif, c'est-à-dire une substance lourde, lourde de sens, et non plus selon le jeu des signes, substance plus légère, plus ductile, plus superficielle. Dieu va aimer les siens, ce qu'il n'avait jamais fait, et le monde ne sera plus un jeu. Tout cela, c'est ce dont nous avons hérité — et l'amour n'est que l'effet de cette dissolution des règles, et de l'énergie libérée par cette fusion. La forme opposée à l'amour reste donc l'observance : partout où se réinventent une règle

fice diabolique qui vient fêler l'ordre divin — ou bien elle est le Christ lui-même, selon Nietzsche, le Christ venu séduire les gens à sa personne, venu les pervertir par la psychologie et par l'amour. Inversement, pas de séduction en Grèce, où l'amour est homosexuel et pédagogique — une vertu, pas une passion.

et un jeu, l'amour disparaît. Par rapport à l'intensité réglée et hautement conventionnelle du jeu ou de la cérémonie, l'amour est un dispositif d'énergie à circulation libre. Il est donc chargé de toute l'idéologie de la libération et de la libre circulation, il est le pathos de la modernité.

Le propre d'une passion universelle comme l'amour, c'est qu'elle est individuelle et que chacun s'y retrouve seul. La séduction est duelle : je ne peux séduire si je ne suis déjà séduit, nul ne peut me séduire s'il n'est déjà séduit. Nul ne peut jouer sans l'autre, c'est la règle fondamentale. Alors que je peux aimer sans contrepartie. Si j'aime sans être aimé, c'est mon problème. Si je ne t'aime pas, c'est ton problème. Si quelqu'un ne me plaît pas, c'est son problème. C'est pourquoi la jalousie est comme une dimension naturelle de l'amour alors qu'elle est étrangère à la séduction — le lien d'affect n'est jamais sûr, alors que le pacte sur les signes est sans ambiguïté et sans appel. De plus, séduire quelqu'un n'est pas l'investir, ni l'absorber psychologiquement, la séduction ne connaît pas cette jalousie territoriale qui est celle de l'amour.

Je ne dis pas que l'amour ne soit que jalousie, mais il y entre toujours une jalousie bien tempérée, quelque chose d'exclusif, une revendication subjective. Elle est peut-être même antérieure à l'amour : une passion primordiale, comme chez les dieux grecs, qui ne connaissent ni l'amour ni la sentimentalité, mais sont déjà formidablement jaloux les uns des autres.

Aimer quelqu'un, c'est l'isoler du monde, c'est effacer ses traces, le déposséder de son ombre, l'entraîner dans un avenir meurtrier. C'est tourner autour de lui comme un astré mort, et l'absorber dans une lumière noire. Tout se joue dans une exorbitante exigence d'exclusivité sur un être humain quel qu'il soit. C'est en cela sans doute que c'est une passion : c'est que son objet est intériorisé comme fin idéale, et nous savons qu'il n'est d'objet idéal que mort.

Par rapport à la séduction, l'amour serait donc une forme plus lâche, une solution plus étendue, et même une voie de dissolution. Mais une dissolution pathétique, au moins dans ses formes les plus élevées, celles qui ont donné le roman par exemple. Ce relief pathétique va disparaître dans la péripétie ultérieure, qui est tout simplement celle de la sexualité. Celle-ci n'est plus qu'un mode *relationnel* articulé sur la différence « objective » des sexes. La séduction est encore cérémoniale, l'amour est encore pathétique, la sexualité n'est plus que relationnelle. D'une forme à l'autre, l'enjeu des signes s'épuise au profit d'un fonctionnement organique, énergique et économique fondé sur la plus petite différence possible, qui est la différence des sexes.

C'est une mystification en effet de donner la différence sexuelle pour la différence originelle, fondamentale, celle dont toutes les autres découlent ou ne sont que des métaphores. C'est ignorer que de tout temps les hommes ont produit des intensités différentielles bien plus grandes à travers des dispositifs artificiels qu'à partir du corps et de la biologie. Tout au moins ils n'ont jamais considéré les différences « naturelles » que comme un cas particulier des différences artificielles. Littéralement, la différence sexuelle pure est sans intérêt (le Yin et le Yang sont autre chose : ce sont deux pôles métaphysiques entre lesquels jouent les tensions qui organisent le monde). Dans certaines cultures, les différences guerrier/non-guerrier, brahmane/non-brahmane pèsent infiniment plus que la différence sexuelle : elles produisent plus d'énergie différentielle, elles ordonnent les choses avec plus de rigueur et de complexité. Dans toutes les cultures sauf la nôtre, la distinction du mort et du vivant, du noble et de l'ignoble, de l'initié et du non-initié, est infiniment plus forte que la distinction des sexes. La sexualité marque en fait, dans son évidence biologique et prétentieuse, la différence la plus faible et la plus pauvre, celle où les autres viennent se perdre.

Tout principe naturaliste de différenciation est forcément plus pauvre, il est loin de pouvoir donner lieu, comme le puissant artifice des signes, à une ordonnance minutieuse, à *une cérémonie du monde*.

— La séduction est l'ère d'une différence esthétique et cérémoniale entre les sexes ;

— l'amour (la passion) est l'ère d'une différence morale et pathétique entre les sexes ;

— la sexualité est l'ère d'une différence psychologique, biologique et politique entre les sexes.

C'est pour cela que la séduction est plus intelligible que l'amour : parce qu'elle joue sur une forme plus haute, la forme duelle, forme différentielle parfaite. Le sexe, lui, de toutes les formes différentielles, est celle qui se rapproche le plus de l'indifférenciation. Quant à l'amour, il se trouve chaque fois occuper une place intermédiaire dans le spectre des figures : des confins de la séduction aux confins du sexe, il décrit cet univers qui va d'une forme pure de la différence à une forme pure de l'indifférenciation — mais il n'a pas de forme propre et, en tant que tel, il est indescriptible. Ce n'est pas la figure duelle de la séduction qui est mystérieuse, c'est bien plutôt la figure individuelle du sujet en proie à son propre désir ou en quête de sa propre image.

Le destin lui aussi s'impose avec une évidence fulgurante — c'est le non-destin qui reste à expliquer. C'est d'ailleurs tout ce qu'on peut en faire : lui trouver des raisons. Parce que quelque part, profondément, comme de la banalité de l'amour, il n'y a rien à en dire.

La séduction n'est pas mystérieuse, elle est énigmatique.

L'énigme, comme le secret, n'est pas l'inintelligible. Elle est au contraire pleinement intelligible, mais elle ne peut être dite ou révélée. Telle est la séduction, évidence inexplicable. Tel est le jeu : au cœur de n'importe quel jeu il y a une règle fondamentale et secrète : une énigme — pourtant le processus entier n'est pas mystérieux,

rien de plus intelligible que le déroulement du jeu.

L'amour, lui, est chargé de tous les mystères du monde, mais il n'est pas énigmatique. Il est au contraire lourd de sens, étant de l'ordre, non de l'énigme, mais de la solution. « La clef de l'énigme, c'est l'amour », ou, plus brutalement : « La vérité de tout cela, c'est le sexe. » (Vérité miraculeusement révélée au xx^e siècle, tiens pourquoi ? N'en croyez rien : l'énigme reste entière et garde toute sa puissance de séduction.)

D'une figure à l'autre, de la séduction à l'amour, puis au désir et à la sexualité, enfin au pur et simple porno, plus on avance, plus on va dans le sens d'un moindre secret, d'une moindre énigme, plus on va dans le sens de l'aveu, de l'expression, du dévoilement, du défoilement — de la vérité pour tout dire — qui devient bientôt, dans l'obscénité de notre culture, l'expression forcée de la vérité, l'aveu forcé, le dévoilement forcé... de quoi d'ailleurs ? De rien — il n'y a justement rien à dévoiler.

D'où peut venir l'idée folle de pouvoir livrer le secret, exposer la substance nue, toucher à l'obscénité radicale ? Cela même est une utopie — il n'y a pas de réel, il n'y a jamais eu de réel —, cela la séduction le sait, et en préserve l'énigme. Toutes les autres formes, et l'amour en particulier, sont bavardes et prolixes. Elles en disent trop, elles veulent trop en dire. L'amour parle beaucoup, c'est un discours. Il se déclare et culmine souvent dans cette déclaration où il prend fin. Acte de langage hautement ambigu, presque indécent, ces choses-là ne se disent pas, comment peut-on dire à quelqu'un : « Je vous aime », elles sont trop fragiles pour être enfermées dans un énoncé — à moins qu'elles ne vivent que de leur énoncé, auquel cas elles n'ont plus de secret du tout. Ces choses-là ne vivent que de leur silence, ou de leur anti-phrase : « Je ne vous aime point », ou encore : « Je ne vous parle plus » — phrases encore chargées du défi et du suspens de la séduction, imminence de l'amour, mais qui garde encore, par le refus de son aveu, par la grâce de la dénégation, une qualité de jeu, la légèreté du leurre.

Heureusement d'ailleurs : « Je vous aime » ne veut pas dire ce qu'il dit, et il faut l'entendre autrement. Sur le mode séductif (tous les verbes ont un mode secret : derrière l'indicatif et l'impératif, le séductif). La séduction est une modalité de tout discours, y compris le discours d'amour (du moins il faut l'espérer), qui fait qu'il joue avec son énonciation et touche l'autre au revers de son énoncé. Ainsi : « Je vous aime » n'est-il pas fait pour dire qu'on vous aime, mais pour vous séduire. C'est une proposition qui oscille sur les deux versants, et qui garde ainsi le charme insoluble de l'apparence, de ce qui n'a pas de sens, et donc auquel il est tout à fait inutile et inconsideré d'accorder quelque croyance. Croire à : « Je vous aime » met fin à tout, y compris à l'amour, puisque c'est accorder du sens à ce qui n'en a pas.

Ceci dans le meilleur des cas, lorsque l'ambiguïté régit encore le discours. Dans celui de la demande sexuelle, il n'y a plus trace d'ambiguïté. Là tout est signifié, tout est dit, il n'y a pas de secret de la demande, tout est dans son expression. Si elle est bien l'aveu du désir, alors il suffit de trouver les termes de l'aveu, le jeu des apparences est inutile. Et le même : « Je t'aime » y prend un autre tour : il n'est plus séductif du tout, il n'est plus qu'un optatif désespéré : « Je demande à t'aimer », « Je demande que tu m'aimes. »

On peut être d'accord avec Lacan : il n'y a pas de rapport sexuel, il n'y a pas de vérité du sexe. Ou bien le : « Je t'aime », ou : « Je te désire » disent tout autre chose : la séduction, ou bien ils n'expriment qu'une demande d'amour, une demande de désir — jamais l'amour ni le sexe lui-même. C'est donc toujours une rencontre manquée, et la sexualité, comme dit Lacan, n'est que l'histoire de cette rencontre manquée. Mais ce n'est pas là le dernier mot, car la spirale plus subtile de la séduction nous décrit non pas l'histoire, mais le *jeu* de cette rencontre manquée, et quel autre plaisir elle sait tirer de cette charmante et absurde différence que la nature a mise entre les sexes.

Ainsi ce qui était défi et séduction s'achève dans la sollicitude. Sexe, désir, affect comme sollicitude. Séduisez-moi, aimez-moi, faites-moi jouir, occupez-vous de moi. Trait caractéristique et obsessionnel, qui peut aller jusqu'à une demande presque fœtale d'amour (les stratégies fœtales). Il y a depuis deux ou trois siècles dans notre culture une surdétermination de toutes les formes d'amour (y compris celui*de la nature) par l'amour maternel et la sentimentalité qui en découle. La séduction seule y échappe, parce qu'elle n'est pas une demande, mais un défi — elle s'y oppose comme le duel peut s'opposer au fusionnel.

Cet amour-là n'est plus qu'une sorte de libido flottante, qui se ventile un peu partout et tente désespérément d'investir son environnement, selon une économie qui n'est plus celle des systèmes passionnels, mais celle des sous-systèmes d'intensité, de systèmes froids et dépassionnés. Libido *écologique*, produit spécifique de notre époque : partout répandue à doses homéopathiques et homéostatiques, elle est le différentiel minimal d'affect qui suffit à alimenter la demande sociale et psychologique. Flottante, elle peut être drainée, dérivée, magnétisée d'une niche à l'autre, selon les flux : elle correspond idéalement à un ordre de la manipulation.

Ainsi l'énergie de dissolution de la séduction passe dans l'ordre passionnel de l'amour et finit dans l'ordre aléatoire de la demande.

Heureusement il y a un retour de flamme qui corrige tout ce que je viens de dire sur la demande. Car à y répondre dans les termes où elle se pose — où elle fait peut-être *semblant* de se poser — on court le risque de s'y méprendre. Peut-être sollicite-t-elle simplement, dans son hystérie même, d'être démentie, refusée, déçue, et qu'on lui réponde que ce n'est pas là que ça se passe. Comme n'importe quel discours ne se profère que dans l'espoir d'être nié et exorcisé, ainsi la demande peut bien jouer de l'aveu du désir, de l'appel à la sollicitude de

l'autre pour lui tendre un piège, pour le leurrer et donc pour le séduire.

Si la demande est cela au fond, si elle est cela aussi, alors l'erreur serait d'y répondre. C'est bien pourquoi on n'a pas envie de répondre à la demande (aime-moi, séduis-moi, fais-moi jouir), alors que la réponse à un défi ou à la séduction est spontanée. Mais si l'ambivalence de la demande cache quelque chose comme une tentative de séduction, alors la meilleure façon d'y répondre est par la séduction.

Ainsi toutes les formes finissent par tourner sur elles-mêmes — tour de flamme de la réversibilité — et ceci décrit la difficulté d'en parler. Mais ce n'est plus celle de ne pouvoir en parler parce qu'il n'y a rien à en dire, c'est celle qui surgit de la revanche de l'ordre réversible sur l'ordre linéaire du discours. C'est une difficulté qu'on ne maîtrise heureusement jamais, alors qu'on peut toujours parler quand il n'y a rien à dire.

L'amour n'a jamais été si beau que dans les légendes et les romans. Cette passion mystérieuse a-t-elle produit la forme romanesque, ou l'inverse? Question insoluble. Mais surtout : y a-t-il un mouvement propre de l'amour?

Tristan et Iseut. L'histoire la plus sublime, celle de l'amour fatal. Il est quand même remarquable que dans cette merveilleuse histoire l'amour ne s'éveille ni ne vit de lui-même : il y faut un philtre. Ce n'est pas quelque forme spontanée de désir qui les réunit, pas du tout : cette prédestination violente est *artificielle*, au sens où elle est un pacte factice, accidentel et inéluctable, et non un mouvement naturel de l'âme. Le destin est toujours sorcier, il passe toujours par l'illusion tragique des signes. Ici le philtre (qu'on aurait tort d'interpréter psychologiquement comme « métaphore de la passion ») est le signe de l'irruption de cet effet sorcier. Leur passion tout entière est un défi à l'existence de droit divin : on sait que les deux amants furent jugés sacrilèges. C'est que

le philtre qu'ils partagent est impie, scellant un pacte de séduction et de prédestination tout à fait contraire aux lois de l'amour de droit divin, où les signes s'échangent dans leur forme idéalisée.

On en revient toujours là : l'amour n'existe pas. Il devrait pouvoir exister, mais il n'existe pas. Les amants de l'époque romantique n'ont eu d'autre solution que de se suicider ensemble pour absolutiser un échange impossible. Le sublime de l'amour est dans l'anticipation de sa propre mort. L'amour-passion ne trouve à s'accomplir que dans ce vertige antiérotique, antinaturel, qui n'est jamais une manière de vivre. Rien de commun avec notre mode de vie amoureux, rencontre idéale de deux désirs et de deux plaisirs.

On peut d'ailleurs se demander si cette forme d'amour banalisé et devenue forme de l'échange (affectif et sexuel) n'a pas été inventée pour échapper à la fatalité de l'autre.

Produire de l'échange, et les signes de l'échange, c'est la seule façon d'échapper au destin et aux signes insensés. Plus de philtre, plus de défi. De l'affect et de la tendresse. C'est ainsi que la vie se défend contre les formes meurtrières de l'artifice et du sacrifice. Contre la séduction, que ce soit celle de la mort, ou de l'amour lui-même, lorsque, de manière de vivre et d'aimer, il devient une frivolité meurtrière qui vous détourne de votre propre fin.

Parmi les frivolités essentielles figure celle de l'usage arbitraire du plaisir et du déplaisir — le destin. Cet usage est réservé à Dieu seul. Parmi les frivolités secondaires figure celle d'aimer et d'être aimé. Celle-là est laissée aux humains — constellation pathétique d'humeurs, de désirs et de visages.

La plupart ne veulent guère être séduits, ils préfèrent être aimés. Ils préfèrent la preuve par l'affect, le plaisir, ou la domesticité. Peut-être faut-il exiger d'être aimé de peur d'être séduit, sans doute faut-il aimer pour ne plus séduire.

Aimer est une sorte d'inceste psychologique, de rap-

prochement pathétique contre le jeu cruel de la séduction.

Nulle part au fond l'amour n'a de mouvement propre (eppure si muove!). Ou bien il s'abolit dans l'ordre du défi et du destin. Ou bien il s'abolit dans la forme de l'échange et de la demande. Comme dans cette histoire où deux époux se querellent. La femme lance au mari : « You give me love because you want sex ! » (Tu me donnes de l'amour parce que tu veux du sexe !) Et l'homme de répondre : « You give me sex because you want love ! » (Tu me donnes du sexe parce que tu veux de l'amour !)

Le sexe et l'amour, lorsqu'ils prennent la forme séculière d'une économie domestique, peuvent parfaitement se marchander dans l'échange. Dès qu'on quitte la forme sublime du destin, on tombe dans la forme subliminale de l'échange. Là toutes les compensations et substitutions sont possibles : tu me donnes du sexe, je te donne de l'amour.

Dans tout ce qui est échange, il y a des possibilités de change. Mais pas dans la séduction, qui justement n'est pas un échange, mais un défi. Dans la séduction, il ne peut y avoir d'équilibre, d'optimalisation des relations d'échange, difficile mais toujours possible au niveau du sexe. C'est pourquoi la seule déprivation vraiment mortelle est celle de la séduction.

C'est d'ailleurs le sens de cette histoire, car les deux époux ne font en fait, derrière leur rancœur, que dénoncer cette possibilité même d'échange bilatéral. Ce qu'ils veulent, c'est de la séduction !

D'ailleurs, ce qu'une femme ne vous pardonnera jamais, ce n'est pas de ne pas l'aimer (avec l'amour ou le sexe, on s'arrange toujours), c'est de ne pas l'avoir séduite, ou, elle, de ne pas vous avoir séduit. Cela seul est inexpiable, et quelque amour ou tendresse que vous lui portez, elle finira toujours par en tirer une vengeance cruelle. N'ayant pu vous séduire, elle cherchera à vous

anéantir. Tous les péchés de sexe ou d'amour peuvent s'absoudre, car ils ne sont pas une offense. Seule la séduction touche au vif de l'âme, qui ne trouve de repos que dans le meurtre.

De là vient ce que j'appellerai le malin génie de la passion.

Au cœur des mouvements les plus passionnés, les plus beaux et les plus désespérés, il y a ce malin génie qui veille à prendre l'autre au piège.

Même tentation diabolique, au moment le plus naïf et le plus éperdu de l'amour, de le conjurer ironiquement par un acte pervers.

Il y a quelque chose de plus fort que la passion : l'illusion. Plus forte que le sexe ou le bonheur : la passion de l'illusion. Séduire, toujours séduire. Déjouer la puissance érotique par la puissance impérieuse du jeu et du stratagème — dans le vertige même dresser des pièges, et au septième ciel encore garder la maîtrise des voies ironiques de l'enfer —, telle est la séduction, telle est la forme de l'illusion, tel est le malin génie de la passion.

L'objet
et
son destin

Suprématie de l'objet

« Le sujet ne peut que désirer, seul l'objet peut séduire. »

Nous avons toujours vécu de la splendeur du sujet, et de la misère de l'objet. C'est le sujet qui fait l'histoire, c'est lui qui totalise le monde. Sujet individuel ou sujet collectif, sujet de la conscience ou sujet de l'inconscient, l'idéal de toute la métaphysique est celui d'un monde-sujet, l'objet n'est qu'une péripétie sur la voie royale de la subjectivité.

Le destin d'objet, à ma connaissance, ne fut revendiqué par personne. Il n'est même pas intelligible en tant que tel : il n'est que la part aliénée, la part maudite du sujet. L'objet est honni, obscène, passif, prostitutif, il est l'incarnation du Mal, de l'aliénation pure. Esclave, sa seule promotion sera d'entrer dans une dialectique du maître et de l'esclave, où on voit poindre bien sûr le nouvel évangile, la promesse pour l'objet d'être transfiguré en sujet.

Qui a jamais pressenti la puissance propre, la puissance souveraine de l'objet ? Dans notre pensée du désir, le sujet détient un privilège absolu, puisque c'est lui qui désire. Mais tout se renverse si on passe à une pensée de la séduction. Là, ce n'est plus le sujet qui désire, c'est l'objet qui séduit. Tout part de l'objet et tout y retourne, comme tout part de la séduction et non du désir. Le privilège immémorial du sujet s'inverse. Car celui-ci est fragile, ne pouvant que désirer, tandis que l'objet, lui,

joue très bien de l'absence de désir. Il séduit par cette absence de désir, il joue chez l'autre de l'effet de désir, le provoque ou l'annule, l'exalte ou le déçoit — cette puissance-là on a voulu ou préféré l'oublier.

Pourquoi privilégier la position de sujet, pourquoi soutenir cette fiction d'une volonté, d'une conscience, voire d'un inconscient du sujet ? C'est que celui-ci a une économie et une histoire, ce qui est bien rassurant, il est l'équilibre d'une volonté et d'un univers, d'une pulsion et d'un objet, il est le principe d'équilibre du monde, et de nouveau ceci est bien rassurant, car alors c'est qu'il n'est pas livré à l'univers multiple, monstrueux et fascinant, à l'univers cruel et aléatoire de la séduction venue d'ailleurs, c'est qu'il n'est ni l'objet, ni la proie de toutes les formes environnantes, mortes ou vives, ni traversé par les séductions incessantes. On l'a bien protégé, ce sujet : il sera là d'abord, avec ses pulsions, avec son désir, avec sa volonté, dans son fief, miraculeusement armé pour n'être plus l'objet de quoi que ce soit.

La mise en cause du sujet n'a pas changé grand-chose au postulat métaphysique de sa prééminence : sommé de mettre en jeu, *en tant que sujet*, sa faiblesse, sa fragilité, sa féminité, sa mort, sommé de se démettre en tant que tel (pas seulement le sujet psychologique, mais aussi celui du pouvoir, et celui du savoir), le sujet s'est seulement trouvé pris dans le mélodrame de sa propre disparition — il n'en peut plus de se dessaisir, de se convulser sur ses propres bases, de chercher un *gentleman's agreement* avec son objet, le monde, qu'il s'était fait fort de maîtriser à son avantage. Il n'en résulte qu'une confusion que reflètent aujourd'hui toutes les péripiéties de sa « libération ». Or, le sujet, la métaphysique du sujet, n'était beau que dans son orgueil, dans son arbitraire, dans sa volonté de puissance inépuisable, dans sa transcendance de sujet du pouvoir, de sujet de l'histoire, ou dans la dramaturgie de son aliénation. Sorti de là, il n'est plus qu'une dépouille lamentable aux prises avec son propre désir ou

sa propre image, incapable de gérer une représentation cohérente de l'univers, et se sacrifiant en pure perte sur le cadavre de l'histoire pour tenter de la ressusciter.

Le sujet ne peut pas jouer sa propre fragilité ni sa propre mort pour la simple raison qu'il a été inventé pour s'en défendre, en même temps que des séductions, celles du destin par exemple, qui l'entraîneraient à sa perte. Il y a là une contradiction insoluble dans la perspective de sa propre économie. Et donc, aujourd'hui, *la position de sujet est devenue tout simplement intenable*. Nul n'est aujourd'hui en mesure de s'assumer comme sujet de pouvoir, sujet de savoir, sujet de l'histoire. Et nul ne le fait plus d'ailleurs. Nul n'assume plus ce rôle incommensurable, qui a commencé de sombrer dans le ridicule avec l'univers de la psychologie et de la subjectivité bourgeoise pour se trouver aujourd'hui simplement effacé dans la transparence et l'indifférence. Nous vivons les convulsions de cette subjectivité, et on n'a pas fini d'en inventer de nouvelles — mais ceci n'est même plus dramatique : la problématique de l'aliénation s'est effondrée. Et l'évidence du désir est devenue un mythe.

On arrive donc au paradoxe que dans cette conjoncture où la position de sujet est devenue intenable, la seule position possible est celle de l'objet. La seule stratégie possible est celle de l'objet. Il faut entendre là, non pas l'objet « aliéné » et en voie de désaliénation, l'objet asservi et revendiquant son autonomie de sujet, mais l'objet tel qu'il défie le sujet, tel qu'il le renvoie à sa position impossible de sujet.

Stratégie dont le secret est celui-ci : l'objet ne croit pas à son propre désir, l'objet ne vit pas de l'illusion de son propre désir, l'objet n'a pas de désir. Il ne croit pas que quoi que ce soit lui appartienne en propre, et il n'entretient pas de phantasme de réappropriation ni d'autonomie. Il ne cherche pas à se fonder dans une nature propre, fût-elle celle du désir, mais du coup il ne connaît pas l'altérité et il est inaliénable. Il n'est pas divisé en lui-

même, ce qui est le destin du sujet, et il ne connaît pas le stade du miroir, où il viendrait se prendre à son propre imaginaire.

Il EST le miroir. Il est ce qui renvoie le sujet à sa transparence mortelle. Et s'il peut le fasciner et le séduire, c'est justement qu'il ne rayonne pas d'une substance ou d'une signification propre. L'objet pur est souverain parce qu'il est ce sur quoi la souveraineté de l'autre vient se briser et se prendre à son propre leurre. Le cristal se venge.

L'objet est ce qui a disparu à l'horizon du sujet, et c'est du fond de cette disparition qu'il enveloppe le sujet dans sa stratégie fatale. C'est alors le sujet qui disparaît à l'horizon de l'objet.

Cela est vrai de l'objet sexuel, puissant par son absence de désir, cela est vrai des masses, puissantes par leur silence.

Le désir n'existe pas, *le seul désir est d'être le destin de l'autre*, de devenir pour lui l'événement qui excède toute subjectivité, qui fasse échec par son échéance fatale à toute subjectivité possible, qui absolve le sujet de ses fins, de sa présence et de toute responsabilité à lui-même et au monde dans une passion *enfin définitivement objective*.

La possibilité, la volonté du sujet de se situer au cœur transcendantal du monde et de se penser comme causalité universelle, sous le signe d'une loi dont il reste le maître, cette volonté n'empêche pas le sujet d'invoquer l'objet en secret comme fétiche, comme talisman, comme figure de renversement de la causalité, comme lieu d'une hémorragie violente de la subjectivité. « Derrière la subjectivité des apparences, il y a toujours une objectivité occulte. »

Tout le destin du sujet passe dans l'objet. A la causalité universelle l'ironie substitue la puissance fatale d'un objet singulier.

Le fétiche illustre l'objection profonde que nous vouons à la causalité normale, à la prétention dérisoire d'assigner une cause à chaque événement, et chaque événement à sa cause.

Tout effet est sublime, s'il n'est pas réduit à sa cause. D'ailleurs seul l'effet est nécessaire, la cause est accidentelle.

Le fétiche opère ce miracle d'effacer l'accidentalité du monde et de lui substituer une nécessité absolue.

Nous ne ressentons dans l'aperception des causes qu'une nécessité relative — et donc un bonheur relatif. Seule une nécessité absolue, extatique, nous transporte. Ce que réalise l'objet pur et singulier, en lequel nous obtenons d'un seul coup toute l'intercession du monde.

Nous pouvons vivre dans l'universel, poursuivre des fins objectives, distribuer notre vie dans les formes claires de l'altérité, nous pouvons accorder aux choses une cote plus ou moins rationnelle (qui n'égale jamais pourtant celle que nous nous accordons), pourtant il faut bien qu'à un moment donné l'heur et le malheur, et le fait même de vivre s'incarnent dans un être ou une chose absolument singuliers, qui ne répondent plus à aucune détermination universelle, mais où se précipitent, sous forme d'affect spécifique, injustifiable, tout à fait artificiel par rapport aux qualités « naturelles » de cet objet, toutes les formes résumées de l'identité et de l'altérité.

Nul n'échappe à cette expérience d'investir un objet, tel objet, de toute la puissance occulte de l'objectivité. Cela fait partie des paris absurdes, dont celui de Pascal sur l'existence de Dieu relève d'ailleurs au même titre.

Ce pari que nous faisons, il faut croire qu'il a quelque raison, puisque si la raison dit qu'un objet seul ne saurait être à l'origine du monde, mais au contraire que c'est lui qui doit s'expliquer objectivement à partir de toutes les données mondiales, si cette raison n'arrive pas à emporter la conviction, si en dépit de cette évidence rationnelle nous continuons d'adorer le monde dans la quintessence inintelligible d'un seul de ses détails, alors c'est que cette raison est elle-même un pari hypothétique.

Ne plus expliquer les choses, les ventiler dans des déterminations objectives et dans un système de références indéfini, mais au contraire impliquer le monde entier dans un seul de ses détails, un événement entier dans un seul de ses traits, toute l'énergie de la nature dans un seul de ses objets, mort ou vif — trouver l'ellipse ésotérique, le raccourci parfait vers l'objet pur, celui qui n'est pour rien dans le partage du sens, et qui ne partage son secret et sa puissance avec nul autre.

La marchandise absolue

L'objet absolu est celui dont la valeur est nulle, la qualité indifférente, mais qui échappe à l'aliénation objective en ce qu'il se fait plus objet que l'objet — ce qui lui donne une qualité fatale.

Cette montée à l'extrême, ce mouvement doublement révolutionnaire puisqu'il répond à l'aliénation *en ses propres termes*, suivant les voies inexorables de l'indifférence, se trouvent préfigurés dans la marchandise absolue selon Baudelaire¹. L'art (l'œuvre d'art), confronté à

1. GIORGIO AGAMDEN, *Stances* (Christian Bourgois éd.) : « Il [Baudelaire] approuve le nouveau caractère conféré à l'objet par sa transformation en marchandise ; et il se montre conscient du pouvoir d'attraction que ce caractère devait fatalement exercer sur l'œuvre d'art... La grandeur de Baudelaire devant l'invasion de la marchandise est d'avoir répondu à cette invasion en transformant l'œuvre d'art elle-même en marchandise et en fétiche... En d'autres termes, il a séparé jusque dans l'œuvre d'art la valeur d'usage de la valeur d'échange... d'où l'implacable polémique de Baudelaire contre toute interprétation utilitaire de l'œuvre d'art... son insistance sur le caractère insaisissable de l'expérience esthétique, et sa théorie du beau comme épiphanie instantanée et impénétrable. L'aura de froide intangibilité qui commence dès lors à entourer l'œuvre d'art est l'équivalent du caractère de fétiche conféré à la marchandise par la valeur d'échange...

« Baudelaire ne s'est pas contenté de reproduire dans l'œuvre d'art la scission entre valeur d'échange et valeur d'usage. Il s'est proposé de créer une marchandise en quelque sorte *absolue*, dans laquelle le processus de fétichisation fût poussé au point d'annuler la réalité même de la marchandise comme telle. Une marchandise en laquelle valeur d'usage et valeur d'échange s'abolissent mutuellement, dont la valeur consiste donc

l'époque moderne au défi de la marchandise, ne cherche pas, ne doit pas chercher son salut dans une dénégation critique (auquel cas il n'en est que le miroir dérisoire et impuissant, tout comme, à force de dénégation critique, la pensée dialectique n'est plus devenue que le miroir dérisoire et impuissant du capital), mais en renchérisant sur l'abstraction formelle et fétichisée de la marchandise, sur la féerie de la valeur d'échange — devant plus marchandise que la marchandise, puisque plus loin encore de la valeur d'usage.

Si la forme marchandise brise l'idéalité antérieure de l'objet (sa beauté, son authenticité, et même sa fonctionnalité), alors il ne faut pas tenter de la ressusciter en niant l'essence formelle de la marchandise, il faut au contraire — et là est toute la stratégie de la modernité, ce qui constitue pour Baudelaire la séduction perverse et aventureuse du monde moderne — pousser jusqu'à l'absolu cette partition de la valeur. Pas de dialectique entre les deux, la synthèse est une solution molle, la dialectique est une solution nostalgique. Seule solution radicale et moderne : potentialiser ce qu'il y a de nouveau, d'original, d'inattendu, de génial dans la marchandise, à savoir l'indifférence formelle à l'utilité et à la valeur, la prééminence donnée à la circulation sans réserve. Voilà ce que doit être l'œuvre d'art : elle doit prendre tous les caractères de choc, d'étrangeté, de surprise, d'inquiétude,

dans son inutilité et l'usage dans son intangibilité, n'est plus une marchandise : la transformation de l'œuvre d'art en marchandise absolue est aussi *l'abolition la plus radicale de la marchandise*. D'où la désinvolture avec laquelle Baudelaire place l'expérience du "choc" au centre de son travail artistique. Le "choc" est le potentiel d'étrangeté dont se chargent les objets lorsque, pour revêtir le masque énigmatique de la marchandise, ils perdent l'autorité que leur confère la valeur d'usage... Baudelaire a compris que pour assurer la survie de l'art dans la civilisation industrielle, l'artiste devait chercher à reproduire dans son œuvre cette destruction de la valeur d'usage et de l'intelligibilité traditionnelle... l'auto-négation de l'art devenait ainsi sa seule possibilité de survie.

« Il est heureux que le fondateur de la poésie moderne ait été fétichiste. Sans sa passion pour la parure et la chevelure féminines, pour les bijoux et le maquillage, Baudelaire aurait difficilement pu sortir victorieux de son affrontement à la marchandise. »

de liquidité, voire d'autodestruction, d'instantanéité et d'irréalité qui sont ceux de la marchandise.

Exponentialiser l'inhumanité de la valeur d'échange dans une sorte de jouissance extatique, mais aussi d'ironie sur les voies indifférentes de l'aliénation. C'est pourquoi dans la logique féérique-ironique (et non dialectique) de Baudelaire, l'œuvre d'art rejoint absolument la mode, la publicité, la « féerie du code » — œuvre d'art éblouissante de vénalité, de mobilité, d'effets irréférentiels, d'aléas et de vertige —, objet pur d'une merveilleuse commutabilité, puisque, les causes ayant disparu, tous les effets sont virtuellement équivalents.

Ils peuvent être nuls aussi, nous le savons bien, mais c'est à l'œuvre d'art de fétichiser cette nullité, cette disparition, et d'en tirer des effets extraordinaires. Forme nouvelle de séduction : ce n'est plus celle de la maîtrise des effets conventionnels, celle de la maîtrise de l'illusion et de l'ordre esthétique, c'est plutôt celle du vertige de l'obscénité — mais qui dira où est la différence ? La marchandise vulgaire ne génère qu'un univers de la production — et Dieu sait si cet univers est mélancolique ! — élevée à la puissance de marchandise absolue, elle produit des effets de séduction.

L'objet d'art, nouveau fétiche triomphant (et non triste fétiche aliéné !), doit travailler à déconstruire de lui-même son aura traditionnelle, son autorité et sa puissance d'illusion pour resplendir dans l'obscénité pure de la marchandise. Il doit s'anéantir comme objet familier et devenir *monstrueusement étranger*. Mais cette étrangeté n'est plus l'inquiétante étrangeté de l'objet refoulé ou aliéné, cet objet ne brille pas d'une hantise ou d'une dépossession secrète, il brille d'une véritable séduction venue d'ailleurs, il brille d'avoir excédé sa propre forme en objet pur, en événement pur.

Cette perspective, issue chez Baudelaire du spectacle de la transfiguration de la marchandise dans l'Exposition Universelle de 1855, est supérieure en bien des points à celle de Walter Benjamin. Dans *L'Œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, celui-ci tire de la déperdi-

tion de l'aura et de l'authenticité de l'objet à l'ère de la reproduction une détermination désespérément politique (c'est-à-dire politiquement désespérée) ouvrant sur une modernité mélancolique, alors que le parti de Baudelaire, infiniment plus moderne (mais peut-être pouvait-on être véritablement moderne au XIX^e siècle), est celui de l'exploration de nouvelles formes de séduction liées aux objets purs, aux événements purs, à cette passion moderne qu'est la fascination.

Baudelaire a mieux résisté là à cette déprimante théorie de l'aliénation (qui n'a d'ailleurs tant exercé ses ravages que sur la pensée molle du XX^e siècle), il a mieux saisi, peut-être grâce à la nouveauté historique de l'irruption de la marchandise, quelle était la seule véritable réponse, esthétique et métaphysique, ironique et joyeuse, à ce défi. Et il ne faut pas se prendre à la préoccupation « esthétique » de Baudelaire. Son idée de la marchandise absolue vaut comme perspective radicale dans tous les domaines¹.

Éloge de l'objet sexuel

Seul l'objet est séduisant.

Le séducteur vulgaire, lui, n'a rien compris. Il se veut sujet, et l'autre victime de sa stratégie. Psychologie naïve,

1. Cela dit, Marx était parti lui aussi de la marchandise comme petit fait et suprême étrangeté du monde moderne. Il part de ce qui est inexplicable, non pour véritablement l'expliquer, mais pour le transformer en énigme, sur laquelle le dogme vient s'effondrer. Hiéroglyphe.

Marx avait laissé planer quelque chose d'énigmatique et de féérique sur la marchandise, son inquiétante étrangeté, son défi à l'ordre sensé des choses, au réel, à la morale, à l'utilité, à toutes les valeurs – elle qui se prétendait la valeur même.

C'est cette fascination ambiguë que nous retrouvons dans tous les phénomènes du capital, dans la féerie de ce code universel, du moins dans ses aspects originaux.

Le dogme marxiste a tout écrasé de cela (Marx y a largement contribué lui-même). Toute l'énigme du capital, de la marchandise, a été massacrée dans la moralité révolutionnaire – mais où est, où serait l'immoralité révolutionnaire?

autant que celle des bonnes âmes qui prennent le parti de la victime. Ni l'un ni l'autre ne voient que toute l'initiative, toute la puissance sont de l'autre côté, du côté de l'objet.

D'ailleurs la vulgarité de cette analyse de la séduction revient aux analystes eux-mêmes, le séducteur, lui, n'est peut-être pas si bête (la victime non plus), il sait implicitement que si la séduction se résumait à cette psychologie misérable, *elle ne fonctionnerait jamais*. Le séducteur n'est-il pas plutôt séduit, et l'initiative ne revient-elle pas secrètement à l'objet ? Le séducteur croit l'envelopper de sa stratégie, mais il est pris au leurre de cette stratégie banale, et c'est l'objet qui l'enveloppe de sa stratégie fatale.

Ce qui nous charme, c'est ce qui prend forme d'objet prédestiné. C'est ce qui surenchérit dans l'objectivité pure, comme dirait Sartre, tel qu'il vous en délivre à votre tour — comme la marchandise absolue vous libère le plus radicalement de la marchandise.

Sartre : « Dans la séduction, je ne tente nullement de découvrir à autrui ma subjectivité... Séduire, c'est assumer entièrement et comme un risque à courir mon objectivité pour autrui, c'est me mettre sous son regard et me faire regarder par lui, c'est courir le danger d'être vu pour m'appropriier l'autre dans et par mon objectivité. Je refuse de quitter le terrain de mon objectivité : c'est sur ce terrain que je veux engager la lutte en me faisant objet fascinant... »

N'est séduisant que ce qui ne se pose plus le problème de son propre désir (l'hystérique par exemple, dont c'est le dernier souci), que ce qui est passé par l'absolution et la résolution de son propre désir.

Ainsi l'histoire cruelle de cette femme à qui un homme écrit une lettre enflammée et qui lui demande en retour : « Quelle part de moi vous a le plus séduit ? » Il lui répond : « Vos yeux », et il reçoit en retour, enveloppé dans un paquet, cet œil qui l'a séduit.

Beauté et violence de ce défi, contre la platitude du séducteur. Mais aussi diabolie de cette femme, qui se

venge de la velléité même d'être séduite : piège contre piège, œil contre œil. Jamais le châtement n'a pris une forme aussi féroce que dans cette offrande sans scrupules. Elle perd un œil, mais lui perd la face — comment pourra-t-il désormais « jeter un œil » sur une seule femme sans craindre de le recevoir en retour ? Car c'est bien la pire des choses que d'énoncer un désir et de le voir comblé *littéralement*. C'est bien la pire des choses que d'être récompensé au niveau exact de la demande. Il est pris au piège par l'objet qui se livre à lui comme objet littéral.

Ceci est la part de provocation fatale qui est en chaque objet, toujours prêt à relancer le jeu cruel de la séduction. Ainsi l'homme ne peut pas ne pas répondre à la demande engageante de la femme : « Quelle part de moi vous a le plus séduit ? » et commettre par là une faute irréparable. La logique vengeresse de l'objet est là d'abord. (On peut se demander ce qui se serait passé s'il eût répondu : votre voix, votre bouche, votre sexe, votre âme, votre allure, que sais-je encore ? — mais cette question n'a sans doute pas de sens, car dans le contexte courtois, la seule réponse possible est les yeux comme métaphore de l'âme.)

C'est justement cette métaphore que la femme choisit de répudier, ce qui lui donne un privilège absolu. Lui, comme sujet, ne peut que jouer le jeu de la métaphore. Elle, s'arrachant à toute métaphore, devient objet fatal qui entraîne le sujet dans son anéantissement.

Il suffit pour cela d'une confusion du signe et du corps, il suffit d'un raccourci au fond semblable à celui de Harpo Marx exhibant un véritable espadon en lieu et place du mot de passe « espadon ». Ici, le trait d'esprit est plus cruel, mais il nie de la même façon le mot de passe, « vos yeux », et du coup toute la rhétorique idéalisée de la séduction. Car lui ne fait que lui parler de ses yeux et de son regard comme d'elle-même : libre à elle d'y répondre par le don d'elle-même, mais non de son œil comme objet pur et simple. Ce court-circuit réaliste, cruel n'est pas loin de ce qui peut se traduire ailleurs par la

dévoration cannibale de l'objet aimé — ici c'est l'extraversion de soi comme objet pur qui joue comme gratification impitoyable. La stratégie-objet, celle de la femme, consiste à interdire le déplacement métaphorique du discours, de l'œil au regard et du regard à l'être, par où seul peut exister le sujet et se laisser séduire.

Cette liquidation de la métaphore, cette précipitation du signe en matériel brut, insensé, est d'une efficacité meurtrière. Elle est du même ordre que l'événement insensé, la catastrophe, qui est elle aussi une réponse aveugle, sans métaphore, du monde-objet à l'homme-sujet. C'est toujours ainsi que le destin se précise : à un moment donné, sur un point précis, les signes se font objets, non métaphorisables, cruels, sans appel. Ils coupent court à tout déchiffrement, ils se confondent avec les choses (c'est pourquoi le destin est rêveur, il a la même instantanéité inintelligible que les signes ou les mots dans les rêves).

La stratégie de l'objet, comme ici celle de la femme, est de se confondre avec la chose désirée. Toute l'ironie et la cruauté est dans cette forme de réponse *excessivement objective* : elle laisse le sujet sans recours.

Bel exemple aussi de la possibilité pour la femme de jouer sur deux registres : celui de l'offre et de la demande sexuelles directes (elle peut répondre sans condition à la demande, exactement comme celle-ci avec son œil, et l'homme se retrouve nu et obscène à ses propres yeux, nu et humilié dans la jouissance de son objet) — ou bien celui du jeu, du leurre, de la métaphore, de la sexualité différée. L'homme ne le peut pas. La femme reste libre du choix du terrain. L'homme s'expose continuellement à la face : s'il se risque à l'avance sexuelle, il encourt toujours le refus — s'il s'engage dans un jeu plus subtil, il devient le jouet d'un refus plus subtil. L'inverse n'est pas vrai. C'est que la femme n'est pas en position de désir, elle est en position, bien supérieure, d'objet de désir.

Naturellement elle perd cette prérogative lorsqu'elle se détourne de l'indifférence qui est celle de l'objet quant

au désir. Elle devient alors aussi vulnérable que n'importe quel sujet, et elle connaîtra toutes les formes de cette souffrance inutile.

Le transfert d'initiative sexuelle à la femme a créé une situation nouvelle. Car la prérogative masculine, du temps de la « femme-objet », a du moins donné lieu à toute une culture de la passion et de la séduction, à une culture romanesque liée au jeu de l'interdit sexuel. Une telle culture n'est guère pensable en sens inverse. On ne voit pas l'homme assumer les pudeurs et les secrets, la provocation et le retrait, toute la stratégie subliminale et subliminale d'objet qui faisait l'éternel féminin. Il n'y a pas d'éternel masculin parce qu'il n'y a pas d'interdit qui protège l'homme de la demande sexuelle de la femme. La femme, si elle le veut, n'a plus besoin de séduire. L'homme, si la femme le veut, aura toujours besoin de la séduire.

Et si la contrainte de féminité-objet a cessé pour la femme, celle, par contre, de virilité n'a pas cessé pour l'homme. Il se trouve donc sommé de répondre, sauf à perdre la face, à la demande sexuelle de la femme — situation où celle-ci ne s'est jamais trouvée, car elle a toujours eu la possibilité de l'éluder, dans la séduction et le refus en particulier, où elle ne risquait pas de perdre la face, bien au contraire.

C'est là peut-être le sens du film de Fellini (*La Citta delle donne*) : l'homme est sans défense, nu et incertain devant les monstres de la féminité déployée, phantasmes erratiques de toutes les femellitudes possibles sans l'ombre d'une séduction.

La situation n'est donc plus duelle, elle est devenue unilatérale. La femme-objet était souveraine et restait maîtresse de la séduction (d'une règle du jeu secrète du désir). L'homme-objet n'est qu'un sujet dépouillé, nu, orphelin du désir, rêvant d'une maîtrise perdue — ni sujet ni vraiment objet de désir, mais seulement l'instrument mythique d'une liberté cruelle.

De n'importe quel objet, dans son immobilité et son aphasie, on peut dire ce que Canetti dit des animaux : « Si on regarde attentivement un animal, on a le sentiment qu'un homme est caché dedans et qu'il se paie votre tête. »

Des femmes aussi on peut dire que quelqu'un d'autre est caché à l'intérieur et se moque de vous. Les femmes ont tellement l'art, elles ont tellement l'air d'être soumises, elles savent si bien, trop bien être malheureuses — *il faut* qu'il y ait là quelque chose qui se cache et nous guette. La même ironie objective qui guette toute subjectivité en passe de la conquérir.

Quelque chose dans la femme ignore la possession. Quelque chose dans l'objet ignore la possession. La possession est la préoccupation et l'orgueil du sujet, mais non de l'objet, qui n'en a cure, non plus que de sa libération. L'objet ne veut que séduire — c'est ainsi qu'il joue de sa servitude, comme les bêtes de leur silence, comme les pierres de leur indifférence, comme les femmes de leur regard, et qu'il gagne toujours.

A quoi sert de se prévaloir de la différence, quand l'indifférence est certaine de l'emporter ? A quoi sert de se prévaloir du sens quand le silence l'emporte ? La puissance de l'objet est dans son ironie. La différence est toujours sérieuse, mais l'indifférence est ironique.

Ainsi la femme peut exiger d'être reconnue comme sujet à part entière (c'est d'ailleurs une nouvelle manière de séduction, et le jeu de l'émancipation des sujets n'est pas sans charme quand il mène aux délices objectifs de part et d'autre), et l'homme se laisse volontiers prendre à ce piège, car lui aussi aime consentir à quelque sacrifice. Mais s'il s'y laisse prendre, il est perdu, perdu de ridicule aux yeux mêmes de la femme qui le guettent du fond de leur ironie objective (de cette ironie occulte qui dément toute sa prétention de femme libérée). Comme il serait perdu de ridicule aux yeux mêmes d'une bête qu'il voudrait reconnaître comme sujet à part entière. C'est là où le piège est tendu, c'est là où il se referme.

Nul ne peut ne pas ressentir comme ridicule la préten-

tion de reconnaître qui que ce soit comme un « sujet à part entière » ! Et donc lorsque la femme y prétend (« Je ne veux pas être séduite, je veux être reconnue »), c'est un piège où l'homme va tomber facilement, parce qu'il est doux d'être pris comme instance de reconnaissance. Simplement, cette exigence est ironique, mais il ne le sait pas.

Ce que veut cette femme, ce que nous voulons tous en tant qu'objets (et nous sommes objets au moins autant que sujets, et de façon sans doute plus originale — non pas objets passifs, mais objets passionnés, avec des pulsions venues du fond de l'être-objet), ce n'est pas d'être hallucinée et exaltée comme sujet à part entière, c'est d'être prise profondément comme objet, telle qu'elle est, dans son caractère insensé, immoral, suprasensuel — objet, c'est-à-dire livrée à tout et à tous, proie et prédatrice universelle, c'est-à-dire éventuellement possédée, prostituée, asservie, manipulée et marquée comme telle, mais aussi, du fond de tout cela, parfaitement séductrice et inaliénable. Une fois reconnu ce caractère (cette liberté) fondamental de l'objet sexuel, la femme est prête à tous les jeux de l'amour et de la psychologie, mais c'est comme objet pur, non comme sujet, qu'elle vous séduira, que vous la séduirez. Elle peut se faire dominer, exploiter, séduire — ce n'est ni par aliénation, ni par soumission, ni par masochisme (l'erreur est toujours de ravalier l'objet à la psychologie défective et perverse du sujet). Ce qui fait sa puissance, c'est au contraire son indifférence triomphale, son manque triomphal de subjectivité. Elle reste maîtresse du jeu, l'objet reste maître du jeu, et ne fait que renforcer sa souveraineté ironique.

Vous la blessez en témoignant trop d'égards aux jeux de la pudeur et de l'intelligence, comme vous blessez un enfant en témoignant trop d'égards à son âge ou à sa faiblesse. L'enfant, lui, profondément *sait qu'il n'est pas un enfant*. Et il n'a cure de l'affectation de liberté et de responsabilité dont vous voulez l'ennoblir pour mieux ennoblir la différence *pédagogique* de l'adulte à l'enfant.

Il lutte, lui, à armes égales. Il n'est ni libre ni inférieur, et laisse les autres y croire. Il vous enveloppe de son impudeur, pour qui justement toutes les armes sont égales. Il peut choisir de jouer la différence, de jouer à l'enfant fragile face à l'adulte, et vous lui devez alors de le protéger, de le valoriser, d'atténuer la différence. Ou bien à tout moment il peut choisir de vous renvoyer à l'absence de différence, réelle et fondamentale (l'enfance n'existe pas, il n'y a pas d'enfant). Il aura raison dans les deux cas. Cela lui confère une supériorité *absolue*.

De la même façon, la femme peut toujours choisir ou de s'abandonner comme objet sexuel et de se donner sans scrupules (ce qui surprend toujours profondément l'homme), ou de jouer à se faire reconnaître comme sujet, se laisser séduire et se refuser indéfiniment, etc. Elle peut toujours abandonner un rôle pour l'autre, sans pour autant être hystérique, ou capricieuse, ou je ne sais quoi : *ce n'est pas de la psychologie, c'est de la stratégie* — ce qui lui confère là aussi une supériorité absolue sur l'homme.

Chacun jouit de son côté. La possibilité même d'une sexualité repose sur ce que chacun ignore comment l'autre jouit (ni même s'il jouit tout simplement). C'est un malentendu vital, pourrait-on dire. C'est la forme biologique du secret. Il existe d'autres évidences mystérieuses, mais celle-ci, cette énigme, brille au firmament de la sexualité : la jouissance de l'autre nous échappe. Donc la possession n'existe pas, car nous ne posséderions l'autre que si nous éprouvions sa jouissance.

Heureusement qu'il en est ainsi, car c'est par là que la femme par exemple peut éternellement nous séduire, de par cette jouissance inconnue, qui devient du coup une jouissance incalculable.

Merveilleuse histoire de Tirésias ! Entre deux serpents qui s'accouplent il a su reconnaître le mâle et la femelle. Il sera donc homme, puis femme. Et il viendra dire ensuite que la femme jouit neuf fois plus que l'homme.

Pour cette indiscretion il sera aveuglé par Héra, et recevra le don de voyance.

Faut-il trahir le secret de la jouissance ? A qui est-il donné de passer d'un sexe à l'autre, non par une opération chirurgicale, mais selon la métamorphose de la jouissance ? Et qui pourrait encore en parler ?

Heureusement qu'il existe cette singularité absolue, la jouissance mythique de l'autre, pour fonder la différence des sexes. C'est en cela qu'elle est une énigme, et c'est pour avoir résolu cette énigme, pour être passé de l'autre côté du sexe, que Tirésias, comme Œdipe, sera condamné à l'aveuglement — il aurait pu aussi bien être transformé en arbre hermaphrodite. Non pour avoir trahi le secret (?) de la jouissance féminine, car celui-ci n'existe pas : la multiplication par neuf de la jouissance féminine n'est que la multiplication ironique du désir de l'homme. Elle témoigne que la femme n'est que l'extase ironique du désir de l'homme.

Qui pourrait s'en inquiéter ? La seule chose inquiétante, c'est tout ce qui nous éloigne de cette différence énigmatique et nous rapproche du partage de la jouissance, donc de l'indifférence. Là est tout le contresens de la libération sexuelle.

Mais finalement la singularité la plus grande n'est pas à chercher du côté de la jouissance, mais de ce rapport plus extraordinaire qu'est la séduction. Elle seule introduit à cette situation étrange : faire de l'autre sexe un destin, faire de lui non plus un objet final (de jouissance), mais un objet fatal (de mort et de métamorphose). Parce que la séduction joue sur autre chose d'incomparable avec la différence anatomique (ou psychologique), parce qu'elle pousse le jeu de la différence jusqu'à la forme du défi et de l'attraction absolue, jusqu'à un vertige où il n'est plus question de savoir qui jouit neuf fois de plus que l'autre puisque c'est le vertige d'une surenchère et non d'une comptabilité, parce que l'enjeu y est placé dans une convention supérieure, qui peut n'avoir pas de fin, et non dans une computation des plaisirs, qui elle

s'arrête forcément quelque part — elle seule, la séduction, met fin au privilège d'un sexe sur l'autre.

Le rêve dans l'amour serait de devenir femme. Le phantasme profond de l'amour physique et mental n'est pas de possession, mais de métamorphose, de transfiguration sexuelle. Au plus fort de l'amour nous sommes hantés par l'énigme du sexe différent. Toutes les copulations ne visent qu'à cela : toucher à l'autre sexe comme adversité, l'intégrer par divination. Rêve insoluble, qui s'épuise à les posséder toutes, continuellement.

Mais qu'en est-il pour les femmes ? Apparemment elles ne rêvent pas d'être hommes. Elles n'ont pas cette faiblesse. Elles ne sont pas dévorées de curiosité pour l'autre sexe, elles s'évanouissent plutôt dans le leur, par l'effusion ou l'hystérie, dans un rapport au corps qui n'implique pas de mystère pour elles-mêmes, mais une affection et une attention minutieuses. Maquillage, narcissisme, séduction, hystérie attractive : formes sacrées de la concupiscence, forme volage et sacrée de l'événement pur que la femme constitue pour elle-même à chaque instant. Par tous les soins qu'elle prend, elle se métamorphose en elle-même continuellement. Que reste-t-il à l'homme que de chercher à travers elle cette puissance de métamorphose ?

Lui-même est rivé à la différence sexuelle. Tout le drame de la différence est du côté de l'homme, tout le charme de la différence est du côté de la femme. Nulle misère, nulle oppression de la femme ne ravalera jamais ce destin supérieurement inégal, et qui fera toujours pencher la balance du rêve, de la hantise, de l'énigme, du stratagème du côté du sexe qui se préfère lui-même et décrit ainsi le creux délicieusement vide, celui du plaisir, où l'autre vient s'abîmer.

Ce que nous dit l'histoire de Tirésias, c'est que ce dont nous rêvons le plus profondément, ce n'est pas du sexe, mais de la réversibilité des sexes, c'est de la faculté *de voir des deux côtés du sexe*, comme le voyant ou le pro-

phète (Tirésias) a la faculté de voir *des deux côtés du temps*. Nous rêvons de l'état de voyance qui est celui de la maîtrise de la réversibilité du temps, comme nous rêvons de l'état de jouissance qui serait celui de la maîtrise de la réversibilité du sexe.

La jouissance suprême est celle de la métamorphose.

L'éminence grise

Un étrange orgueil nous pousse non seulement à posséder l'autre, mais à forcer son secret, non seulement à lui être cher, mais à lui être fatal. Volupté de l'éminence grise : l'art de faire disparaître l'autre. Cela exige tout un cérémonial.

D'abord suivre des gens au hasard, dans la rue, une heure, deux heures, des séquences brèves, inorganisées — l'idée que la vie des gens est un parcours aléatoire, qui n'a pas de sens, qui ne va nulle part, et qui pour cette raison même est fascinant. Le réseau de l'autre est utilisé comme façon de vous absenter de vous-même. Vous n'existez que dans sa trace, mais à son insu, en fait vous suivez votre propre trace, presque à votre insu. Ce n'est donc pas pour découvrir quelque chose de l'autre, ni où il va, ce n'est pas non plus la « dérive » en quête de parcours aléatoire : tout cela, qui correspond à diverses idéologies contemporaines, n'est pas particulièrement séduisant. Alors que cette entreprise, elle, relève tout entière de la séduction.

Vous vous séduisez de n'être plus que le miroir de l'autre qui ne le sait pas — tout comme celui de Kierkegaard, suspendu au mur opposé : la jeune fille n'y pense pas, mais le miroir y pense. Vous vous séduisez d'être le destin de l'autre, le double de son parcours qui, pour lui, a un sens, mais qui, redoublé, n'en a plus. *C'est comme si quelqu'un, derrière lui, savait qu'il n'allait nulle part*. C'est en quelque sorte lui ravir son objectif : un malin génie vient se glisser subtilement entre lui et lui. Ceci est si fort que les gens pressentent souvent qu'ils

sont suivis, par une sorte d'intuition que quelque chose est entré dans leur espace, qui en a altéré la courbure.

Un jour, S. décide de donner une autre dimension à cette « expérience ». Elle apprend qu'un homme qu'elle connaît à peine, pour l'avoir suivi une fois par hasard, part en voyage à Venise. Elle décide de le suivre tout au long du voyage. Arrivée à Venise, elle explore cent hôtels et finit par repérer celui où il est descendu. Elle loue une fenêtre en face de l'hôtel, afin de pouvoir suivre ses allées et venues. Elle a des jumelles et un appareil photographique, car elle le photographie à chaque occasion, lui, l'endroit où il est passé, l'objet qu'il vient de toucher. Elle n'attend rien de lui. Elle ne veut pas le connaître. Il ne lui plaît pas particulièrement. C'est la période du Carnaval à Venise. Comme il pourrait la reconnaître (ils se sont parlé une fois), elle se met en blonde, elle qui est brune. Elle se maquille, elle se déguise. Mais les joies du Carnaval ne l'intéressent pas, tout est fonction de sa filature, elle passe les quinze jours, au prix d'innombrables efforts, à garder sa trace. Elle arrive à savoir ses projets, en interrogeant les gens dans les boutiques où il passe, les places de spectacle qu'il retient. Et même l'heure de son train de retour sur Paris où, ayant pris le train précédent, elle pourra l'attendre quand il débarque et prendre un dernier cliché de lui.

Non, pas le dernier. Elle n'abandonne pas la piste et prend contact avec des gens qui travaillent avec lui, un écrivain avec qui il doit collaborer comme photographe. Mais les choses tourneront court. Deux ou trois fois il a surpris la filature, il y a eu un incident à Venise, à Paris c'est plus grave, il devient violent, le charme est perdu, elle abandonne.

Désirait-elle au fond qu'il la tue, que, trouvant cette filature insupportable (surtout parce qu'elle n'escomptait rien, et moins encore une aventure sexuelle), il se jette sur elle pour lui faire violence — ou que se retournant sur elle, tel Orphée ramenant Eurydice des Enfers, il la fasse soudainement disparaître ? Désirait-elle être son destin simplement, ou que lui devînt son destin à elle ?

Comme tout jeu, celui-ci avait sa règle fondamentale : rien ne devait y arriver qui eût créé un contact entre eux ou une relation. La séduction est à ce prix. Le secret ne doit pas être levé, sous peine de tomber dans une banale histoire.

Bien sûr il y a quelque chose de meurtrier pour celui qui est suivi. Il peut en prendre ombrage et tomber dans la persécution. Mais là n'est pas le but de S. (même si ce phantasme a pu s'éveiller au fil des heures et des jours — mais elle aussi prend un risque : l'autre peut retourner la situation et l'entraîner, ayant flairé le stratagème, à n'importe quel destin —, il n'est pas une victime, il a autant de puissance qu'elle). Non, le meurtre est plus subtil : il consiste, suivant quelqu'un pas à pas, à effacer ses traces au fur et à mesure. Or, personne ne peut vivre sans traces. C'est ce qui fait se retourner n'importe qui s'il est suivi, au bout d'un certain temps. Même sans indices, il ne pourra pas ne pas pressentir le sortilège qui l'entoure. L'éminence grise ou blonde qui le suit, elle, ne laisse pas de traces, mais elle lui vole ses traces. Elle le photographie, sans discontinuer. La photographie n'a pas ici fonction perverse ou d'archive. C'est simplement pour dire : ici, à telle heure, à tel endroit, sous telle lumière, il y avait quelqu'un. Et cela dit simultanément : il n'y avait aucun sens à être ici, à tel endroit, à tel moment — en fait il n'y avait personne —, moi qui l'ai suivi, je peux vous garantir qu'il n'y avait personne. Ce ne sont pas les clichés-souvenirs d'une présence, mais les clichés d'une absence, celle de qui est suivi, celle de qui le suit, celle de leur absence l'un à l'autre.

« Suivez-moi donc, lui avait dit l'autre à qui elle avait parlé de ses petites filatures, je suis plus intéressant à suivre que la ménagère du coin. » Mais ceci est un contresens, et confond l'intérêt avec le degré supérieur de la séduction. Il est inintéressant de découvrir que quelqu'un a une vie double, par exemple, sinon un parfum de curiosité — l'important, c'est que *c'est la filature elle-même qui est la double vie de l'autre*. N'importe quelle existence banale peut en être transfigurée, mais

n'importe quelle existence exceptionnelle peut en être banalisée. Encore une fois, il ne s'agit pas de persécuter, mais de séduire.

Le duc de Palagonia s'entendait lui aussi à ourdir l'ombre fatale des miroirs déformants.

Ce noble espagnol, difforme et monstrueux, avait construit dans les environs de Palerme une villa à son image, peuplée de gnomes, environnée de miroirs convexes, pour que la plus belle fille de Sicile, qu'il avait épousée, ne puisse avoir d'elle-même qu'une image repoussante, et donc se résigne à l'aimer, à force de ressemblance.

Ou bien s'assure-t-il la puissance en inventant un monde de lubricité des formes (la laideur est lubrique), où la beauté vient se prendre par défi, ou par faiblesse, parce que, au fond, la perfection est insupportable ?

Là est peut-être le secret de toute séduction : elle offre à la beauté un miroir déformant où elle est enfin libérée de sa perfection. Elle offre plus généralement à l'autre un miroir étrange où il est enfin libéré de son être, de sa liberté, de son image, de sa ressemblance — toutes choses qui, dans le secret de lui-même, lui pèsent. Dieu même est séduit par le Diable.

Y a-t-il un secret de la villa Palagonia ? Non : la beauté veut pire qu'elle, elle veut être séquestrée, violée, torturée (le Christ de la chapelle flotte lui aussi suspendu par les épaules, accroché à la voûte, comme un oiseau empaillé) — le premier qui se propose la séduira par la monstruosité.

Mais non le premier venu. Le duc de Palagonia avait l'âme haute.

A., jeune et belle, est courtisée par un prince, qui, ne pouvant la voir, lui écrit tous les jours. Elle n'en saura rien, car les lettres arrivent à sa mère, qui répond fidèlement pour elle et entretient ainsi avec le prince une correspondance amoureuse. A. découvrira l'histoire, avec toutes les lettres et les réponses plus tard, après la mort

de sa mère, dans ses papiers. *Et elle ne la détestera pas pour cela.* Cette trahison l'éblouira au contraire à titre posthume.

C'est qu'A. n'a que le charme spontané de la séduction, et il n'y a pas de mystère à l'attraction du prince. Mais la puissance fatale, celle qui détient le secret, la puissance symbolique (esthétique, dirait Kierkegaard) de la séduction, la véritable séductrice, c'est la mère.

Celle qui réfléchit, intercepte et distille la séduction de sa fille à son *insu*. L'*insu* est essentiel, c'est la règle fondamentale. Seul l'autre sait que vous êtes reine, seul l'autre sait que vous êtes aimée, seul l'autre sait que vous n'allez nulle part, seul l'autre sait que votre vie est insensée. Il vous double en quelque sorte, il subtilise votre raison d'être, et donc il vous force d'exister, par ce détournement, plus intensément que s'il vous engendrait.

Cette histoire est belle par l'ombre incestueuse qu'elle projette. Mais justement il faut l'extraire de toutes les sottises œdipiennes quant à l'inceste. Séduire ce qu'on a engendré est, dans la version banale, le crime par excellence. Mais dans un ordre plus profond des choses, l'inceste est de nature et de rigueur. Il faut séduire ce qu'on a produit et engendré. C'est peut-être au contraire le fait d'être engendré et d'engendrer qui est le crime par excellence, et qui doit être résolu, racheté, expié par le fait initiatique de séduire et d'être séduit. Et cette séduction est toujours plus ou moins incestueuse car, à l'image de l'inceste, elle est une forme ésotérique, elle consiste à vous faire entrer dans le secret, et non seulement dans la vie, elle consiste à vous donner un destin, et non seulement une existence.

C'est ainsi que la mère rachète en quelque sorte par cette intermission secrète le fait d'avoir mis sa fille au monde. Et c'est pourquoi l'histoire est si belle de ce destin secret que sa mère lui avait donné, comme d'une double vie qu'elle lui aurait donnée par surcroît.

L'inceste ne procède pas d'un désir ni de l'interdit de désir, il ne procède pas d'une pulsion naturelle ou anti-

nature, il n'a rien de libidinal, mais il ne fonde pas non plus la loi ni l'ordre symbolique. Il exprime cette règle fondamentale qui veut que *tout ce qui a été produit doit être séduit* (être initié à la disparition après avoir été initié à l'existence). C'est ce à quoi nous nous employons sous toutes les formes possibles. Nous sommes à chaque instant sommés de séduire (c'est-à-dire de leurrer, d'immoler et de détruire, de détourner et de *ravir*) ce que nous sommes par la loi sommés de produire. La loi nous impose de produire, mais la règle secrète, jamais dite, cachée derrière la loi, la règle nous impose de séduire, et cette règle-là est plus forte que la loi.

Le destin ne se profile que dans cette conjoncture énigmatique : mon secret est ailleurs. Nul ne détient son propre secret — c'est là l'erreur de toute psychologie, y compris celle de l'inconscient. Tout ce qui s'enchaîne hors de moi (aussi bien dans les rêves ou dans le langage que dans l'événement ou la catastrophe), tout cela constitue pour moi un objet fatal — même s'il n'entraîne pas la mort, il implique une dépossession du sujet, il l'entraîne dans le secret, au-delà de sa fin, malgré lui hors de lui, dans une sorte d'extase là aussi.

L'énigme est celle-ci : comment peut-on être dans le secret sans le savoir ? La résolution énigmatique est celle-ci : l'autre seul le sait, Dieu seul le sait, le destin seul le sait, le secret est ce qui vous enveloppe à votre insu.

Ainsi dans l'histoire d'A. : A. est dans le secret, elle a un destin secret, mais elle ne le sait pas. Elle ne risque pas de le trahir : sa mère seule le sait.

Dans certains cas, c'est le langage seul qui le sait. C'est dans le seul langage que se noue l'enchaînement ironique et fatal.

Ainsi dans l'histoire du *Drame bien parisien* d'Alphonse Allais. Deux jeunes gens, deux jeunes amants, reçoivent chacun une lettre anonyme, dénonçant à chacun l'infidélité de l'autre : si la femme veut s'en assurer, elle n'a

qu'à aller à tel bal masqué — son amant y sera, déguisé en Arlequin. L'autre reçoit le même conseil secret : allez à tel bal, votre femme y sera, déguisée en Pirogue congolaise. Le soir dit, en plein bal masqué, deux personnages s'ennuient dans leur coin : un Arlequin et une Pirogue congolaise. Finalement il s'avance vers elle et l'invite. Cela finit dans un cabinet particulier, où tous deux se précipitent l'un sur l'autre pour s'arracher leur masque. Et — comble de stupeur — dit l'histoire : **CE N'ÉTAIENT NI L'UN NI L'AUTRE !**

Tout le charme illogique de l'histoire est là : dans le mouvement où les deux se précipitent pour lever les masques et où il n'y a rien derrière. Comme si les deux masques (Arlequin et Pirogue congolaise) agissaient de leur propre chef, convoaient l'un vers l'autre, en fonction d'une pure inertie de langage, de récit, alors qu'ils n'ont aucune raison de le faire. (Mais par quel miracle alors se trouvent-ils là, par quelle conjonction, et où se trouvent les deux autres, les vrais, pendant ce temps ? — le réel est *out*, seules les apparences fonctionnent, et elles se combinent selon leur propre logique, là où la logique eût dû à jamais les éloigner : tel est le jeu de l'apparence pure.)

C'est exactement le fonctionnement du trait d'esprit. Car justement dans le *Witz*, le mot devient un *trait* — non plus un signe porteur, mais un vecteur pur de l'apparence. *Des fragments de langage inconnus l'un à l'autre, sans enchaînement causal, s'y rejoignent comme par enchantement et découvrent avec ravissement qu'ils n'étaient « ni l'un ni l'autre »*. Des termes s'arrachent réciproquement leur masque et ne se reconnaissent pas.

Bien sûr, tout cela tient à la possibilité du langage de continuer sur la lancée du réel (de faire comme s'il représentait quelque chose) et de percuter sur l'apparence pure, c'est-à-dire de continuer à fonctionner au-delà de sa fin. Ce qui permet à Allais de glisser cette simple petite phrase : « ... et ce n'étaient ni l'un ni l'autre » — qui est rendue possible comme énoncé logique par le fonctionnement même, fou et fantastique, du

langage seul — inintelligible à la raison. Or, tout le vertige repose dans cette simple petite phrase. L'histoire peut fort bien se raconter sans elle : les deux amants se reconnaissent et tombent dans les bras l'un de l'autre, réconciliés — ça donne une histoire piquante et édifiante, à la mode du XVIII^e siècle sentimental (à l'image de cette nouvelle de Sade où un travesti séduit une femme qu'il croyait être un travesti — ils sont tous les deux homosexuels — déception à l'instant de la découverte respective des sexes, mais entre sexes on finit quand même par s'entendre). On pourrait aussi supposer que l'un des deux serait vraiment lui, et l'autre ne serait pas l'autre : ce serait une histoire galante. *Mais ce ne serait pas une histoire séduisante.*

Le plus fort chez Allais est dans la conclusion, quand il dit que « depuis cet épisode, ils n'eurent plus jamais de scènes de ménage » — laissant entendre que ce pur effet de récit et d'apparences a quand même eu une conséquence dans le réel —, laissant ainsi planer en filigrane l'hypothèse vertigineuse que « c'était quand même bien eux » (sinon il ne peut pas y avoir de conséquence).

D'ailleurs, qui peut savoir que « ce n'étaient ni l'un ni l'autre », puisque personne n'était là pour le reconnaître ? Eux (les deux personnages réels) ne savent même pas qu'ils ne sont pas là, *mais le langage, lui, le sait, et il est seul à le savoir.* Exactement comme le miroir de Kierkegaard : « Un miroir est suspendu sur le mur opposé — elle n'y pense pas, mais le miroir y pense. »

Pour qu'il y ait séduction, il faut aussi que les signes ou les mots fonctionnent à leur insu, comme dans le *Witz*, il faut que les choses soient absentes d'elles-mêmes, que les mots ne veuillent rien dire, mais sans le savoir (seul le langage le sait) — comme dans la filature de S., où celle qui le suit est seule à savoir que l'autre ne va nulle part ou inversement, comme dans la mort à Samarkand, où celui qui croit fuir n'importe où, l'autre, la Mort, sait où il va, et l'y attend.

Dans ce sens, par un détour inattendu, il se peut que la conclusion d'Allais ne soit pas si absurde qu'elle en a

l'air (que les deux jeunes amants n'eurent plus jamais de scènes de ménage !). Il faut bien admettre dans l'ordre des événements ce que nous vérifions aisément dans l'ordre du langage : quand deux mots, deux signes se séduisent, à leur insu même, dans le déroulement du langage (*Witz*), cette séduction, même inouïe, a des conséquences éblouissantes sur toute la phrase et sur l'effet de communication. Rien ne s'oppose donc à ce que la conjonction séductrice de leurs seuls masques, que cet épisode inintelligible puisse avoir sur les amants réels de conséquence heureuse : quelque part ils se sont quand même retrouvés et séduits une nouvelle fois. Quelque part ce qui se passe au niveau de l'apparence pure du récit a toujours une incidence dans le réel. Il ne faut pas en demander plus au langage. Jadis la magie en exigeait cela, et elle l'obtenait.

Il ne suffit pas qu'une histoire soit illogique et insensée pour être séduisante, il faut encore qu'elle *fasse signe* de façon inintelligible. Ainsi l'histoire d'Allais n'est pas soluble en termes logiques, mais pas davantage en termes de hasard et de probabilités (il n'y a aucune chance qu'un tel événement puisse se produire même par hasard). Rien ne peut s'articuler là-dedans, il n'y a pas de solution, mais l'enchaînement ironique et inopiné du langage, lui, est nécessaire. Ce qui fait que l'irrésolution est éclatante, au lieu d'être banale, parce qu'elle est l'opération d'un signe pur. C'est là tout le prestige de l'illusion.

C'est aussi l'opération de ces petites phrases qui viennent d'ailleurs. Selon Canetti : « Nous n'oublions jamais ces phrases. Elles nous enlèvent probablement une innocence qui pouvait être attrayante. Mais à travers ces cruelles coupures l'homme s'initie à sa propre nature. Sans elles, il ne pourrait jamais se voir entièrement. Elles doivent intervenir par surprise et arriver du dehors. Toute phrase venant de l'extérieur est efficace parce que inattendue : nous n'avons pas de contrepoids pour elle.

Nous l'aidons d'une force identique à celle que nous lui aurions opposée en d'autres circonstances. »

Ces petites phrases s'opposent à celles, banales, où nous nous reconnaissons, à ces phrases qui nous font honte, où soudain le sujet se fait honte d'être ce qu'il est. Au lieu que ces petites phrases fatales sont comme l'irruption d'un objet pur non identifié, qui rend le sujet à lui-même non identifiable. Rien dans le sujet ne peut contrebalancer l'efficace de ces phrases, puisqu'elles ne lui servent plus de miroir et qu'il ne peut y exercer, comme sur les autres, son activité flatteuse. Du coup, toute l'énergie qu'il leur aurait opposée d'ordinaire se trouve transférée et reversée sur elles. L'irruption de l'objet pur inverse tous les rapports : l'objet se trouve puissant de toute la puissance du sujet. Toute notre énergie nous est ravie, instantanément détournée par cet objet venu d'ailleurs. Nous l'acceptons volontiers, nous sommes nous-mêmes ravis par cette « cruelle coupure » dans l'ordre des choses, par cette révolution inattendue, par cette volte-face de l'énergie et cette inversion des pôles de puissance.

Le cristal se venge

La psychanalyse a privilégié un aspect de notre vie, et elle nous a caché l'autre. Elle a surévalué une de nos naissances, la naissance biologique et génitale, et elle a oublié l'autre, la naissance initiatique. Elle a oublié que si deux êtres sont là qui président à notre naissance biologique, il advient toujours que d'autres vous séduisent (ce peut être les mêmes), et ceux-là sont en quelque sorte vos parents initiatiques. Cette seconde naissance rachète l'autre et tous les conflits œdipiens, si bien décrits par la psychanalyse, mais qui ne concernent justement que la première.

Cette première naissance nous impose une histoire, forcément œdipienne. Histoire de refoulement et de travail inconscient, histoire psychologique de complexes et

de deuil, de rapports toujours altérés et mortifiants au Père, à la Loi, à l'ordre symbolique. Ce que la psychanalyse n'a pas vu, c'est qu'il nous arrive heureusement toujours autre chose, un événement *sans précédent*, qui inaugure non pas une histoire, mais un destin et qui, parce que sans précédent, nous libère de cette genèse et de cette histoire. Cet événement sans précédent est la séduction, il est aussi sans origine, il vient d'ailleurs, il vient toujours inopinément, c'est un événement pur qui efface d'un seul coup les déterminismes conscients et inconscients.

Tous nous avons été produits un jour, tous nous devons être séduits. C'est là la seule et vraie « libération », celle qui ouvre au-delà de l'Œdipe et de la Loi, et qui nous ôte au dur calvaire psychologique en même temps qu'à la fatalité biologique d'avoir été engendrés selon le sexe.

Les seuls malades sont ceux de la séduction. Ceux précisément à qui cet événement sans précédent n'est pas arrivé, ceux qui n'ont pas connu cette seconde naissance initiatique et qui, pour cette raison, resteront encloués dans leur histoire œdipienne et voués à la psychanalyse. Qui les entreprend sur la base d'une économie de désir, c'est-à-dire d'un refus de séduction où elle n'a pas pu contribuer à les enfermer.

Car c'est de la psychanalyse (non seulement d'elle, bien sûr), que procède cette inconcevable hallucination de l'individu sur son propre désir. C'est elle, comme l'a montré Monique Schneider dans son livre sur *Freud et le Plaisir*, qui, au terme de cette « révolution psychologique » du XIX^e siècle, a réussi cette substitution folle d'une économie psychique individuelle, d'une libido, d'un désir propre, et des péripéties œdipiennes de ce désir à l'événement-venu d'ailleurs, à l'incidence initiatrice, séductrice, fatale de l'autre comme événement sans précédent, à la surprise, à la coïncidence du monde et des signes qui font de vous non pas un sujet, mais un objet d'élection et de séduction. Ce qui vous fait exister, ce n'est pas la force de votre désir (tout l'imaginaire énergétique et économique du XIX^e siècle), c'est le jeu du monde et de la séduc-

tion, c'est la passion de jouer et d'être joué, c'est la passion de l'illusion et des apparences, c'est ce qui, venu d'ailleurs, des autres, de leur visage, de leur langage, de leurs gestes, vous trouble, vous leurre, vous somme d'exister, c'est la rencontre, la surprise de ce qui existe avant vous, hors de vous, *sans vous* — merveilleuse extériorité de l'objet pur, de l'événement pur —, ce qui arrive sans que vous y soyez pour rien, quel soulagement enfin, rien que cela a de quoi vous séduire : on nous a tellement sollicités d'être la cause de tout, de trouver une cause à tout. Objet minéral, événement-solstice, objet sensuel, forme désertique, tout cela vous séduit parce que ça n'a rien à faire de votre économie de désir, et parce qu'au fond l'être n'a que faire d'exister dans son être propre, il n'est rien et il n'existe que d'être suscité hors de lui, dans le jeu du monde et le vertige de la séduction.

C'est contre tout ceci que se dresse la psychanalyse lorsqu'elle forme l'hypothèse du monde extérieur comme agression, du moi comme système de défense et d'investissement, du plaisir comme résolution des tensions. Tout le problème pour Freud a été de briser cet événement incontrôlable de la séduction.

Situation paradoxale de l'analyse lorsqu'elle se réfère au matériel du rêve, car justement dans cette perspective fatale, le rêve est événement, alors que dans l'analyse il n'est plus que symptôme, et de même pour la folie, pour la névrose, pour le lapsus : partout la psychanalyse est passée à côté de leur puissance d'irruption, d'illusion et de séduction, elle est passée à côté de leur fait même, pour n'en faire que des symptômes, ôtant toute souveraineté à l'irruption des choses, à la magie des apparences et au défi qu'elles impliquent, pour la rendre au seul sujet de l'interprétation. Contre tout cela la psychanalyse a dressé son sujet du désir, son Robinson de l'inconscient, voué à une économie insulaire et à l'exorcisme de toute agression extérieure — rien que de concevoir le monde extérieur comme source de déséquilibre et la pulsion interne même comme menace de rupture est symp-

tomatique : le seul destin du sujet sera de se décharger de ses tensions, de se purger de ses excitations internes, de neutraliser l'irruption des forces démoniques qui menacent continuellement de désintégration la forteresse psychique — ce n'est même plus un destin de pulsions, c'est un destin d'expulsion. Tel Ulysse, fermé à toute incantation des formes extérieures, le sujet n'aura plus pour tâche que de se libérer de son énergie pulsionnelle dans une organisation défensive vouée au plaisir comme principe (!) et à la mort comme résolution, voire à la pulsion de mort tout court pour se débarrasser de ces tensions.

Monique Schneider montre comment Freud théoricien se rétracte devant les premières atteintes de la séduction (du concept de séduction) un instant entrevue en déployant le dispositif psychique de la psychanalyse lui-même centré autour d'un individu tout entier protégé au départ — pure enceinte pulsionnelle vouée à gérer son propre désir, à distribuer ses investissements, à inventer ses relations d'objet, à phantasmer sur son image —, c'est-à-dire un être à qui tout va fondamentalement arriver de l'intérieur, dans un processus essentiellement individué, et rien de l'extérieur, dans un processus duel.

Au fond, pour que Œdipe rentre à Thèbes et dans sa problématique œdipienne (coucher avec sa mère, l'aveuglement comme castration symbolique, etc.), il faut que la Sphinge soit morte, c'est-à-dire qu'il ait été mis fin à la séduction et à son vertige, à l'énigme et au secret au profit d'une histoire cachée dont tout le drame est dans le refoulement et dont la clef est dans l'interprétation (tandis que l'énigme n'a jamais à être dévoilée, elle séduit par cette intelligibilité secrète qui est de l'ordre de la divination) — il faut qu'il ait été mis fin à l'énigme séductrice (la Sphinge) au profit de la vérité mortifère.

De même, pour que Freud entre dans la voie royale et œdipienne de l'interprétation psychanalytique, pour qu'il entre au royaume de l'inconscient, pour qu'il couche avec la psychanalyse, avec des conséquences aussi dramatiques finalement pour nous que celles de l'aventure

d'Œdipe pour son peuple, il a fallu que lui aussi mette fin à la séduction, qu'il tue la bête énigmatique, la Sphinge des apparences qui interdisait l'entrée de la « réalité psychique ». Freud perpétue en privé cette mise à mort de la séductrice « dans la volonté soit de terrasser, soit d'ensevelir à l'intérieur de soi une séduction maternelle archaïque, Sphinx, sorcière ou nourrice perverse ».

Cependant, Monique Schneider, si elle repère bien cet exorcisme inaugural de la psychanalyse et comment tout l'édifice freudien se construit sur cette conjuration de la séduction, ne fait ici que substituer le meurtre de la Mère à celui du Père, en ce sens que la séduction n'est jamais pour elle que celle de la Mère archaïque, de la séductrice dévorante, de la matrice fusionnelle. Séduction ravalée à la séductrice, et celle-ci à la puissance d'absorption diabolique et abyssale de la femme, du ventre, etc. Ceci est un mauvais tour du féminisme moderne, lui-même dévoyé par la psychanalyse : ressusciter le féminin comme puissance dangereuse, archaïque et fusionnelle, c'est en quelque sorte donner raison à Freud, qui vient barrer la puissance d'absorption du désir de la Mère par le Nom du Père. Si la séduction n'est que fusionnelle, alors autant vaut l'Œdipe et la Loi. Cette séduction-là n'est justement que la séduction vue à travers le prisme de l'Œdipe et de la Loi, comme une sorte de spectre, de tentation diabolique, incestueuse. Telle est bien Jocaste qui, une fois détruite et immolée la véritable figure de la séduction, la Sphinge énigmatique, va réincarner, mais pour le pire si on peut dire, dans un univers corrompu par l'Œdipe, la vengeance, le retour de flamme de la séduction. Mais ce n'est plus la même : l'une, celle de la Sphinge, est duelle et énigmatique — l'autre, celle de Jocaste, est maternelle et incestueuse, archaïque et fusionnelle.

La séduction est tout autre chose que cette mère dévorante dont Freud avait bien raison d'avoir peur. Si la psychanalyse (la Loi, le Père, etc.) est ce qui vous arrache au désir fusionnel de la Mère pour vous rendre à la souveraineté de votre propre désir, la séduction est ce qui

vous arrache à votre propre désir pour vous rendre à la souveraineté du monde. Elle est ce qui arrache les êtres à la sphère psychologique du phantasme, du refoulement, de l'autre scène, pour les rendre au jeu vertigineux et superficiel des apparences. Elle est ce qui arrache les êtres au règne de la métaphore pour les rendre à celui des métamorphoses. Elle est ce qui arrache les êtres et les choses au règne de l'interprétation pour les rendre à celui de la divination. Elle a forme initiatrice, et elle rend aux signes leur puissance. Ainsi ne peut-elle coexister avec une discipline qui ne leur donne que du sens, et un sens malheureux.

Les rêves ont quand même été autre chose qu'un « matériel ». Ils ont eu du charme, et un charme prophétique, avant de disparaître dans l'interprétation, où bien sûr ils ont pris le sens qu'il fallait : ils ne sont plus séduisants, ni fatals, ils sont devenus significatifs. Les rêves avaient un secret, et Freud leur a donné un sens. Les rêves étaient plus proches du destin, avec Freud ils se sont rapprochés du désir. Mais ils ont perdu cet enchantement (éventuellement maléfique) pour laisser la place au travail de l'inconscient. Le jeu du rêve comme apparence permettait d'y repérer, non pas des cheminements inconscients et métaphoriques, mais des effets de séduction, la trajectoire d'un ordre d'événements dont le rêve fait partie en tant qu'histoire — pas en tant que symptôme, car là il n'est plus qu'un signe dérouté vers son sens. En tant qu'événement pur, le rêve a une qualité prophétique que brise l'interprétation analytique en le renvoyant à une économie et une topique inconsciente.

Le rêve est devenu psychologique, il est tombé dans l'ordre psychique, il a perdu sa séduction propre. Comme les névroses, comme les phantasmes, comme les lapsus, comme la folie, comme la maladie en général, que l'interprétation a assignés à résidence dans l'inconscient et voués à la pathologie, à qui elle a donné une vocation de symptômes (c'est tout juste si Freud n'a pas réussi à en faire autant avec le trait d'esprit).

« Je ne supporte les rêves que lorsqu'ils sont entiers, intacts et mystérieux. Ils sont à ce point étrangers qu'on ne les comprend que très lentement... Malheur au fou qui les interpréterait trop vite : il les perdrait pour ne plus les retrouver.

« On ne doit pas non plus entasser des rêves qui n'ont rien de commun entre eux. Leur substance est à la mesure de leur rayonnement dans la réalité. Qu'ils se réalisent, voilà l'essentiel (ce qu'ils ne font plus dans la psychanalyse, pas plus que l'enfance et bien d'autres choses, qui ne sont plus du tout appelées à exister en tant que telles). Mais ils le font autrement que ne l'imaginent les oniromanciens habituels. Le rêve doit animer la réalité en la pénétrant de toutes les façons possibles, en arrivant de toutes les directions possibles, et surtout de celles qu'on n'attend pas... L'insaisissable a néanmoins sa forme, façonnée par son insertion dans la réalité, et l'on ne doit pas lui en donner une de l'extérieur.

« Le mal causé par l'interprétation des rêves est incomparable. L'altération reste invisible, mais un rêve est si sensible !... Seule une infime minorité de gens se doutent de ce qu'un rêve a d'unique. Sinon, comment oserait-on le dénuder jusqu'à en faire un quelconque truisme ? »

CANETTI.

Je pense qu'il y a une essence du rêve, comme de toutes choses, c'est-à-dire une figure idéale dont la puissance d'illusion nous a été ravie par la psychanalyse. Je pense qu'il y a une forme de l'apparence, une figure idéale de l'apparence dont la puissance d'illusion nous a été ravie par l'interprétation.

La psychanalyse est la conscience malheureuse du signe. Elle transforme tout signe en symptôme, tout acte en lapsus, tout discours en signification cachée, toute représentation en hallucination de désir. Incroyable strabisme de l'interprétation analytique. Contre la puissance séductrice de la pensée, la psychanalyse incarne la toute-

puissance de l'arrière-pensée. Méfiance envers les apparences, chantage au symptôme, chantage au sens caché, résolution de l'énigme : la psychanalyse participe absolument du malheur, de la conscience malheureuse génératrice pour l'homme, selon Nietzsche, de tous les arrière-mondes...

Mais la séduction se venge. Elle refait ironiquement son apparition dans le rêve sous la forme bien connue des rêves de cure qui tentent de séduire l'analyste et de détourner l'analyse de sa voie. Mais ceci n'est rien : la résolution de l'énigme, la défaite de la Sphinge vont laisser éclater toute l'obscénité cachée des relations œdipiennes — le meurtre, l'inceste et l'aveuglement final qui accompagnent toujours le dévoilement de la *vérité*. Il ne faut jamais toucher à l'énigme, sous peine de tomber dans l'obscénité, et Œdipe n'aura d'autre ressource que de devenir aveugle pour échapper à cette obscénité. Oui, la Sphinge est vengée : c'est elle qui par sa mort enferme Œdipe dans toute cette histoire meurtrière, c'est elle qui enferme Freud dans toute cette histoire psychologique de castration.

Le fatal, ou l'imminence réversible

« Le hasard me fatigue. » Dieu.

« Dans une lointaine vallée de Yougoslavie, il paraît qu'ils ont aboli le hasard, grâce à un coup de dés particulier. » A quoi nous répondrons que n'importe quel coup de dés a déjà mis fin au hasard depuis longtemps.

Deux hypothèses sur le hasard. La première : toutes choses sont appelées à se rencontrer, seul le hasard fait qu'elles ne se rencontrent pas. La seconde : toutes choses sont éparses et indifférentes les unes aux autres, seul le hasard fait qu'elles se rencontrent parfois.

Cette dernière hypothèse est commune ; l'autre, paradoxale, est plus intéressante.

De toute façon, il reste dans la version commune une

ambiguïté profonde : est-ce le hasard qui maintient les choses dans une dispersion aléatoire (ceci correspond à sa définition), ou est-ce lui qui fait qu'elles se rencontrent de temps en temps ? Nous donnons volontiers les deux sens à la fois. Les choses vont au hasard — et le hasard les réunit. Nous sommes en plein illogisme. Le hasard traduit-il une indifférence souveraine des choses les unes aux autres, ou traduit-il une volonté secrète, une sorte de malin génie qui prendrait plaisir aux conjugaisons insolites ?

La solution serait peut-être celle-ci : l'analyse moderne a mis depuis longtemps en lumière les failles d'une explication déterministe du monde, enfanté un monde aléatoire aux dépens de la causalité objective, elle a donc suscité partout une vision en termes de hasard, et en même temps elle a éveillé l'attention à d'autres connexions, non causales et plus secrètes (la psychanalyse par exemple, et son interprétation inconsciente ont éliminé le hasard des lapsus, des actes manqués, des rêves, de la folie). Une autre nécessité, plus énigmatique, est apparue, et, à celle-ci, rien n'échappe en principe : prédestination psychologique ou structurale, l'ordre profond des choses est inconscient mais son décret n'en élimine pas moins le hasard. Nous avons ainsi substitué au règne des causes intelligibles, non pas le hasard en vérité, mais un mécanisme d'enchaînements plus mystérieux. Le hasard correspondrait ainsi non pas à un état provisoire d'incapacité des sciences à tout expliquer — en ce cas il aurait encore une existence conceptuelle palpable —, mais au passage d'un état de déterminisme causal à un autre ordre, radicalement différent, de non-hasard lui aussi. Il n'a donc pas d'existence du tout.

Une autre chose fait problème. Pour qu'il y ait hasard (dans la deuxième version au moins) il faut qu'il y ait coïncidence, que deux séries se croisent, que deux événements, deux individus, deux particules se rencontrent. Même si la probabilité de cette occurrence est infime, il faut que cette conjonction puisse avoir lieu, de même que, pour qu'il y ait causalité, il faut qu'il y ait de quel-

que façon contiguïté de la cause et de l'effet. Or, ce postulat n'est jamais sûr. *Il n'est pas sûr que la rencontre ne soit pas impossible* — sinon dans un monde rendu au pur rapport de forces, dans un monde où les choses, les corps, les individus, les événements peuvent se toucher, se heurter, se télescoper parce qu'ils ont perdu cette « aura » qui normalement les enveloppe et interdit toute promiscuité. Dans un univers sacré, cérémoniel, les choses ne se touchent pas, elles ne se rencontrent jamais. Elles s'enchaînent sans défaillance, mais sans contact. Le tact en cette matière est justement d'éviter le contact. Voyez comme les gestes de la cérémonie, les parures, les corps s'enroulent, s'effleurent, se défient, mais sans se toucher. Aucun hasard, c'est-à-dire aucun lapsus qui précipiterait les corps l'un vers l'autre, aucun désordre qui ferait que les choses aient tout d'un coup la liberté de se confondre.

Il en est de même dans nos corps et nos vies quotidiennes. Il a fallu que soit brisée cette aura qui enveloppe les gestes et les corps pour qu'ils puissent se croiser au hasard dans la rue, se concentrer en si grand nombre dans les villes ou dans les camps, se rapprocher et se confondre dans l'amour. Il a fallu une force très puissante pour briser cette distance magnétique où se meut chaque corps et pour produire cet espace indifférent où le hasard va pouvoir les mettre en contact. Quelque chose de cette puissance réfractaire subsiste en chacun de nous, même au cœur des espaces modernes sécularisés, même dans l'usage de nos corps émancipés, de nos corps spatialement et sexuellement libérés. Quelque chose de cette puissance du tabou qui écarte toute promiscuité, de cette distinction qui abomine toute rencontre fortuite, toute fusion ou confusion due au hasard. Car le hasard n'est que cette liberté qu'ont les corps, ou les particules au niveau microscopique, de se mouvoir n'importe comment dans un espace indifférencié, et cette liberté, du point de vue symbolique, qui implique pour tout être un espace inviolable, est immonde et obscène. (Ceci n'a rien à voir avec quelque puritanisme,

mais bien avec l'espace souverain nécessaire au mouvement même des corps.) Le hasard donc et la probabilité statistique qui caractérisent notre monde moderne sont des modalités immondes et obscènes. Nous devons nous en accommoder sous le signe de la liberté, mais un jour cette désoblation, cette déliaison, qui rend possibles de multiples rencontres et accélère le mouvement brownien de nos vies fait retour dans une indétermination, dans une indifférence mortifère qui nous accable. Le hasard ne fatigue pas seulement Dieu, il nous fatigue aussi.

Le matérialisme occidental fait l'hypothèse que le monde est une matière brute livrée aux mouvements aléatoires et désordonnés. Notre scène primitive du monde est celle d'une matière morte si quelque dieu ne venait lui insuffler une âme, un sens ou une énergie — d'un désordre auquel seul Dieu peut venir imposer l'ordre, en arrachant le monde au chaos originel.

« Le hasard contenait l'ordre, et lorsque l'ordre vint, il fit sa place au hasard dans la création. » (A. Verdet.)

Le problème a toujours été de fabriquer de l'ordre à partir du désordre supposé, de produire et d'alimenter le mouvement, de susciter et de produire du sens. C'est là notre hantise, c'est là notre idéal, c'est aussi le profil de notre catastrophe (entropie).

Car l'idée que nous n'obtenons quelques enchaînements rationnels en ce monde qu'au prix d'un effort perpétuel, toujours prêt à retourner au néant, cette hypothèse est foncièrement pessimiste et désespérée. Même Dieu en a marre. « Le hasard fatigue Dieu », dit un théologien à propos de l'interdiction des jeux de hasard. Dieu lui-même n'en peut plus de se battre contre le hasard (dernièrement d'ailleurs il a baissé pavillon et laissé s'installer une vision du monde franchement aléatoire). Il n'y a pas d'autre issue à un tel point de départ. Si on suppose qu'une énergie est nécessaire pour informer l'univers, pour créer des enchaînements signifiants, des îlots fragiles d'anti-hasard, alors tôt ou tard cette énergie fera

défaut, même Dieu n'aura plus assez de forces pour résister à l'anéantissement du sens. N'importe qui y aurait renoncé, et lui-même a cessé de lutter, s'effaçant devant l'irruption d'un univers insensé. Dieu n'est pas scandalisé, ulcéré, blessé ou menacé par le hasard : il est fatigué. C'est merveilleux.

Mais on peut faire l'hypothèse inverse sur cette phrase admirable. Dieu n'est pas fatigué de lutter contre le hasard, il est fatigué d'*avoir à le produire* : c'est lui, Dieu, qui est cloué à cette tâche de toute éternité, car la vérité est qu'*il n'y a pas de hasard*, et s'il faut en produire, seul un dieu peut le faire, car c'est une tâche surhumaine.

Produire du hasard afin que toutes choses ne s'enchaînent pas nécessairement et sans discontinuer, ce qui, dans le bonheur ou dans le malheur, serait intolérable aux hommes. Produire du hasard afin que les hommes puissent jouer et croire à la chance ou à la malchance, ce qui les allège de toute culpabilité. Importance vitale de la croyance en la possibilité de l'accident, de l'occurrence purement accidentelle, donc insignifiante, indifférente ou irresponsable, par exemple la mort d'un ami, un revers de fortune, une catastrophe naturelle : si ces choses-là, en dehors du fait qu'« elles n'arrivent jamais seules », doivent en plus être imputées à une volonté, à une malignité objective ou subjective, fût-elle celle de Dieu, quelle charge, quel fardeau, quel surcroît de responsabilité et de faute — il n'y a plus nulle part d'innocence du devenir ! Les primitifs croyaient en un univers de cet ordre, un univers de la toute-puissance de la pensée et de la volonté, sans trace de hasard, mais justement ils vivaient dans la magie et dans la cruauté. Le hasard nous laisse respirer : nul ne l'a voulu, quel soulagement ! Ainsi c'est Dieu qui nous accorde le hasard dans son immense pitié. D'ailleurs, on exprimera souvent, pour un événement dont on veut se débarrasser, que « Dieu l'a voulu » (c'est-à-dire personne). Mais Dieu est fatigué, à la fin, de l'avoir voulu, et il est bien possible que de temps en temps, il retire sa volonté et laisse le monde en proie à la loi des choses, c'est-à-dire à la prédestination totale.

La présupposition du hasard, c'est celle d'un Dieu plus extraordinaire encore que celui qui réglerait toutes choses par sa volonté, que celui d'une prédestination universelle ou d'un enchaînement providentiel ou funeste de toutes choses. Car rien n'est plus facile aux choses que de s'enchaîner, que de se métamorphoser les unes dans les autres. Pour empêcher cela, pour obtenir un monde purement accidentel, il faut supposer une volonté et une énergie infinie, Dieu lui-même ne viendrait pas à bout de cette tâche fantastique d'isoler toutes particules, d'abolir toutes les séquences, toutes les séductions éparses et de maintenir le règne absolu du hasard. Quel artifice au fond que le hasard, et qu'il y a peu de chances qu'il existe (il y en a précisément aussi peu que celles de l'existence de Dieu).

Dieu, notre Dieu rationnel et rationaliste, est évidemment impuissant à régulariser le cours des choses. Sa raison d'être étant de cautionner et de bénir quelques enchaînements causals qui lui permettront de porter sur le monde un jugement dernier, de dissiper sur quelques points le brouillard qui voile sa perception lumineuse du chaos, afin que puisse surgir une distinction minimale entre le Bien et le Mal — le Diable venant à tout instant brouiller ces agencements laborieux, et la séduction brouiller sans cesse cette distinction du Bien et du Mal — ; il n'est pas étonnant que ce Dieu soit mort, laissant derrière lui un monde parfaitement libre et aléatoire, et à une divinité aveugle nommée Hasard le soin de régler les choses.

Ainsi Dieu n'a guère rempli son contrat. Lui qui était là pour être la cause de toutes choses, il a fini par obtenir que ce qui se produit sans cause, ce qui advient par une conjonction extrêmement rare et peu probable, soit beaucoup plus chargé de sens que ce qui advient selon sa cause. Ce qui advient par accident revêt un sens et une intensité que nous n'accordons plus aux événements raisonnés. Dans un monde trop ordonné, trop déterminé, le hasard est créateur d'effets spéciaux, il est lui-même un effet spécial, il revêt pour l'imaginaire la perfection de

l'accident (comme dans une série d'objets, seul l'objet raté prend une valeur extraordinaire). Nous voilà donc dans un monde paradoxal où la chose accidentelle prend plus de sens, plus de charme que les enchaînements intelligibles. Mais peut-être cette situation elle-même est conjoncturelle : le charme, et le sens supérieur que nous trouvons à l'accident, le plaisir ironique et diabolique des conjonctions accidentelles n'ont sans doute d'égal que le plaisir qui fut celui du premier esprit capable d'inventer, dans un monde chaotique, le premier enchaînement causal. Celui-là fut le Diable en son temps, et a dû être brûlé vif.

Mais tout cela part de l'hypothèse pauvre qui est celle d'un monde chaotique contre lequel il faut lutter à coup d'enchaînements rationnels. Alors que l'hypothèse inverse, l'hypothèse riche, est infiniment plus plausible, à savoir celle d'un monde où il n'y a absolument pas de hasard — rien n'est mort, rien n'est inerte, rien n'est désenchaîné, décorrélé ni aléatoire, tout au contraire s'enchaîne fatalement ou admirablement — non pas selon des enchaînements rationnels (ceux-là ne sont ni fatals ni admirables), mais selon un cycle incessant de métamorphoses, selon des enchaînements séduisants qui sont ceux des formes et des apparences. Vu comme substance en mal d'énergie, le monde vit dans la terreur inerte de l'aléatoire, il se défait dans le hasard. Vu sous l'ordre des apparences et de leur déroulement insensé, vu comme événement pur, il est au contraire d'une nécessité absolue. Vu sous cet angle, tout éclate de connexions, de séduction ; rien n'est isolé, rien n'est au hasard — la corrélation est totale. Le problème serait bien plutôt de freiner, d'arrêter en certains points cette corrélation totale des événements. D'arrêter ce vertige de séduction, d'enchaînement des formes les unes par les autres, cet ordre magique (d'autres diront ce désordre magique) que nous voyons spontanément resurgir sous forme de séquences ou de coïncidences en chaîne (heu-

reuses ou malheureuses), sous forme de destin, d'enchaînement inéluctable quand tous les événements viennent s'ordonner comme par miracle — nous connaissons tous cela, y compris dans l'écriture et la parole, car les mots ont la même compulsion, quand on les laisse jouer librement, à venir s'ordonner comme destin ; tout le langage peut venir s'engouffrer dans une seule phrase, par un effet de séduction qui précipite les signes flottants vers un enchaînement central. Nous connaissons cette réaction en chaîne, nous savons l'évidence avec laquelle elle s'impose, l'étrange familiarité que retrouve le cours des choses lorsqu'il joue tout seul, par une contiguïté événementielle pure — c'est-à-dire quand nous ne lui opposons pas nos enchaînements rationnels, nos constructions logiques et finales, ou le déroulement second d'une histoire.

Tout ceci n'est pas loin de ce que Lévi-Strauss nommait, en termes linguistiques, l'excès de signifiant — l'idée que le signifiant est là d'abord, partout répandu, dans une profusion que n'épuise heureusement jamais le signifié. Cet ordre surabondant du signifiant est celui de la magie (et de la poésie) — ce n'est pas un ordre du hasard ni de l'indéterminé, loin de là, c'est au contraire un ordre réglé, d'une nécessité bien supérieure à celle qui règle l'accouplement du signifiant et du signifié (qui, lui, est largement arbitraire). Le long travail d'accouplement des signifiés aux signifiants, qui est le travail de la raison, vient en quelque sorte freiner et résorber cette profusion fatale. La séduction magique du monde doit être réduite, voire anéantie. Et elle le sera le jour où tout signifiant aura reçu son signifié, lorsque tout sera devenu sens et réalité. Ce sera bien évidemment la fin du monde. Littéralement le monde prendra fin lorsque tous les enchaînements séduisants auront laissé la place aux enchaînements rationnels. C'est l'entreprise catastrophique dans laquelle nous sommes engagés : résoudre toute fatalité dans la causalité ou la probabilité — c'est là l'entropie véritable. On peut douter qu'elle réussisse jamais, mais ce dont il ne faut pas douter, c'est que c'est le des-

tin, non le hasard, qui est le cours « naturel » des choses. Et que c'est le destin, c'est-à-dire la séduction fulgurante des formes, que la raison a pour vocation et pour orgueil de briser, non le hasard, à qui elle peut très bien faire place. Encore une fois : le hasard contenait l'ordre, et lorsque l'ordre vint, il fit sa place au hasard dans la création.

Le travail de la raison n'est pas du tout d'inventer des enchaînements, des relations, du sens ; de tout cela il y en a en excès au départ — c'est au contraire de fabriquer du neutre, de l'indifférent, de désaimanter les constellations, les configurations inséparables pour en faire des éléments erratiques voués ensuite à trouver leur cause ou à errer au hasard. Casser le cycle incessant des apparences. Le hasard, c'est-à-dire la possibilité même de l'indétermination des éléments, de leur indifférence respectives et pour tout dire de leur liberté, résulte de ce démantèlement.

Bref, il n'y a jamais de hasard que celui que nous avons artificiellement produit par liquidation des formes. Le hasard n'a jamais existé, surtout pas dans l'état originel que nous lui conférons. Originellement, toutes les formes s'expliquent les unes par les autres, ou plutôt elles s'impliquent nécessairement les unes les autres, *il n'y a pas de vide*.

Pour qu'il y ait hasard, il faut qu'il y ait du vide. C'est-à-dire des points d'effondrement de toute substance et de toute forme, des intervalles où il n'y ait littéralement rien. Et ceci, pour une pensée autre que la nôtre, notre pensée moderne, est impensable. Ce n'est pas un hasard (!) si l'invention du hasard et celle du vide se sont faites en même temps vers le XVII^e siècle, autour de Pascal et de Torricelli¹. L'homme moderne a littéralement inventé ces concepts neutres, ces simulations d'absence : le hasard, le vide — un univers sans lien, sans forme, sans

1. Jacques Brosse, in *Traverses*, n° 23.

destin, un espace sans contenu — ; deux abstractions formelles, fondatrices d'une modernité d'où la fatalité et la grâce ont commencé, au xvii^e siècle, de se retirer, laissant place à une démiurgie expérimentale et à l'extermination statistique.

Le jeu de hasard illustre paradoxalement cette absence du hasard, sa dénégation radicale dans l'esprit même du joueur. Ce que veut le joueur n'est certainement pas se brancher sur la « loi » des probabilités et des grands nombres — ceci n'a rien d'exaltant, pas plus qu'aucun enchaînement objectif —, il cherche la chance, et non pas comme effet de hasard ponctuel et contingent — non, la chance comme signe d'élection, comme processus de séduction généralisé que cherche à capter justement la règle du jeu (et pas du tout la loi des probabilités), la chance comme réaction en chaîne, comme catastrophe de charme.

Toute la stratégie, dans la sphère du jeu, sera de provoquer une désescalade des causes rationnelles et une escalade inverse des enchaînements magiques. Non pas une occasion heureuse, puis une autre, coup par coup (la fameuse équiprobabilité du hasard à tous les coups), mais, au contraire, un enchaînement fatal des coups heureux (aussi bien des coups malheureux, l'essentiel n'est pas tellement le gain que la fatalité — c'est-à-dire que le destin se prenant à son propre jeu, rien ne puisse plus arrêter la création en chaîne d'un monde livré à la pure sollicitation de l'esprit). La chance, on le sait, n'est chance que si elle fait boule de neige, comme la catastrophe, que si elle rayonne comme foyer de séduction — elle n'a rien à voir avec une probabilité objective qui, elle, s'arrête là et ne mérite que d'être calculée. Tandis que la chance doit être *forcée* : dûment sollicité, dûment séduit, Dieu ne peut que répondre, il ne peut que *tout* vous donner. Il ne peut que laisser faire les choses selon leur pente naturelle, selon leur destin, qui est d'enchaîner entre elles toutes formes (y compris les chiffres) sans exception, sans accident, sans défaillance. C'est ça la règle fondamentale du jeu, et Dieu lui-même y est soumis.

C'est cette règle fondamentale de conjugaison secrète du monde, de conjugaison inouïe de toutes formes selon un destin, c'est elle qui permet d'accepter les modalités arbitraires du jeu (les règles concrètes) à des fins cérémoniales (et non contractuelles, comme dans un échange ordonné par la loi) comme un rituel parfaitement conventionnel où vient se refléter, non sans une lueur ironique, la nécessité absolue qui sous-tend les espérances du jeu.

Nous sommes tous des joueurs. C'est-à-dire que ce que nous espérons le plus intensément, c'est que se défassent de temps en temps les enchaînements rationnels, qui vont pas à pas, et que s'installent, même pour un temps bref, un déroulement inouï d'un autre ordre, une sur-enchère merveilleuse des événements, une succession extraordinaire, comme prédestinée, des moindres détails, où on a l'impression que les choses, jusque-là maintenues artificiellement à distance par un contrat de succession et de causalité, d'un coup, se retrouvent non pas livrées au hasard, mais spontanément convergentes et concourant à la même intensité par leur enchaînement même.

Cela nous plaît. Ce sont nos véritables événements. Cette évidence que rien n'est neutre, que rien n'est indifférent, que toutes choses convergent pour peu qu'on arrive à lever leur contrat « objectif » de causalité, c'est l'évidence même de la séduction. Pour cela, pour circonvenir les circuits de causalité, il faut lancer des signes arbitraires, des sortes de codes arbitraires, comme sont les règles d'un jeu, des leurres qui vont déjouer le dispositif causal, le déroulement objectif des choses et *réamorcer leur enchaînement fatal*. Ce sont là les véritables défis que nous pratiquons communément, exactement comme le joueur dans le jeu. Même l'écriture fait cela — poésie ou théorie, elle n'est rien d'autre que la projection d'un code arbitraire, d'un dispositif arbitraire (l'inven-

tion des règles d'un jeu) où les choses viendront se prendre dans leur déroulement fatal.

Ces catastrophes légères, ces éboulements de sens, ces effets de turbulence événementielle, on peut les interpréter, comme David Ruelle¹, dans une logique rationnelle de l'imprévisible, selon ce qu'il appelle la « dépendance sensitive des conditions initiales », tel système étant affecté au départ d'une perturbation minimale, qui va s'amplifiant selon une progression exponentielle (en particulier au voisinage des attracteurs étranges) avec des conséquences incalculables en un temps relativement court : « Un éternuement peut être la cause d'un cyclone quelques mois plus tard dans une autre partie du monde. » Enchaînement fascinant, par la démesure de l'effet, mais qui reste objectif et déterministe, jusque dans l'imprévisibilité. Je pense qu'il s'agit d'autre chose dans ces escalades soudaines qui surprennent le cours des choses. Il s'agit d'une mutation logique, et non simplement d'une logique exponentielle. Un peu comme dans les rêves selon Freud, les mots, vidés de leur signification, se mettent à fonctionner comme des choses, rendus au même état matériel brut et donc s'enchaînant dans leur immanence matérielle, insensée (mais non pas hasardeuse), au-delà de toute syntaxe et de tout principe de cohérence — les mots *se prennent* pour des choses et du coup se prennent au jeu des choses — ; ainsi il peut s'agir parfois pour les événements eux-mêmes de se prendre au jeu par-delà toute psychologie ou causalité objective, de se prendre au jeu et de redoubler leur mise, sans égard au sens de l'histoire — il peut arriver aux situations elles-mêmes d'échapper à leur sens et, dans un enchaînement suprasensuel, de vouloir faire événement à elles seules. Les connexions qui se créent alors ont tout l'air d'une catastrophe, c'est-à-dire d'un télescopage, d'une turbulence inattendue des événements, mais qui garde, comme les accouplements « libres » des mots dans les rêves, le caractère d'une extraordinaire nécessité. De

1. David Ruelle, in *Traverses*, n° 23.

petites gravitations accélérées, de petits « cyclones » prennent ainsi naissance dans les événements eux-mêmes, à proximité du sujet, mais hors de lui — des événements purs où le sujet lui-même n'est plus un mot, mais une chose, et fonctionne au gré des choses.

Dans un rêve, je viens de subir un deuil grave, bien qu'énigmatique. Quelqu'un me dit que ce deuil s'est au fond passé très simplement. Je réponds que c'est toujours comme ça. Et tout le monde alentour part d'un immense éclat de rire. J'ai déclenché une sorte de catastrophe de rire. Et par cette coïncidence entre le peu que j'ai dit et son effet démesuré, je me sens mystérieusement balayé, effacé. Qu'est-ce que j'ai déchaîné sans le savoir ? Ou plutôt dans quel enchaînement prodigieux suis-je entré sans le vouloir ? Enchaînement qui ne peut tenir qu'*exactement à ce que j'ai dit*, non à ce que je suis, ni même à la situation du rêve — il doit tenir très exactement à l'insignifiance de mes paroles et à leur banalité même.

Que dire de plus ? Rien n'est plus proche de cette sensation délicieuse, vertigineuse, insoluble, d'être l'élément décisif de quelque situation sans y être pour rien que celle de plaire à quelqu'un d'un seul regard. Une cause infime, un effet extraordinaire : c'est la seule preuve que nous ayons de l'existence de Dieu. Les enchaînements incalculables sont la trame de nos rêves, mais tout autant de la vie quotidienne. Nous n'aimons rien tant que cette distorsion folle de l'effet et de la cause — elle nous ouvre les horizons fabuleux sur notre propre origine et sur notre puissance éventuelle. On raconte que la séduction est une stratégie. Rien n'est plus faux. Elle repose sur ces enchaînements imprévisibles que toute stratégie n'essaie au plus que de reproduire.

La cause *produit* l'effet. Les causes ont donc toujours un sens et une fin. Elles ne mènent donc jamais à la catastrophe (elles ne connaissent que la crise). La catas-

trophe, elle, est l'abolition des causes. Elle submerge la cause sous l'effet. Elle précipite l'enchaînement causal à sa perte. Elle rend les choses à leur apparition pure, ou à leur disparition (ainsi l'apparition du social pur, et sa disparition simultanée, dans la panique). Elle ne relève pourtant pas du hasard, ni de l'indétermination, mais en quelque sorte de l'enchaînement spontané des apparences, ou de l'escalade spontanée des volontés, comme dans le défi, ou de la commutation spontanée des formes, comme dans la métamorphose.

Ce ne sont jamais les causes, ce sont les apparences, lorsqu'elles s'enchaînent d'elles-mêmes, qui mènent à la catastrophe. Contrairement à la crise, qui n'est que le désordre des causes, la catastrophe, elle, est le délire des formes et des apparences. Comme le délire est l'enchaînement pur, irréférentiel, du langage, comme la cérémonie est l'enchaînement pur, irréférentiel des gestuels, des rites et des parures, ainsi la catastrophe est l'enchaînement pur, irréférentiel, des choses et des événements — or justement tout ceci n'est pas un hasard, c'est un enchaînement formel de la plus haute nécessité, celui qu'on retrouve dans la surenchère absurde d'événements négatifs ou grotesques qui peut vous arriver parfois : au lieu de s'accumuler dans la tristesse et de s'abîmer dans le ridicule, comme il devrait être si le hasard seul les juxtaposait, ils se désaccumulent et s'annulent les uns les autres dans une sorte de catastrophe naturelle spontanée, d'où seule ressort la jouissance, la séduction de leur succession formelle, la beauté de leur entrelacement. Le seul plaisir au monde est bien de voir ainsi les choses « tourner » à la catastrophe, sortir enfin de la détermination et de l'indétermination, de la nécessité et du hasard, pour entrer dans le règne des enchaînements vertigineux, pour le meilleur et pour le pire, de ce qui rejoint sa fin sans passer par les moyens, de ce qui rejoint son effet sans passer par les causes, comme le trait d'esprit ou le trait de séduction aussi — de ce qui ne procède pas par les détours du sens, mais par les voies ultra-rapides de l'apparence.

Il n'y a donc pas de hasard. Le hasard caractérisait la possibilité absolument invraisemblable où les choses, privées de leurs déterminations et de leurs causes, seraient laissées à elles-mêmes, véritablement libres en effet, et flottantes dans un hyperespace aléatoire, avec quelques vagues chances de rencontres de troisième type. C'est à peu près en effet le sort qui nous est réservé au terme de toutes nos libérations, dans l'enfer moléculaire qu'on nous prépare. Mais sur un autre plan, bien plus radical que le réel justement, ceci est tout à fait impossible : le hasard, le concept de hasard suppose qu'il n'est pas d'autre enchaînement possible que celui des causes. Il est donc bêtement du côté de la nécessité : si les choses n'ont plus de causes (ou si elles ne peuvent plus les « produire »), alors elles ne sont d'aucun ordre, sauf à retourner dans l'équation forcée des probabilités. Elles errent comme les âmes mortes, dans le purgatoire de l'aléatoire. Le hasard, c'est ça : le purgatoire de la causalité. Là où les âmes attendent qu'on leur rende un corps, là où les effets attendent qu'on leur rende une cause. Juste avant l'enfer moléculaire où, décidément, ils seront à tout jamais anéantis.

Mais les choses ont d'autres enchaînements que ceux de leurs causes. La fatalité par exemple (qu'on confond la plupart du temps avec le hasard dans ses effets funestes). Je me souviens de cet épisode où, miraculeusement échappés à une chute dans un ravin en voiture, les Espagnols s'arrêtaient au bord de la route pour nous toucher religieusement en prononçant : « *Suerte suerte...* » Dans la fatalité ou le destin, l'enchaînement, loin d'être celui des causes, est celui-ci : le signe de l'apparition des choses est aussi celui de leur disparition. Le signe de leur naissance sera celui de leur mort. Vous pouvez essayer entre-temps de bouleverser l'ordre des raisons, de changer le cours des choses, de courir sous d'autres cieux ou de faire une psychanalyse, rien à faire : le même signe, la même constellation, le même trait de caractère, le même

petit événement qui était là à la naissance se retrouve là dans le moment de la mort. L'emblème de l'élévation est celui de la chute, l'emblème de l'apparition est celui même de la disparition. Ça, c'est un destin. Et vous pouvez toujours y aller de vos interprétations, c'est inutile. Pas de code, pas de chiffre. L'efficace d'un seul signe. Ça ne concerne pas forcément une vie entière, ni une dynastie entière, comme dans la tragédie antique, ça peut n'être qu'une brève séquence, mais d'un enchaînement fatal, ni rationnel ni accidentel : rien de moins accidentel qu'un même signe qui préside au début et à la fin. Tout le reste est accidentel en regard de cela, tout le reste est hasard — mais cela, c'est le *fatum*. Le *fatum* s'oppose absolument à l'accidentel (ainsi qu'au rationnel bien sûr). Or, nous préférons depuis longtemps la version accidentelle du monde (lorsque la version rationnelle fait défaut) à la version fatale. Notre version du désordre apparent du monde est de préférence celle du hasard et de l'accident. Or, il est vraisemblable que l'accidentel est extrêmement rare, contrairement à ce qu'on pense (le hasard est improbable), et la fatalité très fréquente. La plupart du temps, on perd tout sur le numéro qui vous a tout fait gagner, et pas seulement à la table de jeu. Vous pourrez dire : ce n'est pas étonnant, les gens jouent toujours le même numéro — mais justement *ce n'est pas un hasard* s'ils jouent le même numéro.

Contrairement à toute notre morale vertueuse, les choses peuvent avoir un enchaînement prédestiné. Au lieu de se déployer selon une genèse et une évolution, elles s'inscrivent d'avance dans leur disparition. C'est la prophétie alors qui les distingue, et non la prévision. Si vous connaissez le signe de l'apparition, l'hypothèse de la fatalité, qui est que le cours des choses ou les péripéties du jeu ramèneront inéluctablement cette vie au même point, à l'intersection fatale du même signe, cette hypothèse permet de prédire cet événement, parce que c'est l'événement d'un signe sûr. Vous pouvez alors entrevoir le cours des événements comme au fil d'une cérémonie, la cérémonie du monde, dont l'échéance offre un carac-

tère immuable. Tout n'est pas destin, tout n'est pas cérémonie, mais il y a certainement dans chaque existence, et dans le désordre de ses causes et de ses effets, certaines petites séquences immuables du plus haut intérêt.

Deux événements, à dix ans de distance. Aucun rapport entre les deux. Deux disparitions équivalent à un meurtre symbolique. Quelque chose de — comment dire ? — spirituellement inexpiable. La première fois c'est moi qui ai disparu de cette façon, la seconde c'est moi qui ai été abandonné sans l'ombre de raison. Ceci ne rétablit pas du tout un équilibre à somme nulle, et rien ne s'est trouvé racheté (que peut-il y avoir à racheter ?). Mais l'histoire veut qu'une réversibilité se soit installée furtivement entre deux événements secrets l'un à l'autre, entre lesquels je n'avais d'ailleurs jamais fait de rapport (j'aurais dû le faire : c'étaient les deux seules personnes dont je rêvais régulièrement depuis des années) jusqu'au jour où les deux épisodes me sont apparus sous un seul signe, et du coup se sont résolus dans la beauté de cette conjonction. Ce signe était un prénom, ces deux personnes portaient le même prénom. Nul ne peut dire sur quelle trace infime les choses se dénouent, mais il est sûr que ce n'est pas un hasard. Ici, l'illumination s'est faite sur la coïncidence des prénoms, et du coup ces deux événements restés inexpiables parce que sans histoire (il n'y avait rien eu à se raconter, ni fable, ni alibis, ni bonnes ou mauvaises raisons, rien — les disparitions étaient blanches et définitives — ; or, nous ne résolvons les choses, communément, que par des histoires ou par de la psychologie) entraient dans un autre mode de résolution, bien plus extraordinaire, car c'est en se rejoignant en une sorte de trait d'esprit, de prédestination, qu'ils se sont trouvés tous les deux, les deux événements fantômes, libérés, déliés de ce qu'ils avaient de séparément inintelligible. Leur redoublement, leur imagination jumelle, leur conjonction les rendaient tout à coup intelligibles *sans que le secret de l'un ni de l'autre ait jamais été levé.*

Qu'avait-il bien pu se passer psychologiquement de part et d'autre dans les deux cas ? C'était sans importance, puisque ce qui n'avait pas de sens était résolu dans un autre enchaînement.

J'avais économisé une psychanalyse (de l'inutilité de l'inconscient).

La puissance des événements qui vous arrivent sans que vous l'ayez voulu, sans que vous y soyez pour rien. Mais non pas par hasard. Car c'est à vous qu'ils arrivent, et cette coïncidence vous touche, elle vous est destinée. Si même vous ne l'avez pas voulu, *parce que* vous ne l'avez pas voulu, elle vous séduit. C'est là toute la différence entre le destin et le hasard. Car le hasard pur, à supposer qu'il existe, nous est parfaitement indifférent, l'occurrence pure n'a rien pour nous séduire — elle est objective, un point c'est tout. C'est d'ailleurs cette stratégie du hasard que nous adoptons pour neutraliser un événement ou en atténuer l'affect : « C'est le hasard qui l'a voulu » (ce n'est pas moi). La mort accidentelle d'un ami, d'un proche, ne peut manquer de soulever quelque phantasme coupable. Ou bien l'idée insupportable que l'autre vous a abandonné, par un caprice de mort. Tout est préférable à cette cruauté mentale d'un univers régi par la toute-puissance de la pensée. Et ici le hasard est bien secourable : il suffit de penser (mais c'est difficile) que les choses adviennent sans raison, ou avec un maximum de raisons objectives (techniques, matérielles, statistiques) qui écartent de nous la responsabilité — en fait qui nous absolvent de ce que l'événement pouvait avoir, pour nous-mêmes, de profondément *séduisant*, tel que nous aurions voulu en être la cause. Car de n'importe quelle mort nous voudrions être la cause (comme de n'importe quelle vie ou événement heureux). Et ceci n'a rien de révoltant. Ceci ne veut pas dire que nous désirions la mort de quelqu'un. Mais que nous préférons l'avoir voulue plutôt qu'elle advienne par un effet accidentel. Car vouloir la mort de quelqu'un est insupporta-

ble du point de vue moral, mais que cette mort soit un pur effet du hasard est insupportable du point de vue symbolique, qui est toujours bien plus fondamental. Ainsi du point de vue moral nous pouvons vouloir nous préserver par toute sorte d'alibis (y compris le hasard) de l'enchaînement fatal des événements, mais du point de vue symbolique nous répugnons profondément à un monde neutre, régi par le hasard, donc inoffensif et dénué de sens, aussi bien qu'à un monde où tout serait régi par les causes objectives ; l'un et l'autre, quoique plus faciles à vivre, ne résistent pas à l'imagination fascinante d'un univers tout entier régi par l'enchaînement divin ou diabolique des coïncidences *voulues*, c'est-à-dire un univers où nous séduisons les événements, où nous les induisons et les faisons advenir par la toute-puissance de la pensée — univers cruel où nul n'est innocent, et surtout pas nous, univers où notre subjectivité s'est dissoute (mais nous l'acceptons joyeusement) parce qu'elle s'est résorbée dans l'automatisme des événements, dans leur déroulement objectif. Elle est devenue monde en quelque sorte. N'oublions pas que si nous voulons prétendre à cette sagesse minimale qui est que ce monde, *il faut en définitive l'avoir voulu*, d'une façon ou d'une autre il faut l'avoir aimé, d'une façon ou d'une autre, il faut l'avoir inventé, alors il faut bien aussi que ni la mort de votre ami, ni quelque autre incidence ou catastrophe n'ait échappé à votre pensée et à votre volonté.

Nous *aimerions* qu'il y ait du hasard, du non-sens, donc de l'innocence, et que les dieux continuent de jouer aux dés avec l'univers, mais nous *préférons* qu'il y ait partout souveraineté, cruauté, enchaînement fatal, nous préférons que les événements soient la conséquence radicale de la pensée. Nous aimons ceci et nous préférons cela. De même, nous aimerions que tous les effets s'enchaînent selon leur cause, mais nous *préférons* qu'il y ait de par le monde hasard et libre coïncidence. Simplement je crois que nous préférons par-dessus tout l'enchaînement fatal. Jamais le déterminisme n'abolira le hasard. Mais nul hasard jamais n'abolira le destin.

« Ce qui arrive possède une telle avance sur ce que nous pensons, sur nos intentions, que nous ne pouvons jamais le rejoindre et jamais connaître sa véritable apparence. »

RAINER MARIA RILKE.

Ça, c'est la définition du destin : la précession de l'effet sur ses causes mêmes. Ainsi toutes choses arrivent avant d'être arrivées. Les causes viennent après. Parfois même les choses disparaissent avant d'être arrivées, avant de s'être produites. Qu'en savons-nous alors ?

Le fait que les choses soient en avance sur le déroulement de leurs causes, leur précession dans le temps, c'est ça leur secret. C'est là le secret de leur séduction — c'est aussi ce qui empêche à jamais le réel d'advenir, car le réel n'est que la coïncidence dans le temps d'un événement et d'un déroulement causal.

Quand les choses vont plus vite que leurs causes, elles ont le temps d'*apparaître*, de se produire comme apparences, avant même de devenir réelles. C'est alors qu'elles gardent leur puissance de séduction.

La vitesse elle-même n'est sans doute que cela : à travers et au-delà de toute technologie, la tentation, pour les choses et les hommes, d'aller plus vite que leur cause, et de rattraper ainsi leur origine pour l'annuler. En cela, c'est un mode vertigineux de disparition (Paul Virilio). Mais l'écriture en est un autre : aller plus vite que l'enchaînement conceptuel, tel est aussi le secret de l'écriture.

Par rapport à cette occurrence catastrophique — la catastrophe est toujours en avance sur l'échéance normale ; elle est toujours un télescopage, une instantanéisation brusque du temps, un séisme qui rapproche les bords éloignés du temps — le sens est lui toujours en retard. C'est le Messie de Kafka : il ne viendra que lorsqu'il ne sera plus nécessaire, pas le jour du Jugement dernier, mais un jour après.

C'est l'éternel retard auquel les choses sont condamnées par le sens. Toujours inventer des causes pour conjurer le prestige de leur apparition. Toujours inventer du sens pour conjurer les apparences, pour retarder leur enchaînement trop rapide.

Cette réversibilité de l'ordre causal, cette réversion de l'effet sur la cause, cette précession et ce triomphe de l'effet sur la cause, est fondamentale. On peut la dire primordiale, fatale et originelle. C'est celle du destin. Quelque part elle représente sans doute un danger mortel, justement parce qu'elle ne laisse pas place au hasard (le hasard ne se déduit, *a contrario*, que d'un ordre de la causalité). C'est pourquoi notre système, occidental pour l'essentiel, y a substitué une autre précession, celle de la cause sur l'effet, et plus récemment la précession des modèles, la précession des simulacres sur les choses mêmes, qui en conjurent eux aussi l'apparition sur un autre mode. Précession contre précession — il faut voir le défi qui oppose les deux ordres. Il n'y a pas de place pour le hasard là-dedans, c'est-à-dire pour une substance neutre et indéterminée. L'univers est manichéen, deux ordres s'y opposent absolument. Rien n'est déterminé, mais tout est antagoniste.

C'est pourquoi il faut aller bien au-delà d'une simple crise de la causalité. Les choses ne peuvent être en crise que dans un ordre « normal » de succession, la crise est alors l'aménagement de la causalité : libérer les causes et retrouver un enchaînement rationnel des causes et des effets. Alors que dans cette précession soudaine, dans cette réversibilité de l'événement qui dévore ses propres causes, les choses n'ont même plus le temps de se voir contester dans leur principe et corriger dans leur déroulement. L'accidence pure, le télescopage brutal du réel et de sa représentation, dirait Clément Rosset, ne laisse aucune chance à une temporalité critique du sens. C'est l'ordre de l'apparition et de l'apparence pure. Tout se joue dans cette culbute du sens.

C'est ce qu'entrevoit la science lorsque, non contente de mettre en cause le principe déterministe de causalité

(ça, c'est une première révolution), elle pressent, au-delà même du principe d'incertitude, qui joue encore comme hyperrationalité — le hasard est une flottaison des lois, ce qui est déjà extraordinaire —, mais ce que pressent désormais la science aux confins physiques et biologiques de son exercice, c'est qu'il y a non seulement une flottaison, une incertitude, mais une *réversibilité* possible des lois physiques. Ça, ce serait l'*énigme absolue* : non pas quelque ultraformule ou métaéquation de l'univers (ce qu'était encore la théorie de la relativité), mais l'idée que toute loi peut se réversibiliser (pas seulement la particule dans l'antiparticule, la matière dans l'antimatière, mais les lois elles-mêmes). Cette réversibilité, l'hypothèse en a toujours été faite dans les grandes métaphysiques, c'est la règle fondamentale du jeu des apparences, de la métamorphose des apparences, contre l'ordre irréversible du temps, de la loi et du sens. Mais il est fascinant de voir la science parvenir aux mêmes hypothèses, tellement contraires à sa propre logique et à son propre déroulement.

Ce ne sont donc pas la causalité ni le déterminisme, mais pas non plus la causalité flottante, la probabilité, l'incertitude, la relativité qui seraient le dernier mot, mais la réversion, la réversibilité.

Les choses ne seraient donc pas enchaînées selon la loi, ni libres et indéterminées selon le hasard, mais réversibles selon la règle. Le problème qui se pose alors est : comment se fait-il qu'à partir d'un ordre réversible ait pu se fonder un ordre irréversible — celui du temps, celui de la causalité, celui de l'histoire, celui du hasard lui-même ? Mais peut-être tout cela ne fait-il que donner un *effet* d'irréversibilité à notre monde, et peut-être cela est-il en train de changer, si même les lois physiques, les plus sûres garantes de l'effet d'irréversibilité causale de notre univers, versent tout doucement dans le réversible ?

Quoi qu'il en soit, c'est de cette réversibilité, et non de la causalité, qu'il faut attendre des effets inouïs. C'est de là, et non du hasard et de sa dérisoire objectivité statis-

tique, qu'il faut attendre quelque surprise — l'art d'échapper à la fois au hasard et à la nécessité. L'art d'une certaine tournure, fatale et énigmatique, celle qui commande à l'ordre d'apparition et de disparition des choses.

L'illusionniste et la rose de Paracelse.

L'illusionniste virtuose en son art rêve d'accomplir le grand œuvre : faire disparaître aux yeux de tous cette femme qui est avec lui sur scène. Escamoter le lapin, le foulard, le chapeau, rien de plus facile, mais faire disparaître cette femme, il n'y est jamais arrivé, et il en rêve. Or, un soir, au cours du spectacle, tout d'un coup la salle croule sous les applaudissements : la femme a disparu. Il y est donc arrivé, mais comment ? Tout le problème est de découvrir par quelles voies secrètes, et par quel détour imprévisible il a réussi (peut-être suffisait-il d'y penser, d'arriver à l'imaginer disparue ? ce qui n'est pas si facile) — mais peut-être n'est-ce pas un pouvoir qui l'a fait disparaître, mais un hasard où il n'est pour rien, et dont cependant lui seul est conducteur ?

L'autre histoire : celle de Paracelse. Un étudiant vient lui rendre visite, il veut que Paracelse devienne son maître et lui enseigne ses pouvoirs. Mais il en veut une preuve immédiate. Paracelse est réticent. L'autre insiste, jette la rose qu'il tient dans le feu et défie le maître de la faire resurgir. Paracelse s'y refuse, il dit qu'il ne peut pas. L'étudiant déçu et fâché s'en va. Alors Paracelse se penche sur la cheminée, prononce un mot, et la rose ressuscite.

Le récit de Borges a ceci d'impénétrable qu'en dehors de l'histoire de maître et de disciple assez conventionnelle, il est presque impossible à la fin de savoir si Paracelse a vraiment le pouvoir de ressusciter la rose d'un mot, ou si au fond il essaie simplement de le faire et, par miracle ou par hasard, ça « marche », lui-même étant le premier surpris. Au fond il n'aurait pas menti en disant au disciple qu'il n'avait pas le pouvoir de le faire, et ce

pouvoir lui serait venu ensuite inopinément ; ou peut-être là aussi n'est-ce pas du tout un pouvoir, mais un hasard, un accident, dont l'occurrence serait à jamais mystérieuse ?

Par quel effet, qui ne soit ni un hasard (c'est trop improbable) ni un pouvoir (c'est trop facile), la femme disparaît-elle et la rose réapparaît-elle ? Il faut penser (pourquoi chercher une vraisemblance à des histoires imaginaires ? Mais justement, ce sont celles-là, et jamais les histoires vraies, qui exigent de trouver une solution secrète, elles sont comme les traits d'esprit qui exigent une forme spirituelle d'analyse), il faut donc penser — et cette hypothèse, nous le sentons bien, a tout elle-même d'irréel, aussi irréaliste que les preuves qui lui manquent et lui manqueront toujours — que tout se joue dans l'imminence réversible des choses qu'il suffit de saisir. *Rien ne s'oppose fondamentalement à ce que cette femme disparaisse*, et le secret de l'illusionniste est là : toutes choses réelles sont prêtes, immédiatement disposées à disparaître, elles n'attendent que ça pourrait-on dire. Il suffit d'écarter la volonté de réel que nous en avons, la volonté de maintenance et d'existence qui les fait durer au-delà de leur apparition. Ou plutôt, peut-être, faut-il saisir la règle selon laquelle, dès qu'une chose apparaît, elle n'a de cesse de disparaître. Ainsi, les choses aussi ne demandent qu'à séduire, il suffit d'en écarter la volonté de sens. Les deux d'ailleurs vont ensemble. Pour faire disparaître cette femme, il faut la séduire (la détourner de son existence réelle, trop réelle). Pour ressusciter la rose, il suffit de la séduire (la détourner de son inexistence de cendre). Car séduire les choses, c'est les replacer sur leur cycle d'apparition et de disparition, de métamorphoses incessantes, et c'est se replacer soi-même sur le cycle, où il n'y a ni hasard ni pouvoir, mais où s'enchaînent selon la règle inéluctable (c'est le destin même) l'apparition et la disparition. Selon un ordre linéaire et volontaire, jamais la femme ne peut disparaître, jamais la rose ne peut réapparaître. Elles ne le peuvent que selon un ordre réversible, où tout l'art est de se placer.

La cérémonie du monde

Dans l'ordre des enchaînements hautement conventionnels et parfaitement réglés, dans l'ordre des enchaînements vides de la plus haute nécessité, la cérémonie est l'équivalent de la fatalité.

Enchaînement extatique comme celui du jeu : la cérémonie n'a pas de sens, elle n'a qu'une règle ésotérique. Et elle n'a pas de fin, puisqu'elle est initiatique.

En elle s'exalte l'ordre définitivement factice et conventionnel du monde, l'objectivité occulte qui luit derrière la subjectivité des apparences.

On dit que la pensée sauvage subjective tout, sans tenir compte de l'objectivité du monde. Mais c'est nous qui derrière l'alibi de la raison objective subjectivons tout, psychologisons tout, imposons partout une subjectivité occulte.

La cérémonie met fin à cet occultisme de la subjectivité.

Qu'il [le Brahmane] ne regarde jamais le soleil pendant son lever, ni pendant son coucher, ni durant une éclipse, ni lorsqu'il est réfléchi dans l'eau, ni lorsqu'il est au milieu de sa course.

Qu'il n'enjambe pas une corde à laquelle un veau est attaché, qu'il ne coure pas pendant qu'il pleut, et ne regarde pas son image dans l'eau ; telle est la règle établie.

Qu'il ait toujours sa droite du côté d'un monticule de terre, d'une vache, d'une idole, d'un Brahmane, d'un vase de beurre clarifié, ou de miel, d'un endroit où quatre chemins se rencontrent, et des grands arbres bien connus, lorsqu'il vient à passer auprès.

Quelque désir qu'il éprouve, il ne doit pas s'approcher de sa femme lorsque ses règles commencent, ni reposer avec elle dans le même lit.

Qu'il ne mange pas avec sa femme dans le même plat, et ne la regarde pas pendant qu'elle mange, qu'elle

éternue, ou quelle bâille, ni lorsqu'elle est assise non-chalamment.

Ni pendant qu'elle applique le collyre sur ses yeux, ou se parfume d'essence, ni lorsqu'elle a sa gorge découverte, ni lorsqu'elle met au monde un enfant.

Qu'il ne dépose son urine et ses excréments ni sur le chemin, ni sur les cendres, ni dans un pâturage de vaches, ni dans une terre labourée avec la charrue, ni dans l'eau, ni sur un bûcher funèbre, ni sur une montagne, ni sur les ruines d'un temple, ni sur un nid de fourmis blanches, en aucun temps.

Ni dans des trous habités par des créatures vivantes, ni en marchant, ni debout, ni sur le bord d'une rivière, ni sur le sommet d'une montagne.

De même il ne doit jamais évacuer son urine et ses excréments en regardant des objets agités par le vent, ni en regardant le feu, ou un Brahmane, ou le soleil, ou l'eau, ou des vaches.

Le jour, qu'il fasse ses nécessités le visage dirigé vers le nord ; la nuit, la face tournée vers le sud ; à l'aurore, et au crépuscule du soir, de la même manière que pendant le jour.

Lois de Manou, livre IV.

Chaque détail de l'existence, dans le code de Manou, est minutieusement ritualisé : théâtre de la cruauté, chaque instant est marqué d'un signe nécessaire, d'une discrimination, d'une distinction sacrée (pas du tout la distinction sociologique, celle-ci est caractéristique d'un ordre moins fort, plus banalisé, d'un désordre de la règle et du cérémonial qui laisse place à toutes les évaluations subjectives — mais cet ordre-là, l'ordre *sociologique*, n'est au fond pas très intéressant) dans le moindre des gestes, la moindre des paroles, dans la moindre sécrétion du corps, dans le moindre des événements naturels. Tout est initiatique, au sens où rien n'arrive que par le signe nécessaire, inéluctable de son apparition, rien ne change que par le signe nécessaire, inéluctable de sa métamorphose.

C'est là la cérémonie du monde, son ordonnancement parfait, qui est le contraire du désir subjectif et du hasard objectif. Le désir et le hasard sont rayés de la cérémonie. Elle n'en est même pas la métaphore. Il n'y a aucune métaphore, aucune rhétorique, aucune allégorie, aucune métaphysique dans le texte des Lois de Manou. Pas de mystère non plus : mais le déroulement pur, le chiffre pur du cérémonial des jours et des nuits avec leurs obligations. Le langage est immanent, comme le rite : il édicte les règles, il ne se mêle ni de dialectique, ni de psychologie. Il ne recourt même pas à des mythes justificatifs ou allusifs. Il dit ce qu'il faut faire, un point c'est tout. Pas de système de valeurs ou d'interprétation : un système de règles.

Or, c'est là où les signes prennent leur plus grande intensité : lorsqu'ils ne requièrent plus que l'observance pure. Lorsqu'ils poussent au plus haut point, comme les règles d'un jeu, l'arbitraire et la discrimination. Pas la *différence* qui, elle, a toujours un sens, mais la *discrimination*, qui est la forme véritablement rigoureuse du marquage, et l'équivalent de la prédestination dans le temps — ce qui est toujours déjà là avant d'être arrivé (donc parfaitement miraculeux), ce qui prend force de signe avant d'avoir du sens (donc parfaitement arbitraire), ce qui s'impose comme fin avant d'être justifié (donc parfaitement injuste). Tout ceci peut nous paraître à nous, dans le désordre moral, sentimental et démocratique où nous vivons, parfaitement injustifiable et immoral en effet — nous réservons depuis longtemps toutes nos foudres à la prédestination et à la discrimination, nous cultivons en revanche avec amour la finalité et la différence — c'est pourtant là où les choses, où les signes offrent le maximum d'intensité, de fascination et de plaisir.

Le processus qui règle l'échéance du monde sur l'occurrence d'un signe pur, sur l'événement du signe cérémonial, fût-il celui de la catastrophe, sera toujours plus grandiose et plus fascinant que celui d'un déroulement causal. Le processus qui nous vole notre liberté et nous

engage dans un cycle de la prédestination (fût-ce sous la forme la plus banale de la « chance »), celui-là a plus de chances de nous séduire que celui d'une liberté et d'une responsabilité qui sont de toute façon sans fondement elles aussi : au lieu de se vouer au comique d'une liberté aux prises avec son propre fondement, vouons-nous plutôt au tragique de l'arbitraire pur. Chacun secrètement préfère un ordre arbitraire et cruel, qui ne lui laisse pas le choix, aux affres d'un ordre libéral où il ne sait pas ce qu'il veut, où il est forcé de reconnaître qu'il ne sait pas ce qu'il veut : car dans le premier cas il est voué à la détermination maximale, et dans le second à l'indifférence. Chacun secrètement préfère un ordre si rigoureux et un déroulement tellement arbitraire (ou si peu logique, comme l'est celui du destin ou de la cérémonie) que le moindre dérangement fait s'écrouler l'ensemble, au cheminement dialectique de la raison, où une logique finale domine tous les accidents du langage. Sans doute avons-nous le désir profond de détourner le destin, de déranger la cérémonie, comme de faire violence à tout ordre quel qu'il soit : mais cette violence elle-même est alors prédestinée, elle prend son relief même de l'ordre cérémonial, elle n'est pas une violence informelle, elle crée une *péripétie* dramaturgique. Je pense à cette très belle scène de la *Porte de l'enfer* où, lors d'une longue séquence de cérémonie du thé, qui se déroule en silence, brusquement un des chevaliers se lève et renverse une tasse : tous les conflits secrets affleurent dans ce seul signe, dont la violence n'est justement pas externe à la règle — il semble que ce soit la tension même liée au cérémonial qui produise cette effraction subite comme son effet nécessaire. La violence cérémoniale apparaît ainsi non comme une transgression, mais comme une exacerbation de la règle, où tout l'univers est suspendu à l'interruption du jeu. Le même effet est obtenu dans l'opéra chinois lorsque tous les guerriers en mouvement s'immobilisent d'un coup, au sommet de leur affrontement duel, dans un paroxysme muet où l'immobilité même fait violence au mouvement.

Toute cérémonie est ainsi violente dans son déroulement, mais cette violence est celle de la réversibilité de la règle, et non celle de la transgression de la Loi. Le signe entraîne le signe inverse par la seule force des signes. En soi déjà l'enchaînement des signes dans la cérémonie, le fait qu'ils puissent se succéder et s'engendrer l'un l'autre selon la seule règle du rituel constitue une violence faite au réel. Et le fait que toute cérémonie s'enchaîne selon un cycle est une violence faite au temps. Et le fait qu'elle s'organise sur les signes seuls, sur des milliers de signes purs dont elle retrouve l'enchaînement suprasensuel, est une violence faite au sens et à la logique du sens. Toute la séduction de la cérémonie est dans cette violence idolâtrique, sémiurgique, barbare, qui s'oppose à la culture du sens.

Si la cérémonie est synonyme de lenteur, c'est qu'elle est de l'ordre de la prédestination et du déroulement réglé. La précipitation, comme pour le sacrifice, serait sacrilège. Il faut laisser à la règle le temps de jouer et aux gestes le temps de s'accomplir. Il faut laisser au temps le temps de disparaître. La cérémonie a le pressentiment de son déroulement et de sa fin. Elle n'a pas de spectateurs. Partout où il y a spectacle, la cérémonie cesse, car elle est aussi une violence faite à la représentation. L'espace où elle se meut n'est pas une scène, un espace d'illusion scénique : c'est un lieu d'immanence et de déroulement de la règle. Pensons encore une fois à l'opération du jeu (de cartes, d'échecs, de hasard) : il n'y a rien de moins théâtral que la passion du jeu — toute l'intensité est repliée vers l'intérieur, vers l'opération interne de la règle, à la différence de la scène et du spectacle, qui sont ouverts au regard. La moindre intrusion scénique du regard fait tomber la cérémonie dans l'esthétique, qui justement par là devient la source d'un plaisir, mais la cérémonie n'est pas de l'ordre du plaisir, elle est de l'ordre de la puissance, et celle-ci lui vient de l'immanence, en chacun de ses signes et de ses acteurs, de son dérou-

lement, et non de quelque transcendance du jugement esthétique.

Elle a la beauté raciale et rituelle des visages japonais, par opposition à l'esthétique réflexive et idéalisée de nos visages occidentaux. Notre beauté occidentale est liée soit à une caractéristique de nature et d'expression (beauté de caractère), soit à une caractéristique de mode (dominance de modèles successifs, idéalité de tel trait à tel moment, etc.). Naturalisée et modélisée, elle suppose une distinction du beau et du laid (et plus récemment un chantage assez féroce à la beauté). Les traits orientaux par contre, sans compter qu'ils font moins une exception du visage et impliquent davantage une cérémonie gestuelle de tout le corps, sont des traits de race, donc arbitraires et conventionnels par opposition à notre esthétique naturaliste et expressionniste, mais du coup ils acquièrent une beauté bien plus extraordinaire, celle d'une morphologie rituelle égale pour tous. Pas de distinction : la même beauté joue sur les visages des hommes ou des femmes, et d'une certaine façon aucun n'est laid, puisqu'ils tiennent tous leur relief du même dessin. En regard de celle-ci, la beauté occidentale avec son individuation selon des modèles hybrides apparaît extraordinairement vulgaire. Le jeu des signifiants morphologiques de la race l'emporte de loin sur les valeurs esthétiques signifiées de notre culture.

La beauté cérémoniale n'est pas celle du sujet, tout comme l'intensité du jeu n'est pas celle de l'affect ou du désir. Le jeu cérémonial est également brisé par la loi morale ou par le désir.

Aujourd'hui nous plaçons la loi morale au-dessus des signes. Le jeu des formes conventionnelles est jugé hypocrite et immoral : nous lui opposons la « politesse du cœur », voire l'impolitesse radicale du désir. Nous croyons en l'échange et en la sincérité de l'échange, en une vérité naturelle des sentiments et des affects. Nous croyons en une vérité cachée des rapports de force, dont

les signes seraient la superstructure expressive, toujours suspects de détournement de la réalité et de mystification des consciences. Nous croyons en une vérité sexuelle cachée du corps, dont celui-ci n'est plus que la surface de déchiffrement. Nous croyons au primat d'une énergie informelle, ou d'une profondeur du sens (la loi inscrite au fond des cœurs), dont la destination est de se frayer une voie à travers la confusion superficielle des signes. Et nous sommes prêts à transgresser les codes établis pour faire resplendir la Loi et la Vérité.

Il est vrai que la politesse (et la cérémonie en général) n'est plus ce qu'elle était. Mais c'est parce que nous voulons lui donner un sens que nous lui donnons de l'affection. C'est parce que nous voulons substituer à l'arbitraire de la règle la nécessité de la Loi que les signes de politesse deviennent une convention arbitraire. Nous pourrions, nous devrions tout aussi bien charger de réprobation morale les règles du jeu d'échecs. Or la politesse, ce qu'il en fut dans un ordre cérémonial qui n'est plus le nôtre, n'a même pas pour fonction, non plus que les rituels, de tempérer la violence originelle des rapports, de conjurer la menace et l'agressivité (tendre la main pour montrer qu'on n'a pas d'arme, etc.). Comme s'il y avait une finalité quelconque dans la civilité des mœurs : c'est bien là notre hypocrisie à nous, d'imputer partout et toujours une fonction moralisatrice des échanges : *la loi inscrite dans le ciel n'est pas du tout celle de l'échange*. Ce serait bien plutôt celle de l'alliance, du pacte d'alliance et des enchaînements séduisants.

Un enchaînement séduisant est celui qui évite la promiscuité de la cause et de l'effet. Les signes n'y passent pas entre eux un contrat d'échange, mais un pacte d'alliance. Nulle part n'y règne la loi de la signification, mais le seul enchaînement des apparences. Le ciel ainsi, avec ses signes qui tournent, est bien une arche d'alliance où s'enchaînent les constellations, qui s'arrangent d'elles-mêmes comme un destin cérémonial. Naître sous un signe n'est pas du tout l'interpréter ou le faire signifier selon son sens : c'est s'affilier à lui, c'est passer

alliance avec lui, c'est lui reconnaître une puissance de prédestination. Ce n'est pas une question d'y croire ou de ne pas y croire, pas plus qu'aux signes de politesse : l'erreur est toujours d'accorder du sens à ce qui n'en a pas. Le destin, au sens d'une forme inéluctable et récurrente de déroulement des signes et des apparences, est devenu pour nous une forme étrange et inacceptable. Nous ne voulons plus d'un destin. Nous voulons une histoire. Or la cérémonie était l'image du destin.

Il n'est pas question de réhabiliter la politesse comme fonction sociale. Lorsqu'elle n'est plus que cela, elle est en effet ridicule et absurde, tout comme la résurrection du yoga comme discipline psycho-diététique ou le recyclage des arts martiaux dans la chorégraphie de Béjart. Les droits de l'individu, ses pulsions, l'expression libre, la libération de la parole ont mis fin à ce cérémonial inutile et à l'hypocrisie des signes. Bravo.

Mais ce que consacre ce déchaînement de la vérité, ce triomphe de la sincérité sous toutes ses formes, c'est la fin de l'illusion, de la puissance de l'illusion. Illusion au sens littéral d'initiation à la règle, à une convention supérieure qui ordonne un autre enjeu que celui du réel. Le jeu est fondé sur cette possibilité pour tout système de déborder son propre principe de réalité et de se réfracter dans une autre logique. Tel est le secret de l'illusion et, l'enjeu est au fond toujours de sauver cette dimension vitale. Tel cet illusionniste du XVIII^e siècle, qui avait inventé un automate si parfait dans l'imitation des gestes humains que lui était forcé sur scène de s'« automatiser », de mimer l'imperfection mécanique pour justement sauver le jeu, préserver l'infime différence qui rendait possible la forme de l'illusion : si les deux avaient été également parfaits, toute la séduction se serait évouée.

C'est à sauver l'illusion dans ce sens, c'est-à-dire l'infime écart qui fait jouer le réel avec sa propre réalité, qui joue avec la disparition du réel en exaltant ses apparences, c'est à sauver cette règle ironique du jeu qu'ont travaillé pendant des siècles ce que nous appelons l'art, le

théâtre, le langage. Dans ce sens ils ont gardé quelque chose de la cérémonie et du rituel dans leur violence faite au réel. C'est dans l'art que s'est préservé quelque chose de la puissance cérémoniale et initiatique, même considérablement affaiblie (et certainement pas dans ce que nous appelons aujourd'hui cérémonie : monuments aux morts, distribution de prix, Jeux Olympiques, etc.). C'est là que s'est conservée une stratégie des apparences, c'est-à-dire une maîtrise des apparitions et des disparitions, et en particulier la maîtrise sacrificielle de l'éclipse du réel.

Certes notre interprétation actuelle du jeu va dans le sens opposé. Notre vision idéale du jeu est celle de l'enfant, *paideia*, spontanéité libre et créativité sauvage, expression d'une pure nature d'avant la Loi et le refoulement. Le jeu animal opposé au jeu cérémonial. Mais on sait que ni l'oiseau ne chante pour son plaisir ni l'enfant ne joue ainsi. Même dans les jeux les plus « échevelés », le charme de la récurrence, du rituel, du déroulement minutieux, l'invention des règles, la complicité dans l'observance, c'est cela qui fait l'intensité et la singularité du jeu enfantin. La scansion du *fort-da* par exemple peut bien signifier la conjuration de l'absence de la mère, mais c'est d'abord aussi une sorte de cérémonial, maîtrise de l'apparition et de la disparition. La supposition du phantasme met fin à l'originalité de cette forme, puisqu'elle lui donne un sens — elle met fin en même temps à la séduction propre au jeu qui, lui, ne s'occupe justement que de régler les apparences.

Le secret est fait de l'anéantissement des causes et de l'ensevelissement des fins dans le seul ordre réglé des apparences. La Règle des Apparitions et des Disparitions.

Or les cérémonies étaient faites pour régler les apparitions et les disparitions. Ce qui a toujours fasciné les hommes, c'est le double miracle de l'apparition des choses et de leur disparition. Et ce qu'ils ont toujours voulu préserver, c'est la maîtrise de celles-ci et de leur règle. Celle de la naissance et de la mort, mais aussi l'éclipse

des astres et le rapt des passions, et les péripéties du cycle naturel. Il n'y a que notre culture moderne pour avoir capitulé devant cette forme d'obligation et pour avoir tout remis à cette forme informe de liberté appelée hasard ou à cette forme inductive/déductive d'enchaînement appelée nécessité.

Aujourd'hui, pour avoir tout joué sur le mode de production et en avoir épuisé l'illusion, nous sommes affrontés au mode d'apparition et de disparition sans plus aucune maîtrise cérémoniale. Les prestiges de l'apparition et de la disparition, notre époque s'y refuse, en même temps qu'à l'artifice et au sacrifice qui seuls en assuraient la souveraineté. Tout l'ordre de la production est fait pour rendre impossible un ordre d'apparition des choses, pour les empêcher d'exister soudainement, avant même d'en avoir le droit ni le sens, avant d'avoir une cause ou une fin. Arrivées avant d'être arrivées. C'est pourtant ainsi qu'elles nous arrivent vraiment : sous le visage (ou le masque) de l'apparence pure. La banalité elle-même peut retrouver ce visage de l'apparence pure, et alors elle peut redevenir un destin, c'est-à-dire un mode d'apparition et de disparition simultané.

Aujourd'hui, pour justifier l'apparition des choses, nous sommes réduits à invoquer une énergie productive, une énergie pulsionnelle — pour la mort même nous sommes réduits à invoquer la pulsion de mort. Or la recherche d'une maîtrise du mode de disparition est l'inverse de la pulsion de mort, elle n'a rien à voir avec elle.

Le destin fondamental n'est pas d'exister et de survivre, comme on le croit : il est d'apparaître et de disparaître. Cela seul nous séduit et nous fascine. Là seulement il y a une scène et un cérémonial. Il ne faut pas croire que le hasard se charge de faire apparaître ou disparaître les choses, notre tâche à nous étant de les faire durer et de leur donner un sens. Nul moins que le hasard n'est capable de faire surgir la scène où les choses puissent se donner le luxe de disparaître : le hasard ne sait mener qu'à l'extermination statistique. Nul moins que le hasard n'est capable de faire apparaître quelque chose : pour

que quelque chose apparaisse vraiment, surgisse au règne des apparences, il y faut de la séduction. Pour que quelque chose disparaisse vraiment, soit résolu dans son apparence, il y faut le cérémonial d'une métamorphose.

L'Opéra de Pékin : tout le théâtre chinois, que ce soit dans les batailles ou dans l'amour ou dans le jeu des signes et des oriflammes, est une mise en scène de la félinité duelle des corps, des gestes, des voix, des mouvements, un entrelacement perpétuel à la distance minimale du dédoublement. Les corps sont les miroirs mobiles et acrobatiques les uns des autres. Les vêtements, les parures, les éventails se frôlent dans une danse spirale, les armes mêmes ne se touchent pas, elles se frôlent avec violence, décrivant un espace vide infranchissable (celui des ténèbres dans l'épisode du duel, celui de la séduction ou de la bataille dans les épisodes d'amour ou de guerre, celui de l'eau dans l'épisode du passeur, où l'espace entier du fleuve est rendu physiquement lisible dans l'ondulation jumelle des deux corps, celui du passeur et celui de la jeune fille — distants l'un de l'autre de la longueur de la barque invisible, les voix et les corps alternant dans un duel où passe, sans rien d'autre que l'espace cérémonial de leur distribution, tout le péril de la traversée). Rien de plus beau non plus que ce duel nocturne où les corps se cherchent et ne se trouvent pas, décrivant avec précision et violence l'espace vide de l'ombre, rendant palpables l'obscurité qui les sépare et la complicité qui les unit, faite de cette réversibilité de chacun de leurs gestes.

Tout est réglé : la félinité, l'esquive, les avancées, les reculées, l'affrontement, la frénésie tourbillonnante des corps, leur immobilité soudaine, rien n'est laissé au déchaînement ou à l'improvisation : tout est enchaînement, mais jamais celui du sens — enchaînement des apparences. La perfection est atteinte dans le théâtre quand il trouve cette mobilité merveilleuse, cette promp-

titude aérienne, cette félinité des apparences où elles s'enchaînent sans effort. La félinité, chez l'animal aussi, chez l'animal d'abord, est l'enchaînement souverain du mouvement et du corps. Ici, dans ce théâtre, elle délivre de toute pesanteur les signes qui peuvent alors jouer avec une mobilité sans limites, et même culminer dans une immobilité absolue où l'espace se fige dans l'adversité, dans l'entrelacement au sommet de deux forces duelles.

Les combats ne sont jamais des affrontements, des rapports de forces, mais des stratagèmes, c'est-à-dire l'illustration agonistique de la ruse, d'une violence non frontale, d'une stratégie parallèle et mobile. Chaque corps dédouble le mouvement de l'autre, se dessine comme leurre où l'autre, médusé, ne trouve que le vide. Chacun triomphe par l'apparence, en renvoyant à l'autre l'apparence de sa force. Mais chacun sait que le triomphe n'est pas définitif, car le point aveugle autour duquel s'ordonne le combat, celui-là, *personne ne l'occupera jamais*. Vouloir l'occuper, vouloir occuper l'espace vide du stratagème (comme vouloir annexer le cœur vide de la vérité), cela, c'est la folie, c'est la méconnaissance absolue du monde comme jeu et comme cérémonie.

C'est pourtant ce que fait notre théâtre occidental, lorsqu'il substitue le miroir spéculatif de la psychologie à la réversibilité toujours duelle des corps, des gestes. Les corps, les signes s'y heurtent parce qu'ils y ont perdu leur aura cérémoniale (Benjamin). La différence est sensible jusque dans le déplacement des foules, des masses : alors que dans l'espace occidental du métro, de la ville, du marché, les gens se heurtent, se disputent l'espace, ou au mieux évitent la trajectoire de l'autre, dans une promiscuité agressive, les foules en Orient, ou dans un souk arabe, savent se déplacer autrement, glisser avec pressentiment (ou prévenance), ménager, même en lieu restreint, les espaces interstitiels dont parlait déjà le boucher du *Tchouang-Tseu*, et où la lame de son couteau passait sans effort. Et ceci n'est pas une question de frontière entre les corps, que nous nous efforçons de mar-

quer par des espaces « libres » ou des territoires individuels, c'est la conséquence d'un espace cérémonial, d'un espace de distribution sacrée qui règle là aussi l'apparition des corps les uns aux autres. La cérémonie est un univers tactile, fait pour maintenir les corps à bonne distance, et pour rendre sensible cette distance, qui est celle du gestuel réglé et de l'apparence. Deux corps qui se heurtent, qui se choquent, sont obscènes, impurs. Deux choses qui entrent en contact direct, quelles qu'elles soient, deux mots, ou deux signes qui s'accouplent sans autre forme de procès sont impurs. Leur promiscuité est celle du cadavre à la terre, des excréments entre eux. Il faut de la discrimination, sinon l'univers devient misérable, et d'une violence parfaitement inutile : celle de la confusion.

La parure sert à cela — non pas la mode dans son système *différentiel*, mais la parure dans sa puissance *discriminatrice* d'avec la « nature ». La mode est une forme de libération des corps et des vêtements dans un jeu combinatoire, et de plus en plus aléatoire. La parure est une contrainte cérémoniale éventuellement immuable. Elle fait partie de l'univers tactile, immanent, initiatique, de la cérémonie. (Chez les bêtes elle fait même partie du patrimoine génétique, ce pour quoi les bêtes ont été le modèle pour les hommes de l'ordre cérémonial — et non du tout de l'ordre « naturel ».) La mode, elle, relève de l'univers transcendant, moderne, mobile, exotérique, du regard et de la représentation. Elle relève d'un caprice du désir des formes, d'un désir esthétique et politique de distinction — les signes de la mode eux aussi sont distinctifs, ils jouent selon un code qui est le code *universel* de la mode, et ils entrent dans le concert de la subjectivité moderne, s'opposant à la rigueur archaïque, intemporelle, discriminatoire, de la parure. (La mode peut certes prendre la forme d'une incantation collective, ce n'est jamais l'acte sacrificiel d'un groupe, comme la cérémonie. Même infiniment variée, elle résulte au fond d'un processus d'indifférenciation et de promiscuité de toutes les formes possibles.) Les mêmes formes qui

étaient cérémoniales sont tombées dans le registre de la mode : il ne faut pas pour autant les confondre.

Pas de confusion, pas de promiscuité. Il en est de la théorie comme de la cérémonie. Le rôle de cette dernière, ou de tous les rituels, quels qu'ils soient, n'est certainement pas de conjurer la « violence originelle » — la liturgie n'est pas une catharsis ! ça, c'est le contresens, vieux comme le fonctionnalisme, de tous les idéalistes de la violence fondatrice, de tous les saint-sulpiciens de l'anthropologie — ni la théorie n'est faite pour dialectiser et universaliser les concepts — au contraire : ce sont l'une et l'autre, la cérémonie et la théorie, qui *sont* violentes. Faites pour empêcher les choses ou les concepts de se toucher n'importe comment, pour produire de la discrimination, pour refaire du vide, pour redistinguer ce qui a été confondu. Lutter contre l'obscénité vivipare de la confusion des idées. Lutter contre la promiscuité des concepts. Ça, c'est la théorie, lorsqu'elle est radicale, et la cérémonie n'a jamais fait autre chose, lorsqu'elle sépare ce qui est initié et ce qui ne l'est pas — car elle est toujours initiatrice —, ce qui s'enchaîne selon la règle et ce qui ne le fait pas — car elle est toujours ordonnatrice —, ce qui s'exalte et se détruit selon son apparence même et ce qui se produit selon son sens — car elle est toujours sacrificielle.

Quand les signes ne témoignent plus d'un destin, mais d'une histoire, ils ne sont plus cérémoniaux. Quand ils ont derrière eux la sociologie, la sémiologie, la psychanalyse, ils ne sont plus rituels. Ils ont perdu cette puissance de métamorphose immanente à l'acte de la cérémonie. Ils sont plus près de la vérité et ils ont perdu la puissance de l'illusion. Ils sont plus près du réel, de notre scène du réel, et ils ont perdu leur théâtre de la cruauté.

Pour
un principe
du mal

Ces stratégies fatales existent-elles ? Je n'ai même pas l'impression de les avoir décrites, ni effleurées ni même que l'hypothèse soit autre chose qu'un rêve — tellement la puissance du réel est grande sur l'imagination. Où prenez-vous ce que vous racontez sur l'objet ? L'objectivité, c'est le contraire de la fatalité. L'objet est réel, et le réel est soumis à des lois, un point c'est tout.

Voilà : en face d'un monde délirant, il n'y a que l'ultimatum du réalisme. Cela signifie que si vous voulez échapper à la folie du monde, il faut tout sacrifier de son charme aussi. Le monde, en augmentant son délire, a fait monter l'enchère du sacrifice. Le chantage au réel. Aujourd'hui, pour survivre, l'illusion ne compte plus, il faut se rapprocher de la nullité du réel.

Il n'y a peut-être qu'une stratégie fatale et une seule : la théorie. Et sans doute la seule différence entre une théorie banale et une théorie fatale, c'est que dans l'une le sujet se croit toujours plus malin que l'objet, alors que dans l'autre l'objet est toujours supposé plus malin, plus cynique, plus génial que le sujet, qu'il attend ironiquement au détour. Les métamorphoses, les ruses, les stratégies de l'objet dépassent l'entendement du sujet. L'objet n'est ni le double ni le refoulé du sujet, ni son phantasme ni son hallucination, ni son miroir ni son reflet, mais il a sa stratégie propre, il est détenteur d'une règle du jeu impénétrable au sujet, non parce qu'elle serait profondément mystérieuse, mais parce qu'elle est infiniment ironique.

C'est l'ironie objective qui nous guette, celle de l'accomplissement de l'objet sans égard au sujet ni à son aliénation. En phase d'aliénation, c'est l'ironie subjective qui triomphe, c'est le sujet qui constitue un défi insoluble au monde aveugle qui l'entoure. L'ironie subjective, la subjectivité ironique, est la fine fleur d'un univers de l'interdit, de la Loi et du désir. La puissance du sujet lui vient de sa promesse d'accomplissement, alors que la sphère de l'objet, c'est l'ordre de ce qui *est* accompli et à quoi, pour cette même raison, on ne saurait échapper.

Nous confondons le fatal avec le resurgissement du refoulé (ce à quoi on n'échappe pas, c'est le désir), mais l'ordre de la fatalité est antithétique de celui du refoulement. Ce à quoi on n'échappe pas, ce n'est pas au désir, c'est à la présence ironique de l'objet, c'est à son indifférence et à ses enchaînements indifférents, à son défi, à sa séduction, c'est à sa désobéissance à l'ordre symbolique (donc aussi à l'inconscient du sujet s'il en avait un), c'est en un mot au principe du Mal.

L'objet désobéit à notre métaphysique, qui essaie depuis toujours de distiller le Bien et de filtrer le Mal. L'objet, lui, est translucide au Mal. C'est pourquoi il fait malignement, diaboliquement preuve de servitude volontaire et se plie volontiers, comme la nature, à n'importe quelle loi qu'on lui impose, désobéissant ainsi à toute législation. Et quand je parle de l'objet et de sa duplicité profonde, je parle de nous tous et de notre ordre politique et social. Tout le problème de la servitude volontaire est à revoir dans ce sens, non pour le résoudre, mais pour en pressentir l'énigme : l'obéissance est une stratégie banale en effet, et qui n'a pas à être expliquée, car elle contient en secret, toute obéissance contient en secret une désobéissance fatale à l'ordre symbolique.

C'est en cela qu'il existe un principe du Mal, non comme instance mystique et transcendance, mais comme recel de l'ordre symbolique, rapt, viol, recel et malversation ironique de l'ordre symbolique. C'est en cela que l'objet est translucide au principe du Mal : c'est

qu'à l'inverse du sujet, il est mauvais conducteur de l'ordre symbolique, bon conducteur par contre du fatal, c'est-à-dire d'une objectivité pure, souveraine et irréconciliable, immanente et énigmatique.

D'ailleurs, ce n'est pas le Mal qui est intéressant, c'est la spirale du pire. Car le sujet reflète bien, dans son malheur, dans son miroir, le principe du Mal, mais l'objet, lui, se veut pire et revendique le pire. Il témoigne d'une négativité plus radicale, à savoir que si tout finalement désobéit à l'ordre symbolique, c'est que tout a été détourné à l'origine.

Avant même d'avoir été produit, le monde a été séduit. Étrange précession, qui pèse aujourd'hui encore sur toute réalité. Le monde a été démenti à l'origine — il est donc impossible qu'il se vérifie jamais. La négativité, historique ou subjective, n'est rien : véritablement diabolique, même en pensée, est le détournement originel.

A l'utopie du Jugement dernier, complémentaire de celle du baptême originel, s'opposent le vertige de la simulation, le ravissement luciférien de l'excentricité de l'origine et de la fin.

C'est pourquoi les dieux ne peuvent vivre et se cacher que dans l'inhumain, dans les objets et dans les bêtes, dans la sphère du silence et de l'abrutissement objectif, et non dans la sphère de l'homme, qui est celle du langage et de l'abrutissement subjectif. Le Dieu-Homme est une absurdité. Un dieu qui rejette le masque ironique de l'inhumain, qui sort de la métaphore bestiale, de la métamorphose objective où il incarnait en silence le principe du Mal pour s'offrir une âme et un visage, revêt en même temps la psychologie hypocrite de l'humain.

Il faut être respectueux de l'inhumain. Ainsi font certaines cultures, qu'on a appelées fatalistes, pour les condamner sans autre forme de procès : parce qu'elles trouvaient leurs commandements du côté de l'inhumain, du côté de l'astre ou du dieu animal, des constellations ou de la divinité sans image. Parti grandiose que celui de

la divinité sans image. Rien de plus opposé à notre icônolâtrie moderne et technique.

La métaphysique ne laisse filtrer que les bonnes radiations, elle veut faire du monde un miroir du sujet (lui-même passé par le stade du miroir), un monde de formes distinctes de leur double, de leur ombre, de leur image : ça, c'est le principe du Bien. Tandis que l'objet est toujours le fétiche, le faux, le *feiticho*, le factice, le leurre, tout ce qui incarne l'abominable mixité d'une chose et de son double magique et artificiel, et qu'aucune religion de la transparence et du miroir ne viendra jamais résoudre : ça, c'est le principe du Mal.

Quand je parle de l'objet et de ses stratégies fatales, je parle des hommes et de leurs stratégies inhumaines. Par exemple, l'être humain peut chercher dans les vacances un ennui plus profond que celui de tous les jours — un ennui redoublé, parce que fait de tous les éléments du bonheur et de la distraction. Le point important, c'est la prédestination des vacances à l'ennui, le pressentiment amer et triomphal de ne pas y échapper. Comment penser que les gens vont désavouer leur vie quotidienne en lui cherchant une alternative ? Ils vont au contraire en faire un destin : la redoubler dans les apparences du contraire, s'y enfoncer jusqu'à l'extase, en sceller la monotonie par une monotonie plus grande. La surbanalité est l'équivalent de la fatalité.

Si on ne comprend pas cela, on ne comprend rien à cet abrutissement collectif, alors qu'il est un acte grandiose de dépassement. Je ne plaisante pas : les gens ne cherchent pas à s'amuser, ils cherchent une distraction fatale. Peu importe l'ennui, l'essentiel, c'est le surcroît d'ennui ; le surcroît, c'est le salut, c'est l'extase. Ça peut être l'approfondissement extatique de n'importe quoi. Ça peut être le surcroît d'oppression ou d'abjection qui joue comme extase libératrice de l'abjection — comme la marchandise absolue joue comme forme libératrice de la marchandise. Il n'y a que cette solution-là au problème

de la « servitude volontaire », et il n'y a d'ailleurs de libération que celle-là : dans l'approfondissement des conditions négatives. Toutes les formes qui tendent à faire resplendir une liberté miraculeuse ne sont qu'homélies révolutionnaires. La logique libératrice n'est au fond entendue que de quelques-uns, pour l'essentiel c'est la logique fatale qui l'emporte.

Autre forme de cynisme fondamental : cette volonté de spectacle et d'illusion, opposée à toute volonté de savoir et de pouvoir. Vivace au cœur des hommes, elle ne hante pas moins les processus événementiels. Il y a comme une pulsion de l'événement brut, de l'information objective, des faits et des pensées les plus secrètes, de se commuer en spectacle, de s'extasier sur une scène au lieu de se produire au premier degré. S'instancier est nécessaire, s'extasier est absolument vital.

Les choses n'adviennent que dans cette mesure excessive, c'est-à-dire non dans l'emprise de la représentation, mais dans la magie de leur effet — là seulement elles s'apparaissent géniales et se donnent le luxe d'exister. On dit la nature indifférente, et elle l'est certainement aux passions et aux entreprises des hommes, mais elle ne l'est peut-être pas au fait de se donner en spectacle dans les catastrophes naturelles. Ceci est une parabole (?), mais elle est là pour signifier cette passion des passions, passion simulatrice, passion séductrice, passion de détournement, qui fait que les choses n'ont de sens que transfigurées par cette illusion, par cette dérision, par cette mise en scène qui n'est pas du tout celle de la représentation, mais leur forme prodigieuse, leur excentricité, la volonté de mépriser leurs causes et de s'épuiser dans leurs effets, et singulièrement dans celui de leur disparition. Forme prodigieuse que les moralistes de toutes les époques ont sévèrement condamnée, car c'est là où les choses se détournent cyniquement de leur origine et de leur fin, en un lointain écho du détournement originel.

D'ailleurs cette excentricité est ce qui nous protège du réel, et de ses conséquences désastreuses. Que les choses s'épuisent dans leur spectacle, dans leur fétichisation magique et artificielle, ça, c'est la distorsion que combattent toujours les esprits sérieux, dans l'utopie d'expurger le monde pour le livrer exact, intact et authentique le jour du Jugement dernier — mais ceci est peut-être le moindre mal. Car Dieu sait où mène le déchaînement du sens lorsqu'il refuse de se produire comme apparence.

Même la Révolution n'a lieu que si le spectacle en est possible : ce que déplorent les belles âmes, c'est que les media mettent fin à l'événement réel. Mais si on considère le nucléaire, c'est peut-être bien sa distillation dans la panique simulée de tous les jours, dans les hantises et les frissons spectaculaires dont on régale notre frayeur, c'est cela qui nous protège du clash nucléaire, et non l'équilibre de la terreur (il n'y a aucune garantie stratégique dans la dissuasion, ni d'ailleurs aucun instinct de conservation de l'espèce). Ce qui nous protège, c'est que pour le nucléaire, l'événement risque fort d'emporter toute chance de spectacle. *C'est pourquoi il n'aura pas lieu.* Car l'humanité peut accepter de disparaître physiquement, mais elle ne peut accepter d'en sacrifier le spectacle (à moins qu'elle ne réussisse à trouver un spectateur dans un autre monde). La pulsion de spectacle est plus puissante que l'instinct de conservation, c'est sur elle qu'il faut compter¹.

Si la moralité des choses est dans leur sacro-sainte valeur d'usage, alors vive l'immoralité de l'atome et des armes, qui fait que même eux sont soumis à l'échéance ultime et cynique du spectacle ! Vive la règle du jeu secrète qui fait que toute chose désobéit à sa loi symbolique ! Ce qui nous sauvera, ce n'est ni le principe ration-

1. Bien sûr, il ne s'agit pas du spectacle que les situationnistes ont dénoncé comme le comble de l'aliénation et la stratégie ultime du capital. Ce serait plutôt l'inverse, puisque ici c'est la stratégie victorieuse de l'objet, c'est son mode de détournement à lui, et non d'être détourné. Nous serions bien plus proches de la féerie de la marchandise chez Baudelaire.

nel ni la valeur d'usage, c'est le principe immoral du spectacle, c'est le principe ironique du Mal.

L'absorption dans cet effet second est une sorte de passion, de volonté fatale. De même aucune vie ne se conçoit sans la trame d'une échéance seconde. Le dessein d'une vie ne peut être donné que par la certitude énergique du retour nécessaire, tôt ou tard, comme de la résurrection des corps, mais sans Jugement dernier, de quelques instants ou de quelques visages une fois apparus. Mais ceux-là reviendront, car ils n'ont fait que disparaître à l'horizon de votre vie, dont la trajectoire détournée précisément par ces événements prend la courbe qu'il faut, inconsciente, pour leur donner la chance d'une existence seconde, ou d'un retour définitif. Alors seulement ils auront vraiment eu lieu. Alors seulement ils seront gagnés ou perdus.

A partir d'un certain moment, ces événements seconds forment la trame même de la vie, où donc plus rien n'a lieu au hasard. Ce qui a lieu au hasard, c'est l'événement premier, qui n'a pas de sens en lui-même et se perd dans la nuit banale du vécu. Seul son redoublement en fait un événement véritable, lui donnant le caractère d'une échéance fatale. C'est comme un signe qui ne vaudrait que redoublé par son ascendant — le signe lui-même est indifférent, redoublé il devient inéluctable.

Lorsque certains événements d'une vie ont ainsi eu leur seconde chance, lorsque le cycle les a ramenés une fois, et une seule, cette vie est achevée. Lorsqu'une vie ne connaît aucune échéance seconde de cet ordre, elle s'achève avant d'avoir commencé.

Le fatal est quelque part par là. Dans ce sens, les vieilles hérésies avaient raison. Chacun a droit à une seconde naissance, la vraie, et chacun est prédestiné, non par décret astral, mais de la prédestination interne, immanente à notre propre vie, du retour nécessaire de tels événements. C'est pourquoi le hasard étant aboli, le Jugement dernier est inutile.

C'est pourquoi la théorie de la prédestination est infiniment supérieure à celle de la liberté de l'âme. Car si elle élimine de la vie tout ce qui n'est que destiné et non prédestiné, tout ce qui, n'ayant lieu qu'une fois, est accidentel, alors que ce qui s'accomplit une deuxième fois devient fatal, par contre elle rend à la vie l'intensité de ces événements seconds, qui ont comme la profondeur d'une vie antérieure.

Il n'y a ni forme ni signification à une première rencontre, toujours entachée de méconnaissance et de banalité. La fatalité ne vient qu'après, par l'opération actuelle de cette vie antérieure. Et il y a une sorte de volonté et d'énergie dans cette occurrence, dont nul ne sait rien, et qui n'est pas la résurgence d'un ordre caché, pas du tout. C'est en toute lumière que certaines choses viennent à leur échéance marquée.

Si les astres se levaient et se couchaient dans n'importe quel ordre, le ciel même n'aurait pas de sens. C'est la récurrence de leur trajectoire qui fait l'événement du ciel. Et c'est la récurrence de certaines péripéties fatales qui fait l'événement de la vie.

Au terme de tout cela, si l'objet est génial, si l'objet est fatal, qu'est-ce qu'on peut faire ?

Après l'art de survivre, l'art ironique de la disparition ? De celle-ci le sujet a toujours rêvé, c'est le rêve inverse de son rêve de totalisation, et celui-ci n'a jamais effacé l'autre, bien au contraire. Son échec éveille aujourd'hui des passions plus subtiles.

Alors, au cœur des stratégies banales, le désir lancinant des stratégies fatales ?

Rien ne peut nous assurer d'une fatalité, encore moins d'une stratégie. D'ailleurs la conjonction des deux termes est paradoxale : comment y aurait-il fatalité s'il y a stratégie ? Mais justement : l'énigme, c'est ce qu'il y a de fatalité au cœur de toute stratégie, c'est ce qui transparait de stratégie fatale au cœur des stratégies les plus banales, c'est l'objet, dont la fatalité serait la stratégie — quelque

chose comme la règle d'un autre jeu. Au fond, l'objet se moque des lois dont on l'affuble, il veut bien figurer dans les calculs comme variable sarcastique et laisser les équations se vérifier, mais la règle du jeu, les conditions auxquelles il accepte de jouer, personne ne les connaît, et elles peuvent changer d'un seul coup.

Nul ne sait ce qu'est une stratégie. Il n'y a pas assez de moyens au monde pour qu'on puisse disposer des fins. Et donc nul n'est capable d'articuler un processus final. Dieu lui-même est forcé de bricoler. Ce qui est intéressant, c'est ce qui transparait d'un processus logique inexorable par où l'objet se prend au jeu même auquel on veut le faire jouer, et redouble la mise en quelque sorte, surenchérit sur les contraintes stratégiques qu'on lui impose, instaurant par là une stratégie qui n'a pas de finalités propres — une stratégie « enjouée » qui déjoue celle du sujet, une stratégie fatale en ce que le sujet y succombe à l'outrepassement de ses propres objectifs.

Nous sommes complices de cet excès de finalité qu'il y a dans l'objet (ce peut être l'excès de sens, et donc l'impossibilité de déchiffrement d'un mot, qui joue trop bien à vous faire signe). Toutes les stratégies que nous inventons, c'est dans l'espoir de les voir se dénouer dans un événement inattendu. Tout le réel, nous l'inventons dans l'espoir de le voir se dénouer dans un artifice prodigieux. De tout objet, nous espérons une réponse aveugle qui trouble nos projets. De la stratégie nous attendons une maîtrise, mais de la séduction nous espérons la surprise.

La séduction est fatale, c'est l'effet d'un objet souverain qui recrée en vous le trouble originel et cherche à vous surprendre — la fatalité en retour est séduisante, comme la découverte d'une règle du jeu cachée. La découverte de la règle d'un jeu est éblouissante et compense à l'avance les pertes les plus cruelles.

Ainsi le mot d'esprit. Si je cherche un enchaînement fatal dans le langage, je tombe sur le mot d'esprit, qui est lui-même le dénouement du langage immanent au langage (c'est ça le fatal : le même signe présidant à la

crystallisation et à la solution d'une vie, à l'intrication et au dénouement d'un événement). Dans le langage devenu objet pur, l'ironie (du *Witz*) est la forme objective de ce dénouement. Partout comme dans le *Witz*, le redoublement et la surenchère sont une forme spirituelle de dénouement.

Tout doit se dénouer sur un mode fatal et spirituel, comme tout s'est emmêlé au départ dans un détournement originel.

Même la prédestination est une forme de détournement ironique de la finalité. Mais le hasard lui aussi en est une. A quoi sert de vouloir fonder le hasard comme processus objectif, puisque c'est un processus ironique ? Bien sûr qu'il existe, mais contre toute scientificité, comme ironie de l'aléa, y compris au niveau des molécules. Et bien sûr que la fatalité existe elle aussi, simultanément — il n'y a aucun paradoxe là-dedans. La différence est que l'ironie de la fatalité est plus grande que celle du hasard, ce qui la rend plus tragique et plus séduisante.

Il est vrai qu'il y a là un parti obscur et difficile : passer du côté de l'objet, prendre le parti de l'objet. Chercher une autre règle, une autre axiomatique : rien de mystique là-dedans, rien du délire ultramondain d'une subjectivité prise au piège et fuyant en avant dans une description paroxystique. Simplement dessiner cette autre logique, dérouler ces autres stratégies, laisser le champ libre à l'ironie objective. Cela aussi est un défi, éventuellement absurde, et qui court le risque de ce qu'il écrit — mais le risque est à courir : l'hypothèse d'une stratégie fatale ne peut être que fatale elle aussi.

Si moralité il y a, elle est elle aussi prise dans le cycle excentrique de ses effets, elle est elle-même hypermorale comme le réel est hyperréel. Ce n'est plus une stase morale, c'est une extase morale. Elle est elle-même un effet spécial.

Lévi-Strauss disait que l'ordre symbolique nous avait

quittés, au profit de l'histoire. Aujourd'hui, dit Canetti, l'histoire elle-même s'est retirée. Que reste-t-il que de passer du côté de l'objet, de ses effets excentriques et précieux, de ses effets fatals (la fatalité n'est que la liberté absolue des effets). Sémiorragie.

Aujourd'hui que toute radicalité critique est devenue inutile, toute négativité résolue dans un monde qui fait semblant de se réaliser, que l'esprit critique a trouvé dans le socialisme sa résidence secondaire, que l'effet du désir est largement passé, que reste-t-il que de remettre les choses au point zéro énigmatique ? Or l'énigme s'est inversée : jadis c'était la Sphinge qui posait à l'homme la question de l'homme, qu'Œdipe a cru résoudre, que nous avons tous cru résoudre, aujourd'hui c'est l'homme qui pose à la Sphinge, à l'inhumain, la question de l'inhumain, du fatal, de la désinvolture du monde envers nos entreprises, de la désinvolture du monde aux lois objectives. L'objet (la Sphinge), plus subtil, ne répond guère. Mais il faut bien qu'en désobéissant aux lois, en déjouant le désir, il réponde en secret à quelque énigme. Que reste-t-il que d'aller du côté de cette énigme ?

Tout se résume finalement à cela : faisons un seul instant l'hypothèse qu'il y ait un parti pris fatal et énigmatique de l'ordre des choses.

De toute façon, il y a quelque chose de stupide dans notre situation actuelle. Il y a quelque chose de stupide dans l'événement brut, auquel le destin, s'il existe, ne peut pas ne pas être sensible. Il y a quelque chose de stupide dans les formes actuelles de vérité et d'objectivité dont une ironie supérieure ne peut pas ne pas nous faire grâce. Tout s'expie dans l'un ou l'autre sens. Tout se joue dans l'un ou l'autre sens. La vérité ne fait que compliquer les choses.

Et si le Jugement dernier consiste, comme chacun sait, pour chacun de nous, à sauver et à éterniser un instant de sa vie et un seul, avec qui partager cette fin ironique ?

Table

L'EXTASE ET L'INERTIE	5
FIGURES DU TRANSPOLITIQUE	27
L'obèse, 31 - L'otage, 39 - L'obscène, 55.	
LES STRATÉGIES IRONIQUES	77
Le malin génie du social, 80 - Le malin génie de l'objet, 90 - Le malin génie de la passion, 109.	
L'OBJET ET SON DESTIN	125
Suprématie de l'objet, 127 - La marchandise absolue, 132 - Éloge de l'objet sexuel, 135 - L'éminence grise, 145 - Le cristal se venge, 154 - Le fatal, ou l'imminence réversible, 161 - La cérémonie du monde, 185.	
POUR UN PRINCIPE DU MAL	199

Biblio/Essais

Titres parus

Jacques ATTALI

Histoires du temps

Où l'on apprend que les techniques de comptage du temps n'ont jamais été autonomes par rapport à l'histoire, aux cultures et aux sociétés.

Jacques ATTALI

Les Trois Mondes

Après avoir vécu dans le monde de la régulation, puis dans celui de la production, nous sommes entrés dans un troisième, celui de l'organisation. Une interprétation originale de la crise économique actuelle.

Jacques ATTALI

Bruits

Déchiffrer l'ordre social à partir de l'ordre des sons. Une étude historique de la musique pour réfléchir sur les structures du pouvoir.

Georges BALANDIER

Anthropo-logiques

Comprendre la modernité. Saisir les mutations en cours. Des réponses claires aux grands problèmes de notre temps. Édition revue, corrigée et augmentée d'une introduction inédite sur les principes d'une anthropologie du présent.

Jean BAUDRILLARD

Les Stratégies fatales

Un livre à lire comme un recueil d'histoires. La société d'aujourd'hui ou le théâtre des ombres. La séduction, l'amour, le simulacre... Tout n'est qu'apparence !

CAHIER DE L'HERNE

Samuel Beckett

Découverte de Beckett. L'œuvre dans tous ses états : théâtre, romans, poésie, lus et relus par E.-M. Cinan, Julia Kristéva, Ludovic Janvier...

CAHIER DE L'HERNE

Mircea Éliade

Le travail monumental d'un chercheur hors du commun. Penseur du sacré, historien des religions, romancier talentueux : tout Éliade par les meilleurs spécialistes.

Cornélius CASTORIADIS

Devant la guerre

Cornélius Castoriadis comptabilise les forces des deux super-puissances et délivre son diagnostic. Un ouvrage clef pour y voir clair dans les nouveaux enjeux de la politique internationale et les idéologies contemporaines.

Catherine CLÉMENT

Vie et légendes de Jacques Lacan

Loin des rumeurs et des passions inutiles, une philosophe déchiffre une œuvre réputée difficile. Et tout devient limpide, simple, passionnant.

Catherine CLÉMENT

Claude Lévi-Strauss ou la structure et le malheur

Traversée de l'œuvre du plus grand anthropologue contemporain. Des structures élémentaires de la parenté à La potière jalouse : Lévi-Strauss passé au peigne fin de l'analyse.

Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée.

Régis DEBRAY

Le Scribe

A quoi servent les intellectuels ? Et qui servent-ils ? Quelles sont leurs armes ? Quels sont leurs rêves ?

Jean-Toussaint DESANTI

Un destin philosophique, ou les pièges de la croyance

Une exploration systématique des principaux chemins de la philosophie moderne et des chausse-trappes que l'on peut y rencontrer.

Laurent DISPOT

La machine à terreur

Terreur d'hier, terrorisme d'aujourd'hui. Des maîtres du Comité de salut public révolutionnaire aux partisans d'Action directe et aux membres de la « bande à Baader », pas de différence notable.

Lucien FEBVRE

Au cœur religieux du xvi^e siècle

L'espace intellectuel du xv^e siècle visité dans ses moindres recoins : la Réforme, Luther, Érasme, Dolet, Calvin...

Élisabeth de FONTENAY

Diderot ou le matérialisme enchanté

Un Diderot méconnu, penseur des questions brûlantes qui tourmentent notre temps : la liberté, la féminité, la lutte contre les pouvoirs, le désir, la découverte de toutes les différences...

René GIRARD

Des choses cachées depuis la fondation du monde

Analyse approfondie des mécanismes sanguinaires qui règlent la vie des sociétés, commentaire magistral de l'antidote à la violence : la parole biblique.

René GIRARD

Critique dans un souterrain

Où l'on voit fonctionner le triangle infernal du désir (je veux ce que toi tu veux) dans les grandes œuvres littéraires.

René GIRARD

Le Bouc émissaire

Schéma fatal du mécanisme de la victime émissaire : quand les sociétés entrent en crise et qu'elles ne peuvent récupérer leur unité qu'au prix d'un sacrifice sanglant. De l'Inquisition aux camps nazis et au Goulag soviétique.

André GLUCKSMANN

Le Discours de la guerre, suivi d'Europe 2004

A partir de la grande tradition de la réflexion stratégique (Machiavel, Clausewitz, Hegel, Lénine, Mao), une œuvre capitale qui déchiffre l'impensé de la politique internationale d'aujourd'hui.

André GLUCKSMANN

La Force du vertige

Repenser le pacifisme à la lumière de l'arme atomique. Quand on parle la langue de la force, il faut répondre avec les mêmes mots. A partir de là, tout devient simple.

Roland JACCARD (sous la direction de)

Histoire de la psychanalyse (I et II)

Une histoire érudite et claire qui relate la genèse des découvertes freudiennes et leur cheminement à travers la planète.

Stephen JAY GOULD

Le pouce du Panda

L'Évolution des espèces et de l'homme racontée aux enfants. Une fresque présentée à travers une foule d'anecdotes, par l'un des grands paléontologistes américains.

Angèle KREMER-MARIETTI

Michel Foucault, Archéologie et Généalogie

Une pensée majeure de notre temps expliquée d'une façon vivante et claire. De la question du pouvoir à celle de la morale abordée dans ses derniers écrits par Michel Foucault.

Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée.

Claude LEFORT

L'Invention démocratique

Non, le totalitarisme n'est pas un mal irrémédiable. Et à qui sait attendre, des voix jaillies des profondeurs de l'oppression racontent le roman de sa disparition.

Emmanuel LÉVINAS

Éthique et Infini

Le regard d'Emmanuel Lévinas sur son propre ouvrage philosophique. Un livre de sagesse.

Emmanuel LÉVINAS

Difficile Liberté

C'est une dénonciation vigoureuse de la violence masquée qui hante notre conscience occidentale et travaille sournoisement notre raison comme notre histoire. Contre l'écrasement, un seul recours : la morale.

Bernard-Henri LÉVY

Les Indes rouges, précédé d'une Préface inédite

Travail d'analyse politique exceptionnel sur l'un des premiers échecs historiques du marxisme.

Bernard-Henri LÉVY

La Barbarie à visage humain

Un traité de philosophie politique à l'usage des nouvelles générations. Livre brûlot qui pourfend les idéologies contemporaines.

Anne MARTIN-FUGIER

La Place des bonnes

La domesticité au XIX^e siècle. A travers l'examen de cette couche sociale, une jeune historienne propose une surprenante radiographie de la société bourgeoise.

Edgar MORIN

La Métamorphose de Plozevet, Commune en France

Le classique de la sociologie française. Où est cerné avec une exceptionnelle acuité l'irruption de la modernité dans une commune en France.

Edgar MORIN

L'Esprit du temps

Lecture raisonnée du temps présent, un repérage des valeurs, des mythes et des rêves du monde développé à l'entrée de la décennie 60.

Ernest RENAN

Marc Aurèle et la fin du monde antique

Dans ce texte lumineux, tout le projet du philosophe se manifeste. Son rapport étrange et fascinant avec la religion. Un document sur la Rome antique, qui est aussi un livre novateur.

Marthe ROBERT

En haine du roman

A la lumière de la psychanalyse, Marthe Robert réexamine le phénomène Flaubert et fait surgir un personnage nouveau. Une sorte de Janus, partagé entre deux êtres, à partir duquel on doit expliquer désormais tout le processus de sa création littéraire.

Marthe ROBERT

La Vérité littéraire

Le mot, l'usage des mots : deux problèmes au cœur de La Vérité littéraire. Ceux qui ont en charge le langage sont mis à la question : de l'écrivain au journaliste, en passant par le traducteur.

Marthe ROBERT

Livre de lectures

Une réflexion neuve sur la crise de la littérature, qui est aussi une véritable leçon de lecture.

Michel SERRES

Esthétiques sur Carpaccio

Les registres de la connaissance mis en peinture. Une réflexion sur le langage, mais aussi sur l'amour, la guerre, la mort, la science.

Alexandre ZINOVIEV

Le Communisme comme réalité

L'auteur décrit avec une terrible minutie la logique qui mène à l'instauration du régime totalitaire, et ensuite l'incroyable fonctionnement des sociétés qu'il engendre.

DU MÊME AUTEUR

LE SYSTÈME DES OBJETS, Les Essais, Gallimard, 1968.

LA SOCIÉTÉ DE CONSOMMATION, Le Point, Denoël, 1970.

POUR UNE CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE DU SIGNE,
Les Essais, Gallimard, 1972.

LE MIROIR DE LA PRODUCTION, Casterman, 1973.
Rééd., Galilée, 1985.

L'ÉCHANGE SYMBOLIQUE ET LA MORT,
Sciences Humaines, Gallimard, 1976.

OUBLIER FOUCAULT, Galilée, 1977.

L'EFFET BEAUBOURG, Galilée, 1977.

A L'OMBRE DES MAJORITÉS SILENCIEUSES,
Cahiers d'Utopie, 1978.

LE P.C. OU LES PARADIS ARTIFICIELS DU POLITIQUE,
Cahiers d'Utopie, 1978.

DE LA SÉDUCTION, Galilée, 1979.

SIMULACRES ET SIMULATION, Galilée, 1981.


LA GAUCHE DIVINE, Grasset, 1985.

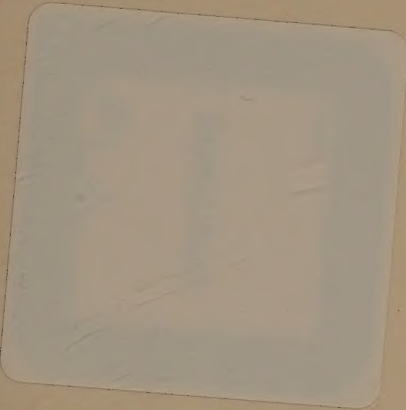
AMÉRIQUE, Grasset, 1986.

Composition réalisée par C.M.L., Montrouge

IMPRIMÉ EN FRANCE PAR BRODARD ET TAUPIN
58, rue Jean Bleuzen - Vanves - Usine de La Flèche.
LIBRAIRIE GÉNÉRALE FRANÇAISE - 14, rue de l'Ancienne-Comédie - Paris.

ISBN : 2 - 253 - 03847 - 4

 42/4039/6



Property of

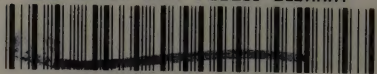
**San Mateo
Public
Library**

A rebours des idéologies, une rac contemporaines. Les monde moderne.

l'obscène... Jean Baudrillard explore quelques-uns des chemins de l'actualité.

Texte intégral

SAN MATEO CITY PUBLIC LIBRARY



3 9047 02145625 2

Photo Lauros-Giraudon © A.D.A.G.P.
e : Grand échech (1937). Zurich.

SEP
PUBLIC LIBRARY
SAN MATEO, CA., 94402-159



9 782253 03847