

La philosophie et la mode : logique et dynamique de la culture

Jacques Poulain

Volume 20, numéro 2, automne 1984

Parisianismes : les modes intellectuelles parisiennes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/036828ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/036828ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Poulain, J. (1984). La philosophie et la mode : logique et dynamique de la culture. *Études françaises*, 20(2), 69–86. <https://doi.org/10.7202/036828ar>

La philosophie et la mode : logique et dynamique de la culture

JACQUES POULAIN

1. LES MODES PHILOSOPHIQUES ET LE PROBLÈME PHILOSOPHIQUE DE LA MODE : L'HÉDONISATION DU CONSENSUS ET LE PASSAGE DES NUÉES

Depuis l'engouement des salons parisiens pour la lucidité corrosive des *Provinciales*, pour le cynisme voltairien, pour le naturalisme émancipateur de Rousseau, les projets encyclopédistes des « lumières », voire même pour les « idées » des Idéologues, la philosophie française est toujours apparue aux observateurs étrangers ou locaux comme une pensée soumise aux attraits, aux fluctuations et aux tourbillons qui caractérisent le phénomène de la mode. Réduite à un phénomène paradigmatique de mode, elle se trouvait *ipso facto* distinguée de philosophies moins éphémères, plus conformes à ce qu'on attend traditionnellement de la philosophie : des vérités éternelles. Cette caractéristique a donc pu à maintes reprises tenir lieu de jugement : elle dispensait d'examiner les arguments qui y étaient présentés. D'ailleurs, modes et philosophies n'étaient-elles pas incompatibles ? Le concept de mode philosophique semblait en effet intrinsèquement contradictoire : si la philosophie se targuait de présenter une sagesse et une vérité inaltérables, comment pouvait-elle compter sur ces attraits de présentation éphémères pour les faire accepter comme telles ? pouvait-elle répondre aux attentes de son public, les combler, sans faire taire ces vérités, cette sagesse éternelles ? Toute

mode semblait aux antipodes de la philosophie. Si l'effet d'une mode est d'instaurer entre les membres d'un groupe des mimétismes vestimentaires, culinaires ou culturels gratifiants, sa fonction se réduit à établir dans l'environnement social un certain nombre de formes prégnantes déclenchant leur contemplation et les conduites qui en dérivent, en fonction du seul plaisir dont elles sont chargées. Enjolivant comportement et environnement, elle ôte la possibilité et la nécessité de juger, à propos précisément de ce qu'il s'y avère ne plus être à juger. Fondée sur le goût, adoptée tout d'un coup et «une fois pour toutes» pendant un certain laps de temps par un groupe, toute mode véhicule le jugement de goût qu'elle recèle, comme un préjugé dont les effets hédoniques dispensent une fois pour toutes de juger ce jugement tant que cette mode dure. La métamorphose des jugements en réflexes, la subordination de ces jugements au principe de plaisir semblent incompatibles avec l'étonnement philosophique.

Le mouvement essentiel à la critique philosophique semble être d'arracher à cette hypnose hédonique, de faire quitter les mimétismes institutionnels, scientifiques ou esthétiques en faisant oublier la prégnance des préjugés qui y sont véhiculés. Il tente de ne fixer qu'à ce qui mérite jugement dans l'expérience humaine : il tente d'identifier ce qui est assez essentiel à chacun pour qu'on doive exprimer un jugement objectif à son endroit. Il tente d'exhiber précisément ce qu'il estime ne pouvoir être réglé par des automatismes. C'est dans le cadre de cet antagonisme opposant la philosophie et la mode qu'il semble suffire de stigmatiser une philosophie comme un effet de mode pour justifier qu'on ne puisse la prendre au sérieux. C'est ainsi que récemment encore, l'existentialisme sartrien, les divers structuralismes parisiens et leurs liquidations mutuelles s'étaient vus rejetés par les logiciens anglo-saxons et américains ainsi que par les ontologues ou critiques sociaux allemands : expressions raffinées d'affects collectifs, manifestations émotives dépourvues a priori de valeurs de vérité, toute leur fonction paraissait consister à donner forme culturelle et forme de pensée à des mouvements de décharge hédonique déclenchés par des pressions et des exigences insupportables. Se laisser abuser par ces symptômes de perturbation psychosociale, ç'aurait été pour eux s'abandonner à des folies. La formule anglo-saxonne de la conjugaison du verbe «philosopher» ne laissait planer aucun doute à cet égard : «*I am sober. You are intoxicated. He is a French philosopher*¹.»

1. A. McIntyre, *Against the Self-Images of the Age*, Londres, Routledge & Kegan, 1971.

Aussi semblait-il suffire aux sociologues anglais ou allemands qui voulaient disqualifier leur propre tradition philosophique d'y exhiber les mécanismes de mode qu'on pouvait y déceler, pour parvenir sinon à la réfuter, du moins à la neutraliser et gagner ainsi à la sociologie un droit d'existence culturelle. *Words and things* d'E. Gellner² mène l'assaut du camp analytique à la pointe du slogan : «*Clarity is not enough*» et traque sans complaisance les résidus cléricaux dans les réflexes théoriques des logiciens de la Haute Église oxonienne et dans les exercices de prédication thérapeutique des partisans de la Basse Église du langage ordinaire. Et T. Adorno n'hésitera pas à dévoiler dans le *Jargon de l'authenticité*³ heideggérien le lieu de refuge d'une intelligentsia philosophique qui aurait été complice du nazisme et qui aurait caché sa complicité dans l'équivocité, l'obscurité et l'aveuglement d'attitudes existentielles limites. Aussi n'est-il pas étonnant que l'explosion des trois traditions philosophiques principales survenues ces vingt dernières années ait conduit les philosophes à emprunter, au nom d'une tradition donnée, ce qui avait été à la mode dans les autres traditions philosophiques depuis le début du siècle. Le phénomène de la mode n'y a plus seulement caractérisé une tradition renommée pour sa légèreté, son amour pour les acrobaties théoriques et ses fluctuations sentimentales : la tradition de la philosophie française, mais la mode s'y est généralisée comme mode de communication philosophique. Prêts à porter logiques et pragmatiques habillent à ravir philosophes français et allemands sans qu'ils se sentent toujours pour autant obligés de garder sur leurs sweaters la marque de l'université d'origine. Le raz de marée herméneutique du début des années 80 chez les philosophes, anthropologues et critiques littéraires anglo-saxons et américains n'a d'égal que la démystification de l'esprit herméneutique par l'appétit de certitude et d'harmonisation behavioriste⁴. L'écoute et la réception d'autrui et de soi invoquées comme instances de jugement sous les espèces de l'acte d'interprétation s'avèrent soumises aux contraintes dynamiques qui lient les stimuli, les réactions et les actions consommatoires jusque dans la production des consensus et des différends. Et les échecs des logiciens à régler leurs vies en traitant leur pensée à coup d'axiomes et de théorèmes, ceux des théoriciens allemands à traduire en actes et en réformes socio-politiques leurs visées

2. E. Gellner, *Words and Things*, Londres, Gollancz, 1958.

3. T. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Francfort, Suhrkamp, 1964.

4. Cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

normatives et émancipatrices leur font soudain apparaître l'assimilation *made in France* de l'homme au schizophrène comme «la réalité de leur réalité» : ce qui avait été refoulé de part et d'autre comme folie à lier se met lentement à apparaître rétrospectivement aux philosophes allemands et anglais comme l'effet d'un réalisme anthropologique sain et d'un cynisme vivifiant, qui n'hésitent pas à guérir des folies demeurées dans les rêves de la raison et à les reconnaître ainsi aussi irrationnelles qu'elles le sont effectivement.

Si la philosophie s'est arrogé depuis Descartes une sorte de savoir absolu qui énonce ce qu'est l'homme en se fondant pour ce faire sur les seules exigences de la raison, ne récolte-t-elle pas son juste salaire dans la falsification que le flux et le reflux des modes font subir à ses descriptions? L'absolutisation du sujet humain aurait été accomplie dans les Temps modernes, de façon paradigmatique et sans scrupules par la philosophie. La fluctuation de ses modes témoignerait à sa manière de ce que le jugement philosophique ne peut se fonder ni sur des constantes de la réflexion, ni sur des constantes sensibles ou biologiques indépendantes de la pensée : le jugement de goût subjectif qui accompagnerait ces fluctuations, montrerait que la raison ne se règle qu'en se «sensibilisant» elle-même, qu'en faisant éprouver une fascination irrésistible pour les figures d'homme qu'elle désire faire réaliser. Cette sensibilisation apparaîtrait elle-même comme un phénomène incontrôlable et éphémère, pouvant apparaître et disparaître au gré de cette autoaffectation de la pensée par elle-même qu'on appelle la certitude philosophique. La fluctuation des modes contemporaines manifesterait que l'homme se reconnaît affecté de certitudes philosophiques dès lors qu'il se reconnaît désirer être épistémologue, moraliste, méthodologue, logicien, politologue ou anthropologue : elle trahirait la nécessité d'absolutiser des réalités humaines qu'on déclare fondamentales tout autant que de faire l'expérience de l'absence de réalité de ces réalités, de leur absence de permanence en l'homme. Le passage et la fuite des nuées philosophiques contemporaines ne feraient que confirmer le jugement que portait Hegel sur le destin de la raison sensibilisée :

Puisque la position philosophique, solidement établie par notre époque toute-puissante et sa culture, est celle d'une raison affectée de sensibilité, une telle philosophie ne peut pas aboutir à la connaissance de Dieu, mais à celle de la nature humaine. Cet homme et l'humanité constituent pour elle un point de vue absolu, en tant que finitude fixe, insurmontable, de la raison, non en tant que le reflet de l'éternelle beauté comme le foyer spirituel de l'univers, mais en tant

que sensibilité absolue, qui cependant, grâce à la foi, peut se parer ici et là d'un suprasensible qui lui est étranger [...]. La philosophie doit représenter non l'idée de l'homme, mais le concept abstrait de l'humanité empirique confondue avec son état limité et [...] elle doit en même temps se farder des couleurs superficielles d'un élément supra-sensible⁵.

Qu'elle absolutise les procédures scientifiques de l'expérimentation de pensée (dans l'hypothèse), celles de l'expérimentation physique (dans la vérification empirique), les régulations éthico-politiques, l'imaginaire adulé du désir ou les règles de la communication, la réflexion philosophique semble être le mouvement par lequel la pensée désire faire reconnaître son absoluité et son indépendance à l'égard de toute sensibilité, de tout sentiment et de toute sensation subjective, mais aussi celui par lequel elle se contraint, ce faisant, à retourner à cette sensibilité et à cette affectivité pour y trouver le fondement et la justification de son propre mouvement et de ses propres résultats.

Ce qui vouerait la philosophie contemporaine à la mode serait la façon dont elle absolutise et la pensée et la sensibilisation de la raison : en reconnaissant les structures absolues de la connaissance et de l'action auxquelles elle cherche à identifier l'homme, déjà sensibilisées dans le langage et les processus de communication. Les jugements philosophiques ne trouveraient la confirmation de leur objectivité et de leur validité que dans la répétition qu'ils provoquent de la part des allocutaires des philosophes, qu'en contraignant des groupes entiers à la fascination. Cette répétition tiendrait à l'irrésistibilité de l'accord qu'ils suscitent : elle s'avèrerait la seule instance transsubjective et indisponible de vérité philosophique. Il est bien évident que cette absolutisation du jugement philosophique se fait aux dépens de ce qu'il reste de jugement dans ce jugement. Dans les rites de figuration propres aux sociétés archaïques, le mime de l'animal à chasser et des actions de consommation finales orientait la recherche de nourriture des groupes en leur permettant d'identifier la forme de cet animal tout autant que de jouir par avance de sa consommation : ces rites étaient à la fois des mouvements de décharge énergétique à l'égard de la pression de faim du moment et des façons de s'orienter, leur réitération et la gratification dont ils étaient chargés par anticipation étaient dues à leur efficacité réelle⁶. Les modes philosophiques, quant à elles, n'auraient même

5 G W F Hegel, *Foi et savoir* dans *Premières Publications*, Paris, Éd Orphrys, trad M Méry, 1964, p 201-202

6 Cf A Gehlen, *Urmensch und Spatkultur*, Athenaum Verlag, 1956, p 145-156

plus besoin de faire consommer effectivement les façons d'être particulières qu'elles incitent à rechercher comme formes de vie essentielles à l'homme : n'exprimant que des désirs d'être, il suffit qu'elles fassent se reconnaître tous les hommes dans ces désirs d'être qu'elles leur disent qu'ils sont.

Les jugements philosophiques se manifestent donc, au sein des modes culturelles, comme les prototypes des mouvements cognitifs de sublimation. L'accord avec soi et l'accord avec autrui y fonctionnent comme consensus hédoniques de consommation réflexive qui rivent l'homme à ce qu'il cherche à être et le dispensent de juger ces jugements du seul fait que tous se reconnaissent en eux. Comme les dieux du polythéisme incarnaient les attentes sociales de consommation réciproque sous la forme des multiples formes du désir⁷, les modes philosophiques contemporaines semblent incarner les attentes judiciaires des individus et des groupes les uns à l'égard des autres : elles font jouir de la figuration de ces attentes en dispensant de juger et de faire juger de leur réalisabilité aussi bien que de ces jugements eux-mêmes. De ce point de vue, elles hériteraient à la fois des bénéfices hédoniques du «logocentrisme» judéo-chrétien et des procédures d'autocertification des Temps modernes : comme l'homme juédique jouissait de l'absolutisation du jugement divin en se reconnaissant interpellé par la révélation judaïque, comme l'homme des Temps modernes cherchait dans la conscience de conscience un substitut de certitude qui lui permette d'échapper à la nécessité de juger ses jugements, l'homme contemporain se soumet aux modes philosophiques pour jouir de s'y reconnaître déjà fixé aux jugements qui s'y forment. Les consensus qu'entretiennent ces modes lui permettraient de faire de la jouissance que lui procurent ses certitudes épistémologiques, méthodologiques, anthropologiques ou méta-linguistiques, à la fois un critère de vérité et un ersatz de jugement : ils le dispenseraient de juger de l'objectivité effective de ces certitudes et de ces jugements. L'absolutisation de son jugement dans les réalités qu'il interprète grâce à lui serait la seule réalité dont il jouirait effectivement dans le consensus et qu'il pourrait ensuite projeter dans les réalités de connaissance, de normes, de règles, de désir ou d'énonciation qu'il analyse. Les modes philosophiques devraient donc leur existence à ce que l'homme y jouit de pouvoir n'être que parole.

Dans les dissolutions de ces modes s'éprouve l'insuffisance de l'expérience hédonique du consensus philosophique à instaurer

7. A. Gehlen, *Urmensch und Spatkultur*, Athenaum Verlag, 1956, p. 245.

la conscience de son objectivité. Car la philosophie qui se laisse porter par les modes, tente à chaque fois de faire le tri des représentations culturelles pour discerner celles auxquelles les individus et les groupes sont déjà identifiés et les distinguer de celles qu'ils ne peuvent être. Dès que la communication philosophique se trouve absolutisée et fétichisée dans l'expérience aveugle du consensus, la fonction de discernement qui est la sienne se trouve absorbée par la jouissance de reconnaissance de soi des individus et des groupes qu'elle permet : toutes les expériences culturelles que l'homme fait de lui-même se trouvent alors porteuses d'une égale valeur d'objectivité du seul fait qu'elles existent. Comme le Dieu judéo-chrétien constituait par sa parole l'harmonisation du monde social au monde dit naturel, comme son omniscience était garantie par la toute-puissance créatrice et magique de cette parole mais laissait être la possibilité de désobéir aux prescriptions qu'elle émettait, les consensus philosophiques se distinguent de ceux qui ne le sont pas en justifiant l'identification de chacun à toutes les représentations culturelles possibles, par son identification de base au phénomène de la libido, de la critique théorique ou de l'autarcie pratique, voire même à l'idée de porteur du consensus elle-même. Comme la parole créatrice s'était appropriée le champ total du réel, des créatures en les nommant et en les rendant du même coup conformes à leur prédicat essentiel, de même le consensus philosophique semble s'approprier le champ entier de la culture en le transformant en champ d'omniscience réfléchi : tous les phénomènes semblent devoir y être interprétés, leur signification semble devoir y être traduite et résorbable en un jugement de libido, un jugement d'ascèse, un jugement politique, un jugement esthétique ou un jugement de méthode. Comme la révélation de la magie de la parole créatrice semblait livrer le secret du monde et de ses transformations historiques, le consensus philosophique doit livrer une fois pour toutes la clef de tous les phénomènes. Mais l'homme se dérobe aux modes, il fait exploser ce jugement de totalisation, il se dévoile, en chaque échec de mode, irréductible à la réalité de force, de plaisir, de maîtrise de soi ou de délire à laquelle le jugement philosophique l'avait réduit en le «sensibilisant» sous l'aspect de tel ou tel phénomène psycho-social. Dans la dissolution des modes, les théoriciens et leurs allocutaires font l'expérience de devoir inévitablement être aussi autre chose que ce qu'ils avaient cru désirer être.

La philosophie peut-elle surmonter la crise des modes? la faire surmonter à la «culture»? On ne peut répondre à ces questions qu'en reconstruisant la façon dont elle a constitué la

culture comme monde de jugements et de modes, qu'en montrant à quelles conditions la forme de consensus qu'elle promeut est objective et valide jusque dans les jugements nécessaires qu'elle porte sur ses propres déficiences et par lesquels elle provoque sa propre chute : il s'agit de montrer que le consensus philosophique est autre chose que cet horizon d'identification mutuelle et aveugle aux jugements culturels. Le défi qu'affronte ici la philosophie est celui de devoir faire reconnaître en *toute* communication la logique philosophique qui l'anime et qu'elle refoule elle-même dans les modes, lorsqu'elle la réduit à son effet hédonique. Ce qu'a produit l'abandon de la faculté philosophique de juger aux modes, c'est précisément la possibilité et la nécessité de retrouver la logique et la dynamique du langage philosophique au cœur même de la vie humaine : comme jugement qui se juge lui-même sous la forme de l'accord qu'il provoque à l'égard de la forme de vie qu'il objective. S'est manifestée dans cette traversée des modes l'impossibilité de préjuger de toute vérité en la réduisant une fois pour toutes au fruit inconscient d'un consensus détenteur d'une sorte de savoir collectif absolu, s'y est imposée la nécessité de faire reconnaître dans la communication une instance de jugement qui ne saurait être disponible une fois pour toutes : elle n'est disponible qu'à condition que les interlocuteurs qui s'identifient à elle du seul fait qu'ils se parlent se plient à la loi de vérité qu'elle fait valoir. On reconstruira ici la leçon et la nécessité des modes philosophiques comme un effet de la sécularisation de la tradition judéo-chrétienne sous la forme de l'autonomisation de la culture. L'échec des modes philosophiques contraint à abandonner le point de vue intemporel d'une réflexion omnisciente que cette culture a investi comme finalité consummatoire d'elle-même.

2. L'ARCHÉOLOGIE DE LA MODE : LA DYNAMIQUE DE PENSÉE DES TEMPS MODERNES

La fixation dynamique du vivant humain à la *théorie*, à une activité de pensée conçue sur le modèle de la vision et dont la consommation finale pourrait animer et justifier toutes les autres actions a été rendue possible par le monothéisme judaïque. Auparavant, les institutions archaïques, culminant dans le polythéisme, s'étaient produites et imposées en liant perceptions, pensées, paroles et actions dans des cycles pulsionnels (stimuli-réponses- actions consummatoires) de nutrition, de sexualité et de défense. Comme l'a montré A. Gehlen⁸, l'homme a dû les construire parce qu'il était cet avorton chronique qu'avait décrit

8. A. Gehlen, *Urmensch und Spatkultur*, Athenaum Verlag, 1956, Partie 2, p. 122s.

Bolk (un mammifère qui naît un an trop tôt si on le compare aux mammifères de complexité semblable et qui n'est donc pourvu que d'instincts intraspécifiques de nutrition, de sexualité et d'agressivité). Il a eu besoin de se construire un environnement et d'y rendre possible sa vie en forgeant des représentations symboliques lui permettant d'identifier les stimuli qui avaient pour lui une importance vitale et en y corrélant les seules conduites qui lui permettaient d'accéder de façon efficace à des actions consommatoires. Les rites de figuration ont organisé la vie sociale en canalisant l'énergie motrice vers la consommation d'un animal préalablement mimé par les membres du groupe. Le totémisme, pour sa part, a assuré la survie des groupes humains en organisant la reproduction sexuelle de façon à rendre ces groupes aussi persistants qu'était présumée l'être chaque espèce animale totémique à laquelle un groupe s'identifiait, se différenciant ainsi de tous les autres. Les religions des dieux souverains enfin, ont canalisé l'agressivité humaine par la parole en identifiant tous les membres du groupe à la figure divine incarnée sous la figure du souverain et en subordonnant leurs actions aux prescriptions émises par ce dieu souverain incarné⁹.

Dans ces sociétés archaïques, les appels de satisfaction de besoin étaient ainsi projetés dans le monde de façon à y identifier par anticipation les réponses de satisfaction dont groupes et individus avaient besoin et de façon à sélectionner les actions physiques et motrices dont la réalisation devait permettre d'accéder aux satisfactions désirées. Le monde y était investi et figuré comme un vivant qui répond de façon nécessairement favorable à l'appel des individus et des groupes. Toute la force des institutions archaïques leur venait de ce qu'elles instaurent ainsi un lien rigide entre stimulus et réponse en corrélant à la perception d'un seul et unique stimulus, la levée d'un seul et unique programme d'action permettant aux vivants humains d'accéder de façon efficace à une action consommatoire donnée. Les dieux polythéistes eux-mêmes, personnalisation des désirs multiples de l'homme, incarnaient les attentes des uns et des autres à l'égard de leurs partenaires sociaux et du monde, sous l'aspect de l'agressivité guerrière (Mars), de l'Éros (Vénus), de la sagesse (Athena), de la toute-puissance (Zeus), etc., en même temps que la reconnaissance de leur existence garantissait d'avance aux hommes la possibilité d'accéder à ces actions consommatoires et de voir

9 Cf E. Gase-Poulain, «La pragmatique anthropobiologique du conte oral et la question de l'écriture», *Études françaises*, 18 1, printemps 1982, p. 94-97

remplir ces attentes. Cet accès y était conditionné par la reconnaissance de la divinité de ces dieux par leur invocation et par la soumission à l'obligation de réaliser ce qu'ils ordonnaient d'exécuter pour accéder à ces gratifications. Toutes les perceptions, les lieux et les temps nécessaires à cet hommage aux dieux étaient programmés dans le polythéisme pour déclencher les perceptions et les actions adaptées aux succès consommatoires.

L'isolement du Dieu de parole comme du seul Dieu qu'on ait besoin de reconnaître et qu'on doit reconnaître pour accéder à ce qui peut être un objet consommatoire pour l'homme la production de la possibilité de jour d'avance *de la continuité de sa propre existence après sa mort* sous l'aspect de sa propre immortalité et de son propre salut, a pour effet de dédiviniser toutes les choses perçues. Toute chose y apparaît produite par la parole d'un Dieu invisible et intouchable qui est la condition nécessaire mais aussi suffisante de cette chose. En projetant dans le monde l'existence d'un Dieu de parole, en reconnaissant sa réalité, l'homme s'est reconnu, par Dieu interposé, identifié à une parole qui a puissance d'orientation (le jugement de Dieu y est *infaillible*) *parce qu'elle a toute puissance créatrice*. Dans l'omniscience prêtée à Dieu, est projetée à la fois la connaissance du monde cherchée par l'homme elle y est présumée déjà présente en Dieu, ainsi que la connaissance des seules formes de vie qui permettent à l'homme de parvenir à l'immortalité ainsi qu'à la contemplation de la toute-puissance divine permettant aux choses d'être ce qu'elles sont et aux hommes d'accéder à leur destination. Puisque Dieu est dit avoir fait les choses par la parole, celles-ci sont d'avance parlées et elles sont donc connaissables par la pensée elles sont des créatures soumises à un langage qu'il suffit de déchiffrer en elles. Par conséquent la perception de l'existence des choses, de l'existence des autres et de sa propre existence paraît à chacun constituer un but valide en lui-même elle se présente comme un but déjà atteint, comme une gratification que l'action de l'homme est impuissante, livrée à elle-même, à produire elle est une gratification gratuite accordée par Dieu aux vivants et à l'homme. Le devoir de la créature y est d'accomplir tous les ordres de Dieu afin d'accéder à toutes les actions consommatoires auxquelles son statut de créature lui donne le droit d'accéder. Par là, la créature humaine a le droit d'accéder à l'action consommatoire qui est le but de toutes les autres l'immortalité salvifique, vécue comme contemplation du Dieu créateur et du monde créé tels qu'en eux-mêmes ils sont.

La découverte cartésienne qui est à l'origine des Temps modernes consiste à fixer l'homme à la *théorie du monde* comme à la seule action consommatoire qu'il doive produire de lui-même. Il peut jouir de sa pensée et s'y fixer en s'y faisant nécessairement reconnaître la certitude de sa propre existence : «je pense donc je suis». De même, la perception des choses apparaît à la conscience être le lieu d'une action de pensée consommatoire : celle-ci jouit de l'existence des choses si et seulement si elle peut reproduire les essences des choses et leurs rapports comme Dieu a produit les uns et les autres. Est ainsi découverte la suffisance de la pensée à penser d'elle-même la perception des choses en mathématisant leurs relations spatio-temporelles de déplacement et d'interaction. Kant va plus loin : il reconnaît la puissance de la pensée à produire la perception des choses et la science du perçu à l'aide des seules catégories mentales. L'identification du Dieu créateur, la reconnaissance de son existence n'apparaît plus nécessaire à la reconnaissance de l'existence et de l'essence du monde et de l'homme : la béatitude promise dans la contemplation du monde sensible semble à portée de la pensée humaine. Mais la science ne peut plus être limitée d'avance, dans sa recherche, comme la science de l'unique monde existant et dit par Dieu. Seul le jugement philosophique peut limiter la parole descriptive, le jugement qui s'y exprime. L'activité théorique scientifique, réglée par un jugement philosophique qui limite les conditions opératoires de son usage, prend la place de l'action créatrice et magique du Dieu de parole. N'est connaissable que ce que la pensée peut faire apparaître, produire et se faire percevoir comme réalité soumise à des lois dynamiques, à des rapports nécessaires de transformation des choses.

La production des hypothèses pertinentes, l'expérimentation du monde et l'observation de la conformité des produits de cette expérimentation par rapport à ce que les hypothèses scientifiques nous mettent en droit d'en attendre semblent les seules conduites à suivre pour accéder à l'action consommatoire de la vérité des choses. Elles semblent être les seuls programmes moteurs à déclencher pour éliminer les risques d'erreur liés à l'imaginaire privé des scientifiques. La méthode de pensée et la méthode d'expérimentation permettant de fixer les certitudes scientifiques remplacent les conduites sociales dictées par les ordres de Dieu : elles sont ici les voies d'accès au salut cognitif. La naissance de l'idéal scientifique est donc liée à cette fixation aux *actions consommatoires de penser les choses* qu'on appelle *hypothèses* : celles-ci réconcilient les surprises que le monde a ménagées aux

prédictions avec les régularités dynamiques affectant les phénomènes visibles. Cette réconciliation consiste à faire se produire une réalité nouvelle conforme à l'hypothèse. On se redonne dans l'action expérimentale le moyen d'accéder au but scientifique : à la possibilité de *percevoir* la conformité de la réalité avec la pensée qu'on en a.

C'est ce même idéal, propre à la raison «théorique», qui se trouve projeté dans la «raison pratique». Là encore la référence à un dieu apparaît *non* nécessaire pour justifier la fixation de l'homme à certains buts et à certaines actions et son rejet des autres. Les systèmes juridiques apparaissent suffire pour cela : ils constituent l'ensemble des représentations collectives liant la satisfaction des besoins reconnus valides à la détermination des obligations à remplir pour avoir le droit effectif d'accéder à la satisfaction de ces besoins validés sous formes de droits. Même devenus autonomes, ces systèmes continuent pour l'essentiel à reconnaître comme besoins ceux qui s'étaient implantés dans les sociétés archaïques, puis dans la société monothéiste. Ne sont éliminés par cette autonomisation de la société juridique (produisant la «base» de la société comme «société civile») que les droits et les devoirs liés à la reconnaissance de privilèges hiérarchiques : ils font place à des droits et à des devoirs appartenant à des individus reconnus *a priori* égaux et libres, substituables par principe les uns aux autres. La «conscience morale» liée à la conscience de devoir déclencher le seul et unique programme moteur qu'il faille, se reconnaît être la conscience fondatrice de tous les autres phénomènes de conscience. Elle s'imagine posséder un savoir infaillible analogue à ce savoir qui avait été prêté au Dieu de parole.

La «culture» (*Bildung*) est assimilée à la conscience, à la sagesse et à la puissance dont la vie sociale s'estime elle-même investie : elle apparaît *réelle* si elle parvient effectivement à rendre les individus *conformes* à la réalité sociale qu'ils doivent produire et à laquelle ils doivent s'identifier. La réflexion épistémologique de régulation de la connaissance s'y transfère pour structurer la réflexion qui cherche à régler l'action : les représentations d'action collectivement agréées y remplacent les hypothèses portées sur la nature du monde. La réalisation des actions exigées des individus par les lois juridiques et la vision finale confirmant que chacun a effectivement permis aux autres d'accéder à la satisfaction de leurs besoins par les actions qu'il a exécutées font de la vie sociale une vie *déjà* aussi transparente que devrait être transparent le monde

aux derniers jours de la science. Connaître consiste à subordonner les pensées des hypothèses à la perception qui les confirme ou les infirme dans l'expérimentation physique ou restaure ainsi un cycle complet de perception (visuelle, motrice et consommatoire) *pulsionnellement satisfaisant dans la conscience et la pensée elle-même*. De même, la vie sociale devient une action consommatoire collective et privée qui fait jouir d'elle-même jusque dans la conscience *perceptive* que les individus ont les uns des autres. Ils se perçoivent mutuellement comme bénéficiaires éventuels des actions consommatoires qui leur sont reconnues et dues, sous l'aspect d'intérêts primaires ou culturels et dans les droits dont ils sont pourvus. Cette perception doit déclencher chez eux-mêmes les conduites permettant à leurs partenaires d'y accéder. Mais chacun perçoit également ces partenaires sociaux comme des *alter ego* qui ont eux aussi à mettre leurs actions à leur service. La «société civile», juridique, devient ainsi la base psychosociale, fondée sur la biologie des individus, d'une conscience d'elle-même. Celle-ci met dans la *connaissance de la conformité de ce qui se produit par rapport à ce qui doit s'y produire* la béatitude accessible sur terre.

La culture réside donc dans cette subordination de la conscience des individus à la satisfaction de *l'égoïsme social*, à cette jouissance collective qui doit être accessible à chacun en toute perception, en toute pensée et en toute action *grâce à la conscience qu'on en a*. La représentation d'action suffit à régler la production de cette action. La conformité de l'état de choses produit par rapport au but visé dans la représentation d'action suffit à justifier cette action et la perception qu'elle déclenche. L'homme est représentation puissante qui jouit socialement de sa puissance dans la conscience collective qu'il produit de lui-même sous l'appellation de culture. Mais cette jouissance de conscience est l'objet d'une contrainte : toutes les pensées, les perceptions, les paroles et les actions ne sont justifiées que si cette conscience collective et privée se produit elle-même en conformité par rapport à elle-même : la philosophie est ainsi, depuis les Lumières, cette conscience qui doit accompagner tous les phénomènes de la vie humaine pour les reconnaître aussi réels et gratifiants qu'on la désirait.

La pensée s'objective ainsi comme théorie qui se réalise elle-même dans les phénomènes qu'elle objective et comme phénomène hédonique qui se fait percevoir à lui-même sa perception : comme «conscience», elle n'est effectivement aussi heureuse qu'elle désire l'être qu'à condition de se reconnaître dans tous les

phénomènes vitaux, sociaux et psychiques. Cette vision *doit* «se sensibiliser», «s'incarner» et se reconnaître aussi heureuse qu'elle s'imagine pouvoir l'être lorsqu'elle n'est encore que représentation mentale, non réalisée en autre chose qu'en elle-même : lorsqu'elle n'est encore qu'imaginaire et désir. Mais elle ne peut continuer à jouir de sa puissance judiciaire et déterminante qu'en se reconnaissant déjà «sensibilisée» dans la pensée avant de l'être dans les actions : elle l'est précisément dans la communication, dans la *reconnaissance verbale* que déclenche l'expression de la conscience qu'elle a d'elle-même et qu'elle tente de faire partager. Mais cette reconnaissance verbale, cette sensibilisation et cette satisfaction de la morale de la pensée *dans l'accord de tous sur sa validité*, pourra devenir but, se suffire à elle-même comme gratification déjà présente dans le consensus si cet accord verbal est reconnu par tous comme ce qui suffit : s'il suffit que la pensée «s'incarne dans la parole» et s'il suffit à cette pensée de reconnaître cela pour jouir de l'ensemble de la vie sociale et individuelle qui s'y objective. Les modes de pensée fleurissent dans les Temps modernes lorsque la conscience se reconnaît légitimée du seul fait qu'elle déclenche cet accord communicationnel avec elle-même et fait voir dans *l'obtention de cet accord* la seule action consommatoire suffisante, qui la dispense de s'inscrire dans des actions, qui la dispense même de mettre en exercice ses systèmes juridiques, moraux et politiques. La vie sociale et la réflexion individuelle y font de l'accord avec autrui et avec soi-même la seule chose dont ils se reconnaissent devoir jouir : le lieu social de pensée où l'autonomie culturelle désirée jouit de sa réalisation en s'affirmant, en faisant reconnaître la suffisance de cette affirmation. C'est dans la mode que la vie humaine tente de se sublimer en «vie parlée», en «parole pure», c'est en elle que la parole tente de se constituer comme le seul espace de vie nécessaire et gratifiant pour ceux qui y participent, abstraction faite des succès et des échecs de la culture d'ambiance. C'est en elle que tous les échecs sociaux de connaissance et d'action viennent se sublimer et se faire oublier : la conscience qu'on en a vaut bien celle qu'on a des réussites sociales puisque dans les deux cas on se reconnaît collectivement avoir été les agents qu'il fallait. Les modes sociaux se métamorphosent donc en modes philosophiques d'autosuffisance où se colmatent les échecs sociaux et psychiques par la seule conscience de leur réussite nécessaire, où ils parviennent à se transfigurer dans la conscience qu'ils produisent d'eux-mêmes : dans ce que la critique des idéologies et la sociologie de la connaissance appelaient jadis «la fausse conscience».

3. LA PUISSANCE DES ÉPHÉMÈRES : L'USURE ET LA DISSOLUTION DES MODES DANS LE CONTEXTE D'EXPÉRIMENTATION CONTEMPORAINE

Ce faisant, elles multiplient, temporalisent, instabilisent et éphémérisent ce que le monothéisme judéo-chrétien avait stabilisé dans l'éternité de la conscience du Dieu, dans l'égoïsme divin. Plus les mondes scientifiques se multiplient, plus apparaissent arbitraires les ensembles d'assertions qui les décrivent. De même, plus les formes de vie s'inventent de justifications et d'enjolivements philosophiques, plus elles deviennent elles-mêmes éphémères, plus deviennent éphémères, avec elles, les modes philosophiques qui les transfigurent. Plus ces modes ont à justifier et à faire jouir des conduites sociales et individuelles, plus ces conduites apparaissent justifiables du seul fait qu'elles s'expérimentent, plus elles n'ont de valeur qu'en fonction de la béatitude sociale que cette expérimentation provoque et des malheurs sociaux et individuels qu'elles refoulent hors de la conscience. Alors que les modes philosophiques des Temps modernes cherchaient à légitimer les formes de vie sécularisées en fonction des gratifications effectives et vitales que celles-ci étaient présumées apporter à tous, les modes philosophiques du XX^e siècle *font de l'expérimentation psychique et sociale elle-même la seule forme de vie sociale gratifiante*. La loi de cette expérimentation est celle de l'expérimentation verbale : l'obligation de transférer tous les prédicats disponibles dans toutes les réalités identifiables, externes ou internes (psychiques), nouvelles et anciennes. S'expérimente alors nécessairement comme condition d'expérimentation la *levée des inhibitions* liées à chaque règle de sens et de comportement moteur qu'on respectait auparavant. Tous les usages défendus des choses et des personnes sont permis : cette levée généralisée des inhibitions liées aux règles de conduite est vécue comme la vérité des expérimentateurs.

Les modes philosophiques se voient contraintes d'enjoliver la fixation au mode de vie expérimental : cette légitimation les contraint à se reconsidérer perpétuellement elles-mêmes et à accélérer leurs propres métamorphoses pour être toujours «à jour», pour accompagner (sans se laisser distancer par elles) les transformations que cette expérimentation provoque en l'homme et pour parvenir à en faire des figures de bonheur. La façon dont les modes philosophiques parisiennes des vingt dernières années ont façonné et accompagné l'expérimentation théorique et sociale des groupes et des individus est à cet égard instructive et paradigmatique. Sortes de psychanalyses théoriques sauvages de l'expérimentation psychosociale ambiante, elles ont réactivé purement et

simplement les procédés de transfiguration chamanique par lesquels les sociétés archaïques se faisaient oublier leurs misères insolubles : la maladie, la mort, les cataclysmes naturels et les défaites militaires dévastatrices. Alors que les institutions archaïques réglaient les fonctions organiques intra-spécifiques et organisaient la vie sociale en coordonnant par le mime, le mythe ou la parole, stimuli, réactions et actions consommatoires de façon biunivoque et en subordonnant ainsi les appareils moteurs aux appareils récepteurs grâce à des systèmes d'interdits et d'impératifs, les chamanes y faisaient affronter les misères insolubles que les institutions ne pouvaient régler, en déchaînant à mort ces pulsions que les institutions cherchaient à canaliser et à réduire. La loi du chamanisme consiste à lier à un stimulus (en l'occurrence à la perception d'un mime de crise [physique, sociale ou psychique]) le déclenchement de toutes les actions permettant d'accéder au maximum d'actions consommatoires possibles. Au lieu de donner un seul sens et une seule valeur à une réalité, il s'agit de l'investir de toutes les valeurs pulsionnelles et gratifiantes qu'on puisse arbitrairement lui associer, de l'investir d'une multivalence pulsionnelle de façon à faire jouir en ce point focal de toutes les actions consommatoires qui lui deviennent ainsi associables, de provoquer une escalade tous azimuts du désir pour déclencher tous les programmes moteurs habituellement inhibés face à cette réalité et pour ouvrir l'accès à tous les actes consommatoires habituellement interdits. Au lieu de se trouver canalisées et réduites, les pulsions, originairement non liées de façon rigide à des formes prégnantes déterminées, se retrouvent à la fois indifférenciées et survoltées¹⁰. À cet égard, le langage peut servir de canal d'indifférenciation pulsionnelle aussi bien que le mime physique : les mots eux-mêmes peuvent être chargés d'une multivalence de sens et de valeurs pulsionnelles, ils peuvent servir de voie de décharge aux pulsions les plus mêlées, voire les plus antagonistes en s'associant dynamiquement une multitude d'images mentales, visuelles ou motrices. En rendant les institutions judéo-chrétiennes et celles des Temps modernes responsables des échecs de vie présents, leurs démystificateurs philosophes ont pu faire de la transgression des interdits et des inhibitions mentales, motrices et consommatoires que celles-ci avaient implantées, la condition de possibilité de la découverte d'un homme encore inconnu. C'est ainsi que le rejet systématique des catégories conjointes du droit criminel, de la psychopathologie et de la métaphysique a pu sembler conditionner la possibilité de se faire être autre chose que ce que le droit civil, la psychopathologie

10. A. Gehlen, *op. cit.*, p. 237-243.

et la métaphysique obligeaient à être, permettaient d'être ou même interdisaient d'être : de se donner une possibilité d'existence toute autre que celles qu'ils permettaient de penser et d'imaginer, de se donner la possibilité d'expérimenter directement le «non-sens» et la «folie» comme mode de vie, de faire de cette expérimentation le lieu d'une jouissance qui permet l'accès à toutes les autres¹¹. Au niveau de la théorie de l'homme, la levée des inhibitions posées par le «logocentrisme» a pu sembler suffire à produire et à favoriser une différenciation expérimentale de soi, des autres et des groupes, une expression de soi irréversiblement délivrée des *a priori* identitaires indissociablement théocratiques, logico-formels et métaphysiques présumés injustifiables¹². Le consensus recueilli autour de ces discours qui transfiguraient l'expérimentation quotidienne de soi et d'autrui par la parole restait prisonnier de la logique et de la dynamique de la mode : en l'homme qu'ils propageaient et en taxant «d'erreur transcendante» (d'erreur nécessaire et *a priori* liée à «l'essence» de la philosophie) tout jugement anthropologique cognitif, tout jugement lié à la conscience de vérité, effaçant ainsi allègrement la différenciation du vrai ou du faux.

Cette mode était paradoxalement, comme mode philosophique, la seule mode à faire faire l'inventaire *a priori* de tous les modes de gratifications théoriques, imaginaires et pulsionnelles possibles, jusqu'à exhaustion et épuisement des réserves d'images et de pulsions, mais aussi la seule qui se fasse réapparaître elle-même, telle un phénix immortel émergeant des cendres de sa dissolution : la seule à faire réapparaître le jugement philosophique comme la réalité de jugement interne à toute communication et donc à toute réalité de vie puisque la communication s'avère conditionner et régler comme consensus judiciaire toutes les formes de la vie humaine, elle se retrouve ainsi elle-même dans toutes les réalités de vie qu'elle cherchait à promouvoir à ses propres dépens.

Les modes philosophiques, vécues et réfléchies comme sensibilisation de la pensée dans la jouissance des consensus et des jugements culturels que ceux-ci véhiculent, en sont donc venues à ôter à la force hédonique et aveugle de ces consensus cette irrésistibilité qui en faisait une instance omnisciente. Elles ont fini par

11 Cf G Deleuze et F Guattari, *l'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1973, M Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1963, J F Lyotard, *Économie libidinale*, Paris, Minuit, 1974

12 Cf J Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967 et *la Carte postale*, Paris, Flammarion, 1980

y voir une instance *théorique* propre autant à la conscience individuelle qu'à la conscience collective. L'exhaustion et le refoulement des modes philosophiques de la connaissance et d'action, la dissolution expérimentale des diverses formes de vie que ces modes venaient ainsi renforcer se sont ainsi imposées comme une façon possible d'échapper à la pression de l'égoïsme social. Elles l'ont fait en s'appuyant malgré elles sur l'hédonisme de la conscience de vérité. Elles se sont avérées une des façons possibles de désintégrer la carapace hédonique de la culture : celle qui bloquait d'avance toute communication en en figurant d'avance les échecs et les réussites¹³ et en fixant d'avance chacun à la recherche aveugle de l'accord d'autrui.

13 Il conviendrait ici de reconstruire la façon dont la philosophie ne fait ici qu'exploiter ce qu'on a appelé la force transcendante du langage : la façon dont la communication (comme phénomène d'énonciation ou de pensée) conditionne toute expérience humaine du seul fait qu'elle en permet l'objectivation. Il était impossible dans les limites de cet article de rappeler les lois dynamiques de ce conditionnement. Elles ont été décrites dans «Le filtre de vérité», *Critique*, 430, mars 1983, p. 215-231 et «La poétique du vrai», *Poésie*, 22, 1982, p. 89-108.