

L'IDÉOLOGIQUE DU SUJET LIBRE

SUR L'HISTORICITÉ RADICALE
DU DISCOURS

EXEMPLAIRE GRATUIT

PARRAINÉ PAR

Catalunya Literària Fundació Privada
Fondazione Etruria
Fondation Europa Cultural

L'IDÉOLOGIQUE DU SUJET LIBRE

SUR LA HISTORICITÉ RADICALE
DU DISCOURS

Pablo Aparicio Durán

BIBLIOTECA DIVULGARE

Édition pour la circulation gratuite Biblioteca Divulgare – 2024

Tous les droits de cette version de l'œuvre sont réservés à
Catalunya Literària Fundació Privada
Rambla Nova 106-bis 7^o 4^a
43001 Tarragona
Tel. 977214661
Courriel: adminstracio@clfp.cat
<http://www.clfp.cat>

illustration de la couverture : Montse Virgili Robert @montsevirgili_art
Impression et mise en page : Impremta Virgili - TARRAGONA - www.ivirgili.com

La reproduction totale ou partielle sans l'autorisation probante du titulaire des droits est interdite.

Cette œuvre a obtenu le VIII Prix de l'Essai de la Fundació Privada Catalunya Literària, décerné à Tarragone en 2023.

Sommaire

Introducció	9
-------------------	---

Premiere part: la paradoxe marxiste

1. Je au « je suis »	37
Le non-sens ou la poétique du « je.....	37
Les genres du doute	53
Paroles divines : la norme du mérite	55
Le mouvement (de la relation) social	61
Ensemble mais pas mélangés : parler/ne pas parler de « la même chose ».....	67
Production idéologique : individuation et inconscient idéologique discursif.....	74
2. Le sens historique du « je suis ».....	77
Inscription idéologique : l'horizon phénoménologique du langage et de la communication.....	77
Le public comme plate-forme discursive du « je suis » sujet libre	79
Les nouvelles idées et la requalification de la relation sociale : au sujet de la sémantique, la représentation et la différence	81
Le paradoxe marxiste et le génie d'Aristote.....	90
L'imagination avec/sans relation (sexuelle/sociale)	99
La normalité du sens de l'humour	103
La logique de l'absurde et sa relation sociale	107
Le monde d'hier était aussi à prendre au sérieux	109
Telles est la véritable fonction de l'idéologie.....	112

L'(im) pertinence du marxisme.....	113
King Kong devant la tribu à Yale	116
Marx et « le sujet en question » (ou la « contribution du matérialisme historique à la théorie de la littérature)	119

Deuxième partie : l'inscription idéologique du discours

3. Inscriptions idéologiques du passé.....	129
Le symptôme : le sujet libre de/dans l'historiographie	129
Préhistorique	
La radicale historicité de la science en tant que discours et le problème de la vie préhistorique	132
Le regard littéral comme forme de production idéologique dans la science (sur la préhistoire)	134
La notion d'évolution et la dialectique naturelle/sociale dans « l'horizon phénoménologique » (XIXe et XXe siècles).....	139
Pour « lire/croire » la singularité sociale	144
Pour et contre la métaphysique de la « division du travail »	145
Qu'est-ce qui exclut notre « nature humaine » de la préhistoire ?	148
Hypothèse radicalement (pré)historique sur la première inscription discursive : peur ou sexe ?	152
Antiquité	
Le désintéret pur et simple pour le patrimoine culturel (ou Indiana Jones lisant Kant).....	154
Le monde classique moderne : ou le problème de l'attache de la substance et l'essence démocratiques	162
4. Inscriptions idéologiques du présent.....	171
Think-tanks pour la « troisième voie »	171

Inscription idéologique de l'IA.....	178
L'IA et son « horizon phénoménologique ».....	183

Troisième partie : le propre discours

5. Pour parler de nos livres	189
Mon propre inconscient idéologique : la dette littéraire ou « l'art verbal » comme objet de foi dans le désir du sujet (libre)	190
Mon inscription idéologique professionnelle : le discours académique	197
Mon inscription idéologique théorique : « la radicale historicité ».....	205

6. Conclusions

Liberté sans naïveté : connaître les métamorphoses du social/discursif	209
---	-----

Bibliographie	213
----------------------------	------------

Annexes	223
----------------------	------------

Introduction

Le « sujet libre » est la norme idéologique de l'individuation moderne. En elle, le sujet possède au moins deux choses : *sa* vie, pour (la) vendre/(l')acheter, et *son* histoire, pour (la) raconter/(la) taire. « L'homme moderne » possède donc, à tout moment, une biographie qui a une valeur en soi (d'où le picaresque du pauvre qui ose raconter la sienne telle quelle : comme « protagoniste »¹). Ou, pour le dire autrement, la vie de ce sujet a un « sens » qui réside dans sa propre immanence d'où découle à son tour la liberté de l'interpréter (aussi bien par le sujet qui la vit que par d'autres sujets libres avec lesquels s'établit la « sympathie »).

Du point de vue idéologique, notre monde n'est ni matériel ni spirituel, mais *littéral*. Je vais beaucoup insister sur ce point. Non pas pour prendre parti dans le débat qui oppose les « dualistes » aux « monistes », dans lequel notre affirmation initiale serait prise pour une simple « troisième voie », celle du « constructionnisme social », mais pour préciser une chose : que le sens ultime des débats sur ce qui est ou n'est pas la *réalité* est marqué par le sens pratique des relations sociales où, ici oui, cette littéralité sera « élaborée » de manière différente par ceux qui croient à la division entre matière et esprit (âme, conscience/conscience, goût, poésie, authenticité, etc.) et ceux qui croient que tout doit avoir son « explication » dans les lois (et les « exceptions ») de la physique.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, il ne s'agit pas de relativisme ou de constructionnisme social/culturel, car ni le premier ni le second (« extrême » ou « modéré ») ne prennent du tout en compte le concept de « matrice idéologique »² qui explique objectivement (et

1 Cf. Rodríguez 2001b.

2 Cf. Elder-Vass 2012.

rigoureusement) le sens de ces relations qui, dans la « modernité », sont celles qui existent entre sujets libres.

Il s'agit donc de considérer la réalité pratique qui, comme l'a montré Juan Carlos Rodríguez (ci-après, sauf exception, JCR) dans *Teoría e historia de la producción ideológica* (1990), n'est pas seulement économique mais aussi vitale (en général) et discursive (en particulier). Et le fait est que cette matrice est à la base de ce que nous disons quand nous disons « je suis » (ce que nous faisons, que nous le voulions ou non, quand nous parlons du « monde » ou de ses « choses »), précisément parce que cette relation entre sujets (supposés libres) est le point de départ de la signification de ce que nous faisons dans la pratique (c'est-à-dire dans la reproduction quotidienne) de nos vies.

Si nous ne reproduisons pas notre mode de vie entre tous/toutes, au quotidien, il n'y aurait pas moyen d'être et de paraître ; des verbes attributifs qui exigent un sujet grammatical, mais surtout, quand il s'agit de « nous », la question est de savoir si ce « sujet » (personne, chose, entité), où il ne semble y avoir que pure abstraction conceptuelle sur le langage en tant que « système » ou « structure », a toujours existé ; et la réponse est un *non* catégorique.

En effet, le sujet de l'observation ou de la pensée énoncée est celui qui a une date de naissance beaucoup plus tardive que celle qui est supposée, c'est-à-dire le locuteur (ou l'agent qui met le système en mouvement ou, mieux encore, qui est le système lui-même) qui se dédouble ou se polarise (dans un *moi-toi*) et qui établit la communication à partir de son autonomie de sujet, indépendamment de l'être des choses (Platon-Socrate), de la syntaxe comme problème technique (philologique) de fixation de la koinè (Apollonios Dyscole), ou même de cette « dignité » de la langue vulgaire (Dante).

Notre sujet, celui qui « conçoit, juge et raisonne » à partir de son « je suis » légitimé comme libre par cette raison d'être en soi-même (comme « privée »), n'est ni présent ni attendu dans toute la théorie

linguistique antérieure à la *Grammaire* de Port-Royal (1660)³, c'est-à-dire jusque dans les modernes relations sociales commerciales, qui sont celles qui commencent à penser le langage en lui-même, et à « jouer » avec lui, donc, comme quelque chose d'immanent et d'autonome (comme le fait, par exemple, Luis de Góngora en Espagne). Si ce dont nous parlons est ce « langage », c'est la notion de sujet que nous reproduisons à travers un discours qui nous inscrit dans la pratique historique de la légitimation idéologique moderne, même si nous croyons parler, strictement, des « idées linguistiques » des anciens grammairiens.

Ici, le paradoxe est que cette réponse ne peut nous être donnée que par une théorie inscrite dans l'idéologie même du sujet libre : le marxisme.

Une théorie qui, ici, nous dit aussi que d'autres relations sociales ont existé dans le monde et, par conséquent, d'autres formes d'individuation étrangères à ce que nous entendons aujourd'hui par « subjectivité » et son contraire, « objectivité », c'est-à-dire qu'il y a eu dans l'histoire des individus « maîtres » ou « esclaves », des « seigneurs » ou des « serfs », et seulement aujourd'hui, des « sujets » : les seuls à avoir une conscience métalinguistique de nature ontologique qui parlent de leur condition de « locuteurs », ou, ce qui revient au même, de « sujets de l'énonciation »⁴ ou « communicatifs »⁵. Le concept de « communication » est donc celui qui fait allusion à la valeur avec laquelle ces derniers sujets sont « interpellés », à savoir la valeur historique du « sujet » comme possédant, en soi, une « voix » représentative (en dernier lieu, dans la problématique sociale concrète) mais qui, considéré en soi, se métamorphose en un « objet » de nature linguistique (dans la problématique discursive abstraite). Ici, la clé idéologique est celle d'un objet à propos duquel l'historicité des relations sociales qui le pensent est mise à l'écart et dont seule la transcendance

3 Cf. Cabrera 2017, p. 13-68.

4 Cf. Benveniste 1966.

5 Cf. Rodríguez 2001^a, p. 61-127.

anhistorique est considérée : plus concrètement, celle du langage comme « phénomène » intemporel propre à la « nature humaine ». De plus, l'objet ainsi conçu est déjà, au préalable, l'effet de cette mise à l'écart.

Mais, pour nous (du point de vue de la théorie de la « radicale historicité »), le fait que les Grecs parlaient déjà d'un « sujet syntaxique » n'implique pas cette relation consciente *homme-langage* car, pour ces individus, le problème du « dire » renvoyait à la question générale de l'échange d'essences entre une matière et une autre : pour être précis, entre la matière « chose » et la matière « nom », où résidait le problème (discursif abstrait) de la substance de l'idée, etc. La clé idéologique est ici différente : la pratique des relations sociales de type esclavagiste, dans lesquelles l'*ousia* de l'homme libre (citoyen) était aussi essentiellement légitimée, par opposition à l'essence nulle, subalterne ou animale de l'homme, de la femme, des possessions, etc. De plus, cette première « grammaire », comme on le sait (même si l'on suppose qu'il s'agit d'une « réflexion sur le langage »), répondait au problème de la fixation de l'écriture⁶.

D'où, ajouterons-nous, le fait que le concept de « matrice idéologique » soit un concept dont la vérification s'inscrit parfaitement, par exemple, dans le critère de « falsifiabilité » retenu par Karl Popper pour déterminer le caractère scientifique de toute affirmation sur la réalité⁷.

En effet, si nous considérons le sens du discours comme quelque chose d'exclusivement relatif au « point de vue » (comme cela se passe à l'intérieur de « l'horizon phénoménologique » dans lequel, cependant, nous nous inscrivons⁸), et non à la concrétisation particulière (ou à l'usage socialement productif, et donc vérifiable) des notions qui l'articulent, nous ne pourrions pas souscrire à des affirmations aussi contraignantes (par rapport à la dialectique du sens propre aux premières « formations

6 Cf. Cabrera 2017, *loc.cit.*

7 Cf. Mora 2023, p. 349-35

8 Ainsi, pour lutter contre notre propre inconscient idéologique, nous rejetons, parmi d'autres tics discursifs post-modernes, celui d'avoir intitulé indéfiniment notre essai « Une histoire... », « Un traité... », « Une théorie... », etc.

discursives » modernes⁹) comme celle sur la radicale historicité du passage du discours féodal au discours moderne que nous trouvons dans *Teoría e historia de la producción ideológica* (op. cit.) :

C'est parce que le fonctionnement objectif du niveau politique « représente » toujours en dernier lieu des relations sociales, que nous affirmons qu'il ne peut pas « créer » des idéologies : il peut influencer les structures idéologiques qui s'intègrent elles-mêmes dans ces relations sociales pour les faire « agir » d'une manière ou d'une autre, pour créer des « besoins » et des « thèmes » que ces structures idéologiques devront « assumer » et « élaborer », etc. Mais, de plus, l'impact du niveau politique sur les structures idéologiques de transition [entre le féodalisme et les formations sociales bourgeoises des XV^e et XVII^e siècles, puis capitalistes, etc.] n'a pas les mêmes effets sur elles : il provoque bien le « besoin » général pour chacune d'assumer la dialectique « privé/public », mais celle-ci sera comprise – et « élaborée » – d'une manière ou d'une autre, selon s'il s'agit de l'organicisme ou de l'animisme.

Ainsi, par principe, l'animisme acceptera cette dialectique « privé/public » dans sa propre autonomie (c'est-à-dire dans l'autonomie des deux espaces). Il doit en être ainsi dans la mesure où, comme nous l'avons dit, ce fonctionnement du niveau politique présuppose – de manière infrastructurelle – la tendance évidente à la consolidation des relations bourgeoises ; de son côté, l'organicisme, en tant que représentant des relations féodales, assumera la dialectique privé/public tout en prétendant la nier (nier « l'autonomie » d'une sphère et de l'autre) dans la

9 En elles (dans toute leur complexité, bien sûr), nous pouvons passer d'un *Elogio de la locura* (1511) à un *Testo yonqui* (Preciado 2020) ; mais ce qui est intéressant, c'est de voir l'inscription discursive concrète (pleine de contradictions radicalement historiques) dans laquelle chaque texte est inscrit.

mesure où il continue à assumer comme seule vérité existante l'écriture unitaire (« totalisante », « homogénéisante ») des signes de Dieu sur toutes les choses. (p. 134)

C'est une chose de dire que « Dieu est mort », c'en est une autre de dire *quand, où, comment* et – ce qui souvent n'est pas le fond de la question – *pourquoi* ce processus a commencé. Et d'ailleurs, Dieu n'est pas « mort », il est simplement entré dans l'espace du « privé ». Si bien que le Nietzsche délirant sur ses propres écrits (du « pourquoi j'écris de si bons livres ») ne sait pas non plus que ce qu'il ressent est le vertige de l'immanence de son propre discours, du langage libre que son histoire, aussi misérable qu'elle lui paraisse, lui sert sur un plateau : sa condition d'auteur¹⁰.

D'où aussi le sens unique des nouvelles flambées de violence et de répression intégriste (comme celle de l'islamisme radical) qui, bien que rétrogrades en apparence (d'un « retour au féodalisme »), sont en réalité – si nous prenons au sérieux notre condition radicalement historique – une stricte conséquence de la situation actuelle : plus précisément, de « l'impact » spécial (infrastructurel/sur-structurel) des relations sociales intersubjectives (celles d'aujourd'hui) sur cet intégrisme qui suppose dans le fond (c'est-à-dire, inconsciemment, dans la mesure où ses pratiques sociales objectives sont également privées/publiques : bureaucratie, contrats de travail, marché, système financier, etc.) la dialectique privé/

10 Hans Blumenberg (2008), dans son brillant ouvrage *La légitimité des temps modernes* (un autre cas d'histoire des idées sans la « matrice idéologique », mais qui fait néanmoins mouche quant aux limites idéologiques), affirme : « *Les figures et les schémas de l'histoire du salut devaient être montrés comme des clés et des projections de l'intérieur du monde, comme une langue étrangère pour exprimer l'absolutisme du monde, de l'homme, de la société, le non-référent à son propre monde étant une métaphore qui devait être retraduite dans sa propre langue. De manière tout à fait cohérente, le problème n'est plus la sécularisation mais le détour qui l'a rendue nécessaire. Et pour les détours, il y a la formule éprouvée de la conscience qui se retrouve soi-même. Ce qui reste à faire après ce détour, ce n'est plus une séparation des esprits ou une clarification des fronts, mais le démasquage de l'identité d'un intérêt unique, pour la réalisation duquel un Dieu n'aurait été, de toute manière, qu'un simple assistant. Mais ne vaudrait-il pas mieux alors que ce dernier cesse d'exister ?* » (p. 16)

public (comme condition réelle d'existence), mais il le fait – c'est là la contradiction excessive – par un discours intégriste qui cherche à l'annuler : c'est-à-dire un discours qui s'inscrit dans le néant, dans un vide matériel/social où il n'y a de place que pour la folie sous forme d'atrocités : le terrorisme, la haine, l'horreur. C'est ce qu'on appelle la « névrose », qui ne consiste pas à nier la réalité (comme dans la « psychose »), mais à ne rien vouloir en savoir¹¹. Nous en souffrons tous plus ou moins, même si notre inscription se fait sur une base matérielle pratique établie (c'est-à-dire légitime) qui envisage même des comportements de « châtiment », précisément parce que ce dernier est toujours compris dans ses propres limites¹²

Premier problème (idéologique) de la modernité pour l'islamisme radical : dans l'espace (les limites) du privé vit l'*auteur*, qui est à son tour *lecteur*, ce qui signifie qu'il peut lire/écrire le texte sacré, et c'est là que réside sa liberté. C'est la réalité que l'islamisme radical ne nie pas (parce que, inconsciemment, il la connaît : c'est la logique interne du marché auquel il appartient et dans lequel, au fond, il sait que cela est *pertinent*) mais de laquelle il ne veut rien savoir (d'où sa dictature théocratique évidente dans le domaine de « l'éducation » qu'il préfère connaître comme « l'étude » du Coran, etc.).

11 Cf. Castilla del Pino (1969), p. 48. Il faudrait d'ailleurs parler ici des différences de ce que l'on connaît/ne sait pas que l'on connaît/ne connaît pas, etc. Dans la lignée Lacan-Rumsfeld-Žižek. Pour la question de la « névrose » sociale, cf. également Ferguson (2023), p. 64 et suivantes.

12 Foucault (1983) étudie brillamment les différentes formes et significations du châtiment (et du crime ou du délit) : le châtiment corporel (où le corps est la seule chose qui appartient au sujet puni ; d'où la saignée à l'honneur du médecin), le châtiment légal (c'est-à-dire celui infligé au « sujet de droit »), les substances du crime étant différentes, celles du châtiment l'étant pas conséquent aussi. D'où également l'épistémè différente sur laquelle concevoir la notion différente du criminel comme « auteur ». Selon nous, ce qui manque à Foucault, c'est la délimitation de ces types d'individualités qu'il appelle, indistinctement, « sujets », mais en réalité (dans son historicité radicale) seul l'est le « juridique » ; le « corporel » appartient à l'organicisme féodal, et n'est que seigneur ou serf.

Deuxième problème (idéologique) de la modernité pour ce même intégrisme : le fait de ne pas accepter cette lecture/écriture libre, mais d'accepter par contre le mode de vie économique (le marché capitaliste) qui ne fonctionne pas en dehors de cet espace privé (et cela vient par défaut avec une subjectivité libre, comme le type de logiciel qui convient le mieux aux circonstances de l'utilisateur) à partir duquel le sujet *construit* sa relation imaginaire avec le besoin matériel de vendre sa force de travail (et, très important, d'extraire ou de se permettre d'extraire la « plus-value absolue », son temps, qui est tout, et la « plus-value relative », sa qualification, qui – par défaut, aussi – inclut une éducation dans le mode d'être un sujet libre) ; par conséquent, *we have a problem*.

En ce sens, l'étude de la problématique idéologique exposée dans le livre de JCR cité plus haut, bien que portant sur les trois premiers siècles de la modernité, est un excellent manuel d'entraînement à « l'art de la guerre » contre son propre inconscient : une guerre qui consiste avant tout à prendre conscience de l'historicité qui nous détermine et à analyser les notions que nous manipulons spontanément dans nos discours, et ce d'une manière qui n'est pas moins naturelle que celle utilisée par ceux que nous appelons « l'autre », mais qui vivent dans notre même « marché-monde ». En ce sens, notre monde est un monde plein d'auteurs, renommés ou pas.

D'autre part, la citation précédente de *Teoría e historia* sert d'avertissement au lecteur sur ce que nous entendons ici par « l'importance des nuances » (et de la prose parfois compliquée qui les rend possibles), ce qui sera une constante dans cet ouvrage. C'est dans ces nuances (et dans leur propre inscription idéologique) que réside leur épaisseur, car nous allons y traiter exclusivement d'une chose : le problème de l'*appartenance* et de la *pertinence* de ce que l'on dit et de ce que l'on fait, avec ou sans mots, dans ce monde ; mais aussi, en hypothèse, de ce que ce fait de dire/faire aurait pu être dans d'autres mondes.

Et c'est précisément depuis l'appartenance à un monde très concret (l'Espagne et le marché mondialisé dans lequel s'inscrit aujourd'hui, en 2023, sa société) que la pertinence de ce que nous disons ne dépend pas uniquement de notre intention (consciente/inconsciente) en tant qu'auteurs. Par exemple, ce livre *ne traite pas* du sens ou du non-sens de la vie quotidienne, mais il appartient à un monde dans lequel ce sujet est pertinent¹³ et auquel, par conséquent, personne ne peut échapper : si l'on fait de son mieux pour éviter la discussion, le sujet sera toujours présent dans le discours, mais *en négatif*. Ainsi, tout ce qui appartient au domaine de cette intention (de ces relations sociales littérales, car *littéral* doit être un monde où tout est dans ses propres termes, à commencer par le marché) sera pris comme une « vision personnelle », sincère ou biaisée, intéressée ou désintéressée, certes, mais toujours concernée par ce supposé « thème universel » : c'est-à-dire, en dernier lieu, par une prise de position par rapport à lui.

En ce sens, notre livre appartient totalement à son idéologie : *l'idéologie du sens littéral de la vie ou, autrement dit, l'idéologie du sujet libre dont la transcendance a besoin d'un objet sublime destiné à être reproduit dans ses propres termes : sa propre subjectivité.*

Cet ouvrage aborde donc un autre problème discursif abstrait, incontournable depuis le XVIII^e siècle : la question de la Nature Humaine (avec ou sans majuscules) par laquelle notre idéologie (en général) a été pensée dans une multitude de sens (ceux de chaque « auteur », c'est-à-dire de chaque commun des mortels dans son quotidien) de la vie. Celle de « nature humaine » est, à son tour, la notion qui fournit la transcendance nécessaire pour effectuer notre inscription dans le discours critique

13 Aussi éprouvé que possible par la postmodernité subversive ou transgressive, le conformisme ou l'aliénation, le consumérisme féroce, les drogues, le divertissement et les nouvelles technologies comme « l'intelligence artificielle » (que nous aborderons dans la troisième partie de cet essai), etc., mais malgré tout comme « thème » situé dans des coordonnées discursives très concrètes, précisément dans la problématique posée par toutes ces questions.

moderne (même si les critiques postmodernes, parmi lesquels nous figurons, détestent le concept en tant qu'invention bourgeoise, aujourd'hui contrôlé y compris par la pharmacologie). Cela pourrait être considéré paradoxal si ce livre ne critiquait pas l'idéologie depuis une position qui défend sa connaissance, également dans sa dimension inconsciente. Et nous entrerons le moment venu dans le vif du sujet idéologique/libidinal.

Un autre paradoxe dans lequel notre inconscient idéologique nous installe est que notre guerre contre la dichotomie forme/contenu finit par être interprétée comme une forme spéciale (le genre de l'essai) et un contenu spécial (les opinions d'un sujet libre) contraire à la croyance au titre de laquelle forme et contenu s'associent pour exprimer la vision, la voix, la sincérité ou la vitalité d'un individu qui s'exprime à partir de son propre sens ou raison (propre à cette nature humaine partagée) ; une expression qui est, en même temps, pour soi et pour les autres (et cela, curieusement, personne ne le trouve paradoxal, car cela fait aussi partie de ce que nous dicte l'inconscient), à savoir : comme un « ordre du discours » particulier de cet auteur.

Notre livre traite donc du fait identifié dans la dernière parenthèse ; mais, en ce qui concerne la relation expressive entre les deux précédentes, nous avons une « objection de conscience ». En effet, les « genres discursifs » (et plus concrètement, ici, « l'essai ») sont des formes établies par un contenu radicalement historique, dans la mesure où il fait allusion à une problématique sociale concrète, qui doit nécessairement être remplacée par une autre abstraite de manière discursive. Le sens de cette dernière est radicalement historique et, par conséquent, la « signification culturelle » d'un certain genre suppose, dans la pratique (dans la vie de l'époque appelée *Modernité*), l'émanation d'une même forme de *mérite* : la valeur publique de la vertu privée (appelez cette *sensibilité pensée intelligente, critique, créative*, etc.). C'est cela, et non la phénoménologie des formes artistiques, qui façonne les genres discursifs, littéraires ou d'autres types. C'est ce que l'on peut appeler une vision alternative,

provocatrice (« *thought provoking* » en anglais) ou, simplement, idéologique ou politique¹⁴. Mais nous tenons à nuancer ce préjugé établi contre l'idéologique/politique.

Ainsi, par exemple, cette idée de nature humaine incarnée dans une subjectivité qui s'exprime n'est pas seulement une interprétation parmi d'autres de cette nature¹⁵ : elle est surtout la logique à partir de laquelle le discours en général est produit aujourd'hui ; c'est la logique ou dialectique sujet/nature qui configure tout le déploiement de visions (plus ou moins intelligentes), de voix, de sincérités ou d'impostures¹⁶, de vitalismes ou de négativités, qu'elles soient individuelles ou collectives, parce qu'elles seront toujours considérées comme des œuvres de sujets (idéologiquement) autonomes et – le moment venu – authentiques, même si elles l'oublient dans leur aliénation quotidienne, parce qu'en réalité cet oubli est l'effet d'avoir cette liberté comme présupposée.

Cette liberté sera toujours la clé de la nature du sujet : l'être et le paraître libre de son histoire ; ou, ce qui revient au même, libre du signe de l'exploitation légitime. C'est en ce sens que le sujet est « libre ». Tout le reste n'aura pas de sens : ce sera le « néant ».

Et bien sûr, le fait de parler du néant est considéré comme particulièrement pertinent dans notre conjoncture historique où l'existentialisme l'a thématiqué sous forme d'un concept clé (c'est-à-dire comme un thème prétendument universel). C'est ce que nous souhaitons préciser d'emblée : les notions articulées à un moment historique, indépendamment de leur manque de rapport avec le mode de vie de

14 Ailleurs (Aparicio 2018a, p. 135-146), nous avons discuté de la manière dont l'idéologie dominante se centre sur des « paratextes » tels que ceux qui figurent sur les rabats des livres. Il serait intéressant de faire la même analyse avec les verdicts des différents prix Nobel de littérature. Pour le reste, l'objectif de cet ouvrage est d'expliquer pourquoi la différence idéologique ne se situe pas dans les paratextes ni dans les textes, mais entre les discours appartenant à des conjonctures historiques (et donc aussi idéologiques) différentes. C'est aussi simple que cela.

15 Cf. Stevenson (op. cit.)

16 Cf. Sokal et Bricmont (1999).

groupes sociaux spécifiques, restent une notion idéologique, et donc spécifiquement symptomatique des problèmes vécus à travers les relations sociales à partir desquelles ces débats sont saturés de réponses qui suturent (mais ne résolvent pas) leurs contradictions ; dans ce cas, celles de l'idéologie du sujet libre des sociétés marchandes modernes, ou ce qui revient au même, en général, absolument toutes les contradictions qui, dans les relations sociales intersubjectives modernes (et postmodernes), ont dû être légitimées.

Le fait que l'existentialisme ait traité, à un certain moment du XX^e siècle, à l'envers, le paradoxe ou l'ironie de l'existence sociale/matérielle de ce sujet, n'implique pas une différence de fondement idéologique par rapport aux autres discours qui choisissent de sublimer le sens de cette même existence à travers des notions telles que celles de *volonté*, *nation*, *patrie*, *parti* (de quelque tendance politique que ce soit), *Dieu* (dans la modernité, comme nous l'avons souligné, il s'agira toujours d'une option privée), ou le *véritable amour* (le libre et le communicatif), et mille autres notions, toutes faisant partie de l'idéologie du sujet libre.

C'est pourquoi la réflexion suivante de Leslie Stevenson (1992) nous semble erronée. Elle mérite d'être citée en détail :

Mais comme je l'ai déjà suggéré en citant Sartre, il existe bien d'autres conceptions de l'homme. Les théories des Grecs de l'Antiquité, en particulier de leurs grands philosophes Platon et Aristote, ont aujourd'hui encore une influence sur nous. Plus récemment, la théorie de l'évolution de Darwin et les spéculations psychanalytiques de Freud ont modifié définitivement l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes. Et la philosophie, la psychologie et la sociologie modernes continuent à nous offrir de nouvelles théories sur la nature humaine. Au-delà de la tradition intellectuelle occidentale, il existe les concepts de l'homme des anciens Chinois et Indiens, parmi bien d'autres.

Parmi ces points de vue, certains sont ancrés dans les sociétés humaines et dans les institutions et modes de vie, comme le sont le christianisme et le marxisme. Il ne s'agit donc pas de théories proprement dites, mais de modes de vie sujets au changement, à l'essor et à la décadence. Un système de croyances sur la nature de l'homme reposant ainsi sur un groupe humain et qui donne lieu au mode de vie de ce groupe est typiquement appelé « idéologie ». Le christianisme et le marxisme sont assurément des idéologies en ce sens, mais l'existentialisme ne semble pas l'être puisqu'il n'existe manifestement aucun groupe social pour lequel il définit un mode de vie.

Une idéologie est donc plus qu'une théorie, mais elle repose sur une théorie de la nature humaine qui suggère en quelque sorte une forme d'action (...) (p. 20-21).

Pour être plus précis, cette explication sur l'idéologique nous semble erronée, non pas parce que la notion de nature humaine y est donnée comme un présupposé qui est analysé simplement à la lumière des différentes visions/théories dans lesquelles l'idéologie a tenté de se reconnaître (c'est-à-dire, selon le type de positivisme hégélien à travers le pragmatisme américain qui ne considère les concepts que comme une succession de réactions de « l'expérience humaine » face à la réalité, par rapport à laquelle les progrès de la « connaissance » sont le résultat d'un processus déductif ou inductif), mais parce qu'elle y est définie comme cette vision/théorie qui donne naissance à un « mode de vie » (c'est-à-dire la position, par exemple de Max Weber, selon laquelle la morale protestante est à l'origine du premier capitalisme, alors que c'est exactement l'inverse¹⁷). Bien sûr, cela exige l'exclusion de l'existentialisme, pour la simple raison qu'aucune société ou groupe social avec un mode de vie particulier n'est connu pour être idéologiquement existentialiste,

17 Cf. Weber 1930.

comme si le mode de vie en Union soviétique, en Chine, à Cuba ou dans le Vietnam du Nord avait été idéologiquement communiste (ce que nous remettons en question car il se peut que les paroles et les actes ne fassent qu'illustrer une grande contradiction : celle d'un monde contrôlé, au fond, par les logiques capitalistes auxquelles les politiques communistes ne font qu'opposer la domination de leurs « révolutions » respectives qui sont, avant tout, des répressions d'une logique mondiale finalement hégémonique). C'est également le cas des sociétés idéologiquement islamistes dans les pays dominés (mais non contrôlés, dans le fond) par des discours qui nient la libre subjectivité (c'est la clé idéologique du capitalisme mondial d'aujourd'hui), mais pas le type d'exploitation dans lequel elles vivent dans la pratique (avec toutes les « différences culturelles » que l'on voudra). Il en est ainsi des Talibans ou de l'État islamique qui imposent une morale discursive et une politique théocratique exacerbée (une grande différence par rapport au libéralisme occidental), mais qui ne craignent pas l'autonomie du niveau économique.

En d'autres termes, selon nous, Stevenson commet l'erreur de ne pas tenir compte du fait que les discours explicites (comme l'existentialisme) sont une chose et que l'inconscient idéologique (la norme du sujet libre, qui peut selon la personne, le groupe, l'éducation, prendre différentes formes) en est une autre ; et c'est peut-être ce dernier qui, dans le cas du communisme et de l'islamisme, a connu différents types de névroses ; tout comme, ne nous y trompons pas, nous en connaissons également dans notre monde libre occidental (où la liberté est considérée comme allant de soi), et pour des raisons de fond plus proches de ce que l'on pourrait croire, par exemple les discours qui nient l'existence de Dieu mais qui ont besoin de chercher sa transcendance dans des affirmations du type « nous sommes énergie », « poussière d'étoiles » ou « le gène égoïste », etc., tout en faisant abstraction du caractère spécifique de ce qui les détermine dans la pratique et qui affecte le sens de leur vie et de leur discours : leur mode de production. D'où le débat houleux autour du « secret de la

vie », de la « culture », du « libre arbitre » (qui, contrairement aux notions théologiques aujourd'hui hors de propos au niveau public, suppose la dichotomie *agence/réalité physique*) ou « l'identité de genre », etc.

Mais si l'on prête attention à sa radicale historicité, et non aux abstractions phénoménologiques sur « le » politique ou « le » religieux, le discours dans les différentes dictatures communistes du XX^e siècle et le discours de l'Islam radical (disons, à partir de 2001) sont deux manières de s'inscrire dans les problématiques sociales spécifiques que le capitalisme mondialisé a produites. Naturellement, pour le reste, et hormis ses violences et répressions particulières¹⁸, chaque conjoncture a posé des problèmes très spécifiques.

Ce que nous voulons préciser, c'est que si aujourd'hui nous parlons par exemple de Bush (junior), d'Oussama ben Laden ou de Vladimir Poutine, ce serait une erreur de ne pas voir la base infrastructurelle du monde dans lequel, à un moment donné, ces trois « modèles » ont coexisté depuis leurs « sociétés » respectives, ont reçu l'impact de ces mêmes relations sociales hégémoniques à l'échelle mondiale (ce qui, dans le fond, n'est rien d'autre que la « mondialisation ») face auxquelles leurs réactions discursives (les attentats étant des discours, aussi abjects que cela puisse nous paraître) seront logiquement très différentes dans la forme. Mais le problème sous-jacent, celui vécu à travers l'inconscient idéologique/libidinal, est le même.

Il convient de revenir maintenant à la notion de *mérite* de l'auteur qui s'exprime, car nous voyons peut-être ici plus clairement ce que nous voulons dire lorsque nous affirmons que l'idéologie de base est la

18 Bien entendu, tout au long de l'histoire de l'Islam, comme dans celle des autres religions, la violence religieuse est une constante ; mais ici nous parlons de l'impact particulier des relations sociales capitalistes (et de leur norme inconsciente : le sujet libre) dans des sociétés dont le discours, tout comme le discours féodal, est encore organiciste, ce qui implique, comme élément important, le fait qu'il exclut (nous le répétons, seulement de manière discursive car, en pratique, cela est impossible) l'idée que la subjectivité appartient à l'individu (et en ce sens, ce discours nie sa liberté d'être et de paraître libre en lui-même), etc.

même dans les discours explicites qui la développent à partir de positions antagonistes ou même – comme le proposent Laclau et ses partisans – d’un pluralisme agonistique/habermassien (encore lorsque ces discours expriment un inconfort extrême à opérer dans leurs limites de sens). Et ici, la notion de « succès » ou de « mode » ne va pas au bout de la question.

C’est-à-dire que le fait que certains ont plus de *succès* avec ce qu’ils écrivent que d’autres s’explique, selon notre thèse de départ, par le différent « impact » que la matrice idéologique (le sujet libre) a sur les problèmes sociaux sous-jacents de ces formations sociales en bloc, dans lesquelles certains individus parviennent – en raison du caractère particulier de leur inconscient idéologique/libidinal – à exposer les contradictions que cette matrice rencontre dans la pratique, et ce de manière beaucoup plus problématique et légitime à la fois, ce qui est ici la clé. De là émanent l’intérêt et la valeur de ces discours individuels qui créent, effectivement dans ce cas, une « tendance ». Ainsi, la réussite (qui est autre chose que le mérite, puisqu’il s’agit plutôt de la norme ou du critère non écrit qui établit la valeur sociale du discours de l’individu) ne doit pas être considérée comme le résultat d’une exaltation (superflue ou méritoire) d’une « originalité », quelque chose qui peut même être considéré comme biaisé ou, à défaut, injuste. Au contraire, réussir à travers son propre discours implique une manière particulière de s’inscrire dans « le normal » que l’auteur *concède* au public.

Mais, avec une autre nuance : même les œuvres peu « appréciées du public » partent de la notion de mérite qui *précède* leur discours. Donc, quelle que soit la « qualité » des « propositions » de l’auteur, celles-ci sont toujours formulées à travers l’image du « semblable », multiplié dans l’image de laquelle le mérite est un « médiateur évanescent » : la notion moderne du *public*, dont l’auteur lui-même fait partie et qui le rend potentiellement exquis.

La notion de « public » exprime ainsi une *similitude dans la littéralité* des sujets immanents et donc ouverts à l’interprétation (dans

le cadre de la libre subjectivité, bien entendu), émanant de l'instance ici économique du marché des œuvres dont le prix (ce dernier incluant à la fois celui du livre et celui de l'entrée au spectacle) vaut aussi tout un champ discursif, car on achète ici le droit de critiquer le contenu, la forme et même l'intention (un problème qui, dans ce domaine de la similitude entre les individus et de l'immanence de leurs vies, de leurs pensées et de leurs œuvres, intéressera surtout les philosophes à partir du XVIII^e siècle). Cette notion, associée à celle d'achat, ne crée rien de moins qu'un nouveau genre discursif : la critique à valeur publique/objective (et non essentialiste, c'est-à-dire très différente de cette valeur de vérité essentielle, avec son pôle opposé, le cynique ou le sophiste, et, d'une certaine manière, le stoïque, typique du monde esclavagiste gréco-romain classique ; ce n'est pas non plus cette autre critique inscrite dans la servitude féodale, où le jugement doit être ancré dans le religieux/dogmatique, ou – en tout cas – dans des notions organicistes comme celles de la décadence du corps et la valeur allégorique du monde sublunaire, etc.), et un type amateur/professionnel d'individu qui la pratique : le critique¹⁹.

Mais nous savons aussi que les mots ne sont pas nécessaires pour dire et faire des choses pertinentes pour la société ; on appartient à la vie et on n'y est pertinent que par sa présence pratique, c'est-à-dire avec sa participation au processus de reproduction de la vie (pas nécessairement dans un sens biologique, même si cela a eu tendance à être très pertinent jusqu'à récemment). Ce qui se passe, c'est que les mots laissent des « traces » concrètes/observables d'une appartenance, mais jamais de vérités originelles perdues pour l'avenir, qu'il faut donc rechercher (ce que prétendait, jusqu'à récemment du moins, le postmodernisme). Non. Si une telle vérité existait, elle deviendrait nécessaire et donc pertinente. Donc, tôt ou tard, elle serait à nouveau exprimée (produite). Mais dans la pratique radicalement historique du discours, cela nous semble impossible.

19 Cf. Rodríguez 2001a, p. 11-32.

L'écriture laisse peut-être ces traces dans le temps, mais c'est un temps qui, cependant, les recouvre de *son* histoire : avec un « humus » idéologique complètement nouveau, sous lequel les anciennes affirmations produisent à peine un écho de signification qui, d'ailleurs, arrive toujours trop tard (comme Hegel a bien su le voir). Dans le meilleur des cas, les futurs lecteurs de ces textes devront réinventer leur pertinence (comme Borges a également su le voir). C'est ce que font les philologues, après les avoir analysés lettre par lettre, phrase par phrase, contexte par contexte. Au terme du chemin, quelles que soient les découvertes, apparaît le même sens avec lequel la recherche a commencé à être pertinente. C'est la transcendance, par exemple, de nos « Humanités » qui, d'ailleurs, ont toujours été en « crise » depuis leur apparition dans les villes italiennes, car c'est là que le terme « humanité » prend son sens, non seulement anthropocentrique mais aussi pleinement théologique (chrétien) dans le sens le plus radical du terme : le sujet libre est le seul qui puisse dire de lui-même qu'il n'est pas pauvre d'esprit et, s'il le reconnaît sincèrement, qui puisse monter au ciel.

En ce sens, l'humanité immanente (littérale) (et non la citoyenneté, l'*ousia* ou la noblesse) n'existe qu'à l'époque de Pétrarque. Cette première société économique et politiquement marchande qui abandonne le sang et le lignage pour les remplacer par le mérite, même de manière extrêmement ambiguë, est celle qui invente la « lecture humaine » des classiques gréco-romains (de la Renaissance jusqu'à nos études de philologie classique). C'est aussi celle qui ouvre à la libre lecture des écritures (le protestantisme qui surgit aussi de ce monde, et non l'inverse, comme le pense Max Weber). Les deux lectures appartiennent (encore de manière embryonnaire) aux relations intersubjectives modernes (prérévolutionnaires), et c'est seulement en elles qu'il devient pertinent de relire ces textes en eux-mêmes comme des œuvres qui nous interpellent également aujourd'hui.

Mais cette immanence de la parole classique est une forme de sens très concrète qui n'a rien à voir avec la matrice idéologique qui a produit les textes anciens. C'est pourquoi Foucault a dit en partie, comme on le

sait, que les Grecs, c'est nous. Autrement dit, dans la mesure où cela signifie que dans les textes anciens nous trouvons un nombre énorme d'énoncés assimilables à l'idéologie du sujet libre, la boutade de Foucault nous semblera tout simplement correcte : « *Je sais que je ne sais rien* », « *Connais-toi toi-même* », « *Se soucier de soi* »²⁰, etc. Seulement, ces mêmes affirmations (et ce qu'elles présupposent pour nous), mises dans la bouche de nos classiques, ne constituent pas seulement un anachronisme mais également un renoncement à connaître le sens d'un monde fait d'histoire infiniment différente de la nôtre.

Mais, en ce qui concerne l'histoire et l'historicité, le monde de l'odorat et de la vue sont des grâces que le ciel n'a pas voulu nous accorder, puisque nous ne voyons pas plus loin que le bout de notre nez.

Pensons par exemple à l'image du « *logos* » grec. Même si les érudits possèdent une connaissance étymologique extrêmement précise (c'est-à-dire contre les anachronismes) sur le concept en question, ce dernier nous parle aujourd'hui, en fin de compte, d'une sorte d'intuition de génie des Grecs pour entrevoir ce que nous présupposons aujourd'hui dans notre notion de « langage » (au sens actuel et plus général qui le lie à la problématique du contenant et du contenu de la « pensée » et du « savoir »), etc. Pensons maintenant, par exemple, aux mythes de la « Grande Charte d'Angleterre » (1215) ou aux « Lois de Burgos » (1512), considérées, encore aujourd'hui par beaucoup, comme des événements marquants du constitutionnalisme et des droits de l'homme, respectivement. C'est-à-dire, ne sommes-nous pas ici, peut-être, confrontés à la répression ou à l'ignorance du fait que ce que demandait la rébellion des Barons était des garanties pour la noblesse rebelle, et que cela n'a rien à voir avec la *démocratie (avec ou sans monarchie) parlementaire*, quelque chose que la bourgeoisie inventera bien plus tard, en décapitant Charles I^{er} d'Angleterre en 1649 ? La bourgeoisie : une classe à laquelle on peut accéder en prospérant, comme nous le voyons déjà dans la littéralité, ou ce qui est

20 Foucault (2005), p. 13-35.

pareil, dans la vie racontée en elle-même de Lázaro de Tormes, un pauvre qui appartient déjà à ce monde littéral et non un « pauvre de Dieu »²¹. Et même si l'on pouvait encore entendre en 1554 l'écho des pauvres qui naissaient et mouraient comme tels, tout comme les nobles naissaient et mouraient nobles, et dont l'existence, dans le livre du monde, n'était pas littérale mais allégorique : un reflet dégradé du livre divin, où ils occupaient dignement la dernière ou la plus basse « place naturelle » parmi les hommes, etc. Tout aussi réprimée et ignorée est l'historicité du désordre idéologique qui caractérise une formation sociale lors du passage du régime féodal à l'État moderne, ce qui conduit la monarchie hispanique à déclarer comme sujets les « originaires » d'Amérique (instituant l'exigence et la mission²²). Oui, en soustrayant les Indiens d'Amérique du règne animal, mais en les incorporant dans une exploitation servile où, avec le temps, aura lieu cette deuxième révolution bourgeoise que furent les guerres d'indépendance hispano-américaines²³. Rien à voir donc avec ce que nous entendons aujourd'hui par « droits humains ».

Ou sans aller plus loin, une image beaucoup plus proche dans le temps, démodée dans son odeur *classiste*, mais qui garde son aura positive (en partie, encouragée par Hollywood, oui, mais qui répond toujours à ce qui est pertinent dans nos relations sociales). Nous faisons référence à la figure du « *gentleman* » dont les qualités sont encore entretenues précisément en raison de son manque de définition, dans laquelle doit s'inscrire tout type cinématographique destiné à intéresser. Cet intérêt ou charisme réside dans l'inscription particulière dans les contradictions de sa situation matérielle (sociale) : plus précisément, celles qui découlent du besoin de transcendance dans un monde de relations littérales (c'est-à-dire entre personnes égales dans un monde dont l'immanence les inclut

21 Cf. Rodríguez 2001b, op. cit.

22 Pour une analyse de la polémique du lascasisme, cf. Rodríguez et Salvador (2005), p. 26-33.

23 *Ibid.* 52-365.

toutes), une idéologie minée par des contradictions : l'authenticité, le surpassement de soi, la capacité d'émerveillement, par exemple, en vivant dans la solitude, le chômage, le politiquement correct ou l'exploitation²⁴. On constate ainsi que le gentleman galant et discret (oublions maintenant l'original victorien qui ne travaille pas et côtoie simplement l'aristocratie) est, au mieux, toujours à la limite d'être au processus générationnel ce que le concept de « bon goût » est à la notion actuelle « d'éducation » (sur la base de laquelle les lois éducatives sont aujourd'hui réformées de manière frénétique, et c'est là que la pertinence du discours est la plus urgente) : c'est-à-dire un spectre, un écho.

Pour le reste, le « générationnel » est curieusement le fait pour lequel il existe par contre une certaine conscience historique de la perte, à la fois de l'appartenance au monde qui nous dépasse et de la pertinence de ce qui a été dit et fait dans le passé par rapport au présent. Ceux, ayant perdu leur appartenance, à qui nous accordons encore de l'importance dans notre vie de lecteurs, ceux que nous appelons « classiques ». Un classique du XX^e siècle, Hermann Hesse, fait dire à son personnage le plus célèbre, Harry Haller, ce qui suit :

Un homme du Moyen Âge exécrerait tout le style de notre vie actuelle, non seulement cruel, mais aussi atroce et barbare. Chaque époque, chaque culture, chaque coutume et chaque tradition ont leur style, leurs tendresses et leurs duretés particulières, leurs cruautés et leurs beautés ; elles considèrent certaines souffrances comme naturelles ; elles acceptent certains maux avec patience. La vie humaine ne devient une véritable douleur, un véritable enfer que là où se croisent deux époques, deux cultures ou religions. Un homme de l'Antiquité qui aurait dû vivre au Moyen Âge se serait tristement asphyxié,

24 Il s'agira pour nous d'un concept fondamental, inhérent à la relation sociale qui marque le sens pratique de la vie.

tout comme un sauvage se serait asphyxié au milieu de notre civilisation. Il existe des moments où une génération entière se retrouve perdue entre deux époques, entre deux styles de vie, à tel point qu'elle doit perdre tout naturel, toute norme, toute sécurité et toute innocence. Force est de constater que tout le monde ne le perçoit pas avec la même intensité. Une nature comme Nietzsche a dû subir la misère actuelle plus d'une génération à l'avance ; ce que lui, solitaire et incompris, a dû goûter jusqu'à la satiété, est aujourd'hui supporté par des millions d'êtres.

Mais il s'agit là d'une analyse inconsciemment lukácsienne, dans le sens où elle relie le social à un esprit du temps ascendant ou décadent²⁵. En revanche, nous mettons en rapport le social à la production des notions à partir desquelles les individus s'inscrivent dans leurs relations sociales. Nous sommes donc cohérents (non pas en acceptant le paradoxe de Mannheim qui repose sur l'acceptation de la condition subjective de l'idéologie à partir de laquelle l'objet idéologique est étudié, mais sur l'acceptation de la condition idéologique de la dichotomie sujet/objet qui nous détermine, que nous le voyions ou non) avec le fait que critiquer l'idéologie de notre conjoncture ne veut pas dire que notre texte n'y est pas inscrit. En un mot : la critique de l'idéologie du sujet libre en tant que matrice idéologique radicalement historique peut très bien être simplement une autre façon de distiller l'image du sujet libre. Et en fait, il en est ainsi. À une exception près : si l'exploitation fait ce que nous disons, cette théorie althussérienne sur l'idéologie, les appareils idéologiques d'État, magistralement nuancée dans la théorie postérieure de « l'inconscient idéologique » développée par JCR, désigne la possibilité de savoir ce qui nous fait dire « je suis » avec pertinence, qu'on le veuille

25 Un thème que nous voyons surtout chez Spengler (2020).

ou non. D'où la pertinence du rapport entre marxisme et psychanalyse²⁶. Mais nous définirons plus loin la portée de ce rapport théorique.

Nous voulons seulement conclure que les discussions phénoménologiques antérieures sur le binôme de concepts presque homonymes (par exemple, en espagnol *pertenencia/pertinencia* (*appartenance/pertinence*)) seraient ici vaines (mais jamais impertinentes sur un terrain idéologique imprégné de linguistique phénoménologique) si nous ne les faisons pas reposer sur des bases solides ; c'est-à-dire si nous ne clarifions pas leur appartenance et leur pertinence dans des relations sociales données. C'est une idée que l'on retrouve non seulement dans la critique ou les études sociologiques-marxistes de la culture, mais aussi chez des auteurs manifestement inscrits dans le débat culturel général. Ce qui est pertinent ici nous amène donc à mettre un peu hors contexte les termes suivants du récit intitulé « Putois », d'Anatole France²⁷, lorsqu'il dit : « *Putois était. Je puis l'affirmer. Il était. Regardez-y, messieurs, et vous vous assurerez qu'être n'implique nullement la substance et ne signifie que le lien de l'attribut au sujet, n'exprime qu'une relation.* » (p. 124)

La matière physique appartient à la matérialité sociale, mais elle n'est pas pertinente pour cette dernière. Ce qui est pertinent, c'est la relation entre l'être, le paraître et le sujet. Mais il s'agit bien entendu de la relation propositionnelle entre le sujet et son prédicat. En revanche, dans le cas des relations sociales, le problème est que le « sujet » n'a pas toujours existé et que l'attribut n'a pas toujours été « subjectif » ou « objectif ». La relation dont parle le personnage de ce récit, Monsieur Bergeret, pour être pertinente, c'est-à-dire avoir un sens, dépend de son appartenance à une manière d'être et de paraître dans laquelle se trouvent des « sujets ». La description caractérologique de Putois par ceux qui, dans le récit, plutôt que de s'en souvenir, en tiennent compte pour

26 Cf. Rodríguez 2022.

27 Dans CRANE, M. (1984). *Fifty Great American Short Stories*. Bantam Classics, New York, p. 118-132.

leur oubli conscient, dénote l'importance à la fois de la forme physique et de ce que notre tradition phénoménologique (Ortega ou Julián Marías)²⁸ nomme « l'installation » biographique de la « personne », dans laquelle entrent en jeu les relations entre l'individu et les autres ; et de l'individu avec lui-même (ses « projets », « rêves » ou « dissimulations ») ; ou de ce dernier avec les objets, etc. Mais c'est déjà un sujet qui considère comme acquise sa liberté d'être et de paraître dans et face au monde. La question est désormais de savoir si ce sujet biographique émane d'un « je » (psychique) ou si, au contraire, il émane obligatoirement du besoin de s'installer/s'inscrire dans son monde à partir d'un « je suis » (historique) configuré idéologiquement.

28 Cf. plus concrètement Marías (1997).

I

LE PARADOXE MARXISTE

1

Du « je » au « je suis »

As I must do something or go mad, I write this diary.

Bram Stoker

Le non-sens ou la poétique du « je »

Que nous soyons mortels, locuteurs et sexués est peut-être la seule chose claire dans la théorie psychanalytique de Lacan. « *Tout le reste est compliqué* », nous a dit un jour JCR lors d'un cours (vraiment magistral) sur Cervantès. En effet, le Lacan qui place la mort dans la « sphère de la foi » (car « *si on n'y croyait pas, il serait impossible de supporter cette histoire* ») est, à notre avis, aussi clair et concis que possible²⁹. Le reste peut être considéré comme une formidable confusion, mais seulement en ce qui concerne la thématization du problème du « je »³⁰.

Louis Althusser, professeur de JCR, a pris le « sujet » lacanien dans sa dimension idéologique. Mais il s'agissait d'une « forme de sujet » qui se voulait être la manière universelle (ou transhistorique) par laquelle les individus ont été (ainsi, à la voix passive) « interpellés par l'idéologie », c'est-à-dire tout au long des différentes époques. Selon Althusser, l'idé

29 Naturellement, c'est ici qu'apparaît la lecture lacanienne de Martin Heidegger et de l'homme comme être pour la mort, etc. Pour une étude « radicalement historique » de l'œuvre de Heidegger, cf. Rodríguez 2011b. Pour les rapports entre Lacan et la critique idéologique, cf. Žižek (2006a et 2006b).

30 Rodríguez (2005a, 2022).

est que le « je » n'a de sens que tant que l'idéologie nous met au défi en tant que sujets et qu'à chaque époque, ce sujet s'est occupé de notions différentes, en fonction de ce que chaque société a eu comme norme subjective : un bon citoyen romain n'est pas un bon vassal féodal ni un bon citoyen de la République française, etc. Autrement dit, la forme de *sujet* est la forme de *sens* à partir de laquelle le « je » se reconnaît et peut communiquer (interpeler et être interpellé) en tant qu'individu dans une formation sociale déterminée. Mais attention, c'est dans tous les cas la condition de sujet qui implique la possibilité d'être interpellé dans chacun de ces sens. Et c'est ce que précise JCR : il n'existe pas de sujet universel mais plutôt des matrices idéologiques pour chaque type d'individualité historique.

C'est là que réside sa « nuance/matrice », la différence par rapport à son professeur (« il m'a appris à lire », nous dit-il), puisque JCR (le « disciple ») comprend immédiatement (à partir de sa *Teoría e historia de la producción ideológica*) que la clé du problème du « je » réside dans la délimitation de la « matrice idéologique » concrète à partir de laquelle sont produits des sens radicalement historiques, et non dans le problème du phénomène, en abstrait, de l'interpellation. Il s'agit cependant pour JCR d'une problématique faisant référence à la production des modes de dire « je suis » parmi lesquels le « sujet » n'est que l'un d'entre eux : plus concrètement, le « je suis (sujet libre) » comme *forme d'interpellation dans le mode de production capitaliste* ; ou, plus précisément, la production idéologique (discursive) spécifique des relations sociales intersubjectives, et non des autres.

Et cette dernière est la « voie » théorique que nous empruntons également car, si le problème de la subjectivité nous semble un problème insoluble en soi, le fait de le centrer sur la complexité historique qui le détermine nous révèle toute une problématique pratique observable et reconnaissable. En effet, délimiter les différentes formes historiques d'interpellation revient à revoir l'histoire de la relation sujet/sujet

à travers les différentes formations sociales modernes, c'est-à-dire dans leurs différentes phases de transition depuis la féodalité jusqu'au capitalisme qui, naturellement, se produisent de manière disparate dans les lieux où la bourgeoisie et ses relations sociales se développent sur un terrain économique, politique et idéologique, également disparate. Car l'impact de ces relations sur la structure féodale au sein de laquelle le processus commence est également un développement différent et, par conséquent, la mort de l'ancien système. En effets, les cas de l'Angleterre, de la France, de l'Espagne ou de l'Allemagne sont clairement différents. Mais il existe néanmoins une série de traits communs de la relation privé/public : c'est la relation entre la construction du sujet idéologique (« libre ») des nouvelles relations économiques et l'instance de niveau public de laquelle émane la notion de « mérite ». C'est sur cette relation productive que nous allons centrer nos propos.

Avec beaucoup de problèmes et de contradictions depuis, disons, Pétrarque et son concept de « *belles âmes* » (celui qui était déjà dans l'air mais qu'il thématise dans ses sonnets), de nombreuses manières très concrètes de dire « je suis » sont apparues puisque la production idéologique sur ce sujet a toujours existé dans chaque contexte.

Le concept d'individu et de sa subjectivité (qui ne veut rien dire sans sa configuration ou son remplissage idéologique concret) n'a pas toujours été celui du sujet : dans l'histoire, une personne s'adressait ou était interpellée comme maître ou esclave, comme seigneur ou serf, ou comme sujet face au sujet. En effet, il nous semble que cela est le premier élément indispensable *pour comprendre quelque chose*, si l'on ne veut pas se perdre dans cet autre cri de la pensée qui consiste à vouloir élucider – d'emblée – le nœud gordien de l'interpellation depuis le binôme Lacan-Hegel, et il existe un ouvrage merveilleux dont on peut dire qu'il y parvient : le problème de l'interpellation comme celui de « l'un divisé en deux »³¹.

31 Cf. Dolan (2017).

Autrement dit, JCR nous a montré comment esquisser le problème central dans ce charabia. Il nous a montré le raccourci pour comprendre l'unité (le problème) du je dans la pluralité (dialectique) des manières de dire « je suis » : c'est-à-dire qu'il nous a appris à voir dans l'histoire ce que les autres recherchent dans les nuages, ou au fond des mers, ou dans les yeux de l'être aimé... Et ce n'est pas qu'il n'y a pas de réponses en ces lieux, ou que nous soyons devenus des cyniques amers (ce qui peut se produire également), mais l'histoire permet toujours de les atteindre. Elle nous apprend à raconter ce que nous avons vu : une histoire qui ne se pose pas si la première chose a été l'individu ou la communauté. Parce qu'il s'agit d'une histoire, d'une voix qui ne fait qu'exprimer une relation : celle qui est, par exemple, dans chaque poème, chaque équation, chaque contrat (quel qu'en soit le type), etc. Ou ce qui est encore plus inquiétant : cette nébuleuse d'où surgissent les bons et les mauvais vers, la lutte avec les chiffres, les sourires ou les larmes... n'a qu'un seul sens dont il faut simplement savoir interchanger l'ordre sur un marché discursif bien précis : l'idéologie du *sujet libre*.

Il existe de nombreuses manières de développer les thèmes concernant le problème du sujet libre, mais le casse-tête dépend du fait que notre « inconscient idéologique » nous empêche d'y faire allusion comme à une norme idéologique et, par conséquent, notre discours finit par choisir les thématiques (originales ou non) qui s'accordent le mieux avec notre manière particulière de dire « je suis (sujet libre) ». Une façon de faire, franchement, dont nous ignorons la cause, mais qui est probablement due à l'éducation. Quoi qu'il en soit, le sens de ce qui se trouve à l'intérieur de la dernière parenthèse dépend, en dernier recours, de ce que chacun comprend à l'intérieur de limites très claires : le privé et le public. Par conséquent, tout discours (moderne) est toujours une thématique de l'un des deux niveaux par rapport à l'autre (privé/public ; dédoublé dans le discours subjectif/objectif et ses niveaux et mélanges respectifs). Aussi extrême que soit la décantation, le spectre de l'autre niveau s'exprimera toujours.

On constate que la relation privé/public est le dédoublement de la relation intersubjective (sujet/sujet) dans la proposition suivante : si le sujet est l'idée de son autonomie interne, alors son extérieur doit être la copie de cette autonomie : le niveau politique doit aussi être autonome tant qu'il est gouverné par des sujets privés que le groupe de sujets légitime en échange de protéger leur autonomie. C'est ce que l'on dit lorsqu'on dit « je suis » dans la modernité.

Mais derrière les manières de dire « je suis » se trouve un « ordre du discours » (Foucault). Remettre en question cet ordre en tant que tel conduit à affirmer que sortir de cet ordre n'est possible que par la subversion, ce qui implique normalement d'adopter simplement l'une des dialectiques inscrites dans cet ordre et de l'affirmer, au détriment des autres, jusqu'à ses supposées dernières conséquences : que ce soit le silence, l'absurde ou le suicide. Pire encore : quand on essaie d'être neutre (en parlant depuis l'objectivité, l'humanisme, la raison, la communication, etc.), comme en tant d'occasions aujourd'hui, on a recours aux classiques pour qu'ils parlent pour nous, presque sans nuance (et il y a beaucoup à nuancer pour réunir ensemble Aristote, Nietzsche et saint Augustin dans un même débat ; car c'est là le problème : nous savons très bien dans quelle mesure ils pensent différemment, mais nous ne réalisons pas que les problèmes qui déterminent leurs discours, aussi brillants soient-ils, isolent également le sujet du débat). En réalité, on a recours à une disparité de dialectiques actuelles (c'est-à-dire les différentes théories linguistiques actuelles entre le lexical-sémantique, le morphosyntaxique, le sociolinguistique et le pragmatique, le textuel et le contextuel, comme s'il s'agissait d'arêtes différentes du phénomène) et passées (c'est-à-dire mettre en rapport la démocratie athénienne avec la participatie actuelle) selon si le scénario de notre approche l'exige.

La question est complexe mais la théorie nous permet la simplification suivante : dans l'histoire, il y a eu d'autres subjectivités, c'est-à-dire des processus d'individuation étrangers à celui du sujet (ni

libre ni enchaîné) ; ainsi, dans l'esclavage ancien, il y a eu *des maîtres* et des *esclaves*, et à l'époque féodale, des *seigneurs* et des *serfs*. C'était les manières de dire « je suis ». Aujourd'hui, cette affirmation (la plupart du temps non explicite) fait référence à une relation apparemment symétrique. Et tel est le but de notre argumentation : pour l'atteindre et permettre sa compréhension effective, il faut d'abord jeter un regard sur quelque chose de non plus discutabile, mais de beaucoup plus opaque. Nous allons essayer de le comprendre, puis de voir comment le « je suis » (au fond, l'idéologie de relations sociales données) prend le contrôle depuis son sens pratique de la vie.

L'autre niveau : l'obscur, le profond, l'embusqué au niveau de la production des significations *égoïques*. Un niveau qui semble satisfaire ses propres *besoins* (mais jamais ses *désirs*) par une insistance aveugle dans un jeu qui consiste à projeter l'axe paradigmatique (celui de l'inventaire des possibilités de combinaison) sur celui de la production (l'axe de la combinaison effective, c'est-à-dire du mouvement, de l'actualisation, de la reproduction du signifié avec un certain sens actuel – même s'il est méconnaissable – à un niveau conscient, etc.). Oui, exactement comme dans la fonction poétique du langage³², mais comme si cette dernière était la fonction qui détermine en fin de compte le sens pratique (viable) de la voix du je. Un jeu qui est, en principe, dangereux puisque – si l'on s'en tient à Lacan – il considère la folie ou la mort non pas comme des limites mais comme des obstacles pour l'excès de plaisir (ce qui n'est rien d'autre que ce à quoi renvoie le concept de *jouissance*) qui, bien entendu, n'existe en réalité que comme symptôme fantasmatique (*l'objet petit a*) : sans cette instance de la psyché, nous n'aimerions personne, rien³³.

32 Jakobson (1974).

33 *jouissance* ne signifie nullement, selon nous, une possibilité de rupture avec la « position de sujet », comme le croit Roland Barthes (2007) ; puisque, comme nous le verrons, le sujet est la position exclusivement productive dans les formations sociales bourgeoises, dont les relations sociales se font – exclusivement – entre sujets. Il faudrait donc objecter à Barthes que les textes de « plaisir » (le dicible) ne sont

Et pourtant, l'appareil psychique est capable de jouer, de tester, de se reproduire normalement dans un monde plein de limites : matérielles, sociales, culturelles et psychologiques (peurs, phobies, manies, etc.). C'est-à-dire le *je* comme limite du *je* et, par conséquent, existant comme division interne entre son être et ce néant dans lequel se dédouble cette même limite. Mais, comme nous l'avons vu, ce qui crée les conditions de possibilité de la stabilité pratique vers laquelle tend le *je* est, paradoxalement, ce qui le subvertit : le propre *je* avec ses besoins, ses désirs, ses frustrations, ses passions ou ses joies, etc. Dans cette ligne – disons – ludique du « je » avec sa folie et sa sécurité se réalisant dans sa confusion mutuelle, c'est le jeu de l'Ego. C'est lui qui semble courir derrière lui-même, surtout pendant le jeu du rêve, où le *je* peut même arriver à s'exprimer ouvertement (mais, au réveil, nous oublions non seulement l'incident onirique, mais rétroactivement son sens est tronqué : « ce n'était pas exactement cela (et donc cela n'a jamais été) ». » En ce sens, la présence du sens est générée par l'oubli lui-même : le *je* onirique ne jouissait pas, ou n'était pas horrifié par une combinaison de formes mais par le fait de combiner (cf. Žižek 2008).

Le moi ne peut donc que se rendre à l'évidence, pendant l'éveil conscient, du sentiment d'un oubli de quelque chose qui n'a jamais existé : l'oubli d'un néant concret, une sorte de danse géométrique que l'on ne reconnaît que lorsqu'elle ne tient plus dans la mémoire consciente : identifications, déplacements, inversions, gradations, etc. C'est pourquoi le processus d'oubli du sommeil devient un oubli de l'éveil : un état qui, comme nous le verrons, comporte aussi beaucoup d'inconscience, car c'est la prise de contrôle (sans maîtrise) du « je » par le « je suis » : ce dernier n'est pas le *je* conscient, mais sa voix pratique, le « je suis (historique) »,

pas plus subjectifs que ceux de « jouissance » (l'ineffable), ces derniers étant ceux avec lesquels – pour le structuraliste français – l'individu serait prétendument libéré comme il le serait dans une relation sexuelle (et pour Lacan, la relation purement physiologique « n'existe pas »), en se libérant du préservatif, etc.

celui des relations sociales que chacun vit à partir de sa condition d'individu appartenant à une communauté, non sous forme d'addition d'individualités, mais sous forme d'une soustraction constante de tout chez les individus qui entrave ces relations sociales. C'est dans la dialectique radicalement historique du *je suis* que l'on retrouve le processus inverse : contrairement au « je », le « je suis » est projeté sur l'axe de la combinaison, où il produit le « discours », et celui-ci, à son tour, est projeté sur l'axe paradigmatique : c'est-à-dire du fait que, en fin de compte, le mérite ou la valeur sociale de la pratique discursive est ce qui est acquis par tel ou tel genre, tel ou tel métier, tel ou tel goût³⁴, dans ses textes et dans ses gestes.

Et pourtant, nous savons objectivement du *je* bien peu de choses (et très controversées³⁵). Cela nous permet uniquement de conclure qu'en réalité, nous ne savons rien. Plus encore : le fait de savoir que nous ne savons rien est précisément ce que le *je* se consacre à *prouver*, en convertissant ainsi le rien connu en une série paradigmatique (les formes disponibles³⁶ : littéraires, politiques, économiques, morales, religieuses, scientifiques, etc.) d'un tout dont la combinaison (le Mode de production concret dans lequel interviennent ces paradigmes) est sans appel. C'est pourquoi la meilleure psychanalyse (la plus célèbre en tout cas) se dissout dans l'acceptation du fait que nous devons accepter l'insoluble et le sabotage comme la seule matière ferme ; c'est l'excès objectif de l'aphorisme comme forme textuelle qui fait appel à la modération, à se maîtriser devant son sublime objet d'étude.

Des phrases aussi hermétiques que prévisibles sont ses exégèses, qui, à leur tour, partent aussi d'une opération d'oubli de ce qui est inutile

34 Le texte de Francisco Rico (2003), *Los discursos del gusto*, nous a toujours paru merveilleux pour sa prose traditionnelle et en même temps agile dans ses idées : c'est un exercice de bon goût rhétorique et d'ennoblissement de la condition philologique au XXI^e siècle.

35 Mais c'est précisément ce nœud gordien de l'appareil psychique que le psychanalyste (dans la lignée de Freud-Lacan) assume comme constituant son objet d'étude. Cf. Lacan (2007).

36 Heidegger parle de la « disponibilité » en tant qu'être de la technique.

pour les relations sociales. Ce qui doit nous ramener à la seule chose qui nous permet de former un sens complet : l'idéologie. C'est-à-dire que la dialectique de l'éveil conscient est aussi symptomatique d'une autre inconnue : ce qui entoure le tout social, dont le contrôle est projeté sur le domaine de l'individu chaque fois qu'il dit « je suis ». Un *rien* qui signifie quelque chose de très précis : qu'il n'y a pas d'autre manière de l'énoncer que celle qui se produit dans certaines conditions réelles d'existence. Tel est, et aucun autre, le thème de ce livre.

Mais il nous faut d'abord dire deux mots de plus sur cette dimension qui va au-delà du cadre de notre travail (et de nos compétences). Concrètement, clarifier, avant de l'oublier, pourquoi il est important de laisser de côté le sens psychologique de ce pronom : « je ». Comme nous l'avons dit, parce que le *je* s'appuie sur un non-sens strictement configuré. Il faut comprendre pourquoi nos recherches doivent partir d'une idée raisonnablement fidèle à leur *réalité*, précisément parce qu'il faut les laisser de côté : et pour les laisser derrière soi, il faut au moins les apercevoir. C'est seulement ainsi que nous pourrions aborder la construction effective de sens : celui du « je suis (historique) ».

Et ce faisant, nous entrons dans le domaine de l'individuation, qui comprend à la fois le « je » (que nous laisserons derrière nous) et le « je suis » (que nous analyserons en profondeur).

En effet, nous conservons un double rapport avec ces parcours quotidiens (pour beaucoup impossibles ou, en tout cas, pleins de malchance) : d'une part, celui qui suppose un avant, y compris avant le point de départ³⁷ : un avant la maison (quelque chose, bien sûr, incertain ou carrément nié dans de nombreux cas) ; d'autre part, l'enfance comme métamorphose soudaine, c'est-à-dire notre réponse au fait que ce qui est donné d'avance est en réalité (dans la pratique) la matérialité de nos vies : leur inscription sociale. D'où la carapace qui nous recouvre entièrement au réveil, comme un « coléoptère ». Avec elle, nous sommes exposés à la

37 Et nous ne parlons pas ici des « âges de l'homme ».

fois au chaos du temps intérieur (cet amalgame du passé, du présent et du futur) et à l'ordre du temps extérieur (un unique temps matériel : incertain, mutable, mais dominant) qui nous détermine d'avance ; c'est-à-dire sans aucune pitié par ce monde préalable duquel nous sommes arrachés à la naissance, etc. Ce transit matériel qui impose son sens est celui de l'histoire ; mais cette région absolue où tout apparaît à la fois, mais à des moments différents d'un parcours qui s'éteint au début, ce moment de non-retour, de pure résistance ou de constant recommencement, dont l'écho tronqué n'a même pas le sens d'une contradiction : c'est la voix du *je*. Voyons d'abord en quoi consiste ce qui est laissé de côté depuis le début.

En deux mots :

Depuis Freud, nous savons au moins une chose : que le « je » ne règne pas dans sa propre maison, la psyché. Dans celle-ci, il n'est qu'une partie de sa structure : le vérificateur, pour être exact. Dans cette maison, chaque décision appartient au « super je », qui est l'ensemble des habitants de la maison idéale, de sorte que le *je* (sa voix) est toujours divisé en un *autre* (en une autre voix). Un état dans lequel le *je* ne fait que ressentir un étrange malaise (ou rumeur) sans nom : le « ça ».

Mais pour Heidegger, « la maison de l'Être » est le langage. Selon lui, celle-ci a également largement perdu ses qualités idéales d'habitabilité. C'est pourquoi le philosophe doit, dans sa recherche de « l'authenticité », récupérer les concepts primitifs du foyer (le cœur de la maison, le lieu du feu) et dépister (penser pour Heidegger) avec eux « l'historique de l'Être » jusqu'à trouver ses origines. Et quel meilleur moyen de le faire que dans les textes des Grecs de l'Antiquité dont les mots, si on les interpelle, peuvent encore être amenés à révéler la vérité que leurs racines et leurs morphèmes ont jadis conservée. Ce serait leurs sédiments sur lesquels restent quelques marques des « traces de la pensée », etc.

Mais ni Freud ni Heidegger ne prennent en compte une question fondamentale : l'historicité radicale des problèmes posés par leurs œuvres

respectives. En effet, la notion « d'objet d'étude » (tant pour le psychiatre autrichien que pour le philosophe allemand) suppose, d'une part, le déplacement du problème (général à toute la modernité) de la *vision littérale* du monde³⁸ ; et, d'autre part, le souci (spécifique à la conjoncture des XIXe et XXe siècles) de l'*autonomie relative* de l'observateur par rapport à ses propres jugements synthétiques (d'où le fait que la philosophie analytique se réfugie dans l'analyse de propositions cohérentes en elles-mêmes) ; et des hypothèses et notions avec lesquelles le second considère les Grecs non seulement capables d'interpeller l'*Être* dans l'*Entité* mais d'en laisser une trace dans la langue léguée à la postérité. En effet, les hypothèses à partir desquelles ces auteurs du XXe siècle thématisent ces problèmes en font un sujet complètement différent, et leurs activités discursives, ainsi que leurs pratiques radicalement différentes de celles des auteurs précédents auxquels ils prétendent pourtant être apparentés. En réalité, ils s'inscrivent avec leurs œuvres dans un horizon complètement étranger à l'humanité qu'ils entendent embrasser, qui est toute, et comme les univers successifs de Penrose, chacun a le sien.

Celui de Freud et de Heidegger, et dans une large mesure encore le nôtre, est « l'horizon phénoménologique ». Ce « Temps des magiciens » dont parle Eilemberguer (2019) est un moment où toute une formation sociale renouvelle les attributs de sa subjectivité historiquement configurée : par la notion de *culture et pensée* (Ernst Cassirer), celle de *authenticité et pensée* (Heidegger), celle de *communication et pensée* (Wittgenstein), celle de modernité et pensée (Walter Benjamin). Mais Eilemberguer nous dit tous, et il a raison, seulement qu'il n'y voit pas un inconscient idéologique mais plutôt une étape de plus de la pensée humaine sur sa propre nature. Tous, je le répète, sont inscrits dans la philosophie du langage :

38 Et toutes les sciences humaines : ainsi, la « crise des humanités » nous semble être une question fondamentale, mais mal comprise, car les humanités, dans le sens que nous venons de mentionner, ont toujours été en crise.

Un philosophe qui, en 1919, n'avait rien à dire sur le rôle du langage dans le savoir et les formes de vie humaines n'avait absolument rien à dire. C'est ainsi que Cassirer l'a clairement vu. En fait, tant Wittgenstein que Heidegger, Benjamin et Cassirer auraient confirmé sans réserve à ce stade (et à tout autre) de leur pensée l'affirmation suivante : la forme de vie humaine est une forme de langage. Le langage n'est pas, en ce sens, une forme symbolique parmi d'autres, mais plutôt la plus importante et la plus élémentaire. C'est le véritable fondement de notre idée du je et du monde. Et, ce qui n'est pas négligeable, c'est la manière dont la philosophie est reconnue et exercée comme une « activité discursive » illimitée. (119)

Mais ce « je » n'est rien d'autre qu'une condition préalable qui n'a rien à voir avec la subjectivité effective qu'exprime ce « monde ». Cette subjectivité est historiquement configurée par un « je suis » discursif (par exemple, je suis libre dans ma langue ou, en négatif, je suis libre parce que je réalise que « les limites de mon monde sont celles de ma langue », etc.). Sans quoi il n'y a pas, car cela serait tout aussi impensable, la reconnaissance du « tu » telle que la propose Hanna Arendt ou, dans le même sens élémentaire, *La voz a ti debida* dans Pedro Salinas : c'est-à-dire une authenticité qui nous oblige à exister de manière authentique tout en étant radicalement renouvelés par la pluralité (le *tu* et le *je*), etc. Cette plénitude idéologique du « je suis » n'exclut en aucun cas les transfigurations de l'individu dues à l'effet de « l'autre », car il s'agit d'une plénitude de départ qui, en tout cas, est à la base des possibilités de transformation : la matrice idéologique est à la base du maintien du système (dans le cas du capitalisme, la relation entre sujets libres), de sa reproduction transformatrice (le sens de la liberté du sujet, sa portée, etc., est modifié, mais pas la forme de sujet), tant que le système ne développe pas en son sein le cancer de la croissance d'un autre Mode de production

(comme un *alien* qui justifierait son statut d'hôte, parvenant à dominer le navire sans encore le contrôler), auquel cas une matrice sera remplacée par une autre jusqu'à atteindre à la fois la domination et le contrôle (ce que la bourgeoisie a développé à partir du régime féodal entre les XIVe et XVIe siècles, en obtenant le contrôle total à partir du XVIIIe).

Par conséquent, parler d'un *je* ou d'un Être antérieur à cette configuration historique ne sert tout simplement à rien. Dans tous les cas, le précédent n'est pas connaissable, sauf à travers une série de symptômes qui se réfèrent, non pas tant à une réalité substantielle mais à l'effet de problématique vitale. Lacan situera le symptôme sur trois niveaux ou thèmes : le symbolique, l'imaginaire et le réel³⁹ ; pour nous, ces trois niveaux théoriques d'analyse ou d'interprétation du symptôme sont quelque peu superflus, puisque la question, dans ce cas, est beaucoup plus simple : les textes (oraux ou écrits), aussi complexes ou simples soient-ils, ont toujours la même épaisseur discursive réelle : celle qui leur pose le problème social concret auquel ils font invariablement allusion. En ce sens (et nous espérons ne pas être mal interprétés), le problème de l'individu et de la collectivité est le même chez Hitler que chez Gandhi : la « solution finale » ou la « non-violence » sont deux solutions possibles à un même problème social concret : les relations sociales capitalistes et leur besoin de reproduction. Or, la spécificité de la crise européenne de 1933, c'est-à-dire du capitalisme qui a financé, du jour au lendemain, le coup porté à la démocratie que Hitler a ouvertement proposé aux grandes fortunes allemandes⁴⁰, et la spécificité de l'impact de ce même capitalisme colonialiste tel qu'il a été appliqué en Inde, à peine dix ans plus tôt, deux événements qui donneront de la consistance aux discours de l'un et de l'autre. Autrement dit, l'horreur du Troisième Reich réside dans ce que Hitler veut dire lorsqu'il parle de la valeur d'un peuple ; mais la notion de peuple est la même que chez Gandhi : dans les deux cas, elle est

39 Žižek (1989, 2006b) le développera de manière incontrôlable.

40 De Jong (2022).

transpercée par la notion d'individu, par le même fer de lance, pourrait-on dire, qui doit panser la blessure⁴¹. Ceci, loin d'être du relativisme, est la confirmation que l'impact des relations sociales capitalistes dans les deux contextes exige une fin heureuse : mais on sait que le désir est toujours excessif et que le besoin engendre des monstres ou des monstruosités d'exploitation : celle de la guerre et celle de la paix.

L'existence du symptôme prouve donc le fait que *ce qui existe dans la pratique est un appareil de production de sens inconsciemment responsable (dans la mesure où il contrôle) du processus d'individuation, sans lequel le « je » ne peut tout simplement pas fonctionner*, auquel cas, on peut (généralement) parler de « folie ». L'idée est la suivante : pour fonctionner normalement, le besoin pulsionnel/libidinal a besoin de se structurer « comme un langage », c'est-à-dire comme une certaine forme de sens, par exemple, une obsession, une fixation ou manie, une habitude, une sympathie, une sublimation ou idéalisation, un lapsus, etc. Le symptôme indique qu'un refoulement ou un déplacement s'est produit depuis la dureté formelle (le chaos) du « je » pur (en tant que réalité psychique sans signification consciente) vers la vie pratique (le déploiement effectif) du je sur la base historique du *je suis*.

Mais

a) Lorsque nous disons « je suis », nous faisons invariablement référence à une réalité pratique sans laquelle la « vie » (la biologique) ne signifie rien non plus de réel : nos relations sociales. Autrement dit, nous nous référons aux relations sociales existantes, celles qui nous affectent à tout moment parce que nos vies y existent.

b) Nous disons « je suis » toujours à partir de la *problématique sociale concrète* qui caractérise les relations sociales. Chaque contexte historique a la sienne, en fonction du type de relations imposées par la

41 Žižek (1989, op. cit., p. XXVI)

structure (ou logique interne) du Mode de production, par exemple : l'Antiquité avec sa relation (ou dialectique) maître/esclave, dans ses différentes phases (y compris la dernière phase de transition vers le féodalisme) ; le féodalisme et sa relation (ou dialectique) maître/serf, dans ses différentes phases (y compris la transition vers une société marchande puis capitaliste) ; le capitalisme et sa relation (ou dialectique) sujet/sujet dans ses différentes phases et régions spécifiques (y compris la révolution manquée du communisme). Inévitablement.

c) La relation sociale est imaginaire mais l'individu imagine sur le « reflet social de la pratique » ; ou ce qui revient au même, des problèmes que rencontrent les individus pour s'inscrire à un moment donné du mode de vie (en société) à partir duquel, déjà à l'avance, ils se reconnaissent à travers leur inconscient. En ce sens, l'idéologie est, selon la célèbre formule althussérienne, *le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles (c'est-à-dire, sociales/matérielles) d'existence*. Celles-ci sont trop réelles pour se mettre directement en relation avec elles ; l'imaginaire s'instaure donc, au niveau de la production, comme une relation discursive consciente/inconsciente. La conscience est l'œuvre de la combinaison des possibilités ; l'inconscient est ce qui, par définition, a du sens par avance. Dire « je suis » n'est possible que si ce que nous voulons signifier est considéré comme allant de soi. Or, les postulats à partir desquels a été dit « je suis » tout au long de l'histoire sont le résultat (la « production idéologique ») des multiples problèmes sociaux qui ont marqué chacune des « formations sociales » de l'histoire, au sein desquelles, à leur tour, les « formations discursives » les plus diverses ont été déployées.

Le « je suis » et son discours ne sont donc pas non plus universellement interchangeables, dans le sens où ils ne peuvent pas être étendus à d'autres moments historiques, car en eux se trouve toujours

une autre pratique de la vie. Cette pratique est la seule chose qui ait tout à fait du sens. Essayer d'expliquer le présent avec des concepts du passé (les consolations de la philosophie) n'a de sens que tant que cela réécrit ces significations passées. Bien entendu, cela n'est le cas que si nous acceptons que le sens est plus important que le signifié. De plus, sans sens, aucun signifié ne vaut. C'est la raison pour laquelle ceux qui jouent avec les signifiés du passé (les linguistes, philologues, philosophes, historiens, etc.) leur donnent généralement le sens du présent.

Le je n'existe pas sans sa configuration historique, pas plus que le langage (humain) n'existe en dehors de son inscription discursive. Par exemple, parler de « nature humaine » nous inscrit dans cet « horizon positiviste » de la sécularisation classique qui commence au XVIII^e siècle avec ce nous appelons le siècle des Lumières, mais plus personne n'utilise ce terme en opposition à la scolastique qui considérait, encore à cette époque, l'être humain comme faisant partie d'un monde dont la nature est un reflet dégradé du monde divin. La radicale historicité du discours signifie cela, qu'une même expression peut avoir perdu à jamais son sens, non pas tant parce qu'il existe des visions différentes de la même chose, mais parce que les problèmes sociaux sont différents, que la chose a radicalement changé, ou simplement qu'elle n'existe plus, c'est-à-dire qu'elle a perdu tout son sens.

Les genres du doute

La seule chose dont Descartes ne doutait pas, c'était le sens de son propre « je » lorsqu'il disait « je suis ». Faire reposer ce sens sur le *penser* et sur l'*exister* n'était que l'ancrage ou l'inscription discursive concrète : le niveau de l'*usage* et, avec lui, la *production* dialectique des notions disponibles dans une formation discursive déterminée comme la France de Louis XIV. Au fond (ce qui compte), Descartes le savait : dire simplement

« je » n'est possible que par folie ; et cela, à son tour, est quelque chose d'impensable, tout aussi impensable que l'est, au sens fort, le néant vers lequel le je dirige sa voix à la recherche de l'envers d'un écho (cf. Ferrater Mora 2023: 588-595). Dit de manière claire (dans un langage moins postmoderne), ce qui est impensable ici, c'est que le *je* se parle à lui-même à partir de sa propre instance psychique. Le problème est qu'il s'agit précisément d'un dispositif qui, quelle que soit sa complexité (ou précisément à cause d'elle), aboutit à la normalisation fonctionnelle de cette irrésolution constitutive dans laquelle le *je* fonde tout sens : cette irrésolution constitutive est ce que nous appelons le sens. Pour Descartes, il s'agissait de pouvoir dire quelque chose d'irrésolu mais déjà effectif pour son contexte historique : le sujet libre des relations sociales *littérales* ; une littéralité qui naît d'une pratique sociale entre individus qui valorisent leurs nouvelles possibilités de transit (en vertu d'une logique, celle du *mérite*, au fond, d'un sens pratique qui les affirmera dans leur condition d'*agents* libres⁴²) entre le privé et le public ; c'est-à-dire précisément ce qu'il fallait thématiser (en le saturant de réponses pour suturer ses contradictions) : le privé (*l'être*) dans le public (le se *trouver*) à travers le mérite (et son côté obscur : le *paraître*). Mais il y

42 Cet aspect, qui commence dans les villes italiennes et est au cœur de tout le problème de la Renaissance et du baroque (cf. Rodríguez 1990), se retrouve parfaitement établi au XVIII^e siècle (par exemple, dans le texte de Feijoo « Amor de la patria y pasión nacional », où son auteur critique justement la vanité de certaines expressions de mérite liées au patriotique/national ; chose qu'il est très facile de confondre avec le désir de gloire des anciens mais qui n'a rien à voir avec cela : Rousseau se rend également compte qu'il s'agit là d'une nouveauté chez l'individu moderne, plus soucieux du jugement des autres, etc.) ; jusqu'à aujourd'hui, réassigné à l'univers du développement personnel « prends soin de toi » dans lequel intervient l'image de la « pause » ou du « selfie » qui, loin d'être une expression du désir de « reconnaissance » ou de cette minute de renommée pour tous ceux dont parlait Warhol, fonctionne plutôt inscrit dans la logique du sujet libre dont la patrie est aujourd'hui gouvernée (et cela même si nous n'avons pas lu Foucault, Judith Butler ou Paul B. Preciado) par la « biopolitique » ou les « modes particuliers de la subjectivité » (cf. Žižek 1989, p. XXIV).

a plus : le sens du privé glisse vers la dichotomie privé/public (et, ce faisant, la produit à son tour), où le sujet – ici oui – trouve le sens dans lequel son existence se réalise. C'est-à-dire que le sujet n'existe ni dans le privé ni dans le public, mais dans le fait d'être *entre* le privé et le public et, en réalité, uniquement dans le paraître : comme *notion dans la pratique*.

Mais le sujet ne peut être dit sans violer son principe de réalité, qui n'est pas l'unité (ce qu'est le sujet) ni la pluralité (la complexité du sujet) mais l'indéfinition concrète d'un sens : prenons par exemple le concept de nation (ou de peuple) avec lequel les sujets des XIXe et XXe siècles non seulement prennent le pouvoir des États, mais le font sur la base d'un sentiment dont on peut presque dire qu'il est incarné dans leurs leaders, dirigeants, etc.⁴³ Ceux-ci parlent d'une instance de production de signifié, le discours, qui accuse la domination (sans contrôle) du niveau purement abstrait de la signification. C'est là que les chemins bifurquent ou que les électrons peuvent être et ne pas être là en même temps, mais le sens de la marche ou la composition/décomposition de la matière sont régis

43 Certains appelleront « chose » ce concept comme tout autre, et dans notre position (aux racines phénoménologiques), ils y verront un « antifictionnalisme » (cf. Harman 2016, 38-40) selon lequel les « constructions abstraites » (*sic*) n'ont pas d'*existence réelle*. Ce type de critique est effectué, par exemple, à partir de ce que l'on appelle l'OOO (acronyme, en anglais, d'ontologie orientée *par* les objets, *Object-oriented ontology*). Mais ce n'est pas du tout notre idée du problème « national », ni de toute autre entité discursive, objectuelle/matérielle – au sens physicaliste –, institutionnelle ou corporative, fictionnelle ou mythique, etc. Au contraire, dans le cas des êtres humains au moins, il existe des réalités constituées de manière imaginaire, et celles-ci, même si elles sont fictionnelles, sont réelles parce qu'elles ont un sens pratique (comme nous l'avons indiqué). Nous appelons ces réalités des *notions* (non pas substantielles, mais pratiques). Que les notions (qui sont parfois logées dans des concepts) soient l'une des réalités les plus vives et aient le plus d'impact sur la vie quotidienne des personnes ne veut pas dire que notre critère pour considérer un objet comme *réel* est celui de son « effet réel » sur cette vie, parce que nous parlons de réalité pratique du sens : quelque chose indépendant des autres types de réalités que l'on pourrait attribuer à l'objet-idée. Pour le reste, seul le fait que la « nation » soit un « objet de connaissance » pertinent pour notre argument nous concerne : en tant que notion socialement (idéologiquement) configurée.

par le même point de départ ou degré d'entropie ; et la vie sur Terre est surprenante de par sa propre conservation.

C'est là que les genres entrent en scène comme des blocs thématiques avec une unité de sens sous de multiples formes de mérite : le bon ou le mauvais écrivain, l'intelligent, l'humoriste, le sensible, le sagace, le cynique, le transgressif, le politiquement correct, etc. Et chacun à sa manière. Malgré leur variété individuelle, les discours se structurent en fonction de ces genres, précisément parce qu'en eux leur valeur différentielle peut s'établir malgré cette unité de sens. Quelle est cette unité de sens et pourquoi est-elle et paraît-elle être ?

Paroles divines : la norme du mérite

Dans le monde d'aujourd'hui, on le sait, il existe deux types de personnes : celles qui se mettent en valeur et les autres ; celles qui se prodiguent et celles qui ne le font pas ; celles qui triomphent avec leurs paroles et celles qui laissent leurs actes parler d'eux-mêmes. Mais toutes, sans exception, affichent leur *(dé-)mérite* sur un terrain commun : les relations sociales dans lesquelles les réussites (les œuvres concrètes) des individus solvables et les simples paroles des charlatans qui perdent tout crédit en parlant ont le même sens : elles apparaissent comme des œuvres et des paroles de « sujets libres ». Que le *sujet* libre ait son image idéale (nous parlerons de celles qui ont existé, mais elles sont toutes exclusives à la modernité et à la postmodernité) et son image abjecte signifie justement qu'il existe une *Norme* dont dépend le mérite/démérite.

Le mérite se divise en deux moments d'une même dialectique : que (ne pas) dire et que (ne pas) faire. Dans les deux cas, la *négation* entre parenthèses est la Norme, puisque c'est ce qu'il ne faut jamais dire. Tout discours consiste donc dans la forme concrète de ne pas dire, de ne pas révéler l'interdit. Quelque chose d'ailleurs très naturel ou spontané, puisque la norme

est inconsciente, cela va de soi. Mais les discours adoptent l'ordre des genres, et comme nous l'avons déjà dit, chacun établit ses formes de mérite.

Mais revenons à la question des charlatans (abjects) face aux individus résolutifs (sujets de plein droit). Chez l'individu « parlant », les œuvres de ceux (sujets d'action) dont les paroles sont superflues brillent par leur absence ; il faudra alors conclure que les mots les présupposent et que, au titre de ces présupposés, l'expression de leur mérite est, après tout, discursive. Ainsi, le discours publicitaire a pu continuellement être de la poudre aux yeux. Bien sûr, la reconnaissance par les autres sera totale dans le cas de ceux qui se conforment, mais les deux attitudes, la véridique et la fallacieuse, reposent sur le même besoin que ce soit ce mérite (et non un autre) qui imprègne l'*autorité* de chaque manière de dire « je suis »⁴⁴. En fait, il est normal que certains y parviennent et d'autres non. Mais en présupposant l'attitude et l'aptitude, c'est le paraître avec le sens du sujet qui est valorisé. Les individus de notre société génèrent ce mérite à travers leurs manières de faire les choses ; mais ces manières génèrent, à leur tour, de nouvelles conceptions ou possibilités de paraître avec mérite. Elles ont en commun la même conjoncture historique, et donc, avec plus ou moins de mérite, elles s'inscrivent dans la même « formation sociale ».

Le monde d'aujourd'hui, c'est-à-dire celui qui fonctionne à chaque instant, est ce à quoi nous faisons référence par chaque mot, chaque geste, chaque regard que nous posons (sur nous-mêmes ou sur les autres) : nos pratiques quotidiennes sont ce en quoi l'être et le paraître ont un sens. Et c'est que nos pratiques quotidiennes sont, dans leur concrétisation et leur valeur particulière, ce en quoi chacun joue son rôle (à la fois constructif et destructeur ; à la fois manuel et intellectuel ; à la fois coopération et sabotage). Cette concrétisation et cette valeur particulières sont ce à quoi nous faisons essentiellement allusion *dans le fond* chaque fois que nous

44 Hormis pour cette précision, l'étude de Kojève (2005) sur la notion d'« autorité » nous semble essentielle.

clignons des yeux. Même l'indifférence, et même le fait de *ne rien faire* ont, à chaque instant, leur sens particulier.

À tel point que ce qui est reconnaissable en soi lorsqu'on dit ou entend « je suis », c'est inconsciemment le sens de ce que l'on fait (ou arrête de faire) chaque jour. Mais l'on peut dire (ou entendre) « je suis » de nombreuses manières différentes et à tout moment : de l'éveil ou du sommeil ; tant en parlant qu'en écrivant et en gardant le silence ; en succombant à l'imitation la plus flagrante ou au désir de différenciation. Nous partons tous, sans exception, d'une forme d'interpellation, complètement attachée à notre vie pratique, qui marque le sens particulier avec lequel nous disons « je suis », la plupart du temps sans savoir que nous le faisons.

Autrement dit, par le fait d'être et de vivre d'une manière de faire (c'est-à-dire une certaine « formation sociale », avec sa complexité interne, ses contradictions, ses problèmes, etc.), nous développons une manière de voir et de nous voir qui, en étant inconsciemment pratique, adopte des formes complètement étrangères à la réalité matérielle ; des formes qui, cependant, se réfèrent nécessairement à ce que représente à chaque étape le problème de la reproduction de la vie matérielle (sociale). Cette façon de faire, par laquelle la vie (qu'on le veuille ou non) continue de se reproduire (mieux ou pire) à tout moment de la journée (sous sa face visible ou cachée, dans le premier monde ou dans le dernier), et cela, précisément, dans sa réalité sociale : c'est à cela que nous faisons référence lorsque nous parlons du sens ultime des formes de dire « je suis ». Et il existe plusieurs manières de le dire.

Par exemple, je le dis en écrivant/publiant ces propos. Inévitablement, c'est ce que je fais au fond : inscrire mon discours dans la problématique du savoir. Il s'agit d'un énoncé qui est toujours subsumé dans un autre et qui n'a de sens pratique que lorsqu'il est prononcé pour deux raisons : a) parce que, comme tout énoncé, il s'inscrit dans une certaine situation (nous faisons ici référence à toute la problématique exprimée dans la théorie de la communication) ; mais la raison qui nous

semble beaucoup plus significative est la suivante : b) en effet, lorsque nous disons « je suis » dans n'importe quelle situation communicative (un jeu, un roman, un entretien d'embauche, une déclaration de revenus, une peinture abstraite ou un couronnement) en plein XXI^e siècle, nous disons quelque chose de très concret et de radicalement historique ; quelque chose de complètement différent de ce que signifiait dire « je suis » dans d'autres contextes historiques.

Mais c'est une chose de se reconnaître dans nos langages, et une autre de comprendre un minimum ce qui reproduit cette variété de discours à travers lesquels nous disons « je suis » : qu'il s'agisse des grands récits de l'histoire ou de la *minima moralia* de chaque identité authentique/autonome. Cela a constitué la lutte discursive de la fin des années 1970. En ce sens, ni l'histoire ni les idéologies ne sont – loin s'en faut – parvenues à leur fin. Il ne s'agit pas de cela, mais de comprendre ce que Lyotard entend par la fin des grands récits, et Fukuyama par la fin de l'histoire. En définitive, il s'agit de comprendre de quoi nous parlons lorsque nous parlons d'histoire et d'idéologie.

Il faut comprendre ce qui différencie les discours à chaque instant, mais aussi ce qui les unit, ce qui les forme et ce qui les déforme. Cet agent formateur/déformateur de discours n'est pas aujourd'hui une institution ou une ou plusieurs idéologies politiques ou manipulatrices qui déforment les consciences, mais une norme sociale qui est gravée dans la moelle des deux : la notion de *mérite*. Cette dernière, qui existe depuis environ six cents ans, depuis les origines de l'Époque moderne (qu'il est erroné de dater à partir de 1492, mais plutôt entre les XVe-XVI^e siècles dans les villes italiennes où la classe des marchands et son réseau social donnèrent naissance à la nouveauté absolue de l'individu avec son propre mérite qui inventera plus tard l'État moderne, c'est-à-dire l'autonomie ou ce qui est la même chose, la littéralité du public, thématifiée au niveau politique dans *Le Prince* de Machiavel, ainsi que ce qui se réfère à la littéralité du savoir, par exemple avec les œuvres de Galilée).

Analysons pour le moment la pratique de l'écriture actuelle, car en elle réside une morale qui n'est pas des moindres. Attachons-nous en particulier à son histoire et à sa forme actuelle de réalisation, ce dont ni la phénoménologie de Hegel, ni le postmodernisme de Foucault/Derrida ne se rendent compte, parce qu'ils ne la prennent pas du tout en compte dans leurs analyses. Ni, bien sûr, le logicisme d'Oxford et de Cambridge, ni le pragmatisme américain depuis William James et John Dewey. Tous partent de l'hypothèse du sujet libre et de la littéralité de leur monde. Qu'ils la fassent passer par la dialectique ou par la logique ou l'analyse linguistique de propositions cohérentes ; ou, au contraire, qu'ils fassent appel à la métaphysique (pour, soi-disant, détruire ses catégories essentialistes avec celles de l'existentialisme heideggérien) n'enlève rien au fait qu'ils la considèrent un objet de connaissance, et donc, dans cette littéralité laïque dont nous parlons. Contrairement à ce que la phénoménologie de Hegel, relayée par Kojève et le soi-disant poststructuralisme (et la psychanalyse de Lacan : au fond, une linguistique tragique) a dit sur l'importance capitale de la reconnaissance par « l'Autre » dans la construction du je, c'est le « je suis » historique depuis lequel on reconnaît de toute manière

Ainsi, la reconnaissance sociale dont jouit l'individu *auteur* est relative à la manière dont son discours s'inscrit dans la problématique sociale de son contexte historique. En ce sens, la postmodernité n'est pas seulement un « changement de paradigme » mais également un changement dans la manière de dire « je suis » avec du sens dans les conditions matérielles d'existence (et qui, soit dit en passant, ont été étudiées à plus d'un titre depuis le livre de Lyotard). Ce que nous voulons dire, c'est que nous ne sommes pas tombés sur le problème en nous référant simplement aux perspectives offertes par les nouveaux moyens techniques (de communication, d'ingénierie sociale, etc.) ; le problème est un système d'exploitation des vies. Précisons d'emblée une chose : les contextes de l'histoire ont été innombrables et chacun a produit, à partir de sa *logique interne*, une matrice de sens particulière ; mais, pour nos propos,

nous sommes obligés de partir des trois grands modes de production que l'historiographie occidentale a posés comme repères culturels de *notre monde d'aujourd'hui*. Cependant, nous allons identifier ces repères avec leurs matrices idéologiques respectives, qui fonctionneront comme base de l'inconscient à partir duquel sont produits les discours appartenant à chacun de ces trois types de société. Dans une mesure beaucoup plus radicale que ce qui est généralement accepté comme définitoire, cela implique qu'en parlant des trois grandes périodes de l'histoire (bien sûr, occidentale), nous parlons en fait de mondes complètement différents, dans lesquels le sens du discours perd tout rapport pratique avec la vie de ceux qui ont vécu ensuite. Sans exception

En ce sens, notre discours est également radicalement historique car, comme tout autre, il fait strictement allusion (même si les discours subvertissent, toujours, dans la pratique, leur propre allusion à l'historicité qui les détermine) aux problèmes posés par la réalité sociale dans laquelle nous vivons ; une circonstance que nous vivons à partir de la matrice idéologique – c'est ce qu'Ortega ne nous dit pas, parce qu'il ne le soupçonne même pas – qui donne un sens à ce *présent commun*, et qui n'est rien d'autre que la norme qui marque la façon de penser les relations sociales à un moment donné ; une norme marquée, à son tour, par les besoins que ces relations sociales rencontrent dans la pratique sociale ou matérielle du quotidien. Dans notre cas, ces relations sont des relations capitalistes ; leur matrice générale est la relation Sujet/sujet. Il faut comprendre cette relation de base : le premier (avec une majuscule), l'exploiteur ; le second, l'exploité ou le subalterne, mais libre (avec la possibilité toujours, et par les actes, peut-être) de devenir le premier. Telle est la clé : la relation d'exploitation qui existe invariablement à chaque instant. Cette relation (Sujet/sujet) est la matrice idéologique, puisque c'est sous cette forme (et aucune autre) que nous nous reconnaissons. Mais c'est une « reconnaissance » qui doit nécessairement passer par une série de transformations discursives (ou de transcriptions), car le sujet doit toujours se présenter comme un nouveau venu.

Le mouvement (de la relation) social

La procession se passe à l'intérieur, oui. Mais dans la vie, il existe une série d'itinéraires extérieurs et de stations que nous parcourons religieusement pour le meilleur ou pour le pire. Des itinéraires et des lieux entre lesquels nous établissons une relation imaginaire spécifiquement pratique. C'est-à-dire la relation entre le mouvement et son sens spécifiquement pratique à travers lequel nos vies avancent sans cesse *jusqu'à la mort*. La procession devient alors aussi visible et invisible que le monde dans lequel nous devons vivre.

Le sens pratique du mouvement en vertu duquel nous accomplissons régulièrement toutes et chacune des choses qui ont défini (et définissent) nos chemins de vie est, par exemple, le trajet de la maison à l'école ou au travail, ou au lieu de villégiature habituel (qui peut coïncider ou non avec l'endroit « où tu as été heureux », où – on le sait – « tu ne dois pas revenir »), ou le chemin qui mène à la famille, aux proches ou à l'amour (quel qu'il soit). Et ce, même dans le meilleur des cas : il existe toujours un sens qui détermine le rapport entre tous ces déplacements, disons quotidiens ou normaux, et notre inscription en eux, c'est-à-dire notre façon particulière de nous insérer (bien ou mal) dans le sens de l'école (que nous soyons un rebelle ou un élève exemplaire), du travail (que nous soyons bon, médiocre ou incapable), des loisirs (passifs ou actifs), du bonheur ou du malheur dans les relations (de toutes sortes). C'est le sens pratique (positif ou négatif) avec lequel nous nous rendons à ces moments et participons (plus ou moins volontairement) à leur réalité, également pratique ; c'est le sens pratique (qui peut cependant, et comme nous le verrons, être le plus transcendantal) avec lequel nous faisons « ce qu'il convient » (de manière plus ou moins conventionnelle ou originale) ; et c'est, enfin, le sens pratique avec lequel nous revenons (refaits et, souvent, aussi défaits) de tous ces lieux. C'est ce continuel « partir-(re) faire-revenir » de notre sens pratique du mouvement que nous appelons

inscription ; et c'est au fait que cette inscription n'a de sens que dans l'histoire dans laquelle certaines pratiques nous déplacent que nous nous référons sous le terme « d'inscription idéologique ». Une histoire qui nous refait à son image chaque fois que nous nous déplaçons en paroles, en actes ou par omission ; une histoire qui ne revient pas, mais à laquelle nous revenons, en nous délatant impunément comme producteurs de ses nouveaux sens.

Il est clair que pour parler du sens de la vie, il est beaucoup plus pratique (c'est-à-dire plus objectif) de chercher l'expression concrète/observable de ce sens dans les textes. C'est-à-dire que tout ce que nous disons et ne disons pas (parce que présupposé) dans les textes de nos vies et des vies antérieures, c'est-à-dire dans toute la « production idéologique » textuelle que nous a léguée le prétendu « scripturocentrisme », devra nous servir de référence pour tracer une vue d'ensemble des sens qui ont fait bouger le monde, c'est-à-dire les différentes problématiques historiques dans lesquelles tous ces textes se sont inscrits.

Première précaution : les notions avec lesquelles nous nous comprenons (dans la pratique théorique) sont *utilisées*, c'est-à-dire ancrées dans une norme de sens selon laquelle il existe des explications qui sont « mieux comprises » parce qu'elles présentent les idées selon cette logique, avec des mots qui la dénotent normalement, de telle sorte que les termes (les mots) signifient les idées du moment dans des sens très marqués par cette idéologie (la dominante, dans toute sa complexité de « formation discursive »⁴⁵). C'est pourquoi – si souvent, comme aujourd'hui – la nuance nodale est pratiquement impossible à communiquer. Et c'est dans cette nuance que réside presque toujours le problème central, la raison pour laquelle la critique du discours lui-même résiste à être exprimée par *une même voix* (c'est pourquoi une certaine tradition de critiques, dans laquelle nous nous inscrivons, a montré une tendance parfois effrénée à la spécialisation, au jargon,

45 Pêcheux (1994).

voire à l'obscurité terminologique, syntaxique, métaphorique, etc.). Grâce à la lecture des maîtres (dans la pensée, l'analyse et l'expression du problème de l'historicité des idées), nous avons pu pénétrer dans la littéralité, c'est-à-dire la réalité sous-jacente à cet « usage » de la parole. Autrement dit, il ne s'agit pas tant de « raffiner » notre propre langage pour bannir certains usages, mais d'en connaître les prémisses pour le réapprendre, et donc devenir – dans la mesure du possible – bilingue dans notre propre langue. Tant pour parler/écrire que pour écouter/lire. Les maîtres : Althusser, Nicos Poulantzas, Michel Pêcheux, Juan Carlos Rodríguez – surtout ! –, Raymond Williams, Perry Anderson, Slavoj Žižek, Fredric Jameson ou Malcolm K. Read⁴⁶ ; des représentants essentiels (comme le sont aussi leurs différences en termes de nuances) de l'analyse du propre « inconscient idéologique »⁴⁷.

Et c'est là, dans le sens d'une réalité moderne tout comme *littérale* que réside le signifié du titre de la première partie de cet ouvrage : « Le paradoxe marxiste ». En effet, en analysant les discours dans leur détermination radicalement historique, il se peut que nous ne fassions « qu'ajouter » une nouvelle vision aux nombreuses que la forme marxiste de traiter le « problème du savoir » a conçues. C'est un aspect qui deviendra plus évident au fur et à mesure que le lecteur progressera dans la lecture de ce texte, mais il suffit peut-être pour l'instant d'insister sur l'idée principale de notre approche : *l'idéologie de la modernité signifie la littéralité de notre place dans le monde*. Ce verbe « signifier » que nous attribuons à l'idéologie (dans ce cas, à l'idéologie moderne) est à la fois attributif et transitif. Attributif : cela signifie que l'idéologie part du principe que tout est littéral (et n'est pas dû à un ordre supérieur à celui de la réalité), parce que c'est là, ça existe et ça arrive, et ce faisant, ce n'est

46 Cf. en particulier les ouvrages sélectionnés dans la bibliographie.

47 Parmi les auteurs cités précédemment, seul Malcolm K. Read (2000, 2017, 2019, 2022) utilise le terme « inconscient idéologique », dans les pas de Juan Carlos Rodríguez.

ni bon ni mauvais, parce que c'est en soi. Et il est transitif : dans le sens où l'idéologie reproduit ce sens, le maintient, y opère des arrangements, des modifications, des rénovations, des suppressions ou des séparations, etc. D'où le problème de la connaissance moderne comme quelque chose qui a été reconnu, non pas comme une évolution du savoir, mais avant tout comme une reproduction de la matrice idéologique selon laquelle nos relations sociales sont aussi littérales, et donc la fonction de la pensée est de voir dans quel sens cette littéralité de base de la relation sociale entre sujets fonctionne le mieux. De Berkeley à Descartes, jusqu'à Foucault ou Habermas, en passant par Hume et Locke, Rousseau, Hegel et Kant, ou Marx : le thème de la connaissance littérale a été un problème qui s'est scindé en deux : d'une part, le problème de la connaissance de la réalité et, d'autre part, le problème de la réalité de la connaissance. Mais, dans les deux cas, la possibilité/impossibilité de la connaissance est littérale, c'est-à-dire que le savoir est tel qu'il est (littéral), que nous l'obtenions ou non. Dans cette littéralité, même l'idée selon laquelle Dieu est l'explication ultime n'est que l'une des conclusions possibles⁴⁸. Le paradoxe est le suivant : a) situer cette problématique comme idéologique et ensuite réaliser que, ici aussi, nous prenons pour acquis l'idée d'une réalité littérale (c'est ce que nous entendons par nature, cosmos, vie, y compris la vie sociale, ses abstractions et le type de savoir transmis, etc.) et que cette réalité inclut le lieu littéral (pas nécessairement central, bien sûr,

48 Il est tout à fait différent de partir de l'hypothèse que Dieu existe et « d'attacher » toute connaissance acquise (à tort ou à raison) à cette idée, comme c'est le cas dans le monde allégorique du féodalisme (cf. Rodríguez 2014a). Par ailleurs, le fait que des auteurs comme Richard Dawkins ou Christopher Hitchens aient consacré leur vie à la cause du « sécularisme » face au « créationnisme » est, d'une certaine manière, admirable, car tout donner pour une logique qui est déjà dominante depuis au moins deux cents ans peut être considéré comme un acte d'honnêteté civique. Mais ce n'est pas sans une part de ridicule, puisque, comme nous l'avons dit, le monde a déjà été sécularisé au moins trois fois (humanisme, Lumières, postmodernité). Au sujet de la complexité et de la contradiction de ce processus, cf. Blumenberg (2008, op. cit.) et McLeod (2000).

mais s'il l'était en réalité ?) de l'individu dans le monde ; et b) notre façon de nous inscrire dans cette problématique est d'affirmer que nos relations sociales sont littérales et que c'est précisément pour cette raison que l'idée du monde existe, ainsi que celle de la place que l'individu y occupe, en tant qu'*idéologie spécifiquement moderne*. Parce que les relations sont modernes entre des personnes qui se reconnaissent non seulement des droits et des obligations égaux, mais aussi une égalité préalable au « contrat social » qui renvoie à leur condition d'être humains dotés d'une *subjectivité privée* (sinon les contrats ne pourraient pas être signés librement) et d'une *objectivité publique* (sinon les changements au sein de cette littéralité dans laquelle le sujet se reconnaît libre ne pourraient pas être légitimés). Si quelque chose d'aussi fondamental est idéologique, l'objet de connaissance que nous appelons idéologie est, en effet, un « objet sublime »⁴⁹.

En ce sens, il sera donc nécessaire de distinguer, à tout moment, ce qui n'est généralement pas si évident lorsqu'on aborde le problème de l'inscription idéologique des textes dans leurs *époques, moments, âges ou périodes historiques*⁵⁰ : la distinction entre le concret et l'abstrait. C'est précisément le caractère concret de l'histoire, les relations sociales, qui indiqueront à chaque moment le sens pratique du mouvement (la praxis sociale). Un mouvement qui unit théorie et pratique, même s'il s'exprime ou se transcrit dans des discours codés avec des niveaux d'abstraction très divers. Par exemple, la problématique des relations sociales à la fin du XIXe siècle et au début du XXe est parfaitement thématifiée dans les discours de la politique, du roman, de la publicité, des contes pour enfants ou des publications scientifiques⁵¹.

49 (Žižek 1989).

50 Bien sûr, à moins que la question ne soit résolue en parlant de texte et de contexte comme le *en soi* par rapport au « cadre référentiel » de la signification textuelle, ou sa « valeur culturelle » par rapport à sa « valeur universelle » (raison, nature humaine, etc.), etc.

51 Pêcheux (1960).

Deuxième précaution : le sens de la vie est un sujet extrêmement complexe que nous entendons simplement délimiter ici dans sa dimension idéologique, puisque c'est l'idéologie qui forme/déforme le sens de quelque chose d'aussi basique que de dire « je suis ». L'idéologie est ce que nous comprenons ou prenons pour acquis lorsque nous disons quelque chose ; mais parce que toute pratique discursive est, au fond, une manière de s'inscrire dans le problème de l'individuation. Les individus de chaque contexte historique trouvent leurs problèmes et donc leurs manières de s'inscrire dans le processus d'individuation. C'est le problème fondamental de toute idéologie et donc du sens pratique de la vie : former la notion de ce qu'est un individu dans un type concret de relations sociales.

Troisième précaution : les relations sociales sont immensément variées et complexes. Ainsi, nous ferons la distinction entre les trois sens fondamentaux (historiques) de l'individuation qui ont existé : nous parlerons d'un « je suis » de l'Antiquité (où l'on était individu maître ou esclave) ; d'un « je suis » de l'époque féodale (où l'on était individu seigneur ou serf) ; et d'un « je suis » de la modernité (marchande-capitaliste, où l'on est un individu Sujet ou sujet assujetti). Ces trois sens (ou idéologies) présentent à leur tour une série de différences internes et une série de phases ou de transitions auxquelles nous ferons également allusion, en essayant de les différencier, mais qu'il sera néanmoins possible de regrouper dans ces trois grandes matrices idéologiques (correspondant aux trois grands modes de production connus), comme s'il s'agissait de trois univers idéologiques radicalement différents (dans la mesure où leurs lois fondamentales respectives de sens le sont également). À commencer par la loi du sens pratique du mouvement : la loi du « je suis » avec laquelle les individus s'interpellent les uns les autres et s'interrogent eux-mêmes à partir de leur place dans le monde.

Ensemble, mais pas mélangés : parler/ne pas parler de « la même chose »

Platon et Talcott Parsons n'ont rien à voir l'un avec l'autre. Ni leurs textes (*La République* du premier, *Le Système social* du second), ni les thèmes qu'ils abordent (la gouvernance de la *polis* chez l'un, la dichotomie privé/public, chez l'autre) ne traitent au fond de la même chose. Leurs discours respectifs s'inscrivent dans des problématiques aussi différentes que leurs modes de vie sont éloignés. Cela est important. Car, pour circonscrire le sens d'un terme aussi large que celui de « la vie », il convient d'abord de préciser en fait ce que l'on pense qu'elle est, c'est-à-dire dans la pratique, à savoir : *la vie est faite de relations sociales*. Mais nous ne pouvons pas non plus dire aujourd'hui que Platon et Parsons parlent de *la même chose*, à moins de considérer que la même chose est le fait abstrait que le même problème général est sous-jacent à leurs discours tout au long de l'histoire humaine : celui selon lequel, dans la pratique, *les relations sociales établies sont toujours des relations d'exploitation*. Mais ces auteurs ne parlent pas du problème général sous-jacent à toutes les sociétés : leurs discours font seulement allusion au problème particulier qui réalise dans chaque cas ce principe général. Cela est peut-être difficile à comprendre. Naturellement, Platon et Parsons ne parlent pas explicitement du problème général de l'exploitation, mais leurs discours sont déterminés par ce dernier. Mais, comme nous l'avons dit, la réalisation concrète de cette exploitation, différente dans chaque cas, est précisément ce à quoi leurs discours respectifs font allusion, et c'est ce qui, pour nous, marque la ligne de démarcation sans appel entre le problème concret de *La République*, la relation maître/esclave, et le problème concret dans *Le Système social*, la relation privé/public. Disons que, en tant que problème général, celui de l'exploitation ne renvoie qu'au fait abstrait que c'est nous, les humains (par opposition aux animaux) qui organisons la vie socialement (par la division des forces productives

et la position dominante des propriétaires des moyens de production, etc.) ; mais la seule chose qui nous conduira à la compréhension de ce qui donne sens aux discours de ces deux auteurs est la connaissance de leurs logiques respectives de légitimation inconsciente de l'exploitation. Et nous savons que pour légitimer quelque chose, il faut partir du postulat du propre « je », celui que l'on énonce en disant « je suis ».

C'est la délimitation radicalement historique des différents problèmes que notre idéologie dominante tend à mélanger. Nous tenons donc à nous éloigner de cette confusion, à cesser de pratiquer cette danse des citations célèbres, extraites de textes appartenant à des discours dont le sens est radicalement différent de celui de leurs partenaires de danse, car ils ont, dans chaque contexte, un sens particulier, tout à fait incompatible.

Les relations sociales ont toujours existé, et pourtant, seules les nôtres ont su parler d'elles-mêmes. Cela devrait nous rendre méfiants. Si je dis « l'homme est un être pour la relation sociale », je ne dis finalement pas la même chose qu'Aristote lorsqu'il dit – et on ne gagne rien à l'écrire en grec classique – que « l'homme est un animal politique ». Je ne peux même pas dire que je lui ressemble dans la mesure où je fais usage du Langage (avec une majuscule), car le langage, en tant que phénomène universel, est une notion que, aujourd'hui seulement, nous concevons comme telle. De plus, chacun de ces termes (*homme, Être, société*) présuppose un type de relation très concret avec ses conditions matérielles d'existence. Pour commencer, la « nature humaine », qui est la notion inhérente à notre première affirmation, ne doit pas être traitée comme quelque chose d'abstrait et d'universel, mais comme un problème pratique ou une réalité radicalement historique qui ne devient un « problème » qu'au XVIII^e siècle, où une telle notion présuppose le triomphe d'une bataille qui a commencé il y a quatre siècles dans les villes italiennes de la Renaissance.

Qui plus est, ce que l'on appelle la postmodernité⁵² a lutté contre cette notion jusqu'au bout. D'où l'aversion de Chomsky pour le postmoderne, qu'il qualifie de jargon sans aucun sens (*gibberish*) ; car non seulement il croit à la Raison et à la Nature humaine (les deux avec une majuscule), mais il est convaincu qu'il s'agit d'une capacité biologiquement donnée, bien qu'impossible à démontrer dans toute sa complexité. Mais nous ne voulons ici que rappeler le débat qui l'a opposé à Michel Foucault, qui lui a rappelé qu'il s'agissait là d'une doxa ou d'une idée dominante des Lumières (c'est-à-dire de la bourgeoisie). Pour notre part, nous ajouterons que Foucault a raison, mais qu'il ne se rend pas compte que sa position s'inscrit dans ce que l'on pourrait appeler la subjectivité radicale postmoderne, selon laquelle chacun doit construire sa propre norme de pensée. Foucault ne se rend pas compte non plus que ce vide normatif à partir duquel on peut commencer à cultiver sa propre subjectivité n'existe pas : c'est le néant (car il n'y a pas d'idéologie autre que celle que nous produisons tous avec nos modes de vie, qui s'accompagnent inévitablement de nos paroles) et, par conséquent, le penseur français ne peut se réfugier que dans les pratiques sadomasochistes, l'homosexualité alors marginale, c'est-à-dire la face cachée du « sujet libre ». Quelque chose – et il le savait – qui a besoin du poids de la Norme pour signifier le plaisir, sans parler de la jouissance humaine, ce qui est imaginaire ou ne l'est pas.

Une dernière remarque sur notre condition postmoderne et notre condition de sujets/agents libres : notre critique de la subjectivité libre s'inscrit bien sûr dans ce que l'on appelle la postmodernité. Mais non pas parce que nous allons offrir ici une proposition postmoderne de critique culturelle *per se*, mais parce que, inévitablement, la problématique sociale à partir de laquelle – si nous voulons nous y placer – nous soupçonnons que la culture est la même que celle de Foucault et, aujourd'hui, par exemple, de Paul B. Preciado. Ainsi, les problèmes qui nous assaillent à

52 Bien sûr, il existe à cet égard le célèbre texte de Lyotard (2006), et celui plus exhaustif de Harvey (2020).

tout bout de champ sont les mêmes que ceux thématés à travers des notions telles que « identité », « habitus », « performativité », « genre », ou d'autres plus intéressantes comme celle de « subjectivation pharmaco-pornographique » (Preciado 2020, 127-131) ou celle-ci, pour moi la meilleure, sans être ironique : « ubérisation du travail », etc.

Il existe tellement de problèmes dans chaque réalité sociale qu'en fait, il ne s'agit pas d'être plus ou moins postmoderne pour les traiter ; il s'agit plutôt de ne pas les déplacer, en glissant vers ou à travers des concepts qui ne font que transcrire sans retenue l'idéologie dominante. Puisque nous en partons pour y rester avec un peu plus de conscience, nous pensons que la clé réside dans l'adoption d'une prise de recul plus ou moins grande par rapport à la problématique sociale de base qui affecte – et nous employons ici le terme au sens strict – les relations sociales que nous voulons analyser (en l'occurrence les nôtres ou, en tout cas, à partir des nôtres). Plus la distance est grande, plus l'inconscience discursive et le glissement conceptuel sont importants ; plus la distance est courte, plus la conscience théorique et la compréhension conceptuelle sont grandes⁵³. Ce n'est qu'ainsi que nous pouvons identifier et discerner, comme nous l'avons dit par ailleurs⁵⁴, trois modernités distinctes : la première, avec les « humanistes » de la Renaissance italienne et de l'érasme (où se produit le premier changement de valeur par lequel les relations sociales modernes commencent à être légitimées au sein du système capitaliste naissant, car là, il est encore féodal) ; la deuxième, correspondant aux Lumières (où ces relations ne peuvent devenir dominantes que par la révolution bourgeoise) ; et la troisième, avec le blindage financier du marché des vies et le repli du discours vers l'intérieur authentique de l'identité privée, le réellement sacré de notre monde, le strictement postmoderne.

53 C'est là que nous faisons reposer notre idée de la notion de « conscience idiomatique » ou « compétence discursive » (Aparicio 2023).

54 Aparicio (2018b)

Bien sûr, l'idéologie le reconnaît sans le dire ; sinon, tout ce que nous faisons (et ce que nous trouvons fait, bien sûr) se heurterait à chaque instant à l'exploitation dans son état brut. Et cela, comme nous avons tenté de le faire comprendre au fil des pages précédentes et des suivantes, est tout simplement impensable. Mais c'est à cela que sert la théorie, et en particulier à l'analyse des concepts et de leur historicité radicale, pour donner un sens objectif aux choses⁵⁵. Prenons le concept de « reconnaissance » :

On ne peut parler aujourd'hui de reconnaissance (sans plus) sans préciser d'abord quelle est la *valeur de la compréhension* que notre idéologie établit comme mesure pour la série de critères sur lesquels, spontanément, le *mérite* de la paternité des discours est évalué ; et ce, aussi bien pour les discours aujourd'hui produits comme originaux ou dans la pratique, c'est toujours le cas – provenant des différentes relectures des discours passés (l'héritage culturel dans la langue écrite ou la « tradition orale » la plus diffuse mais non moins importante, etc.), des lectures donc faites à partir de cette valeur de compréhension : le sujet libre. Pour pouvoir parler ici de « reconnaissance », nous devons donc ne pas oublier :

a) Que le sens strict de la légitimité établie par la relation auteur/œuvre (sujet/objet) s'établit au sens littéral ou direct entre un individu et son « usage du mot/langage » (texte, peinture, bâtiment, partition, loi ou équation, etc.), dont le contexte est toujours plus ou moins déterminant, mais jamais interchangeable pour une telle légitimité (pas même pour Foucault, qui croit à l'émancipation du sujet vers « le soin de soi »⁵⁶), une œuvre dont le contenu et la forme – et c'est là l'essentiel – n'ont pas seulement la pleine « responsabilité » (ce

55 D'où la discussion de JCR, dans le cadre de la théorie d'Althusser, sur la substantialisation de la philosophie. Cf. Rodríguez (2002b).

56 Foucault (2005, op. cit.)

qui est sous-jacent aux attaques des différentes « censures » modernes, tant religieuses que politiques et, en tout cas, celles qui, avec non moins de vigueur, ont été imposées par la morale civile dans ses différentes phases de légitimation idéologique), mais aussi la pleine « propriété » (intellectuelle, artistique et, bien entendu, commerciale). C'est-à-dire que parler de la notion moderne d'auteur suppose de parler de ce qui va de soi dans notre Horizon phénoménologique. Ce n'est qu'ainsi que cette notion peut être étendue à d'autres époques, aussi lointaines soient-elles, où seule l'évolution du médium (McLuhan), son incidence différente sur les formes et les fonctions immanentes, telles que celles du langage (Jakobson), est ce qui est présenté comme appartenant réellement aux différentes époques, tandis que la voix de la nature humaine est considérée comme transhistorique ou universelle. Avec une réserve : l'idéologique, selon cet Horizon, sera le religieux, le moral, le politique, l'économique, la valeur ou la croyance qui cherche ou parvient à imposer un mode de vie ; comme si les modes de vie, y compris le nôtre, n'avaient pas chacun leur propre discours.

b) Que les modes de vie, aussi justes soient-ils, ont besoin d'être légitimés. En ce sens, l'individu qui signe les discours ne signifie rien d'autre que sa propre inscription dans la problématique discursive abstraite dans laquelle ont lieu les processus de légitimation des problématiques sociales concrètes auxquelles il appartient. C'est pourquoi, en disant « je suis » l'un de ces auteurs (pour donner des exemples tirés de différentes matrices idéologiques : Aristote, saint Augustin, Shakespeare ou Cervantès, Einstein ou l'intelligence artificielle), seuls trois d'entre eux disent « je suis auteur » : l'anglais, l'espagnol et l'allemand ; et ils le disent – qu'ils le sachent ou non (le cas de

l'absence « reconnue » de subjectivité de l'IA faisant l'objet d'un chapitre distinct dans cet ouvrage) – en tant que produits discursifs abstraits ; c'est-à-dire qu'ils s'inscrivent dans leurs problématiques sociales concrètes respectives en les déplaçant de manière discursive, chacun depuis leur matrice (et dans une phase concrète de celle-ci).

En ce sens, ces manières de dire « je suis » doivent être analysées (c'est ce que nous faisons théoriquement) dans leur matérialisation textuelle (celle de leurs inconscients idéologiques respectifs) de manière complète (et non partielle ou seulement selon le contexte). Nous parlons donc de la radicale historicité de la littérature, de la philosophie, du droit, de la morale, de la religion, des sciences et de leurs environnements. La connaissance de la production idéologique n'est possible qu'à travers l'analyse des symptômes du problème social spécifique auquel fait référence le discours de chacun. Si nous parlons de l'auteur, c'est uniquement pour nous comprendre, car c'est aussi une notion produite par une série de discours propres à un contexte historique très large (disons depuis Pétrarque ou De Vinci jusqu'à Lorca ou Einstein) que nous appelons « modernité » (avec sa postmodernité), en soi très complexe et variée, mais qui réserve cette notion à ceux qui montrent, écrivent, analysent, etc., leur vérité intérieure (pour exprimer que le discours évoluera entre différents niveaux du subjectif et de l'objectif).

L'écriture ne précède donc ni ne succède à l'inconscient idéologique, mais elle le matérialise plutôt dans un produit textuel déterminé. Mais nous ne pouvons connaître que ce que nous avons fait, et ce n'est pas le « texte lui-même » mais la valeur pratique (sociale) du texte. C'est ce que nous faisons lorsque nous écrivons. Avec une nuance : le verbe faire, c'est-à-dire la somme des concepts d'agence et de *produit*, est relatif à un *processus* sans lequel nous ne pouvons pas parler d'*agent*. Ce processus est ce que nous appelons la « production idéologique ».

Production idéologique : individuation et inconscient idéologique discursif

Ce que nous appelons agent ne signifie rien sans le caractère idéologique de l'individuation qui est configurée dans le processus de production. Plus précisément, cela signifie parler de la condition idéologique des discours comme de ce qui permet au « je » de produire sa manière de dire « je suis ». Comme nous le savons déjà, le « je » est quelque chose de psychique et d'ontologiquement problématique ; intercedé cependant par un inconscient pulsionnel/libidinal dont nous pouvons par contre parler des symptômes avec une certaine cohérence de sens. Quant à lui, le « je suis » est de nature sociale, non moins problématique que le « je » pulsionnel/libidinal, mais plus clairement reconnaissable dans sa matérialité historique : les discours.

L'étude radicalement historique des discours du « je suis » est l'étude des notions symptomatiques d'un certain « inconscient idéologique » dont la matérialisation discursive fait la distinction entre les individus depuis l'intérieur de chaque formation sociale ; ou ce qui revient au même, ce qui résulte de son inscription discursive particulière et qui a sa continuation dans les médias à la fois économiques, politiques et idéologiques.

Le processus de construction du « je suis » est donc observable dans les discours qui véhiculent les contradictions inhérentes à chaque système ou mode de production. C'est ce système qui, dans chaque formation sociale, établit une matrice idéologique à partir de laquelle le sens des discours est sécrété, et variera en fonction de l'interrelation particulière entre les niveaux économique, politique et idéologique dans chaque contexte historique. L'effet idéologique de cette triple interrelation est ce que nous appelons, dans la tradition théorique à laquelle nous nous identifions, la « production idéologique »

2

Le sens historique du « je suis »

Inscription idéologique : l'horizon phénoménologique du langage et de la communication

Ainsi, notre *observation* en ce sens n'est pas étrangère à sa propre inscription idéologique : non seulement au sein de l'école théorique (le matérialisme historico-dialectique dans son aspect althussérien) que nous suivons (et cherchons à nuancer), mais dans quelque chose de beaucoup plus général qui englobe le terrain idéologique dans lequel s'inscrivent toutes les critiques idéologiques (par exemple depuis Destutt de Tracy jusqu'à Žižek). C'est-à-dire que notre critique ne peut que dialoguer avec les notions qui, en définitive, fixent les limites du débat sur l'idéologique : une question (aujourd'hui) résolue surtout dans le scénario de la phénoménologie du langage et de la communication. En ce sens, notre analyse sera, bien entendu, aussi un produit social radicalement historique ; par conséquent, pour influencer ce débat, nous devons d'abord nous y inscrire. Quelque chose que nous faisons depuis la première ligne de ce texte, et même dès son titre⁵⁷.

Après avoir apporté cette précision, nous sommes en mesure d'affirmer que la différence entre notre analyse du « phénomène

57 Bien sûr, nous avons essayé d'éviter le tic empiriste de « *une* critique », « *une* histoire », « *un* traité », car nous considérons que, si nous l'avions fait, le texte tout entier (son sens) serait facilement déplacé vers des approches perspectivistes.

idéologique » et celle des autres⁵⁸ est que nous ne perdrons de vue à aucun moment le lien entre les discours et leur radicale historicité : l'histoire des différentes matrices idéologiques (maître/esclave, seigneur/serf, Sujet/sujet) ; et, par conséquent, nous allons développer notre argument dans le cadre d'une lutte continue avec les notions qui, par ailleurs, constituent habituellement les points de départ de la matrice intersubjective (et plutôt dans un état déjà consolidé : entre les XVIIIe et XXe siècles). À commencer par les notions de « texte » et « contexte », « langage », « communication » et « pensée » ; ou celles qui englobent toutes les précédentes : « sujet » et « objet », dont le sens est chargé de présupposés qui conduisent aujourd'hui encore à la phénoménologie de l'idéologique, qui suppose la *trans-historicité* de ce « je suis » dont nous parlons, alors que ce que nous proposons est de le considérer dans sa radicale historicité. Car le « sujet libre », c'est-à-dire ce qu'on dit sans savoir ce qu'on dit en disant « je suis » dans la modernité, n'a pas toujours existé.

Les discours qui nous permettent de dire « je suis », plutôt que d'exprimer notre « je » (qui en soi n'a pas de sens récupérable, dirions-nous, même pas par la psychanalyse, mais qui est plutôt une structure symptomatique⁵⁹), nous inscrivent dans un processus d'interpellation constante (avec absolument tout ce que nous percevons) avec du sens. On dit « je suis » aussi bien lors des conversations les plus familières que des discours les plus « institutionnalisés » : de la plus banale des chroniques *people* ou de la politique la plus sectaire à la littérature en tout genre (« pure » ou « engagée ») ; de même, de la morale religieuse (ou laïque/séculaire), de la philosophie ou de la science. Dans chacun de

58 Cf. par exemple Van Dijk (1999), Geertz (1973, p. 211-251) et Bourdieu (1991

59 En fait, cette discipline psychologique repose sur l'idée que le symptôme constitue l'axe de la connaissance de celui qui analyse, et qui, à son tour, est le sujet de son propre inconscient, etc. Ainsi, nous constatons que la grande découverte de Freud et de ses disciples est précisément que nous sommes *constitutivement* problématiques. Un point c'est tout. Un livre très intéressant à cet égard est Tupinamba (2021), avec un prologue de Žižek.

ces discours, ce qui se fait, en fin de compte, c'est dire « je suis (libre) ». Et, en le disant, ce que nous faisons, c'est nous inscrire dans certaines coordonnées discursives de telle sorte que chaque inscription réécrit la légitimité (comme nous disons, toujours contradictoire et pleine de problèmes) de tous : celle de nos relations sociales. C'est précisément le caractère spécifique des contradictions qui opère à chaque moment historique de ce « je suis » que nous appelons, dans chaque cas, *l'idéologie dominante*. Et même si la race humaine peut être expliquée, dans cette idéologie, en tenant compte d'une anthropologie et d'une phénoménologie du social qui produisent une idée d'évolution de l'essence ou de la nature humaine à travers tous les âges, il n'est pas moins vrai qu'il est seulement possible de penser *anthropologiquement* et *phénoménologiquement* à partir des relations sociales fondées sur l'idée ou la « matrice idéologique » du « sujet libre » et sur « l'objet de l'étude » : une matrice exclusive de la modernité capitaliste. Mais l'idéologie dominante fait qu'elle s'étend, comme postulat (car c'est son épistémologie), à toutes les époques.

Le public comme plate-forme discursive du « je suis » sujet libre

L'individuation est donc un processus radicalement historique que vit tout individu, à savoir : pour dire « je suis », il faut toujours partir de la matrice idéologique qui donne voix à ce qui, autrement, n'existe pas, sauf lorsqu'elle est considérée comme la voix de la folie : c'est-à-dire – comme nous l'avons dit au début – la voix du « je » tout simplement.

On pourrait dire que dans ce cas de doublage ou de possession de la voix du « je » par le « je suis » dans le monde moderne et postmoderne, il faut compter sur l'intervention de la notion de « sujet libre » qui est à son tour impensable sans le passage (non évolutif,

mais radicalement motivé par la situation historico-sociale) permis par le niveau politique entre les XIVe et XVe siècles, période au cours de laquelle apparaît la contradiction privé/public comme une limite qui permet l'autonomie de ce niveau par rapport aux déterminations qui étaient présentes dans le régime féodal : éminemment, l'organicisme de la religion et les notions de sang et de lignage et, toujours, de servitude (verticalement : du serf le plus pauvre au Pape, qui est un serf de Dieu) comme notions fondamentales de l'individuation (et donc de l'interpellation pratique des individus). C'est donc l'autonomie de ce qui est public qui secrète le mérite par lequel les nouvelles relations sociales commenceront à sécréter leur propre discours qui, au début, coexistera ou se développera avec les relations sociales féodales qu'il finira par éliminer. En substance, ce que nous appelons État moderne signifie l'autonomie publique du sujet et son mérite (la politique littérale de Machiavel, par exemple) : une sorte de trou noir qui s'ouvre dans la société des grands marchands italiens et qui engloutira le régime féodal (dont l'organicisme tente de s'exprimer en son sein, par exemple, avec l'Inquisition : une purge du corps de l'État, contrôlée par la noblesse et l'Église qui, cependant, ne contrôlent pas la logique bureaucratique laïque dans laquelle se trouve le « secret » des personnes dignes⁶⁰), au terme de quatre siècles. Un État qui, comme on le sait, se renforcera pendant le siècle des Lumières, le XVIIIe siècle, et qui sera porté à sa plus grande expression : l'État libéral, qui inaugure l'ère contemporaine, mais qui est devenu aujourd'hui autre chose : quelque chose qui, même après la vie (très discutable) et la mort du communisme, ne signifie en aucun cas – même Francis Fukuyama en personne ne l'affirme plus – « la fin de l'histoire » ou des « idéologies ». Le sujet libre est non seulement très vivant, mais il continue de sécréter ses formes de liberté alternatives à la liberté sans exploitation.

60 Rodríguez (1990, op. cit., p. 38-45).

Les nouvelles idées et la requalification de la relation sociale : au sujet de la sémantique, la représentation et la différence

Les nouvelles idées (comme celles générées à leur époque par l'humanisme, le luthéranisme, le jansénisme, le marxisme ou l'existentialisme, pour ne citer que quatre « grands récits », pas toujours identifiés comme « idéologies ») naissent de la friction même des relations sociales : elles sont les symptômes de la lutte du « je suis » pour s'y dire ; une lutte qui a lieu même au sein de chacune de ces « tendances », « mouvements », « courants ou « écoles de pensée » que nous avons mis entre parenthèses. Elles appartiennent toutes à la modernité, donc, à ce stade de notre démarche, nous pourrions déjà nous poser la question suivante : de quelles manières de dire « je suis » chacune d'elles part-elle ? Nous n'allons pas tout passer en revue, mais nous souhaitons néanmoins clarifier, à l'aide de quelques exemples, ce que nous entendons par le mot « friction » en tant qu'image illustrative du fait que les « relations sociales » ne cessent de sécréter des idées pour pouvoir dire « je suis (sujet libre) » avec un sens légitime renouvelé sans lequel les individus entreraient dans un excès de contradiction discursive (idéologique) avec leurs pratiques vitales (économiques et politiques).

Tout d'abord, précisons également que la notion de « sujet libre » n'a pas toujours été thématifiée à partir de la même idée de liberté : des notions telles que « ingéniosité », « raison », « volonté », « vitalisme », « sensibilité », « authenticité », etc. correspondent à des contextes différents et donc à des besoins sociaux pratiques dans lesquels la valeur du sujet libre était différente ; tout comme certaines de ses notions dialectiquement opposées : « le sublime », « le sentiment tragique » ou le déni de la « liberté » comme manière de sublimer ce « je » tragique, ce « cri », etc.

Puisque les formations sociales bourgeoises ont donné naissance à de nombreux types de « sujets », analysons un cas précis duquel émergent des discours très contradictoires, mais avant tout cette mystique

de la subjectivité métalinguistique dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui (et dont nous voulons aussi faire une auto-analyse). Il faut pour cela remonter aux années 60 du XIXe siècle.

C'est là que l'histoire de notre deuxième modernité donne une pause au langage théâtral et libère celui de la prose. Raymond Williams (2020) nous le dit :

« In the late sixties several issues came together. Issues and controversies. About parliament, about law and the trade unions, about demonstrations and public order, about education and its expansion. In the late eighteen-sixties, I mean. In the years when George Eliot began Middlemarch, when Marx published the first volume of Capital, when Carlyle wrote Shooting Niagara, and Matthew Arnold wrote the lectures and articles which became Culture and Anarchy. » (p. 13)

Dans les années 90 de ce même siècle, tous ces problèmes n'ont fait que s'aggraver, même si leur expression est devenue des plus sophistiquée. En Espagne, Ortega assume le rôle de Matthew Arnold et tente d'évoquer avec sa prose l'anarchie qui menacerait la vie culturelle d'un pays dans lequel ces « questions et controverses » s'agissent dans un bouillon social beaucoup plus épais en termes de modernité ; et dans le cas de la modernisation de l'Espagne, celle d'Ortega, il est difficile de trouver chez « ses ennemis » un aperçu du type de *méchants* récurrents du genre littéraire de l'essai libéral dont les victimes sont les masses, dépossédées de leur possibilité d'embrasser l'excellence de l'humanisme autrefois salvateur. Sur le plan politique, la bourgeoisie veut finir de se débarrasser de la noblesse (Ortega soutient, bien entendu, le républicanisme), mais elle entend retranscrire (c'est-à-dire, à terme, racheter) l'autorité aristocratique au niveau du savoir : l'élite culturelle européenne qui, à cette époque, parle le langage de la phénoménologie. C'est ici qu'Ortega trouve des « ennemis » dignes de ce nom : Ángel Ganivet et Miguel de Unamuno.

Mais restons-en à cette série de « questions et controverses » dont parle Raymond Williams, qui ont affecté la société britannique durant les trente premières années de sa période victorienne et qui ont fini par éclater comme les furoncles de Karl Marx. Plus précisément, le problème concerne l'espace public qui, jusqu'à récemment, avait cultivé son autonomie à travers la confrontation avec l'aristocratie foncière et ses spectres. Mais l'Angleterre (contrairement à l'Espagne, qui le fera bien plus tard) doit résoudre le problème bien enraciné qui risque de provoquer un « chaos social » ; ou, en d'autres termes, la problématique par laquelle, depuis Tocqueville, on parle de « tyrannie de la majorité » ; ce à quoi John Stuart-Mill répondra par sa proposition d'un contrôle institutionnel du consensus démocratique (les prémices de la *Fabrication du consentement* que Chomsky (2010) critiquera, précisément depuis Mill jusqu'à nos jours). Mais nous faisons référence à un problème plus fondamental : dans cette société de marché classique qui a besoin d'ajuster l'ordre démocratique à ses besoins, il faut avant tout requalifier les « sujets » : premièrement, reconnaître comme tels, sur un pied d'égalité, les catholiques d'Irlande et, en général, modifier le cap de la navigation sur la mer agitée de la masse électorale dont le droit récemment étendu inquiète non seulement l'aristocratie mais aussi le secteur conservateur dans son ensemble, ainsi que des libéraux réformistes comme Robert Peel (un peu plus tôt, en 1929) et Mathew Arnold (à l'époque qui nous intéresse).

Mais l'expression de ce besoin idéologique général acquiert sa signification littéraire particulière : d'une part, la prose narrative devient plus théâtrale, puisque le réalisme ne vise qu'à nous représenter le détail interne (dans sa logique naturelle/sociale) de ce que le théâtre, depuis Shakespeare, montrait depuis trop longtemps sans donner d'explications (notamment : mettre en scène le public avec des actes et des paroles, disons, plutôt « tapageurs », qui faisaient appel à la notion de *mérite* comme vertu privée à valeur publique qui légitime la conquête politique des relations intersubjectives, par opposition aux relations organicistes ou

féodales au sein desquelles ce sont le lignage et l'honneur qui concèdent le contrôle des forces productives, etc. Mais de plus, le récit devait convaincre aussi l'aristocratie pour qu'elle s'habitue à participer *littéralement* à ce qui est public, c'est-à-dire, à partir de ses mérites personnels et sans se raccrocher à sa condition de noble ; le récit s'applique donc désormais à représenter les thèses naturalistes et sociologiques pour doter le nouveau « je » non seulement d'une nouvelle dignité privée mais aussi d'une distance critique pour aborder le nouveau champ de bataille de ce qui est public : un « je » qui commence à afficher dans ses discours les nouvelles contradictions que cela implique, mais qui le fait en déplaçant toujours la problématique sociale concrète vers une problématique discursive abstraite, à travers des notions qui font inconsciemment allusion à ce malaise produit par le résidu aristocratique dans la société bourgeoise qui, de manière contradictoire, conserve son signe de prestige (sans mérite) : une sorte de mort en vie où le sang n'est que source de vie sinistre. Telle est notre lecture (pour ne donner qu'un exemple de la manière dont le social concret se métamorphose dans le discursif abstrait) du *Dracula* de Bram Stoker⁶¹.

En définitive, il s'agit du besoin de réformer le public à partir d'une logique déchirée par la contradiction entre le fait de vivre à l'époque du libéralisme classique (les Tories) et être l'aristocratie victorienne (les Whigs), on ne peut plus jalouse de sa condition organiciste. C'est la raison pour laquelle la prose du genre littéraire de l'essai adopte un langage plus dramatique pour construire ce nouveau « je » (Arnold et Ortega, en champions du style et de l'idée de civilisation), en dialogue avec la poésie romantique qui suppose la limite de ce qui est libre/sublime en essayant de faire le lien avec l'aristocratie à travers la notion d'« homme souterrain », le folklore, etc. En revanche, le théâtre deviendra de plus en plus prosaïque, atrophiant ainsi l'élément aristocratique pour se concentrer sur un nouveau problème : la famille bourgeoise (c'est-à-dire non aristocratique).

61 Rodríguez (2001a, p. 377-411).

Mais passons maintenant aux années 50-60 du siècle dernier. Nous constatons ici une situation moins dramatisée mais où le métalinguistique et le métadiscursif, avec l'arrivée de la postmodernité, coloreront de manière poétique leurs réflexions depuis la notion de communication.

Dans son étude sur l'idéologie en linguistique théorique, JCR nous dit ce qui suit⁶² :

La notion de Communication transcrit, dans une terminologie colorée par le modèle linguistique, l'un des enjeux fondamentaux de la matrice classique : la conception des relations sociales en tant que relations entre « sujets », comme on peut le percevoir dans la notion juridico-politique de « contrat », ou dans les notions (appartenant au domaine « économique » de l'idéologie) de marché concurrentiel, de circulation et d'échange. L'image définitive, la clé de voûte de toute cette systématique idéologique classique, repose donc sur l'idée que le fonctionnement (comme « l'origine ») de toute structure sociale consiste dans la mise en rapport de deux (ou plusieurs) sujets qui entrent dans une relation en échangeant leurs « devoirs-droits » (contrat politique), leurs « marchandises » (contrat économique : circulation et échange) ou, en dernier lieu, leur « travail » en échange « d'argent » (la problématique du salaire juste/injuste, etc.).

En définitive, ce que construit cette problématique, ce n'est pas seulement, au niveau idéologique, le besoin pour l'idéologie classique de convertir, dans le jeu entre les classes dominantes, les « nobles » en « bourgeois » à travers l'idéologie de l'égalité de tous les « hommes » en tant que « sujets », etc., mais en même temps le besoin de « penser » leur relation avec les classes dominées, et donc de convertir également – et toujours, bien sûr, sur le plan idéologique – le « vassal » en « prolétaire »

62 *Ibid.* p. 61-62.

(c'est-à-dire en un sujet « libre » et possesseur de sa force de travail, donc librement disposé à l'échanger contre de l'argent-salaire, etc.). Tel est là le véritable sens idéologique profond qui détermine la construction des notions d'intersubjectivité, de circulation, d'échange, etc., c'est-à-dire la construction des notions qui émergent de cette catégorie de base dans laquelle les relations sociales sont conçues comme des relations entre deux (ou plusieurs) sujets qui échangent leurs possessions (politiques ou économiques, etc.). C'est pourquoi la clé de tout fonctionnalisme « sociologique », comme on peut le voir dans le cas de Talcott Parsons, est toujours la relation primaire Ego-Alter, relation entre « sujets » originaires « expliquée » aujourd'hui par tout sociologisme, non pas à travers les termes juridico-politiques classiques (« contrat ») ou économiques (« circulation et échange »), mais (et en raison de l'absorption du « modèle linguistique » construit par l'idéologie classique à partir de l'horizon positiviste) en termes de langage : *communication*.

Il existe aujourd'hui deux manières de critiquer les idées : l'une est a) de s'interroger – uniquement – sur leur sens argumentatif (quotidien ou philosophique), c'est-à-dire sur ce que les idées communiquent sur le sujet (l'individu) et l'objet (le monde, la réalité, le langage, comme phénomènes « en soi ») ; une autre – la nôtre – consiste b) à nous interroger sur leur sens historique, celui dans lequel sujet et objet ont des sens très concrets qui font référence à cette « communication » dont parle JCR, qui a aussi son expression dans les sciences naturelles, pas seulement dans les sciences humaines ou sociales⁶³.

Le recours au premier mode est inévitable, puisque la compréhension du sens argumentatif commence invariablement par la certification de l'intelligibilité du signifié dans le signifiant (et – si l'on veut – de ses reflets

63 *Ibid.* p. 62

différentiels) : à partir du niveau purement référentiel ou sémantique du « signe linguistique », la cohésion et la cohérence textuelles doivent cristalliser (grammaticalement, thématiquement et rhématiquement, etc.) et, en elles, du fait de leur « être au monde », la pragmatique de l'énoncé comme ce que l'on pourrait appeler la « signification en acte ». Mais pour nous, l'idée est trop concrète pour être éclairée uniquement de manière sémantique et pragmatique. Lorsque nous faisons l'expérience de comprendre et de juger la vérité ou la fausseté d'un argument, le nôtre ou celui des autres, nous faisons plus qu'un simple usage « compétent » du langage pour parvenir à cette cristallisation des idées ; en réalité, nous nous inscrivons dans la pleine compréhension de la valeur sociale des idées vers lesquelles s'oriente l'usage linguistique, y compris le jugement sur le vrai/le faux dans le monde de l'expérience. C'est ce moment qui révèle une opération qui se superpose à la signification, et qui est donc ce qui est *véritablement signifiant* : l'opération ou le processus de l'identification des interlocuteurs à la réalité (le monde, ses objets) non seulement à travers ce que désignent et connotent les termes et concepts utilisés dans une chaîne donnée relative à une situation, mais plutôt à travers ceux-ci comme des notions (ou, si l'on préfère, des « idéologèmes ») à travers lesquelles les individus s'inscrivent dans leur propre légitimité sociale d'usages linguistiques (ce qui est le cas également par rapport à tout « langage privé ») : qu'il s'agisse de structures micro- ou macro-linguistiques ou textuelles, c'est-à-dire qu'il s'agisse de mots, de genres, de thèmes, de registres, etc.

Et le fait est qu'à un moment donné, le concept de signification a été dédoublé dans celui de « représentation » (Heidegger) et, plus tard, dans le concept de « différence » (Derrida). À partir de JCR, nous proposons le terme d'inscription (idéologique) pour désigner ce à quoi chacune de ces trois dénominations fait allusion comme des notions qui pointent vers des idées aux valeurs radicalement historiques (et l'histoire a connu de nombreuses « requalifications » du sujet ou des sujets au

sein des formations sociales intersubjectives, mais dans le cas qui nous intéresse, celui de la déconstruction, cette requalification se produit au niveau de la problématique discursive abstraite appelée *philosophie* et, aujourd'hui plutôt, *théorie critique*), à savoir : signification (sujet communicatif), représentation (sujet de la poétisation) et « différence » ou « *différance* » (ici le sujet se retourne comme une chaussette et ce dans lequel il se réalise apparaît, objet de la subjectivité, au sens où il est langage qui nous subvertit et nous représente dans l'excès, une voix qui se cristallise ou se tait – jamais complètement – dans l'écriture, le signifiant comme le phallique, etc.).

La deuxième manière de critiquer les idées – la nôtre – consiste à interroger ces trois notions sur leur « valeur sociale », et ce à partir de notre conception d'inscription (qui n'a rien à voir avec « l'écriture ») de Derrida : partir (théoriquement) de ce qu'elles disent, désigner ce à quoi elles font allusion à partir de leur inscription idéologique : les valeurs concrètes pour la légitimation des relations sociales. Ici, notre marge d'erreur est insignifiante, car c'est toujours le même silence à la question de qui et pour quoi (quelle relation sociale, quel mode de vie ; et nous n'acceptons pas « tous » comme réponse, car les esclaves, les maîtres, les seigneurs et les serfs ont dû – de toute façon – mettre leur valeur en vente). Nous rendre compte que ces deux sujets (le « communicatif », à la manière de Della Volpe qui le thématise dans la systématité de la linguistique théorique⁶⁴, et celui de la « connaissance » du thème des sciences humaines, pour lequel Heidegger laisse la porte ouverte à la pensée en soi comme autonomie créatrice de la connaissance représentationnelle, ce qu'il appelle – avec Hölderlin – « poétiser » : c'est-à-dire penser en dehors de la « métaphysique » que présuppose toute « conception du monde », ce que nous nuançons, quant à nous, en lui demandant sans cesse : quelle pratique de la vie et quelles relations sociales la « conçoivent » ?) et l'objet (subjectif) que Derrida développe

64 Rodríguez (2015a, p. 328-329)

dans sa lecture « scripturaire » de Heidegger ne sont qu'un redoublement des manières de nommer le « sujet libre » sans faire allusion à son histoire matérielle de fond.⁶⁵

Il se trouve que débattre uniquement sur ce que les idées signifient par elles-mêmes nous semble être une forme de critique qui, soit n'a pas de fin, soit se termine très tôt, puisque la réalité historique est toujours en avance, étant problématisée ou rejetée depuis la base même du sens sur lequel repose l'argument le plus solide. Que la question soit posée à partir du plus extrême des immanentismes, ou que s'établisse entre le signifié et l'histoire (ou la culture) une relation déterminante qui, dans la plupart des cas, n'est que « contextuelle » ou « socioculturelle », c'est-à-dire une relation dans laquelle ce signifié serait plein de « résonances » appartenant à un « cadre historique », considéré comme la pression extérieure du groupe/environnement sur la pensée de l'individu, dont la contribution aux idées devrait être distillée ou – directement – considérée comme vouée à l'échec ou trop corrompue par l'influence de « l'idéologique » dans lequel cette pensée s'exprime ; une contribution qui, autrement, est supposée pure/libre et, par conséquent, digne d'être considérée comme universelle, ou, du moins, digne d'être considérée comme un fait marquant de la pensée humaine, etc. Et cela, à la fois à partir de positions compatibles et d'approches aussi opposées que peuvent l'être aujourd'hui les différentes attitudes face au concept de « libre arbitre », si débattues à partir de positions plus ou moins physicalistes (c'est-à-dire dualistes ou monistes) et – aujourd'hui, surtout – face aux progrès impressionnants de la technologie informatique (et au phénomène dit de *l'intelligence artificielle*) ; ou le concept de *genre*, un sujet qui oppose la gauche et la droite, étant donné la tendance des deux à identifier l'idéologie avec le discours de « l'autre » ou du « pouvoir » (par rapport à l'individu marginalisé ou aliéné, qui n'aurait qu'à revendiquer le contrôle de son

65 Rodríguez (2013b, p. 168) et Jameson (2010 p. 132-132).

propre corps), etc. L'autre manière, la nôtre, consiste à prendre en compte le sens historique dans lequel les mêmes idées (suffisamment intelligibles, en tout cas) s'inscrivent radicalement : par conséquent, analyser les termes (les notions) à travers lesquels se produit cette inscription dans le sens qui marque dans chaque cas la logique historique (conjoncturelle). Et cela sans même commenter le véridique ou le faux des arguments des propositions, puisque celles-ci ont en outre tendance à être présentées à partir de systèmes fermés (mais non isolés), c'est-à-dire à partir de leurs propres prémisses, de telle sorte qu'elles peuvent être considérées comme valables en elles-mêmes. Même lorsque les faits sont manifestement déformés, les prémisses maintiennent un rapport direct avec la logique de leur contexte dans lequel – pourquoi pas – des systèmes de pensée plus ou moins précis, cohérents, vrais, etc. peuvent être conçus. Et, plus important encore, nous le faisons sans jamais abandonner notre propre inscription dans le sens historique à partir duquel nous produisons nos propres interprétations.

Le paradoxe marxiste et le génie d'Aristote

Il est donc absurde (et en même temps extrêmement normal) que nos meilleurs penseurs (philosophes, linguistes, historiens, etc.) se soient limités à la signification et à ses problèmes immanents, ignorant la radicale historicité à la fois des discours qu'ils critiquent (positivement ou négativement) et de leur propre inscription idéologique.

Il convient de citer ici le cas du « grand penseur » signalé par Marx dans *Le Capital* comme un exemple de la manière dont même le plus grand génie s'enracine (c'est-à-dire inscrit son discours) dans la problématique sociale concrète depuis laquelle il pense aux questions pertinentes (quotidiennement ou philosophiquement) :

Les deux particularités de la forme équivalent, examinées en dernier lieu, deviennent encore plus faciles à saisir, si nous remontons au grand penseur qui a analysé le premier la forme valeur, ainsi que tant d'autres formes, soit de la pensée, soit de la société, soit de la nature : nous avons nommé Aristote.

D'abord Aristote exprime clairement que la forme argent de la marchandise n'est que l'aspect développé de la forme valeur simple, c'est à dire de l'expression de la valeur d'une marchandise dans une autre marchandise quelconque, car il dit :

5 lits = 1 maison⁶⁶

« ne diffère pas » de :

5 lits = tant et tant d'argent

Il voit de plus que le rapport de valeur qui contient cette expression de valeur suppose, de son côté, que la maison est déclarée égale au lit au point de vue de la qualité, et que ces objets, sensiblement différents, ne pourraient se comparer entre eux comme des grandeurs commensurables sans cette égalité d'essence. « *L'échange* », dit-il, « *ne peut avoir lieu sans l'égalité, ni l'égalité sans la commensurabilité* ». Mais ici il hésite et renonce à l'analyse de la forme valeur. « *Il est* », ajoute-t-il, « *impossible en vérité que des choses si dissemblables soient commensurables entre elles* », c'est-à-dire de qualité égale. L'affirmation de leur égalité ne peut être que contraire à la nature des choses ; « *on y a seulement recours pour le besoin pratique* ». (p. 86-87)

Autrement dit, Aristote se serait heurté à la réalité sociale de la valeur des objets par rapport à la valeur du travail humain et, en rapport à ce dernier, il aurait trouvé sa propre limite épistémologique selon laquelle

66 Nous omettons le grec classique avec lequel Marx (2022) s'en tient à la lettre.

le travail servile est incommensurable parce qu'il vaut zéro ; c'est-à-dire qu'il exclut l'identité de la « valeur d'échange » de la marchandise et il ne reste donc que la « valeur d'usage », qui est sujet à la mutabilité et qui peut donc être ontologiquement mis de côté. Et Aristote avait raison, même s'il ne prend pas en compte la matérialité sociale du problème à laquelle il fait allusion en disant « *on y a seulement recours pour le besoin pratique* », mais sans y voir le rapport avec la matrice idéologique *maître/esclave* dans laquelle s'inscrit sa perplexité.

Pour le reste, cette citation soulève d'innombrables questions, mais limitons-nous à deux, et essayons de répondre à chacune d'elles, même si de manière très schématique :

- 1) Que la limite conceptuelle vue par Aristote suppose le paradoxe d'un marxisme *en puissance* dans la réponse qu'il n'a pas su voir, et *en acte* (bien qu'inconscient) par son manque de résolution. Par ailleurs, le véritable paradoxe marxiste serait de remarquer ceci : non seulement dans l'aspect paradoxal (*pouvoir/ne pas voir ou acte/sans résoudre*), qui est après tout une idée très classique, aristotélicienne (la compréhension⁶⁷), et très moderne avec Hegel (la synthèse), mais également dans le fait que le marxisme explique ce paradoxe par un autre : que l'identité du classique et du moderne n'est possible que par leur différence radicale : puisque la pensée n'est possible qu'inscrite dans son mode de production, et qu'elle est l'exception à la règle de la « pensée en puissance » (Zubiri, op. cit.), c'est-à-dire l'idée que, uniquement du point de vue de « l'homme » (c'est-à-dire de « l'humanisme »), Marx était déjà (en puissance) au IVe siècle avant J.-C. disposé à modifier l'idée d'Aristote ; et que dès le milieu du XIXe siècle, il signala déjà (en acte) la limite et

67 Cf. [https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Recurso:Aristoteles:_principio_de_identidad]

le génie (la grandeur et l'authenticité) d'Aristote qui se confronte matériellement au matérialisme historique.

- 2) Selon la toute nouvelle « ontologie dépendante de (ou orientée par) l'objet » (et ce serait notre appréciation en nous inscrivant dans sa problématique, de négation de l'ontologie intersubjective, bien qu'en la niant, comme nous le savons, nous y participons aussi, même si j'ai vu quelque même réfuter ses prémisses ; mais il s'agit ici de voir dans quels postulats historiques et pourquoi ou dans quel but Tyriens et Troyens s'inscrivent dans ce nouveau débat au sein de « l'horizon phénoménologique »), le marxisme serait une « chose » dont la réalité ne peut être écartée pour ne pas avoir eu d'effet (en tant que théorie) au IV^e siècle avant J.-C. Car cette ontologie soutient que tout type de réalité (y compris celle de la pensée rétroactive qui remonte dans le temps à partir du présent, et c'est aussi une théorie à l'épreuve des paradoxes) doit être acceptée comme effective (pas nécessairement pour son effet, selon certains), c'est-à-dire que sa mesure de la réalité ne doit pas être établie exclusivement à partir des paramètres de l'expérience humaine (en réalité, ils se réfèrent au « bon sens » auquel pourtant ils font appel, au fond ; quelque chose qui est aujourd'hui dévoré plus rapidement que de coutume), qu'ils qualifient d'« anthropocentrisme », etc. Et même les réalités qui changent de structure dans le temps et dans l'espace, ou, mieux dit, qui n'ont ni structure, ni temps ni lieu mais qui, indéniablement, sont comme la VOC (acronyme néerlandais de la Compagnie unie des Indes orientales), qui était une sorte d'entité errante, sans personnel, sans bureaux stables connus, et qui pourtant (pour cette Object Oriented Ontology) était et est, car elle compte comme « objet/chose » de plein droit⁶⁸.

68 Cf. Ortega y Gasset (2005 : 92-93).

Nous voulons en venir à ce que toutes ces discussions sont possibles parce qu'il existe des postulats qui ne dépendent pas d'elles mais qui sont elles-mêmes : les postulats du sujet et de son objet (parfois sous la forme d'un « autre »). La complication disparaît quand on comprend le terrain sur lequel reposent les unes et les autres. Et nous parlons ici d'idéologie au sens strict de « formation discursive » déjà signalée par Pêcheux⁶⁹, où les différentes « idéologies » ne sont pas celles qui, au fond, s'affrontent et dont l'une d'elles accède à la position dominante à partir de laquelle les individus sont manipulés (avec ou sans utopie), mais ce qu'il y a, c'est une « matrice idéologique » à laquelle correspondent discursivement toutes les classes sociales, avec leurs différentes manières de l'exprimer, car leurs inscriptions de classe sont différentes. (Et il est curieux, c'est-à-dire symptomatique, que nous ayons autant résisté à utiliser le fameux concept.) Des formes qui correspondent toutes au fait que la matrice est vécue et, par conséquent, nécessairement légitimée de différentes manières qui, répétons-le,

69 Le concept « d'hégémonie culturelle » de Gramsci, bien qu'il nous semble correct dans la mesure où il bannit la notion d'idéologie comme simple « reflet » de « l'infrastructure économique » projetée dans la « superstructure » culturelle, et introduit à la place la notion de reproduction des « forces productives » par l'adoption spontanée (de la part de celles-ci) de l'idéologie hégémonique qui légitime leur propre situation d'exploitation ; comme quelqu'un qui succombe à une mode vestimentaire parce qu'il « se voit mieux », l'idéologie dominante serait adoptée parce qu'avec elle on se comprend mieux dans la pratique sociale. Ceci étant, nous considérons la notion ultérieure (?) de l'idéologie comme un « terrain idéologique » où se déroule la « lutte (discursive) des classes », nous pensons cependant que les choses sont plus complexes, à savoir : le dominant n'est pas adopté comme une manière supérieure ou plus attrayante, mais il existe déjà à l'avance, en effet, toujours transversal/inconscient. Pour proposer une métaphore illustrative, l'idéologie se reproduit davantage comme le cycle de l'eau que comme une guerre de guérillas dans laquelle on perd ou gagne du terrain idéologique. L'idéologie de l'autre n'est rien d'autre que son choix pour l'autre terme de la contradiction. C'est pourquoi nous choisissons d'étudier l'idéologie dans sa condition dialectique inhérente. C'est-à-dire que l'eau qui nous tombe d'en haut (le pouvoir) a dû s'évaporer et se condenser auparavant depuis les mers, les lacs et les flaques qui composent ce terrain, c'est-à-dire que l'idéologie imprègne tout, ce qui ne se voit pas, mais elle draine, irrigue et creuse le sous-sol. Le terrain idéologique ne tarit jamais.

correspondent à des origines et des positions de classe tout aussi diverses. Bien sûr, avec un pôle discursif commun : la « matrice » (la *Matrix* réelle).

C'est pourquoi la distinction entre « idéologie en général » et « idéologie dominante » a effectivement du sens pour autant que le premier concept soit ancré dans sa propre nécessité de toujours faire la distinction entre les phénomènes de l'humain et du naturel (comme nous le dit Pêcheux) : cela sert à clarifier que l'idéologie ne serait pas quelque chose propre aux animaux, etc., ce dont nous doutons, dans une certaine mesure, car ces derniers ont aussi leurs limites nécessaires dans la pratique.)

L'analyse linguistique-philologique des idées, contrairement à celle que nous venons de faire, se limite à la description d'énoncés cohérents ; le nôtre, aux racines matérielles/sociales des idées. Quant à la philosophie, en recherchant la quantité et la qualité des idées, et en les mettant, à partir de telle ou telle conception de la réalité, en rapport avec leur degré d'identité avec les choses et le monde (matériel ou représentationnel), la seule chose qu'elle fait est de les substantialiser ou de les désubstantialiser. Le linguistique-philologique implique toujours de faire la distinction entre le synchronique et le diachronique ; le philosophique fait la distinction entre l'universel ou le contingent ; nous, entre le concret/social et le discursif/abstrait. Remettre en cause le sens historique du discours entraîne des conséquences très claires : répondre à l'inscription idéologique du discours signifie élargir l'approche de l'intelligibilité des idées et passer du *quoi* au *pourquoi*. Cette deuxième question ne renvoie cependant pas à l'intention significative des idées mais à la condition problématique dans laquelle s'épuise la portée argumentative de toute tentative de signification.

Ce problème discursif a donc toujours une référence sociale de base (c'est-à-dire productive) qui lui donne tout son sens. Un « référent » qui ne doit cependant pas être compris comme un concept exclusivement linguistique (tel qu'inscrit par exemple dans la « grammaire textuelle ») ou pragmatique (où le problème est résolu en parlant de « contextes »,

« explicatures » et « implicatures »). Nous parlons de la matrice idéologique à laquelle les idées font allusion *dans le fond*, un fond qui met en rapport matériellement, et pas seulement linguistiquement, ce qui est dit à la vie qui le dit. Et c'est une relation toujours problématique (d'où le soutien théorique, et dirait-on presque moral, du marxisme dans la psychanalyse), et que, par conséquent, le discours problématise également.

Dans le cas de nos relations sociales modernes/postmodernes, à la fois le sujet et l'objet sont au centre de la problématique sur le savoir. Mais, que le contenu objectif de cette dialectique (sujet/objet) soit affirmé ou nié (avec des nuances, comme le fait par exemple la psychanalyse), ce qui n'est jamais remis en question, c'est le rapport littéral ou direct du sujet avec la réalité de son objet, qu'on l'appelle « nature », « société » ou l'un de ses « phénomènes » respectifs. En fait, c'est ce à quoi nous nous référons lorsque nous disons que le discours déplace ou transcrit une problématique sociale concrète pour s'inscrire dans une problématique discursive abstraite

C'est la raison pour laquelle nous considérons à la fois le « quotidien » et le culturellement « sophistiqué » comme faisant partie du même processus de production idéologique. Cette Norma discursive établit le sens et, avec lui, la possibilité de toute « représentation symbolique »

C'est pourquoi il est tout aussi absurde de penser que la déconstruction est en puissance chez Aristote que de dire que le postmodernisme théorique proposé par Derrida est une dégradation de la tradition philosophique occidentale. Puisque dans leur *Diccionario* (1976)⁷⁰, Derrida et José Luis Coll parlent de la même chose (le contrôle du signifiant sur la signification), la vie quotidienne et la philosophie partagent le même terrain idéologique/vital, et non une nature humaine qui, comme nous le voyons chez Aristote, n'apparaît nulle part. Nous dirons à Zubiri (2018) que l'avion était peut-être en puissance dans la Grèce classique (ou à Atapuerca), mais le fait de

70 Où l'on trouve des définitions comme celle-ci (et nous la citons ici de mémoire, car nous n'avons pas le texte sous les yeux) : « *Tatamuda: dicese de la institutriz que no dice 'esta boca es mía' cuando el señorito le palpa las nalgas* ». Etc.

penser les relations sociales à partir de l'exploitation était dans le vide : car l'exploitation ne peut pas être considérée comme quelque chose de social quand « l'autre » n'est pas supposément égal.

Ainsi, le sens social (et donc conjoncturel) sous-jacent est la clé à la fois du contenu et de la forme des idées sur le social ou le divin. Mais, avec ou sans mystère, les discours font allusion – nous ne cesserons de le répéter – à la chose la plus fondamentale que font les individus dans la société : dire « je suis ». Et, c'est dans le sens de ce qu'on y dit que l'on comprend le sens de l'absurde, même sans en saisir le signifié.

En fait, c'est ce que nous faisons le plus : être absurde dans ce que nous disons. Non pas parce que notre discours est toujours métaphorique et ne peut pas être pris au sens littéral, mais parce que le littéral n'a pas toujours existé comme norme de sens, et pourtant nous nous comportons (discursivement) comme s'il en avait toujours été ainsi. C'est notre manière concrète de dire « je suis » et de nous retrouver plus ou moins cohérents avec une forme marquée par son histoire, et à ce titre, déployée dans une mer de contradictions dont les idées se rapprochent comme des canots de sauvetage.

Aujourd'hui, la dialectique de l'« Un » et de l'« Autre », le déni, la différence, etc. sont des canots de sauvetage (en ce sens). Tout cela a été dit plus ou moins judicieusement par notre postmodernité. Mais ce qui nous intéresse, c'est la matrice qui contient à chaque instant le sens de la relation sociale établie, car c'est elle qui donne leur cohérence à l'un et à l'autre. Autrement dit, chacun des trois niveaux d'un mode de production (l'économique, le politique et l'idéologique) est divisé en un autre, de telle sorte que même s'ils sont interdépendants, ils sont parfois liés par surdétermination : la politique surdétermine dans la Grèce et la Rome classiques ; l'idéologie, dans le régime féodal ; et l'économie dans le capitalisme.

Mais puisqu'il s'agit de « discours », nous allons devoir faire attention au cap pris par ces canots de sauvetage sur la mer des contradictions ; c'est-à-dire dans la détermination du troisième niveau : le niveau idéologique.

Dans ce niveau, la relation sociale s'exprime (théoriquement) comme les deux membres d'une même matrice idéologique, telle que : maître/esclave, seigneur/serf ou Sujet/sujet. C'est là, comme nous l'avons dit, la clé de tout débat, tranché ou interminable ; de la vie et de la mort de toute mode plus ou moins passagère ; de tout courant, école, mouvement artistique, littéraire ou philosophique ; des croyances et des attitudes sur lesquelles repose ce que nous appelons, avec ou sans préjugés, culture, vision du monde, doxa, horizon de sens, etc. Et, pardonnez-moi, c'est aussi la clé du sens du discours scientifique, à la fois son épistémologie et des conditions de possibilité de sa pratique. Même si cela est normal, il est absurde de ne pas prêter attention au fait que les idées nous inscrivent dans un sens qui à son tour se reproduit avec nous. Si nous sommes bilingues dans notre propre langue – comme le dit JCR – les idées ne nous révèlent pas notre intérieur, mais elles se révèlent parfaitement en nous.

L'idéologie établit toujours le sens des idées à la lumière des relations sociales : si les idées sont trop complexes, voire absurdes, elles le seront dans tous les cas à la lumière de cette même relation. Le type de rapport social sur lequel le discours travaille les idées concrètes est donc « l'ordre du discours » dominant. Même si Foucault fait référence aux contradictions de celui qui le domine. Mais une histoire des idées qui ne prend pas en compte les relations sociales desquelles naît la domination de chaque instant est une histoire anhistorique : elle n'ira jamais au fond de la question matérielle de cet « ordre ». L'histoire des idées doit être une histoire des discours en tant que représentation, non pas du monde en général, mais de la production idéologique de chaque formation sociale. Il s'agit donc d'une histoire des nombreuses dialectiques avec lesquelles les relations sociales sont signifiées et deviennent des normes dans chaque cas. D'autres ont appelé cela « l'inconscient/politique », signifiant un simple déplacement du lieu de la résolution des conflits sociaux (la « lutte des classes ») vers le domaine de la littérature, de l'art, de la philosophie. Mais le déplacement du politique se produit sur le même thème (par

exemple, la question nationale catalane, basque, galicienne, asturienne, valencienne, andalouse, etc.), comme déplacement d'un problème social spécifique (le chômage, le vampirisme financier, la précarité de l'emploi, etc.). Les individus disposent de nombreuses idées différentes pour se représenter tout au long de leur vie. Plus encore, ils peuvent même avoir des idées « originales », mais, en les ayant, ce qu'ils expriment avec elles, c'est toujours leur relation sociale : celle qui existe (dans une problématique concrète) dans chaque contexte historique.

Par exemple, la relation entre maître et esclave signifiait des choses différentes selon les époques de l'Antiquité. Mais tant que le mode de production esclavagiste n'a pas été aboli, cette relation a également continué en tant que matrice idéologique du discours. Dans la dialectique vrai/faux ou idée/matière, forme/substance, etc. se pose le problème de la relation maître/esclave signifiée de différentes manières, selon comment les individus les dédoublent en tant que problèmes discursifs abstraits. Mais, à l'exception de l'homophonie, leurs termes (vérité, mensonge, idée, forme, substance, traduits en français, bien sûr) n'ont rien d'autre que leurs sens, car ils ont été signifiés dans des contextes différents lors desquels la relation sociale était, sans équivoque, celle propre à ces différentes matrices idéologiques. Ces termes (exprimés de manière esclavagiste ou féodale) n'ont rien à voir avec ce que l'on entend dans un monde où la relation entre sujets (prétendument libres) est ce sur quoi repose le sens de la vie pratique. Le sens de notre discours est donc celui établi par l'idéologie d'aujourd'hui. Il n'y a pas d'autre solution.

Imagination avec/sans relation (sexuelle/sociale)

Malgré tout, nous voyons le discours comme une constante, comme un puits de « l'esprit humain » où puiser des sens (plus ou moins perdus/oubliés) pour notre vie privée/publique.

Mais on oublie aussi qu'il a fallu qu'un énorme cataclysme se produise sur terre pour que nous ayons aujourd'hui du pétrole à disposition. Cependant, l'absurdité n'est pas seulement que nous parlions aujourd'hui de « l'harmonie de la nature » et du besoin de vivre en accord avec elle, mais que la valeur du pétrole en tant que « matière première » soit obtenue dans une *relation commensurable* avec la valeur d'autres matériaux dont se fournit notre société pour se reproduire ; c'est-à-dire que cette métamorphose s'est produite dans la valeur de quelque chose d'aussi essentiel. Mais aujourd'hui, du pétrole est brûlé en regardant la télévision, en payant des impôts et en vendant notre force de (télé) travail ; et tout cela en priant pour trouver bientôt un remplaçant en tant que principale « source d'énergie ».

Mais ce que nous voulons souligner ici, c'est que la source efficiente de créativité réside dans nos propres limites idéologiques. Et la créativité touche tous les domaines de notre existence. L'« harmonie » de la sexualité, par exemple, se produit toujours sous un type ou un autre de refoulement d'où émerge le sexuel/imaginaire, le véritable élément « harmonisant » de la reproduction qui, comme nous l'enseigne la psychanalyse, n'est jamais « en elle-même » sexuelle, c'est-à-dire purement reproductive au sens biologique (mécanique et physiologique), et cela même si la dépendance au principe d'Archimède est réelle. De même, la reproduction du mode de production lui-même a également, en ce sens, toujours été « un sujet pour adultes ».

Mais en réalité, nous ne devons pas à Freud la fin de ces préjugés puritains exagérés. Le sujet libre en tant que matrice de nos relations est ce qui se débarrasse de tout ce qui entrave sa logique (c'est-à-dire le conservatisme des relations hétérosexuelles et le noyau familial ; mais aussi ce que l'on a appelé les « grands récits » qui totalisent la vérité sacrée de chacun/e). Certains liens, une fois solides, se dissolvent ; pas dans l'air, mais dans la matérialité des vies qui restent ainsi moins liées et plus disposées à la libre circulation du capital. En ce qui concerne le tabou sexuel, il existait bien un puritanisme et des techniques de dissimulation (plus ou moins ridicules)

de la sexualité comme « sujet ». Mais par rapport à l'autre, le tabou social/politique de l'exploitation, c'est la notion de « déterminisme social » qui, thématifiée sans conscience de sa propre inscription idéologique (Mannheim et son « paradoxe » ne mènent qu'à un point aveugle/paranoïaque au sein duquel tout – à commencer par soi-même – est soupçonné de « fausse conscience »), n'avait rien à voir avec la conscience d'exploitation. Et nous savons tous à quoi ce chemin a abouti : le discrédit économiciste a réduit en cendres le marxisme, tandis que le « bon sens » établi a décrété ses excès déshumanisants et réductionnistes.

Mais nous savons que la disgrâce de certaines idées est dans de nombreux cas due à la mauvaise interprétation que leurs propres défenseurs en font. Dans tous les cas, voir la réalité avec un esprit critique mais ouvert : objectif, mais en même temps capable de renouveler son regard, il est la clé d'une pensée créatrice et libre (Chomsky a renforcé la relation entre ces deux notions à travers sa conception générative de la grammaire universelle). C'est l'idée de cette « pensée latérale », telle qu'elle est pratiquée par exemple par Richard Feinman, qui propose de voir certains phénomènes naturels en rapport avec d'autres, normalement exclus de l'équation (en l'occurrence parce qu'ils sont plutôt sociologiques et donc empreints de ce déterminisme), comme considérer par exemple le brossage des dents de la population mondiale avant de se coucher en fonction de la rotation de la terre (le mouvement de la nuit et du jour et vice versa) comme déterminant du phénomène en cause et dans lequel l'odontologie cesserait donc de jouer un rôle accessoire. Il s'agit là d'un simple exercice dans cette « pensée latérale » ou créative que nous faisons mieux, comme nous le rappelle McGillchrist (2016), avec notre hémisphère droit. Disons que le social (et plus concrètement le matérialisme historique) a forcé – selon des analyses prétendument plus « tranquilles » – son « moment eurêka » particulier en tant que « science de l'histoire ». Nous aurons souvent à réfléchir dans cet ouvrage à la question des changements de paradigme épistémologique débattue à

propos de la publication de *La Condition postmoderne* de Lyotard, puisque ces changements, pour nous, ne sont pas dus à l'ouverture de nouveaux « horizons » suite à de nouvelles découvertes, mais à l'ouverture de nouveaux horizons de sens suite à des changements ou des altérations dans les relations sociales, dont le sens recouvre toujours ce que, par elle-même, la découverte en question ne pourrait jamais avoir.

Il n'est donc pas nécessaire d'être un (in)génie pour comprendre le sens qui se dégage déjà de la société dans laquelle nous vivons, pour laquelle un peu « d'histoire naturelle » et un peu « d'histoire culturelle » suffisent pour que tout enfant comprenne que la nature et la vie sociale sont ce qu'elles sont parce qu'elles ont évolué ainsi. Comme le dit un dicton en asturien : *ye lo que hay (c'est ce qu'il y a)*. Il suffit de communier avec le sens de ce que sont ces choses qui circulent sous nos yeux en accéléré pendant les vingt secondes à peine que dure le générique de la série télé *Big Bang Theory*.

Mais cet ouvrage porte davantage sur la haute entropie qu'implique le discours d'aujourd'hui, qui peut bien être comparée au pétrole que notre planète extrait d'elle-même en un infime instant de l'éon qu'elle a dû vivre⁷¹. Nous ne sommes pas conscients de ce qui a dû se passer, hormis ces vingt secondes, pour que la phrase suivante sorte de notre bouche : « je suis comme ça » ou « nous sommes nos pires critiques ». Si nous cherchons des antécédents à cette phrase (en laissant son sens entre parenthèses), nous les trouverons chez Platon, Aristote, saint Thomas, Chesterton ou dans l'intelligence artificielle ; mais le sens du sérieux ou de la légèreté avec lequel cela est dit chez les uns est étranger chez les autres.

71 À titre d'illustration (et au risque de tomber dans une autre de ces « impostures intellectuelles » avec lesquelles les sciences humaines et sociales ont parfois perverti le langage des sciences pures et naturelles, et qui ont été farouchement relevées par Alan Sokal et Jean Bricmont (2021)), et dans une sorte d'acte de foi ou de pari intellectuel, nous acceptons les « univers récurrents » de Michael Penrose dans lesquels ce *Big Bang* ne serait rien d'autre que le point de suture ou de transition entre des univers successifs, conformels, etc.

La normalité du sens de l'humour

L'humour ou le sérieux dépend aussi de la relation à partir de laquelle il s'exprime. L'humour est la prise de conscience que le bon sens qui régit nos vies est fondé sur l'absurdité de relations matérielles qui reposent de manière imaginaire sur une norme : le sujet libre. Non seulement parce que Hegel disait qu'il n'y a pas de plus grand idiot que celui qui croit sérieusement (substantiellement) à son statut de roi, mais parce qu'au fond de chacun, personne ne croit vraiment à sa normalité ; ou, du moins, pas avec tout le sérieux de sa conscience. La marge d'erreur est excessive ; un excès qui fait souvent rire. Seulement, dans des conditions normales, notre psyché conspire pour rester calme et sérieuse. Pour le reste, rire de temps en temps aux dépens de ce à quoi nous croyons est nécessaire pour être cohérents.

Sur le plan historique, l'humour a évolué en fonction du sens de l'absurde et de chaque croyance établie, en perdant de son sérieux au profit d'une autre, non moins obsolète. Cela est bien connu ; mais le *pourquoi* est généralement présupposé : l'évolution.

Le *Don Quichotte* est encore très drôle aujourd'hui, mais le sérieux que Cervantès nous évoque avec ses moqueries et sa vérité sur le noble de La Mancha n'est plus le sien. Il est indéniable que des règnes ont existé, solidement légitimés sur la croyance de la servitude. Tout comme aujourd'hui, quelques banquiers contrôlent entièrement nos vies parce que nous croyons fermement que la relation sociale n'est que « sociologique » et qu'en plus, cela est *normal*, même si elle n'est pas toujours *juste*. Mais l'absurde (et son rapport avec la croyance dans un mode de production de la vie) est en réalité matière à analyse qui va au-delà du politique. Il s'agit de « l'inconscient idéologique » qui fait partie du processus même d'individuation (ou, ce qui revient au même, qui configure historiquement notre subjectivité) dès notre naissance. Plus précisément, nous partons ici de l'analyse des conditions historiques qui

déterminent notre propre inconscient idéologique et, avec lui, notre forme d'individuation ou d'inscription idéologique dans des relations sociales déterminées par un inconscient qui rejette (systématiquement) l'idée que la relation sociale est, déjà à l'avance, déterminée par la spontanéité du sens dans lequel nous disons « je suis ». C'est un type de refoulement qui stimule fortement notre imagination, mais le prix que nous payons est la limite du sens de tout ce que nous pouvons imaginer. Ce sens est le véritable « Maître de l'émissaire » (hémisphère droit).

Nous disons aujourd'hui « je (suis) » sans savoir que le sens de l'énoncé a un rapport radicalement historique avec son contenu référentiel, en l'occurrence l'attribut (je suis : Pablo, Espagnol, Européen, blond, petit ami de Carmen, fils de José Manuel et Marisol, professeur à l'université de Grenade, maître de Tilo (mon chien), théoricien marxiste (postmoderne), etc.), dont la valeur sociale confère l'épaisseur ou l'intensité des attributs, qui ne pourraient jamais être un simple référent dans le monde des phénomènes, des objets ou des êtres vivants, sans cette valeur qui les « actualise » (le sujet libre et ses problèmes en 2023, et c'est même trop général, mais cela fonctionne pour nous). L'historicité de l'existant est ce qui « communique » réellement (non pas notre intérieur authentique, qui n'introduit que des particularités qui ne sont que de simples identifiants de l'individu, au sens fort) car c'est ce qui donne à l'être son sens dans le monde.

Les symptômes du rapport entre histoire et discours doivent être recherchés dans nos formes d'interpellation à tous les niveaux. L'étude des textes et des contextes ne peut donc se limiter à confirmer le « fond » économique, le « parti pris » politique ou le « caractère » idéologique de certains propos face à d'autres qui n'auraient pas cette « nature » ; c'est-à-dire se tourner vers ces textes pour distiller leurs « puretés » esthétiques ou leurs « engagements » sociaux, car l'engagement envers l'histoire qui nous détermine est le plus pur et le plus sérieux.

Et pourtant, comme nous le savons (mais ne l'avons peut-être pas entièrement compris), l'humour naît du fait que nous éliminons

brusquement le sérieux avec lequel nous traitons la contradiction normalité/néant. L'humour réside dans la gravité de cette tension qui, tout à coup, devient absolument absurde : et le rire apparaît. Ce miracle de l'être. « L'humour de l'absurde » repose donc sur le sens ultime qui se reproduit dans chaque normalité. Tout comme « l'art abstrait » ne consiste qu'à feindre l'indétermination de l'objet artistique pour revendiquer son plein effet (inter)subjectif en tant que communication publique d'un « langage privé » censé être unique mais qui ne fait rien d'autre que s'appuyer sur la matrice idéologique de « l'(inter)subjectivité libre » (exprimée dialectiquement ainsi : sujet/sujet). Sauf que personne n'ose parler d'humour quand le « je » de l'artiste et celui du spectateur croient sérieusement communiquer de manière intime. Mais derrière le « gag », comme sous cet « autre regard », apparaît la même réalité : la relation sociale absurde mais réelle exploiteur/exploité comme seule normalité.

L'exploitation est doublement contradictoire : parce qu'elle repose sur l'absurdité d'un déséquilibre équilibré qui, à son tour, a toute sa logique (comme le sait très bien Aristote que nous avons vu jeter l'éponge face à l'équivalence pratique mais non logique de la maison et des lits). C'est cette logique dans les fissures absurdes de laquelle se glissent à la fois la plaisanterie et l'œuvre d'art (achevée ou inachevée).

Il conviendrait alors de s'interroger sur le pourquoi de la substantialisation (absurde) des genres discursifs, à la fois subjectifs et objectifs (ceci est/n'est pas de la littérature, ceci est/n'est pas de la philosophie, ceci est/n'est pas de la science). Une substantialisation qui, à travers les sciences humaines, se traduit par une série « d'objets d'étude » configurés par la même étude, c'est-à-dire à partir de la même méthode : cet outil du savoir que les relations sociales modernes ont construit en adoucissant les angles de leur discours sur la littérature comme « art » ; jusqu'à ce que « l'Âge de bronze » arrive, non pas comme une évolution mais comme une coupure ou une césure à partir de laquelle on se met à

parler de littérature comme de « culture » ; puis, pour « l'Âge de fer », de littérature comme « communication ».

Il semble ici que l'on voudrait parler d'autre chose, alors qu'au fond la littérature continuerait de présupposer cette *communication* et, au sein de cette notion générale/abstraite, de son côté obscur : la *production* de « l'idéologie » comme communication « fausse (ou bruyante) conscience », effective cependant pour renforcer le « lien social » – et c'est ce que refuse Clifford Geertz dans son célèbre essai sur « l'interprétation des cultures », car le sien, sur le symbolique/neutre, convient mieux à l'analyse empirique/linguistique du communicatif/idéologique⁷² – ou, tout simplement – ce que Geertz accepte –, comme une « activité symbolique » développée à partir de ce désir de transcendance dont le sens ultime serait l'objet d'étude le plus sublime qui ait jamais existé ; de nouveau : la nature humaine. La nuance est que *nous ne voulons* pas proposer une « nouvelle méthode » d'étude de l'idéologie ; c'est-à-dire une méthode qui construit expressément un objet : l'idéologie comme « phénomène communicatif » dans lequel l'*émission* et la *réception* de « représentation symbolique » se produiraient dans un contexte (la lutte des classes ?), à travers un *canal* (la société) et exprimées dans un *code* (le discours) où le contextuel (les relations sociales) serait ce qui aurait « le plus d'importance ». Ici, le « bruit » est on ne peut plus assourdissant : car l'idéologie n'a pas de secret, elle n'est pas non plus une « représentation symbolique » et ne peut être identifiée autrement qu'à travers une lecture symptomatique qui n'a besoin que d'une seule chose : s'élever – pour effectuer son analyse – au niveau de la production. C'est dire combien il est absurde de parler aujourd'hui d'histoire universelle, d'une part, et d'histoire de l'art ou des sciences, d'autre part. Il est absurde de parler de poésie actuelle, d'une part, et des nouvelles du jour, d'autre part. Non pas parce que chaque chose est le « reflet » de l'autre, mais parce que tout ce qui nous entoure (et les livres d'histoire – avec toutes les nuances que l'on voudra –

72 Geertz (loc. cit.)

en sont la confirmation) nous conduit à la production, à la pratique de la vie qui, à chaque instant de la journée signifie le monde, dont le bruit (ou la musique céleste) est appelé *idéologie*. C'est ce qui est absurde dans notre discours : il déplace continuellement l'idée de sa propre production idéologique et appelle même ce déplacement « méthode ».

Interviewé quelques jours après la soutenance de sa thèse de doctorat à l'université de Grenade en 1971, Juan Carlos Rodríguez (2016b) déclara : « *No se trata de nuevos métodos. Se trata, en principio, de desterrar lo absurdo. Son absurdas demasiadas cosas. Es asombroso que haya algo que se llame crítica literaria, como es absurdo que se etiquete a un fenómeno con el nombre de literatura, sin más.* »

La logique de l'absurde et sa relation sociale

L'autorité d'un roi émane du même état des choses que l'honneur de son serviteur féodal (qu'il soit noble ou roturier). Mais dans cet état des choses – désormais révolu – l'un et l'autre sont l'objet à la fois de plaisanterie et d'une sévère législation. Le culte du sujet entre les XVIe et XVIIIe siècles s'abandonne à une autorité dont le sens de l'humour et de l'art est très éloigné non seulement de la féodalité précédente mais – plus encore – du classicisme dans lequel s'inscrivent sur le plan philologique les premières « belles âmes » du XIVe siècle et leur nouvelle « dignité ». Ce premier lyrisme (aujourd'hui kitsch ou tradition sublimée) du « je » sympathique de l'humanisme (Pétrarque ou, plus tard, en Espagne, Garcilaso) est déjà un discours à partir duquel il est possible de passer du privé au public, car en lui l'honneur et le sang sont anéantis au profit du mérite (la mobilité sociale et le prestige), ce qui s'expose au « mépris de ceux qui ne valent rien » (Shakespeare) parce qu'ils ont payé leur entrée dans le théâtre de la vie⁷³. Aujourd'hui, comme nous le disions, cela est

73 Rodríguez (2001a, p. 165-170)

risible car les vies sont déjà la propriété du capital financier, mais le mépris reste aussi légitime que la croyance en notre authenticité de sujets libres qui valent tout.

Et pourtant, nous ne croyons pas ce que nous sommes, et sur le fond de ce déséquilibre sur lequel repose la tension sociale se trouve l'humour. Mais une chose est la croyance partagée selon laquelle on s'inscrit dans la société, et une autre bien différente est la foi avec laquelle on lutte contre soi-même. En ce sens, la foi marxiste et la foi chrétienne ne doivent pas nécessairement être en contradiction. Elles ne le sont que lorsque la croyance se glisse entre elles.

Le monde est en effet une vallée de larmes. Le christianisme m'a toujours semblé être la forme de foi la plus radicale au monde, précisément parce qu'il part de sa dure réalité et ne prétend qu'aimer dans tous les cas. Au point que le fait d'aimer dans tous les cas constitue la seule vraie liberté : c'est accepter que le monde est exploitation et que c'est parmi le monde qu'il faut aimer son prochain, non pas pour le changer, non par amour inconditionnel, mais parce que le monde change tout seul et a ses propres conditions. Ce n'est pas la morale du faible. Le réconfort, quand il est donné par amour, est le plus grand des actes héroïques. Le christianisme est l'antithèse de la légitimation, mais il compte sur elle (Dieu lui-même a dû commencer à nous parler en « privé » parce que c'est le langage que nous comprenons aujourd'hui) ; parce que le christianisme ne prend au sérieux que l'amour à tout prix. C'est ce sentiment de « l'absurde » que Kierkegaard met en avant dans la foi qu'il défend.

Mais nos propos n'ont pas pour objet de défendre la foi chrétienne. Cependant, nous voulons ici parler de la façon dont les croyances qui font bouger le monde ont une base matérialiste dans un sens productif, car elles sont fondées sur le roc de la réalité des pratiques sociales. En ce sens, les « encycliques » de Stephen Hawking sont l'exemple parfait de ce que croit le monde d'aujourd'hui. Et comme toutes les croyances, ce monde ne se maintient qu'à travers un tiers : celui à qui l'on veut plaire :

appelez-le mère ou « Grand Autre ». Le fait est que ce tiers, dans le monde qui se reproduit aujourd’hui à chaque pas sous nos pieds, « est à prendre au sérieux ». Et cela a toujours été comme ça.

Le monde d’hier était aussi à prendre au sérieux

Déformer un peu (ou beaucoup) les paroles du poète, ce serait reconnaître, même si on commence ensuite à l’oublier, que la « vie » dans le *monde d’hier*, était aussi « à prendre au sérieux ». Même si aujourd’hui nous les voyons de manière ambiguë avec un regard ironique, ces vêtements, ces phrases, ces détours avaient *tout le sens du monde*. Lorsque Stefan Zweig en témoigne à partir de son souvenir du monde d’avant la Grande Guerre, il se limite à faire le point sur les choses qui étaient pour lui magnifiques, naïves ou pleines d’intelligence ou d’élégance, et il les oppose à celles déjà ridicules ou démodées. Mais, comme toujours après une guerre, le bilan montre une valeur primordiale que les circonstances ont fini par gâcher : pour Zweig (comme pour son monde tout entier), la valeur de *l’être* européen comme centre culturel de « l’humanité ».

La guerre a détruit *tout* cela : plus précisément le sens à partir duquel la Culture, avec une majuscule, était exercée. Maintenant, peut-on dire que le chaos matériel d’une guerre (grande ou petite) signifie en soi la destruction de la domination culturelle/immatérielle de l’Europe ? Si nous pensons que l’obsolète et le difficilement surmontable ont eu leur moment (propice ou non) dans ce *monde tel qu’il était*, c’est-à-dire fatalement voué au plus grand conflit armé de tous les temps, non seulement par la force du destin, mais également par celle du sens généré par toutes les choses qui doivent arriver pour que la vie se reproduise dans un sens ou dans un autre, alors seulement, nous nous rendons compte que le destin qui conduit aux deux grandes guerres modernes ne se déroule pas comme un jeu de hasard, mais comme sur

un marché de pratiques sociales en bloc : celles qui entrent en conflit, organisées en « grandes puissances ».

Or, en disant que *tout a une explication*, nous ne parlons pas seulement de manière rétrospective, mais nous soulignons ce à quoi Zweig fait continuellement allusion sans nous dire de quoi il s'agit : le fait que la vie est empreinte – et très sérieusement – d'une historicité matérielle. Ce sont les conditions de reproduction de cette vie (et aucune autre) qui déterminent à la fois le sens du grand conflit armé et celui de l'heure du thé à cinq heures (que cette heure continue d'être ou non l'heure du thé pour beaucoup)⁷⁴. En effet, ce quelque chose à travers lequel tout est (et se produit), n'indique aucune conclusion ni événement final inévitable. Le caractère aléatoire du destin est une chose ; l'historicité de la vie en est une autre bien différente, qui ne laisse aucune place au hasard. Nous abjurons également le téléologisme radical et le radicalisme téléologique (comme celui de Zur Liden dans le conte « Deutsches Requiem » de Borges) ; notre approche est plutôt une acceptation de la radicale historicité du présent dans lequel toute pratique se développe et se façonne.

Sauf que Zweig s'éloigne (en la déplaçant) de l'historicité dans laquelle a lieu son propre discours, plus concrètement de la connaissance sur sa manière de s'inscrire dans l'historicité du discours du « je suis » depuis lequel il écrit chacun de ses livres. Et un auteur peut être dédoublé en ce sens : le Quevedo de « Il était une fois un homme collé à un nez », organiciste et féodalissant, différent du Quevedo de « L'amour constant au-delà de la mort », animiste et modernisateur ; ou le Goethe nocturne du Faust (vitaliste et romantique) différent du Goethe diurne de la philosophie naturelle, dans son cas, expert en minéralogie, optique et botanique ; mais où a lieu – cependant – son « aventure » rationaliste vers une nature/sujet face à la nature-objet inerte du rationalisme à l'usage ; jusqu'à venir à

74 C'est ce que tout ce champ d'études appelé « Conflict Theory » ne prend pas en compte, précisément parce que ce domaine suit, au fond, la même logique : parvenir à des conclusions abstraites (sans rapport avec l'historicité) sur le conflit social.

parler – dans le cas du monde végétal – de types et de métamorphoses de « l'idée de feuille », c'est-à-dire de prendre parti (contre l'ankylose de la raison elle-même) pour la *natura naturans* face à la *natura naturata*, etc. C'est-à-dire complètement inscrit dans la problématique kantienne de la connaissance de la *chose en soi* que la phénoménologie remplacera ensuite par *l'en soi de la chose*. Et les deux, comme quelque chose d'impensable en dehors de l'idéologie du littéral.

Mais Zweig écrit l'avis partagé, aussi dans un autre sens, propre à son contexte d'après-guerre, oui, mais aussi d'emblée dans ce qu'on a appelé l'esthétique en petit : entre ce qu'il considère son propre « moi » et face à la prétendue voix sublime de l'humanité capturée par la littérature mondiale, censée la représenter (quelque chose que Goethe perçoit mais ne tient pas encore pour acquis ; c'est pourquoi il l'explicite en parlant pour la première fois de Weltliteratur). En parlant de ses mémoires, Zweig a dit : « *Il a fallu qu'il se passât beaucoup de choses, une somme d'événements, de catastrophes et d'épreuves telles que rarement génération d'homme en aura vécu de pareilles, pour me donner le courage de commencer un livre qui eût pour personnage principal ou, plus exactement, pour centre mon propre moi.* »⁷⁵ Ce n'est pas qu'il n'y ait pas eu de mémoires écrites d'un seul individu auparavant, c'est que l'individu qui les écrit n'a pas toujours été un sujet ; ou, comme dans le cas de Zweig, un sujet dont la voix est légitimée à travers des notions de sincérité et d'authenticité. Quelque chose qui, comme on le sait, sera thématiqué dans le célèbre essai de Lionel Trilling en 1972⁷⁶.

Le fait de mettre son *je* au « centre » n'est pas quelque chose de nouveau ou d'exclusif à l'époque où Zweig écrit ses mémoires. Goethe ne l'invente pas non plus : celui qui l'a fait le premier (car la notion était dans l'air) était en fait, trois siècles plus tôt, Montaigne. Le problème – nous

75 Zweig, Stefan. *El mundo de ayer: Memorias de un europeo* (El Acanilado n° 44) (édition espagnole) (p. 3). Acanilado. Édition de Kindle.

76 Cf. Trilling, L. (2009). *Sincerity and authenticity*. Harvard University Press.

rappelle JCR – est que nous disons « je » et nous ne savons pas ce que nous disons, ni quand nous le disons. Les discours de l'art, de la philosophie ou de la politique, comme la pêche, le marketing téléphonique ou la perception des impôts, sont autant de pratiques sociales (dont les techniques et l'orientation vers les objectifs peuvent être plus ou moins relatives) et, pour cette seule raison, elles sont autant de manières de dire « je suis ». Le fait que Zweig croie (consciemment) qu'il ne dit « moi » qu'avec ses mémoires et non avec sa fiction n'est pas le résultat d'une évolution de ce moi, mais de la matérialité qui est légitimée par le dédoublement du « moi » comme sujet psychologique et du « moi » fictionnel comme sujet poétique ; ici, le biographique serait le résultat d'une évolution culturelle observée à partir de l'objectivité d'un « sujet critique » tandis que le littéraire serait le résultat d'une tradition dans laquelle le sujet s'inscrit esthétiquement ou poétiquement. Ce dédoublement parvient à effacer l'idée d'individu dont la métamorphose s'opère au sein de ses relations sociales.

Telle est la véritable fonction de l'idéologie.

À tel point que cette opération de vidage historique est clairement visible dans les livres d'histoire, par exemple, lorsqu'ils parlent de l'histoire et de l'intra-histoire comme de choses différentes. Dans le fond, la deuxième est placée comme gardienne de ce qui devait être écarté de la première pour sauver sa scientificité tout en conservant l'élément subjectif comme garant de l'autonomie du sujet : le « je suis (sujet) libre » car j'ai/je fais (ma) vie et (ma) biographie, même si cela est exprimé par celle des autres. Évidemment, Hitler aura aussi son histoire personnelle, mais ce dernier – comme nous l'avons déjà vu – est le sujet-objet dont le côté obscur objectif éclipserait totalement son humanité. Pour le reste, Zweig coïncide avec d'autres, comme Collingwood, dans son idée de l'historiographie selon laquelle l'important est la sincérité et

l'impartialité, mais dans le sens d'un sujet de connaissance qui côtoie sa propre historicité en parlant de générations, d'apogées et de décadences à l'égard d'un idéal « d'intégrité subjective/objective » appelé « Occident ».

Conclusion : nous savons bien que le mystère et le tremblement avec lesquels nous disons aujourd'hui « je suis » disparaîtront dans la pratique, car aucune historicité passée ne maintient son épaisseur dans la mémoire du présent (sauf comme une obsession ou une manie, c'est-à-dire devenue déjà quelque chose d'autre). Bien sûr, à la fin viennent aussi les coups de griffe redoutés ou moqués auxquels fait référence Gil de Biedma ; mais la dureté du passage du temps et de la mort n'a pas une signification universelle, mais plutôt radicalement historique ; la « vie nouvelle » ne se produit pas non plus d'elle-même à chaque étape. C'est pourquoi il est crucial de comprendre que les renouvellements ou – presque toujours, les révolutions plus que douteuses – ne s'expliquent jamais par eux-mêmes, mais plutôt par leur véritable histoire de fond. Quelque chose qu'il faut prendre au sérieux. La contradiction devient peut-être plus évidente avec le temps, mais son effet réel est bien plus puissant au moment présent.

L'(im)pertinence du marxisme

Il fut un temps où le marxisme était la « bête noire » ou le « croque-mitaine » des sciences humaines ; il est ensuite entré dans le tunnel du problème du langage, où tout est devenu obscur (sauf pour ceux qui ont définitivement choisi de s'en tenir au contraire : le langage du problème, c'est-à-dire celui des usages, des métaphores, des fonctions et des moyens par lesquels le langage est utilisé), mais les dés étaient déjà jetés et l'écho du sujet libre se faisait entendre aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'énigme. Et, entre-temps, la période la plus féconde du marxisme théorique, son « rayonnement » dans ce tunnel, fut peut-être celle de sa

phase, disons, de « terreur psychologique ». Son sort est bien connu, mais, entre les événements réels et l'histoire, quelque chose est resté en suspens.

Son développement a eu lieu au sein de ce qu'on appelle le poststructuralisme qui, à partir de la fin des années 1960, et sous la direction de Louis Althusser, a produit une théorie disparate et néanmoins unitaire de la critique de l'idéologie. Cette peur psychologique de l'inconscient, d'être, au fond, du côté de l'ennemi, est devenue encore plus terrifiante en découvrant l'ennemi intérieur : l'idéologie.

En effet, à la fin des années 1960, l'école althussérienne a introduit la notion de « sujet idéologisé ». En principe, ce sont les Appareils idéologiques de l'État qui, au service de l'idéologie dominante (de la classe propriétaire des moyens de production), reproduisent une manière d'être et de paraître dans le mode de production, c'est-à-dire une manière de nous interpellier de manière pertinente en tant que sujets : en pensant, en écoutant et en répondant selon cette condition de sujet, et non une autre : celle qui reproduit le « facteur humain » selon les termes nécessaires à la reproduction des moyens de reproduction : la force de travail dans toute sa complexité vitale. Celle-là même qui doit nous conduire à une simplicité de fonctionnement spontané : le symptôme que le terrible, « néanmoins », fonctionne : le fait de nous présenter sur notre lieu de travail le lendemain, et ainsi de suite « *tous les jours, pour les siècles des siècles, amen* », dit Althusser.

Une idéologie est donc ce qui fait que le sujet qui participe à la totalité de ses interactions sociales, même dans la solitude de son intimité, vit à travers cette idéologie et non une autre. À l'époque moderne, ces « appareils » sont l'école, les institutions, la presse, les médias audiovisuels, l'Église (sécularisée), la littérature, etc. Le reste d'Althusser, c'est sa descente aux enfers : de la politique et du silence de la politique en théorie. Voici ce qui met fin au suspens : la théorie même, mais cette fois dans le vide.

Et ce n'est pas parce que Juan Carlos Rodríguez, le meilleur « disciple » d'Althusser en Espagne (pays qui commence sa « transition »

vers la démocratie et où, par conséquent, la « voix du peuple » nouvellement libérée est palpable, où la lutte intellectuelle commencera par casser la vieille vaisselle de la maison abandonnée par le défunt patron) et dans le monde, quelqu'un qui sera pourtant aussitôt réduit au silence derrière un voile d'incompréhension, puisque JCR n'accordera pas autant d'importance (pourtant évidente) à la question des « appareils idéologiques » (comme le feront ses disciples étrangers) et se centrera presque entièrement sur *le manque de relation entre les différentes subjectivités historiques avec lesquelles jusqu'alors le sujet libre s'était identifié à partir de sa « connaissance » de l'histoire*. Donc, un manque de relation entre le sujet idéologisé comme « libre » et les deux autres processus d'individuation connus, c'est-à-dire les autres manières de dire « je suis » : l'esclavage (« je suis maître/esclave ») et la féodalité (« je suis seigneur/serf »). Et ce n'est pas seulement qu'il ne s'agit pas d'idéologies du sujet, mais même celui-ci, que nous considérons aujourd'hui, dans le pire des cas, comme un sujet aliéné, doit aussi être compris comme le produit idéologique spécifique de l'idée « d'authenticité » qu'un certain marxisme avait identifié avec le prolétariat : et cela est très impertinent, aussi bien pour le « tournant linguistique » qui parle d'une « chute du langage » et, donc, d'un sujet préalable authentique, que pour le marxisme qui croit en une lutte des classes qui commence par le bas : depuis la découverte d'une supposée condition humaine libre préalable à l'exploitation.

En d'autres termes, le marxisme et le positivisme ont réalisé ensemble l'inversion phénoménologique : celle qui accepte que la nouvelle chose à savoir réside dans le rejet du savoir ancien (la tradition trompeuse), c'est-à-dire dans l'engagement à renouveler constamment la « perspective » : abandonner la « chose en soi » pour voir le « en soi de la chose », mais tout en passant du « tout » insaisissable aux « parties » concrètes/observables. Le phénoménologue dirait qu'il en est assez de penser inutilement à ce qu'est la réalité, et voyons ce qu'est *penser la réalité* et, surtout, ce que dit notre pensée à des moments précis dans

le fait de dire : le « langage », la « communication » (ainsi la philosophie passera des « actes mentaux » à la philosophie du langage qui « étudie » les « actes de parole ») comme des réalités observables en elles-mêmes à partir de multiples perspectives textuelles/contextuelles, etc. Même le positivisme acceptera l'importance que les méthodes interprétatives prennent en compte la « logique de la situation »⁷⁷. Ceci, pour JCR, sera le symptôme que la radicale historicité dans laquelle s'inscrit sa théorie est la même que celle des non-marxistes, la même qui produit tous ces points de vue, parmi lesquels le sien serait un de plus ; et à partir de cette conscience, il dit « non » à son propre langage. Et il le dit (« la littérature n'a pas toujours existé ») même s'il sait qu'il le fait dans le vide, bien entendu.

Voyons donc ce que signifie dire non au langage du positivisme, mais devant une salle entière.

King Kong face à la tribu à Yale

En 1981 a été publié un livre parmi ceux qui interpellent du fait de leur monstruosité assertive. Mais ce qui nous laisse stupéfaits, c'est qu'un livre marxiste soit présenté dans le pays le plus (néo)libéral du monde, et ce, avec l'autorité et le charisme, et pas seulement celui de Clint Eastwood dans *Pour une poignée de dollars*, c'est-à-dire avec l'aura de l'individu solitaire, mais représentant tout un courant critique qui n'est pas seulement d'origine européenne, mais qui a renoncé et abjuré le positivisme qui règne au sein de l'université américaine anglophone. Sauf que cette école est aussi l'école althussérienne, avec laquelle le marxisme lui-même a encore des comptes à régler. Et si nous avons dit qu'elle apparaît ici incarnée dans un livre impactant (*l'impactant* est l'excès de pouvoir extrait de son média), l'accueil chaleureux surprend dans un premier temps.

⁷⁷ Therborn (2008), p. 89-90.

Ainsi, comme s'il s'agissait d'un King Kong incarnant le sauvage, le texte est présenté, d'abord enchaîné/encadré dans cette gigantesque carapace (l'image même du marxisme comme bête noire), devant le public (plein du pragmatisme qui coule dans ses veines, mais à l'écoute par le perspectivisme régénéré des sciences naturelles) de l'université américaine. Celle-ci reçoit le monstre avec les applaudissements qui lui sont dus, mais ce qu'elle exprime est plutôt de la condescendance à l'égard de ce qui pourrait bien être la « dernière occasion » de renouveler la méthode matérialiste historique à travers *la dialectique appliquée à la critique littéraire*. Ainsi le suggère son titre, *L'inconscient politique*, de Fredric Jameson. Mais nous sommes devenus assez incrédules (d'emblée) ; et nous nous émerveillons plus du fait culturel que du contenu merveilleux d'une œuvre de « critique littéraire » qui échoue (par omission) sur un aspect fondamental : son auteur ne nous dit pas dans quels sens du (propre) discours l'inconscient est toujours, par avance, politique.

En ne répondant pas à cette question, et malgré sa position marxiste/althussérienne, Jameson exploite les concepts qui débouchent – et il le sait, mais il l'assume, paradoxalement, en même temps qu'il le critique – sur une méthodologie destinée à résoudre un problème qui préoccupe aujourd'hui plus que jamais parce que le monde s'homogénéise : « l'interprétation culturelle » et, en particulier, la « culture littéraire ». C'est-à-dire que l'auteur de *L'inconscient politique* se rend ici coupable du pragmatisme américain dans lequel, en définitive, s'inscrit l'approche (c'est-à-dire la légitimation) de son propre texte. Il s'agit après tout de la présentation d'une « manière locale » de construction de « l'objet » (des textes littéraires en général). Et c'est ce que recherchent les étudiants de Yale (comme ceux de tout autre fief du savoir universel, aujourd'hui déjà « ouvert » à toutes les croyances ; mais il faut être « quelqu'un » pour revendiquer le mérite de cette ouverture). Jusqu'ici, tout est correct, tout est normal. Mais, selon Jameson, ces points de vue seraient entachés d'une prétention aveugle d'autosuffisance par rapport à leurs « objets d'étude »

(c'est-à-dire l'objet de chaque critique), face à laquelle la méthode du « métacommentaire » marxiste, la sienne, serait celle vraiment appropriée à « l'objet », comme méthode « dialectique et totalisante » (sans complexes) qui nous mène à la compréhension du « phénomène littéraire ». Pour cela, il faudrait simplement prendre en compte la « cause absente », c'est-à-dire non pas la réalité en elle-même mais l'effet d'une persécution frustrée : celle du désir d'être ce qu'on est déjà : un sujet libre. C'est ce que Jameson ne peut pas dire, car cela reviendrait à reconnaître que les outsiders ne sont pas non plus « authentiques », parce que nous ne sommes même pas outside, mais c'est plutôt l'idéologie qui nous laisse ou non sur le banc de touche : *off-side*.

Et Jameson assume un rôle d'arbitre des arbitres, c'est-à-dire une sorte de VAR (Video Assistant Referee) qui indique qu'une « action », un vers, une intrigue, une « romance » a été/est, en fin de compte, l'expression de la douleur du politique. Mais ce qui lui permet, en tant que critique, d'interpréter la vérité la plus « douloureuse » (« la politique est le réel/social qui fait mal »), c'est la certitude qu'en identifiant le désir politique (l'excès douloureux) du sujet qui interprète, il répond en même temps à la question de l'objet littéraire. Pour ce faire, il doit céder sur l'autel du sujet libre (en l'occurrence crypté dans la pure profondeur de la douleur politique) : et c'est encore quelque chose d'accepté même par les scénaristes de Disney.

Pour le reste, Jameson sait très bien que toute croyance n'est pas, en soi, fausse, mais que l'idéologie établit des axiomes à partir desquels le sujet qui interprète se confronte à une réalité matérielle/sociale (non seulement économique mais aussi politique et idéologique) dénommée « mode de production ». C'est ce qui détermine le sens ultime des divers points de vue critiques et littéraires de chacun. Et l'immanence de ce dernier se glisse aussi dans *L'inconscient politique* : par exemple, lorsqu'il dit que Balzac écrit à partir d'une sorte de conscience supérieure sur les critiques possibles de son texte (au fond, c'est là qu'agirait le « Super-égo », selon Jameson), ce qui aboutirait à une imagination du texte idéal

qui n'aurait d'autre choix que de se refléter dans un texte matériel (ce serait la représentation symbolique) (pages 170-171). Autrement dit, les propos de Jameson produiraient un déplacement vers la structure du « je » pour expliquer le « je suis », un aspect très tentant que nous avons probablement aussi assumé au fil de ces pages (et au fil de celles qui restent). Mais c'est là le problème : que notre inconscient (idéologique/impulsif) nous montre toujours le chemin le plus intelligible dans la pratique. Et là où il n'y a pas de méthode, il n'y a aujourd'hui pas de connaissance. C'est pourquoi nous croyons que Jameson vit (et pour de nombreuses années) dans les limbes terrestres des justes.

Précisément parce que nous pensons que, si l'on avait connu la différence ou les nuances que Juan Carlos Rodríguez (de l'université de Grenade) introduit dans le débat sur les discours et les idéologies, avec sa théorie de la radicale historicité de « l'inconscient idéologique » (en définitive, l'analyse des symptômes observables dans le discours spontané de l'individuation ou configuration historique des subjectivités, également productrices des discours avec lesquels elles se forment et se déforment dans leur propre idéologie) ; si cela avait été compris, les remous dans le monde du marxisme et du post-marxisme de la fin du XXe siècle et du début du XXIe siècle, d'une part, et dans les sciences humaines et sociales en général, d'autre part, auraient été encore plus forts : non seulement plus durables, mais également déterminants et même définitifs.

Marx et « le sujet en question » (ou la « contribution » du matérialisme historique à la théorie de la littérature)

Nous sommes en 2009. Un cours de théorie de la littérature à l'Université de Yale. Le professeur Paul Fry (2012), désormais proche de la retraite (au sommet du monde académique), parle pendant cinquante minutes de l'École de Francfort (« *of Critical Theory* », pour être exact).

Par son discours parfaitement étayé, son ton convie aussi bien l'initié que le néophyte, et sa sympathie, didactique, ne perd pas de vue l'objectif du cours : connaître le plus important (la « contribution ») de chaque courant théorique dont traite chaque *master class*. Ainsi, son « approche », synthétique et doctorale pour survoler les « grandes questions » est à la fois une présentation des filières d'études possibles que son public étudiant doit distinguer et délimiter, pour ensuite les « explorer » et les « développer » dans l'*essay* final. Mais c'est anticiper les événements : pour l'instant, ce qui nous intéresse, c'est de nous concentrer sur le rituel de « l'assistance participative » et de la « compréhension d'une matière ». On le sait : pour cela, il ne faut pas forcément parler publiquement, il suffit d'écouter « avec ouverture d'esprit ». Nous verrons plus en avant sur quoi (c'est-à-dire par rapport à quoi) l'esprit s'ouvre réellement.

Le corps étudiant de Yale se sait l'exemple même de ce type d'attitude positive (et pratique) dans la « vie universitaire » (celle des salles de classe et de la « vie sociale » exclusive de chaque « promotion »). Les vêtements décontractés font partie de l'*habitus* avec lequel cette identité s'exprime (aujourd'hui assumée individuellement plutôt que comme une communauté unie sous une *alma mater*). C'est dans cette sorte de consécration du printemps sur le campus où les corps, plus ou moins conscients de leur hydratation (bon nombre d'étudiants portent des bidons Columbia), avec des vêtements de sport (et, de préférence, des accessoires de montagne : sacs à dos, chaussures de marche, « camelbacks », etc.), incarnent une sorte d'état magmatique (le flux des esprits sur le domaine colonial) de ce qui sera plus tard une désintégration d'individus distingués (diplômés/docteurs) et « experts ». Certains, peut-être moins sûrs de posséder déjà cette reconnaissance, mais non moins conscients de leur éventuelle ascension au sommet du savoir, adoptent des vêtements de style plus européen (duquel, naturellement, ils forment un concept très personnel et idéalisé). Mais aucun d'eux ne croit plus à la « classe

dirigeante » : ils tiennent plutôt pour acquis que la démocratie athénienne coule dans leurs veines. Qu'il s'agisse de reconnaître leur privilège, de nier le passé esclavagiste de l'institution ou de la considérer comme amortie. Leur « division d'opinions » existe plutôt entre le militantisme (social/identitaire) et ceux qui pratiquent le simple « surpassement personnel ». Mais le climat anti-statuaire semble aujourd'hui s'apaiser et le désordre dans les salles (malgré Jordan Peterson) a un certain charme.

Et c'est à cela que ressemble la classe d'aujourd'hui. Nous nous trouvons au milieu de l'année universitaire, et les maigres explications du professeur Fry reçoivent avec la même déférence la désinvolture et la circonspection de l'audience. La différence générationnelle avec ses élèves n'empêche pas ces derniers de reconnaître son mérite (parce qu'il le partage/communique) à partir d'une juste considération, d'une familiarité civilisée de traitement que l'enseignant donne à tous ces noms propres de l'*intelligence* avec laquelle, malgré les convulsions sociales du monde moderne et contemporain, l'édifice sacro-saint du savoir (civilisé, séculaire, européen, occidental, « ouvert » à l'autre, etc.) a continué à se construire, comme avec une sorte d'obligation morale. Bien sûr, un édifice hérité – selon l'image établie, quelles que soient les conditions – de l'Antiquité à laquelle le néoclassicisme dominant se réfère dans l'architecture de ces bâtiments inondés de savoir.

Ici, l'idée de la succession des grands esprits qui portent le flambeau du savoir intemporel, ce sur quoi tout le monde ironise en soi-même, mais parce que tout le monde le tient pour acquis (c'est ce que dit le positiviste « *casual* » – prononcé en anglais – pour autant que cela ait également été nuancé⁷⁸). D'où, dans l'accentuation des gestes

78 « En général, vers 1900, l'image de « l'échelle des sciences » positiviste formulée par Auguste Comte était donc déjà brisée, comme l'explique bien John Henry Bridges (1915, p. 162-3) qui, de manière symptomatique, doit revendiquer l'image comtienne, cette dernière ne devant pas être interprétée comme une échelle généalogique de l'*entendement* ou du *savoir* sur la « Nature humaine », car en ce sens il convient plutôt de

d'appartenance au « passé et au présent » (comme le titrent nombre de modules ou de matières programmées pour former les citoyens), la diversité est générationnelle et non idéologique : tout comme le personnel enseignant s'éloigne de toute attitude patricienne, précisément parce qu'il se sait imprégné d'une distinction dont le mérite privé jouit d'une reconnaissance publique analogue.

Les étudiants, quant à eux, sont conscients qu'il s'agit d'une période d'adaptation pendant laquelle le jeu reste la manière de gérer leur classe d'origine. Cela se voit dans le fait que la contradiction s'exprime en matière de mode : vêtements, musique, passe-temps, mauvaises habitudes, régimes alimentaires, santé mentale, etc. Toutes les questions qui ont leur date d'expiration (non pas comme de véritables contradictions mais comme des formes d'expression volatiles dans lesquelles celles-ci émergent à fleur de peau) pour leur entrée finale dans la dénommée « maturité adulte », dans laquelle, oui, ils assumeront leurs vêtements de travailleurs intellectuels. Peut-être pas aussi uniformément

parler des branches de « l'arbre de la science », l'image biologique en vigueur à la fin du XIXe siècle. Ce que rappelle Bridges, c'est que l'échelle positiviste, bien comprise, serait une échelle synchronique qui monterait du *général vers tous les phénomènes* (comme la géométrie) jusqu'au plus *particulier* (la vie et la société ou les idées), et vice-versa. Et pas seulement cela, car chaque niveau aurait sa méthode et ses concepts (l'erreur serait donc, selon Bridges, d'essayer d'expliquer, par exemple, le sociologique avec des notions biologiques ou médicales ; ou le médical avec des notions métaphysiques), si bien que l'histoire des sciences aurait été une histoire d'erreurs/succès en ce sens : elle aurait confondu et mélangé les échelons (la médecine antique et médiévale traitant des « humeurs », un concept métaphysique ; ou la sociologie/science politique de Condorcet essayant d'expliquer ses phénomènes par les mathématiques, etc.). Pour notre part, nous dirons que ce que Bridges ne propose bien sûr pas, c'est que, si ces notions peuvent être extrapolées d'une science à une autre, c'est parce qu'elles façonnent dans une grande mesure les discours de ces sciences, et donc les pratiques scientifiques elles-mêmes (cf. Rodríguez 2001a, p. 63 ; Pêcheux 1960, p. 39). De plus, la logique de ces notions façonne, en tout cas, bien plus que les sciences, puisque les notions sont secrétées à partir de certains rapports sociaux, et donc, au contraire, il faudrait se demander à quoi ressemble la société qui secrète certaines notions réservées à la sociologie. » (Aparicio 2018a, p. 145)

que ceux hérités de leur professeur, qui appartient à cette génération du costume et de la cravate au sein de laquelle un spécialiste du sanskrit s'habillait comme un fonctionnaire ou un employé de banque (peut-être n'y avait-il pas de meilleur « modèle » pour ce qui a trait à l'image de « l'humaniste » du XXe siècle, comme Albert Camus), puisque c'était l'acceptation particulière de la rigidité bureaucratique, aujourd'hui plus extrême que jamais, mais transcrite par l'image limpide que le marketing numérique a implantée dans l'individu et son authenticité d'autonomie et d'organisation personnelle : sans obligations mais avec des « objectifs » ; sans attentes/aspirations mais avec des « objectifs » ; sans engagements mais avec des « événements » ; avec des voyages mais de « l'expérience » (ici, l'image de l'individu qui entre dans le flux du trafic aérien de la manière la plus naturelle qui soit par ce que le monde lui appartient toujours, est essentielle).

C'est-à-dire, dans une atmosphère beaucoup plus « détendue » et « ouverte » que jamais, mais dont la sphère discursive est de plus en plus étroite, les nouvelles générations disent adieu à un marxisme devenu l'une de ces grandes idées derrière lesquelles il ne faut plus courir ; car il s'agissait effectivement de l'une des « loupes » historiques à travers lesquelles notre « condition humaine » a été observée ; et, en ce qui le concerne (il a l'impertinence d'avoir abordé le côté social, jusqu'alors insoluble) et, dans la mesure du possible, cette condition a été « mieux comprise ». Mais ni la malléabilité formelle dans laquelle les genres subjectifs sont contrariés avec les objectifs, ni la voix humaine qui les recueille et les connecte à tous dans le phénomène littéraire ne peuvent être expliquées uniquement par cette école de pensée.

Les réponses prendront encore du temps, car elles n'apparaîtront que dans la synthèse personnelle que chacun peut arriver à vivre depuis son intelligence. Nous dirons qu'il s'agit d'une composition pragmatiste qui présuppose cette idée de connexion comme s'il s'agissait d'un puzzle appelé « Théorie de la littérature ».

Pragmatiste : non seulement au sens d'avoir en vue l'une ou l'autre utilité de la théorie (qui apporte aussi au monde, et peut-être avec elle, tout un ensemble d'erreurs de la politique ou des affaires privées), mais également dans un sens purement intellectuel : il s'agira d'un savoir qui pourra être *appliqué* à une formulation particulière de l'idée (la thèse : dissertation, doctorat, etc.) du sujet en question : *une* théorie critique de l'art⁷⁹. Un mérite qui signifiera qu'après avoir terminé tout un ensemble d'études, les étudiants pourront parler de leur statut de diplômés, de titulaires d'un master ou de docteurs.

Cette progression depuis Aristote jusqu'à aujourd'hui (ce que ce cours prend cependant beaucoup plus que *in medias res*, plus concrètement, depuis Gadamer), doit les amener à établir la connexion suivante du wagon de la théorie : ils mettront en rapport les Lukács, Adorno et Walter Benjamin avec l'idée ultérieure de « l'inconscient politique » de Fredric Jameson, comme si cela en était la conséquence logique, et non une configuration dont l'objectivité est dans la « formation discursive » même dans laquelle tous s'inscrivent.

Mais plus on assume le discours « objectif » (en tant que dépolitisé) de l'université, plus on peut parler publiquement de tout, même de ce qu'on déteste, car il n'y a pas de plus grand mépris théorique que de devoir distiller la validité d'une « contribution » face au sujet en question.

Ici, à la fois l'éloge et la critique voilée sont pratiqués, mais tous deux, dans ce type d'objectivité, doivent être faits de la manière la plus subtile possible. Par exemple, lancer une attaque explicite uniquement contre le postmodernisme et le poststructuralisme comme des impasses (en acceptant qu'ils présentent néanmoins une série de défis intellectuels valables), puis pardonner au marxisme (comme Barabbas, dans une sorte de Pâques des sciences sociales), en le laissant (en bloc) sub judice, sous on ne sait quelles défenses. Le professeur Fry déclare : « *Social theory*

⁷⁹ Cet article indéfini « Une théorie », « Une histoire », etc., répond, au fond, à cet empirisme de la valeur de l'expérience particulière qui, pourtant, se veut objective.

in the late twentieth century was dominated by the challenges raised by postmodernism and poststructuralism. In the twenty-first century postmodernism, at least, is dead. Yet social theory is still... » Il faut espérer que ces candidats à intellectuels voudront être ceux qui rallumeront l'étincelle du postmoderne plutôt que de continuer dans la brèche de *quelque chose qui encore...*

Bref.

Ainsi, notre cher Paul H. Fry fait ce que nous appelons un « feu maîtrisé » du marxisme théorique, en invoquant cette image antérieure impactante au « tournant linguistique » auquel nous faisons allusion quelques pages auparavant :

« Pourquoi Marx ? Pourquoi autant Marx ? – demande le professeur au début de son séminaire sur Jameson – « Pourquoi Marx semble-t-il être derrière l'idée que la critique sociale de l'art est la manière la meilleure et la plus pertinente d'aborder ce sujet ? »

Pour lui, la réponse est l'entêtement de la réalité sociale à se présenter comme la face dominante du sens ultime : l'institutionnalisation des discours (face au vernaculaire, par exemple, comme si l'individu était là seul avec lui-même) ; jamais comme norme du sens ultime de tout discours privé ou public, sous lequel il n'y a pas de « sujet authentique » mais le néant. Ainsi, pour Fry, l'analyse d'Adorno et de Benjamin sur la reproduction et la perte de l'aura de l'art lui semble tout à fait correcte : l'idée de la désintégration du sens dans laquelle le sujet se perd dans une aliénation commerciale de lui-même, ce qui impliquerait une multiplication des sens/leures qui intéressent le capitalisme, sous lequel le sujet authentiquement libre sommeille (étouffé). Une conclusion s'impose ici : la désubstantialisation de la « politique » et la substantialisation de « l'idéologie », c'est-à-dire du marxisme en tant qu'*intermédiaire* entre le sujet libre et la critique sociale.

Mais nous disons « non » à cette raison d'être (à la limite) du marxisme, car personne ne multiplie les subjectivités-zombie, puisque

celles-ci se reproduisent ou non à partir des relations qui existent : pour tout. Les relations sociales de chaque contexte historique créent leurs monstres, mais dans leurs fissures parfois la contradiction-limite, l'intuition et même la lucidité prennent vie. À partir de l'inscription, les individus prennent et laissent ce qui leur convient le mieux, oui. En ce sens, les prétendus « idéologues » ne sont que de simples tailleurs ou stylistes, mais la mode est le symptôme que ce qui est à l'intérieur vit et meurt avec son présent. Ainsi, pour parler d'idéologie dans l'histoire, nous pensons qu'il est essentiel d'apprendre à lire ces limites, à en ressentir la proximité ou l'éloignement, et ainsi se rapprocher toujours plus du bilinguisme dans sa propre langue, dans son propre discours.

II

L'INSCRIPTION IDÉOLOGIQUE DU DISCOURS

3

Les inscriptions idéologiques du passé

Tenía la idea de que los griegos eran y hacían exactamente lo que los arqueólogos les habían ordenado dos mil quinientos años después

Josep Pla

Au sujet du bilinguisme dans la langue propre

Le symptôme : le sujet libre de/dans l'historiographie

À partir de la conscience (la connaissance) de l'historicité de notre propre discours, nous souhaitons maintenant proposer la possibilité de lire l'historiographie moderne et d'essayer de connaître (ne serait-ce que de manière symptomatique) non seulement les processus sociaux de la modernité, mais tout ce qui peut nous conduire à la connaissance d'autres matrices idéologiques : depuis la préhistoire (chose difficile mais qui mérite une spéculation matérialiste) jusqu'à nos jours. Et l'acte de l'inscription discursive est universel, mais en tant qu'acte concret, il ne signifie (il n'est) rien sans sa forme de sens pratique, sans son symptôme historique discursif (avec ou sans mots). Le discours est le symptôme expressif (l'allusion plutôt que l'affirmation) que le rapport social est problématique. Mais comment et que lire ? Quels symptômes ?

Nous partons du postulat objectif selon lequel chaque Mode de production a toujours correspondu à une matrice idéologique, pour la simple raison qu'à son époque, toute relation sociale est supposée légitime ou de bon sens, quel que soit le niveau de justice qui lui est conféré ou de « malaise culturel » qui peut être sous-jacent à la coutume. Nous affirmons ainsi, avec JCR, que l'idéologie dominante donne des symptômes clairement observables, non seulement en ce qui concerne la légitimité de l'édifice économique et politique, mais aussi la configuration du champ discursif général qui se déploie avec eux. Un panorama toujours problématique, car secrété depuis cette tension ou « reflet de la pratique » (la vie et ses besoins concrets de reproduction) propre à chaque formation sociale. Dès lors, les notions avec lesquelles les individus s'inscrivent dans le discours existant dans leur contexte historique sont également différentes. Si l'on ajoute à cela que le déploiement dialectique de toute idéologie est toujours spontané (car il reproduit, en temps réel, la problématique de la vie sociale), nous nous retrouvons devant une difficulté ou une exigence théorique sans laquelle retracer l'inconscient idéologique est impossible : nous devons être bilingues dans notre propre langue pour savoir nous demander ce qu'il y a de spontané aussi dans notre appréciation des faits.

Naturellement, à mesure que nous entrons dans la nuit des temps, la question du sens que l'inscription discursive y acquiert devient de plus en plus difficile, puisqu'aucun vestige culturel de la préhistoire (ou des préhistoires) n'est concluant lorsqu'il s'agit de déterminer les notions qui légitiment ces tout premiers modes de subsistance⁸⁰. Ni la taille ni la forme des crânes ; ni les fers de lance, ni les bols ou les vases ; ni les ornements, ni les sites funéraires, ni les peintures rupestres ; rien de tout cela ne nous dit ce que ces gens présupposaient lorsqu'ils disaient « je suis ».

Mais, malgré tout, cela vaut la peine de dresser un aperçu de ce qui a pu ou non avoir été le sens de l'inscription discursive préhistorique.

80 Un bon moyen pour commencer à soulever cette question est avec Graeber, 2021.

Compte tenu des conditions réelles d'existence des premiers hominidés, une notion spontanée de leur normalité a dû se développer en eux et, avec elle, un sens discursif basique ou une matrice idéologique. Dans tout mode de coexistence s'établit un type d'interpellation qui est assumée inconsciemment (mais non sans problèmes, comme nous le verrons) par ses membres. C'est cela et rien d'autre qui est le principe du sens. Et rien ne nous fait penser que ces relations sociales et leur discours, aussi élémentaires soient-ils, aient eu besoin d'une plus grande « complexité culturelle » pour que la réalité pratique de ces premiers peuples ait également son propre sens.

Cette recherche que nous avons proposée à propos de la préhistoire et de la première Antiquité doit donc commencer par émettre une hypothèse sur ce qu'a pu avoir été la matrice idéologique (discursive) des premières sociétés et, plus tard, des formations sociales (celles que nous appelons *civilisation* et qui ne sont rien d'autre que des sociétés complexes). Ceci repose sur ce que les experts ont réussi à indiquer sur les formes de vie primitives à partir des domaines de la connaissance de l'archéologie et de l'anthropologie. Avec une réserve : ces deux sciences humaines n'ont pas pour but de connaître notre radicale historicité mais, en fin de compte, la matrice idéologique intersubjective (celle de la modernité) nous impose une lecture de base : la recherche des premiers témoignages de la « condition humaine » ; ce qui, traduit (ou dédoublé) dans notre langue de travail, signifie confirmer le « sujet libre » dans ses balbutiements culturels, depuis Atapuerca jusqu'à nos jours, etc.

C'est là la seule manière de dire « je suis » dans l'historiographie moderne. Nous dresserons cependant, aussi schématique soit-il, un panorama discursif (mais en bilingue !) orienté vers le type spécifique de relation imaginaire avec les conditions réelles d'existence de ces clans familiaux, bandes et tribus ancestrales ; puis nous en ferons de même avec les premières villes et leur « explosion culturelle » dans l'ancienne Sumer, à Babylone, en Égypte et, enfin, dans la civilisation phénicienne.

Préhistoire

La radicale historicité de la science en tant que discours et le problème de la vie préhistorique

Derrière tout problème discursif abstrait se cache une problématique sociale concrète. Notre intention n'est autre que de comprendre, dans sa radicale historicité, le débat général sur la préhistoire, depuis les débuts de son historiographie scientifique.

D'une manière générale, nous pouvons dire que la biologie et la sociologie s'y sont affrontées. Mais s'affronter sur quel plateau de jeu conceptuel ? Car il s'agit, en fin de compte, d'une bataille discursive menée sur deux fronts : la Problématique discursive abstraite et la Problématique sociale concrète. Dans la première, à un niveau conscient, ce qui compte est d'être le fer de lance du « progrès de la connaissance », en l'occurrence, sur l'histoire de « l'humanité » ; dans la seconde, à un niveau inconscient, le problème sous-jacent est la reproduction de la notion de « sujet libre », c'est-à-dire libre de sa radicale historicité, ou ce qui revient au même, de se voir configuré dans sa subjectivité par le signe de *l'exploitation entre sujets*.

Voilà en quoi consiste, dans la pratique, la production idéologique du discours : donner un sens légitime aux relations sociales. Naturellement, l'exploitation entre sujets n'a rien à voir avec le type de relations de vie pratiqué dans les grottes, mais le fait de parler « d'art paléolithique », de « développement linguistique et culturel » ou des « grandes migrations » – sans plus – comme des premiers faits marquants de l'humanité est symptomatique d'une régulation conceptuelle inconsciente : celle selon laquelle nos pratiques historiques et les relations sociales dont elles ont besoin pour fonctionner doivent être pensées comme existantes, par essence, depuis la nuit des temps ; et que, par conséquent, nos idées

trouvent leur origine à « l'aube de l'humanité ». Ainsi, la race humaine se serait limitée à évoluer pour peupler la Terre et apprendre à se connaître. Et si cela est considéré comme un horizon de vérité ultime face à l'immédiateté et à la myopie du quotidien, c'est parce que nos discours, déjà par avance, l'ont fait passer pour la tragédie, la comédie, voire pour la mascarade. Ce n'est pas pour rien que des films comme *Contact* ou *Armageddon*, ou des séries comme *Les Pierrafeu*, *Big Bang Theory* ou *Futurama* ont un sens analogue.

Pour le reste, gagner du terrain face à la nébuleuse de notre passé ancestral en tant qu'espèce nous paraît – bien sûr – une entreprise des plus nobles et des plus louables. Mais il se trouve que nous tenons à souligner le fait que la vie pratique est tout ce qui nous reste à la fin et, surtout, au début de la journée. Ni la science ni la technologie n'échappent à cette gravité ou à cette grosseur sociale de la vie.

Même si les données montrent des réalités tangibles, le sens effectif qui émerge de la pratique scientifique aboutit à la configuration et à la reproduction de nos relations (sociales) de production. Autrement dit, la connaissance est responsable devant sa propre autorité : la légitimité idéologique de la notion de « sujet ». C'est à partir de là que le discours scientifique a commencé à pouvoir dire « je suis un sujet libre (?) ». Et si la question cherche une réponse c'est parce que le retour de l'idée configuratrice du *signifiant* « sujet libre » y est implicite : pour quel type de sujet cette liberté ontologique est-elle présupposée ? Seulement, inconsciemment, c'est plutôt la solidité des parenthèses que l'idéologie a besoin de reproduire. Nous pouvons donc dire qu'entre le discours et les deux autres niveaux de la pratique sociale (l'économique et le politique), il existe un processus d'osmose en vertu duquel les notions qui figurent *entre parenthèses* doivent changer de sens.

Et comme tout autre, le discours scientifique est là pour maintenir la perméabilité de ce signe orthographique/orthologique à travers lequel nous représentons notre condition idéologique. Que ses conclusions

soient erronées, fallacieuses ou, dans le meilleur des cas, partiellement correctes au regard de la réalité de la vie préhistorique, la science produira, dans ce cas, un sens légitime : c'est lui qui retranscrit la notion d'*évolution*. Mais la radicale historicité du problème de l'évolution en fait un phénomène exclusif à notre contexte. Pour comprendre cela, il faut regarder ce qui agit toujours avec une intention : le discours.

La vision littérale en tant que forme de production idéologique dans la science (sur la préhistorique)

Tant dans sa pratique empirique que dans sa réflexion épistémologique, le discours scientifique se produit *depuis* le signe d'une exploitation intersubjective. Entre sujets, une relation de prétendue égalité réciproque n'existerait pas si la réciprocité n'exigeait qu'une seule condition pour être établie : la reconnaissance du mérite. C'est-à-dire : entre des sujets (supposés être) égaux en tant que sujets libres (?) et de manière analogue entre la dimension privée du discours et sa valeur publique. Le mérite est ce qui permet aux deux « espaces » d'être égaux, dans la mesure où le mérite permet le libre passage entre eux.

Le mérite de ce que nous appelons *science* vient de sa manière particulière (objective) de légitimer le sujet libre. Plus précisément, il s'agit du mérite de chaque individu (sujet libre) pour s'inscrire dans la discussion qui se déroule dans cet espace vide que nous appelons « objectivité ». Atteindre la cible de l'objet observé et disséqué en lui-même, en faisant abstraction du reste de l'univers, est la chose la moins importante ; ce qui est important (pour notre idéologie), c'est la valeur de viser le savoir de cette manière et pas d'une autre ; de plus, l'univers recommence à chaque fois que nous visons la cible ; mais l'idéologie est un jeu de fléchettes dans lequel la cible bouge face au tir le plus précis et pour lequel la chance n'existe pas.

Voyons donc ce que la science nous dit et ce qu'elle ne nous dit pas lorsqu'elle applique sa norme sur l'objet d'étude (multiple) que nous appelons *vie préhistorique*.

Mais avant de répondre à cette question, une précision s'impose. Comme nous le savons, la science (en majuscules) prend la tête du processus de *sécularisation* à travers lequel apparaît la « culture de la modernité ». En résumant tout à l'extrême, cette dernière n'est rien d'autre que le résultat du processus de lutte idéologique contre le monde féodal, dont la structure dominante était soutenue en vertu d'un discours religieux, allégorique et organiciste où prévalaient le dogme et la superstition et où la connaissance n'était légitime que si elle tournait autour de la religion dominante ; c'est-à-dire qu'elle était connue pour la confirmer. Face au système féodal, l'humanisme, d'abord, et la voix de la raison éclairée (et de sa critique) plus tard, ont opéré les deux premières explosions discursives qui ont conduit à la transition vers le nouveau monde, ce dernier enfin observable et explicable « en soi » et par « lui-même ». Disons que cette « dignité de l'homme » qui commence son chemin grossièrement à la Renaissance (dans les « villes italiennes » où les marchands se fabriquent et pratiquent le mécénat d'autres « belles âmes ») est parvenue jusqu'à aujourd'hui, seulement après avoir été mijotée dans un bouillon de contradictions à partir duquel le langage du sujet sur son objet a finalement été infusé/distillé. Ce dernier est compris comme le problème du monde naturel en marge du problème du monde social, puisque l'immanence (naturelle) du premier s'établit comme le miroir du sujet qui se limite à « découvrir » comment son propre contexte, au fond, applique des lois aussi systématiques que celles de la nature. C'est là que commence, en tout cas, l'union du naturel et du social dans le discours scientifique.

Mais maintenant, nous voulons simplement souligner ce qui suit : comment le nouvel inconscient des relations sociales intersubjectives (c'est-à-dire marchandes, où le mérite privé/public remplace le sang/

lignage et l'honneur de la seigneurie et de la vassalité) permet à Galilée de voir et de dire que le monde peut paraître immobile (aux yeux de la scolastique féodale), « et pourtant il bouge ».

En effet, le monde (le cosmos) bouge par lui-même et, donc, l'individu, l'humanité qui l'habite, participent aussi à son immanence de mouvement. Mais la liberté croissante de « mouvement » social (de mobilité), lorsqu'elle se produit, doit être légitimée ou réglementée. Un tel besoin ne doit en aucun cas être expliqué. Aucun des philosophes de la littéralité séculaire de la Nature humaine (Kant, Hegel, Hume, Locke, Hobbes, Rousseau, Adam Smith, etc.) *n'explique* ce qu'il présuppose dès le départ : que la liberté qui (pour le meilleur ou pour le pire, avec ou sans retenue politique) est inhérente au genre humain. Tous se limitent donc à la thématiser, à adoucir leurs contradictions palpitantes entre leur expression privée et publique, en les exposant – selon nous – de manière symptomatique à travers les notions d'impulsion, d'instinct, de survie, de sentiment, de jugement, d'intérêt, de bien commun, de bon/mauvais sauvage, etc. Ou, en d'autres termes, en réprimant l'idée qui vise le sens sur lequel repose cette *vérité naturelle* qui doit se transformer en *vérité civile*, dans laquelle le privé doit être compatible avec le public, et vice versa.

Car ce qui n'est jamais prononcé, c'est l'explication radicalement historique de *cette vérité*, c'est-à-dire à quoi sert ou ce qu'est, dans chaque cas, « la vie de l'homme ». Aujourd'hui, cette pleine autonomie de l'être privé et de son monde, susceptible d'être connue du public (dans la mesure où protégé de l'opinion ou de l'intérêt particulier/général), est ce qui, d'avance, est prédisposé dans le regard de l'observateur littéral.

Mais nous devons nous poser la question suivante : quelle pratique de la vie est reproduite, au fond, avec l'immanence de la vie comme idéologie du littéral ? C'est-à-dire comme discours légitimant la relation littérale entre les sujets et entre ceux-ci et *leur* monde.

Face à elle et à sa splendeur alors fulgurante, la notion de nature humaine s'est imprégnée au XVIIIe siècle d'une nouvelle transcendance,

même si le discours sur sa connaissance est devenu, comme celui de la nature naturelle du monde, un problème essentiel. Mais son importance – ici réside la clé – est avant tout discursive et non cognitive : c'est-à-dire que la majorité des personnes peuvent vivre dans ce monde sans savoir ce qu'il y avait avant le « *Big Bang* », mais leurs vies professionnelles – par exemple – ne seraient pas tolérables sans la notion de temps et d'espace relatifs à l'univers privé et public. Tout postulat a besoin d'être utilisé, c'est-à-dire de générer un discours légitime. Et même s'il est scientifique, il n'alimente pas moins l'imagination qui nous relie à nos conditions réelles d'existence.

D'un autre côté, l'universalisme de cette nature autonome dans laquelle nous nous imaginons faire de la science est devenu trop problématique, précisément parce qu'il se heurte au problème de la subjectivité, et c'est pourquoi il continue d'être notre norme idéologique, parce que cette contradiction n'a pas encore été résolue et, par conséquent, elle demeure une mine de discours.

À la fois l'intérieur de notre existence biologique (physique et chimique) et son extérieur immédiat ou cosmique (le milieu naturel) multiplient ou amplifient sans cesse tant la recherche de la nature de l'*impulsion sociale* que les vicissitudes ou accidents qui diversifient ses effets, considérés depuis le paradigme scientifique de recherche, également comme des phénomènes en eux-mêmes : les formes et fonctions de la vie sociale (politique et économique) face aux formes et fonctions de la vie culturelle (religieuse, artistique, intellectuelle, morale, etc.). L'intérieur comme l'extérieur des choses sont ici des textes qui offrent des réponses (au pluriel) à l'unique problème central : comment pouvons-nous continuer à imaginer notre propre vie comme libre. Une seule chose met secrètement en danger cette relation (entre sujets libres) avec la réalité matérielle des conditions sociales d'existence (l'exploitation quotidienne sans laquelle le monde ne bougerait pas) : le spectre de l'historicité de la réalité pratique (et donc non transcendante, mais unique à chaque instant) de la vie.

Pour voir ce mouvement, par exemple, la littérature (qui, dans un sens créatif, n'a pas toujours existé) est tout un dossier de raisons qui exposent les contradictions de ce refoulement établi entre réalité et imagination, c'est-à-dire non comme « fausse conscience » mais comme une relation dialectique productive. Du picaresque aux livres postmodernes de développement personnel, le sujet libre doit se saturer d'images dans un seul sens, celui du « sujet libre », pour saturer et suturer les fissures de sa propre épopée de liberté.

Ainsi, en tant que pratique discursive qu'elle est, la science assume cette responsabilité avec la même détermination que « l'art verbal », sauf qu'elle le fait depuis la rigidité de sa méthode objective d'étude, et pour cette raison elle se déforme lorsqu'elle est obligée d'expliquer le social sans faire allusion à sa propre condition discursive, également historique, c'est-à-dire autant enracinée dans la logique de la matrice intersubjective qu'un sonnet ou la peinture la plus abstraite qu'on ait jamais vue.

À cette fin, la science a généré tout un ensemble de notions sur le concept de l'humain qui parviennent à évoquer à chaque étape le spectre d'un sujet qui non seulement est la cause, mais devient aussi l'effet, à chaque fois différent, de sa lutte interne pour légitimer la reproduction des moyens de production. Mais la science a ici une limite, à savoir : ne pas pouvoir transformer sa propre condition de pratique historique en science, c'est-à-dire regarder à l'intérieur du mode de production spécifique dans les relations sociales duquel elle « apparaît » comme discours, et se centrer sur le fait (matériel/observable) que c'est à partir de lui qu'est exploitée jusqu'à la dernière goutte de la sagesse de « l'arbre de la connaissance » : la substance ou la valeur sociale du mérite.

Bien sûr, le marxisme a osé regarder dans les yeux le signe de l'exploitation capitaliste pour essayer de comprendre cette humanité d'une manière différente. En ce sens, il s'est auto-proclamé *science de l'histoire*. Mais l'idéologie dominante (y compris au sein du marxisme lui-même) a fini par distiller les éléments qui lui servent tout en écartant les autres.

La notion d'évolution et la dialectique naturelle/sociale dans « l'horizon phénoménologique » (XIXe et XXe siècles)

Nous partons ici de deux textes symptomatiques de notre situation la plus immédiate (2012-2020) et de son processus d'abandon idéologique : l'un est *Le Début de l'histoire : des origines de la politique à nos jours* de Francis Fukuyama (2012) ; l'autre, *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité* du regretté David Graeber (1961-2020) et David Wengrow (op. cit.). C'est précisément parce que les deux ouvrages se limitent à nuancer le discours sur la nature humaine (discours dans lequel ils s'inscrivent donc) que nous disons qu'ils ne franchissent jamais sa ligne rouge : le sujet libre qui vit au sein de notre espèce.

D'un côté, Fukuyama le voit commencer depuis la politique primate (où ce qui se rapproche le plus de ses connaissances observables aujourd'hui est ce qu'il appelle la « politique des chimpanzés »⁸¹) jusqu'à la démocratie libérale (et son au-delà) ; de l'autre, Graeber et Wengrow font un hymne à la diversité des formes de vie, des degrés et des types de civilisation qui contrediraient précisément « l'ordre » ou le « concert » entre une diversité de peuples ou de personnes, ainsi que la notion de « dispersion » du culturel/civilisant tracé par l'historiographie dominante.

Ainsi l'auteur du célèbre (et contesté) article intitulé « *La fin de l'histoire* » (?), après avoir réglé ses comptes avec le monde global actuel (?), se limite à dégager le chemin qui nous mène jusqu'au premier exemple d'un ordre indistinctement biologique et social : il se trouverait déjà dans le besoin primaire de prendre soin de sa descendance et dans les dynamiques de coexistence interdépendante (menant y compris vers un certain « commensalisme » primitif). Selon Fukuyama, notre espèce serait partie de cette « impulsion » de conservation de nature génétique/grégaire et, avec elle, se serait produite la diversification des formes de gestion du collectif, jusqu'à arriver à nos institutions actuelles ! C'est le

81 Fukuyama, op. cit., p. 31-34.

double aspect – selon lui – dans lequel nous devons inscrire ce premier geste biologique-social, ce premier cri politique (et ici notre politologue américain s'appuie sur Aristote, même si « *zoon politikon* » – comme nous avons essayé de le clarifier à plusieurs reprises – suppose, pour le Stagirite, le point culminant dans la *polis* dans laquelle l'animal politique se différencie de l'animal esclave/bête).

De plus, le débat séculaire (dans lequel s'inscrit Fukuyama) sur la nature de la pulsion qui mène du biologique au social a, comme on le sait, de célèbres partisans qui apparaissent dans le texte de notre auteur contemporain : Hobbes, Locke et Rousseau. Fukuyama nous dit que ces trois penseurs ne parlaient pas tant des origines empiriques de la nature humaine, mais qu'ils essayaient plutôt, à travers leurs images sur le « primitif », de construire un modèle heuristique pour la comprendre. Quelle que soit sa véritable histoire. Cependant, Fukuyama évalue ses prédécesseurs à partir de ce que nous savons aujourd'hui de la réalité ; mais pas de ce que nous présupposons à ce sujet et à propos de notre « impulsion de connaissance ».

De leur côté, Graeber et Wengrow nous disent exactement le contraire : ni l'égalitarisme ni l'injustice sociale ne trouvent leur origine dans le développement de ce que, pour Rousseau notamment, la métallurgie et l'agriculture signifient pour l'histoire de l'humanité, c'est-à-dire : l'exploitation. La thèse dans *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité* est que cette exploitation a existé avant et après ces grandes dates civilisationnelles ; et, de plus, par intermittence. Mais ce livre, par ailleurs passionnément lucide et documenté, appartient cependant toujours, pour nous, à cette tradition (non pas hispanique, mais typique de la vision littérale séculaire) de « l'histoire véritable » dont l'un des illustres représentants – si l'on omet les différences conjoncturelles, qui sont nombreuses – est notre Bernal Díaz del Castillo.

Ainsi, ce même processus discursif privé/public sur la nature humaine a réussi à réconcilier la biologie avec la sociologie de

manière interdisciplinaire. Mais dans ce dernier cas, c'est « l'horizon phénoménologique » qui fixe la norme : il part toujours de l'idée que l'*objet d'étude* doit être considéré comme un ensemble de « parties », « facteurs », « côtés », « aspects », « éléments », « composants », « processus », etc., systématiques et non seulement susceptibles d'être isolés, mais intrinsèquement disposés à être appréhendés par un regard « littéral », c'est-à-dire qui les considère *en eux-mêmes* et, seulement plus tard, comme parties du tout : la totalité vue comme cet ensemble orchestré de phénomènes physiques et chimiques que nous appelons univers et au sein duquel l'ordre social suivrait également un ordre systématique, identifiable à travers les temps. Cet horizon suppose donc une idée du « savoir » selon laquelle son côté matériel et son côté abstrait doivent, dans le fond, correspondre en marge de l'histoire. Et de cette manière, *voilà !* Le monde comme « volonté de représentation » ; ou, traduit : *le monde social comme l'adaptation de ce noyau libre du sujet à son milieu d'espèce ; ou l'espèce humaine se pensant et créant des idées à partir de son esprit naturel et dans son milieu social* (la phénoménologie appellera cela « contexte » au sens de « cadre de signification » externe à l'individu) *dans lequel le sujet exerce toujours la liberté de superposer, à ses différentes étapes de développement culturel, sa nature créative/adaptative intemporelle.* En un mot : évolution !

Cependant, le rôle qui légitime le discours scientifique en général, et plus particulièrement sa notion d'« évolution naturelle », sont déterminants. Pour cela, il est important de prêter attention au caractère aseptique des notions qui transcrivent la thématization théorique sur l'aspect social de l'étude de la vie humaine : agent/système (ou milieu social), individu (psychologique)/société (civile/culturelle), communication/participants, langage/pensée, etc., le tout dans l'abstrait. Toutes ces notions et dichotomies peuvent donc être adaptées à l'idée d'un continuum humain dans lequel la transcendance ultime de la liberté subjective est la constante.

Mais pourquoi cette idée de trans-historicité de « l'humain » si ce n'est pour donner un sens légitime à la libre vente de la force de travail dans la mesure où chaque homme (et aujourd'hui, chaque femme, même s'il n'en fut pas toujours ainsi), en soi-même, est dépositaire du même progrès qui, du point de vue littéral (surtout du point de vue de la citoyenneté) contribue à produire ? Ce que nous dit le marxisme, c'est que cette trans-anhistoricité est une nécessité idéologique radicalement historique et que l'origine du discours sur l'humain se trouve dans le besoin lui-même (qui n'était d'ailleurs pas celui d'Aristote ni celui de saint Augustin) ; et que, par conséquent, d'autres modes de production supposent des mondes dans la vie pratique desquels l'humain (en ce sens) est précisément ce que nous ne trouvons nulle part.

C'est en cela que consiste la lutte idéologique appelée « sécularisation », une bataille acharnée surtout au niveau public : le discours sur l'objet (en l'occurrence la vie humaine) doit invariablement aboutir à la notion transhistorique du sujet libre que nous appelons « genre humain ».

Ainsi la notion d'évolution, devenue essentielle en biologie, a ensuite définitivement conquis les discours de toutes les autres sciences humaines. C'est, dirons-nous, la récompense que l'idéologie dominante donne à la biologie pour avoir résolu (sur le plan public) le problème idéologique de la détermination religieuse du discours sur le monde naturel. Non pas pour avoir détruit la religion, mais pour l'avoir mise dans le domaine privé.

Mais les contradictions, ou leurs fissures, ne cessent d'apparaître. Et le fait est que, si elles ne le faisaient pas, l'édifice idéologique exploserait par saturation, et avec lui le reste du système s'effondrerait également. L'idéologie peut aussi être vue comme le gel qui s'infiltré à travers les fissures pour les combler (comme dans ces chambres à air anti-crevaisson qui n'ont de sens que lorsque quelque chose les perce), une substance visqueuse (le discours) qui secrète les mêmes relations

sociales qui ont besoin d'exister et de fonctionner. C'est pourquoi il convient de prêter attention, en particulier, au fait que l'idéologie résiste à l'explication strictement biologique ou strictement sociologique ; et ce n'est rien d'autre qu'un symptôme de la santé discursive de l'idéologie dominante (dans ce cas, exprimée dans la combinaison spécifique du biologisme et du sociologisme que nous appelons interdisciplinarité), dont le paradigme sceptique et l'étendue du spectre du débat prévoient (et même encouragent) la divergence ; parmi d'autres raisons, parce que la contradiction interne en est le véritable carburant.

Toujours bien sûr, dans les limites – comme nous l'avons dit – du « sujet libre » en tant que signe légitime d'exploitation (au-delà desquelles on ne peut tout simplement pas penser⁸²), le débat, la controverse, ou la thèse, l'antithèse et la synthèse seront toujours les bienvenus. Megarry (1995) nous le résume ainsi :

« Prehistory presents the social scientist with considerable difficulties. It is true of course that the study of human evolution stands at the junction between the social and natural sciences (Foley 1991). Understanding evolution and the sciences that comprise prehistory often involves

the crossing of dangerous interdisciplinary boundaries, and it is easy to grasp why a conception of the human subject as a static entity has usually been the preferred option for most social scientists. Human culture is often taken for granted by sociology and there has been a reluctance to consider our present social and behavioural characteristics as anything but a permanent fixture. However sociology is also part of an academic tradition that has been prepared to confront large questions and in particular to examine major social transitions. Work produced

82 Et nous tissons bien sûr notre discours dans le cadre de cette problématique, dans l'intention, bien sûr, de l'exposer.

in this vein has never been more than partially successful, since integration and generalisation from disparate specialist fields involves considerable risk. But the need for a synthesis which draws together issues and themes pursued in separate disciplinary areas is justified by both the recent advances made in prehistory and by the need of the social sciences for a deeper perspective. » (p. 17)

Pour « lire/croire » la singularité sociale

L'acquisition d'une série de modes de comportement social serait la chose la plus remarquable que notre espèce ait faite depuis le début de la *vie savante*. Que ce comportement ait besoin d'un développement spécifique de l'hémisphère droit par rapport à l'hémisphère gauche est une question qui dépasse à la fois nos compétences et la nature de cette étude (voir McGilchrist). Ici, seule l'affirmation de la prémisse ou de la thèse suivante nous concerne, à savoir le fait que, sans un minimum d'imagination discursive, ce comportement social supposé ne serait rien d'autre qu'un pur instinct grégaire. Le fait de parler de socialisation implique donc parler d'« interpellation » ce qui doit se produire dans la pratique d'une relation sociale concrète, qui, à son tour, n'est telle que lorsqu'une matrice de relation (et, alors seulement, idéologique) est présupposée, et depuis laquelle émane et se reproduit un sens social ou un autre.

Comme l'établit l'anthropologie moderne, notre espèce se reproduit en société depuis environ 40 000 ans, c'est-à-dire depuis seulement 0,001 % des 3,5 milliards d'années de « l'histoire naturelle » de notre monde dans son ensemble (Megarry 1995). L'étonnement, pour nous, n'est pas tant dû à l'idée d'insignifiance temporelle de notre condition terrestre (le fait d'être un « grain de sable au milieu du cosmos » ou « une perturbation dans les champs électromagnétiques de l'espace-temps », etc.), mais le

fait que notre vie sur terre suppose que l'univers contient, au minimum, cette bulle idéologique/discursive. C'est-à-dire que ce qui nous rend véritablement perplexes n'est pas le fait que notre apparition dans le vaste développement du temps (quel qu'il soit) inclue le développement de « l'intelligence » et de la « vie en société », mais le fait que ces dernières doivent garder un silence sépulcral sur le *pourquoi* de leurs manières de s'imaginer, alors que ce pourquoi est clairement symptomatique d'une réalité pratique. Que cette force ait son explication dans la théorie quantique des champs (ou dans toute autre théorie prouvée correcte) serait incroyable. Mais, pour moi (et je reviens à mon « je suis » le plus spontané), il serait logique que la radicale historicité de l'exploitation et sa légitimation impliquent aussi l'appel radical à « l'amour » comme mode de vie dans tout mode de production.

Cependant, le rapport direct avec les conditions matérielles (historiques/sociales) d'existence est impossible. La raison de cette impossibilité n'est autre que la nature ou la réalité exploitante de nos conditions d'existence. Le sens que prennent ces conditions d'exploitation est donc indissociable du sens fondamental qui reproduit un certain type de relations sociales. Que le support de tout cela soit biologique et que l'évolution de l'espèce inclue des aspects culturels (ou épigénétiques) ne change rien au fait que le social est ce à partir de quoi nous avons tout fait et tout dit.

Pour et contre la métaphysique de la « division du travail »

À la rigueur, ce qui est énigmatique est que l'univers dont nous faisons partie impose sur notre planète quelque chose d'aussi improbable qu'un « inconscient idéologique » qui se reproduit sous l'égide de quelque chose de non moins improbable, plus dans le cosmos mais seulement dans notre galaxie : le rapport social à travers le *travail*.

La production d'outils, fabriqués sans changements formels notoires, au cours de millénaires de générations pré-humaines, remonte à entre trois et deux millions d'années. Ce fait, qui a été qualifié de « monotonie culturelle » (*Ibid.* p. 16), revêt pour nous un grand intérêt car le fait de vivre avec peu de moyens mais très précieux est probablement à l'origine – tout du moins – d'une vision du monde non négligeable pour nos propos. Cette vision du monde a dû être extrêmement négative à l'origine. Dans le sens où les animaux nient inconsciemment le sens à *tout ce qui n'a pas d'importance*. En fait, notre façon de représenter ces hominidés, avec des grognements ou des éclats de violence, la naïveté dans l'étonnement, etc., s'oriente vers un début de culture réactive, on pourrait presque dire *somatique* : tant dans ce qui se réfère à la partie matérielle et corporelle des relations sociales que dans ce qui a à voir avec la différenciation naissante et la formation du tissu social.

C'est-à-dire que c'est précisément l'impact de la formation différentielle de ce tissu sur la base d'un habitat naturel (ou établi) qui constitue la réalité pratique de la formation et de la reproduction du discours et, par-là, du langage⁸³. Parler de légitimation des contradictions du mode de production dans le cas de ces premiers hominidés peut être très risqué, à moins qu'il ne s'agisse de la simple organisation de la finalité du *lieu social* (toi-là pour moi-ici) et du temps d'*exploitation* des ressources, à commencer par la lutte pour l'*espace vital* (toi-là tandis que moi-ici). Le fait d'assumer ce mode primaire de vie « animale » est, comme on peut l'imaginer, contradictoire, même pour ceux qui occupent la place dominante où pourtant ils sont obligés de revendiquer (avec une légitimité réfléchie et réciproque) cet espace et ce temps d'activité (travail/repos) ; et en amenant ces nouvelles relations sociales virtuelles à une phase hégémonique, etc.

Dans son *Léviathan*, Hobbes nous parle – comme tout le XVIII^e siècle – en termes moraux de l'origine empirique supposée du social : les

83 Cf. Voloshinov (1986) et Everett (2019).

trois passions qui, selon lui (en accord avec son horizon discursif), nous poussent à intégrer la société sont le confort, la peur de la mort violente et la gloire (Fukuyama, p. 26-27). Cette dernière, bien entendu, sera ce que Kojève et, plus tard, Lacan appelleront le « désir de reconnaissance ». Attention : ce serait une erreur de considérer comme équivalents les concepts de Hobbes et ceux des auteurs qui, au XXe siècle, parlent de processus « d'individuation » car, dans le cas de Kojève⁸⁴, il s'agit d'une notion existentialiste où l'idée d'*expérience* n'inclut plus les types de connaissance mais renvoie strictement à « l'expérience vécue », alors que chez Hobbes, comme nous l'avons dit, il s'agit d'une morale (une éthique morale). Pour le reste, l'idéologie dominante n'a aucun problème pour établir ses étapes dans ce voyage qui va – au moins – de Platon et Aristote à aujourd'hui, sans se rendre compte que le sens de la vie n'aime pas les voyages dans le temps.

Mais remplacer la « nature » ou « l'esprit » humain par un « sens de la vie » serait tomber dans le même piège que celui que nous signalons. Ce que nous tenons à éviter, c'est précisément ce qui se cache derrière toute réflexion sur la préhistoire : la question de ce qu'il reste de nous. Non. Ce que nous désignons par le syntagme « sens de la vie » est la réalité pratique dans laquelle ce sens cesse d'exister et est remplacé par un autre sens, une autre vie ; et ainsi de suite. Autrement dit, nous préférons écouter ce que chaque mode de production suppose ce qu'il est à partir de sa réalité distincte, et non pas ce que chaque réalité découvre ce *qu'elle était* dans le fond des précédentes. C'est lorsque ce fait est pris pour acquis que se produit cette danse intemporelle de citations faisant autorité avec laquelle nos esprits les plus brillants ont réussi à faire en sorte que le langage simule des liens discursifs avec le passé, alors que – nous insistons – les discours s'excluent en réalité mutuellement.

84 Op. cit.

Qu'est-ce qui exclut notre « nature humaine » de la préhistoire ?

Le marxisme nous suggère de prêter attention au mode de production que beaucoup confondent avec l'économisme épistémologique, et attaquent naturellement au titre d'être réductionniste. Mais cela veut dire qu'ils ne comprennent pas ce que Marx dit de l'histoire : que la vie y est une nécessité pratique et que la culture est radicalement affectée dans ses sens par ce besoin. Autrement dit, la culture n'est pas le reflet de l'économie mais plutôt une nécessité de faire face aux contradictions des différents modes de vie dans lesquels les êtres humains ont vécu toutes leurs expériences : économiques, politiques, religieuses, esthétiques, etc. Et que ces formes ont dû rompre avec les précédentes, malgré le fait que ce que nous appelons tradition nous soit représenté comme une continuité. Et, de toute façon, il s'agira d'une représentation intercadée par le nouveau sens. Un médiateur évanescent – tel est là le *quid* de la question.

Ainsi, indépendamment de la plus ou moins grande habileté à manipuler ces outils et du fait de vivre comme des chasseurs-cueilleurs, on ne peut pas dire que ces vastes périodes générationnelles au cours desquelles – supposément – *rien ne s'est passé au niveau culturel*, puissent être comparées à celles des sociétés de chasseurs-cueilleurs de notre époque. Par conséquent, nous étudierions différents modes de production. Mais ce « saut » culturel et technologique des sociétés actuelles de chasseurs-cueilleurs se serait produit dans un laps de temps étonnamment court. Nous pouvons nous demander pourquoi. Autrement dit, c'est ici qu'est évaluée la maîtrise d'un niveau culturel plus ou moins grand en vertu d'une culture matérielle rudimentaire par rapport à une autre qui maîtrise déjà le feu, la langue, l'art et – très important – les liens de parenté.

Le fait que cela se produise au moment même où apparaît la division du travail ne devrait poser aucun problème conceptuel. Les

dichotomies sont interchangeables : a) outils ou évolution ; b) évolution et donc outils ; c) instinct ou culture ; d) instinct malgré la culture (Freud et Marcuse) et, par conséquent, e) archétypes : principes et symboles fondamentaux dans lesquels émergent les instincts (Jung) ; ou f) activité différentielle des hémisphères et, par conséquent, culture (McGilchrist), etc. Mais, en tout cas, le silence est de mise sur le type d'exploitation : Marx et Engels auraient idéologisé – au vu de tout ce qui précède, y compris chez Marcuse, parce que ce dernier parle du refoulement sexuel comme de quelque chose de transhistorique – le débat présupposé pur de nos origines en tant qu'espèce culturelle ; et pourtant, en ce qui concerne le développement cérébral, le marxisme serait relégué à l'utilisation et à la réélaboration de la technique en tant que facteur à prendre en compte pour résoudre le casse-tête de l'évolution, comme nous le voyons chez Megarry (1995, p. 4) :

« It is now well established that brain evolution did not occur until well after a protracted period of tool-making, and Engels' achievement in presenting an alternative to contemporary idealistic theories of human origins, which proposed that the power of reason and intellectual capacities of our ancestors came before social and technical development, is not to be dismissed. Idealistic explanation was in fact to remain as an influential element of antropological theory well into the twentieth century, since the realisation that the first bipedal tool-makers had brains no larger than apes' was not to prevail until over 80 years after the appearance of Engels' labour theory of culture. In this sense Engels can be said to have formulated a more comprehensively materialist theory of human evolution, together with a causal mechanism, than even Darwin himself who was then preoccupied with establishing man's place in nature and never directly confronted problems raised by the

emergence and significance of culture (Trigger 1966). Engels' emphasis on an interaction between behaviour and physical and social change should also be accepted, but the assumption that labour can be isolated as a category which differentiates us from animals is doubtful. Those who follow Engels here rely upon the continuing validity of an animal-human dichotomy, now and in our evolutionary past, that assigns unique qualities like language and tool-making to our species alone. » (Woolfson 1982, Mandel 1968).

Pour la critique dominante, le concept d'idéologisation des sciences sociales en rapport avec le passage du darwinisme pur au darwinisme social atteint son apogée (au fond) avec la figure d'Ernst Haeckel, à qui l'on doit le terme « écologie » (désormais courant en sciences sociales), mais dont les travaux incitent également le darwinisme social le plus obscène et ses supercheries d'ordre et de suprématie raciaux (*Ibid.*, p. 5-6). Ce serait cependant une erreur de ne pas remarquer que le caractère symptomatique de l'obsession des origines et de la pureté des généalogies projetée dans ce cas une ombre qui coïncide avec celle du cosmopolitisme ou du relativisme culturel. Et cela, pour la raison fondamentale suivante : les trois positions se confrontent pour avoir tout leur sens dans l'inconscient idéologique européen (transposé en Amérique) à la fin du XIXe siècle.

En fait, si nous réfléchissons à la problématique sociale spécifique qui s'y pose, nous comprenons que le passage de l'État absolutiste à l'État national se produit après une période de théâtralisation extrême : le XVIIIe siècle exige la « représentation publique du privé » (ce que Shakespeare avait initié un siècle plus tôt en montrant le côté intime des monarques, notamment dans ses monologues pompeux). Le XIXe siècle assumera plutôt la « théâtralisation du public », ou le sublime de cette civilité privée. Si le XVIIIe siècle a vu naître la problématique de la « société civile », la

réponse que cette dernière apporte passe par la figure du monarque (plus ou moins éclairé) comme reflet du peuple ; en revanche, le XIXe siècle a besoin d'une image sublime de la nature de l'individu qui contrôle le pouvoir législatif : l'être humain créé libre (par Dieu ou par la Nature, un aspect qui sera secondaire) pour se gouverner/se connaître.

Les deux positions offrent une réponse au problème de la construction de l'esprit national. Leurs thèmes respectifs se transcrivent en termes de morale historique et de morale esthétique : on le voit dans le discours petit-bourgeois qui, même s'il n'est pas le seul à hurler dans ce contexte, est généralement celui qui adopte des positions théoriques plus concrètes (qu'elles soient conservatrices ou modernistes), c'est-à-dire très symptomatiques dans les formations sociales capitalistes. En ce sens, les sciences humaines comme les arts du XIXe siècle font écho au problème de l'État national qu'ils déplacent dans leurs problématiques discursives abstraites, qu'il s'agisse des Nibelungen, d'épique médiévale, de Celtes, d'Aryens ou de démocratie athénienne ; de plus, après la saturation/suture du discours par ces disputes, le prétendu « modernisme » procédera à son inversion de la *morale esthétique* où cet esprit national maintiendra ses principes : religieux ou non, politiques ou philosophiques, etc., en adoptant une esthétique morale où la notion d'art sanctifie tout ce qu'elle touche, si bien que tout lui est permis (cf. Salvador et Rodríguez, p. 212-213). L'art devient ici la religion du sujet libre et, de manière symptomatique, il devient aussi l'image parfaite de son évolution : depuis Altamira jusqu'au Guernica, etc.

Ainsi, la prétendue réaction au darwinisme social du XIXe siècle menée par le relativisme culturel de Franz Boas et ses disciples (Fukuyama 2012, p. 51-53) ne nous fait pas penser que, pour un instant, la notion d'évolution soit mauvaise, mais elle a été spiritualisée en passant du matériel au culturel. Tout comme dans le marxisme, l'imbrication sociologique se cristallise dans le thème de « la survie du plus fort ».

Mais, en fin de compte, ce qui se passe au niveau discursif (celui qui nous intéresse), c'est que la dialectique origine/essence s'est dédoublée en une série d'autres dialectiques à la suite des réajustements de la norme sujet/objet transcrite (dans chacune des différentes réponses proposées par tous ces auteurs, apparemment confrontés) dans la dialectique individu/société.

Même lorsque l'une des parties, la société, est dédoublée en hommes/femmes. Graeber et Wengrow (op. cit., p. 214-216) rappellent ainsi comment le romantisme a pris parti dans le débat culturel sur l'organisation sociale, que ce soit en faveur de l'organisation de type matriarcal du Néolithique (avec des féministes comme Matylda Joslyn Gage ou l'un des disciples préférés de Freud, Otto Gross) ou de la nostalgie du patriarcat de l'Âge de bronze (comme le nazisme). Ceci, en fin de compte, n'est rien d'autre qu'une lecture morale et esthétique de la problématique préhistorique, ce qui, même si cela peut nous paraître absolument naïf aujourd'hui (ou pas), n'est pas parce que nous sommes devenus beaucoup plus sagaces, ni même parce que l'archéologie nous a mis à jour et a en quelque sorte fait l'effet d'une douche froide sur tous ces tristes sujets, mais parce que notre problématique sociale concrète est déjà différente.

Par conséquent, la question que nous nous posons maintenant est la suivante : quelle a pu être la problématique discursive abstraite la plus représentative de la préhistoire réelle ?

Hypothèse radicalement (pré)historique sur la première inscription discursive : peur ou sexe ?

Nous rappellerons ici brièvement une réponse qui, bien sûr, implique avant tout une gymnastique mentale qui peut cependant donner quelques pistes.

Le premier mode de production, moyennement complexe, semble avoir été celui des chasseurs/cueilleurs, auxquels nous pouvons attribuer une économie de subsistance et une structure sociale typique des clans familiaux et, plus tard, des bandes. Et ils n'ont peut-être pas été tant typiques, car la question a été récemment très nuancée, notamment par Graeber et Wengrow (op. cit). Selon eux, la prétendue « révolution agraire » n'a pas non plus été aussi décisive ni généralisée ; les grandes villes égalitaires/classistes n'ont pas non plus attendu cette révolution pour apparaître et disparaître.

Mais personne – pas même Graeber et Wengrow – n'ose expliquer quelles formes d'interpellation, c'est-à-dire le fait de dire « je suis », sont celles qui auraient pu se produire dans chacune de ces formes « d'ordre politique ». Cela aurait-il été « un *je suis* (mère/fils) » ? Notons que nous ne nous référons pas au « je suis » comme à un énoncé « réalisé » dans le processus de la communication (ce qui impliquerait le fait de parler de développement linguistique, c'est-à-dire d'un code suffisamment sophistiqué qu'il n'est pas nécessaire de présupposer ici), processus par lequel un chasseur/cueilleur s'inscrit dans la normalité de sa vie quotidienne, tant dans la monotonie que dans les imprévus qui pourraient l'assaillir.

Cette première forme d'inscription ou « je suis (?) » aurait très bien pu être prononcée/produite, de manière symptomatique, dans la pratique sexuelle elle-même. Si ce n'était parce que l'on sait que ces questions sont dans l'air avant d'être thématiques par philosophes et scientifiques, ou en général, par les auteurs de notre modernité et de notre postmodernité. Disons que Freud et, plus tard, Marcuse, en leur qualité de principaux responsables d'avoir fixé l'image du primitif comme « l'Âge d'or » de la satisfaction de nos instincts, suivi par la répression pulsionnelle/libidineuse progressive, jusqu'à aujourd'hui (et, plus précisément, le type de puritanisme dans lequel vivaient les deux auteurs). La société préhistorique se caractériserait ainsi pour avoir été une forme de vie

préalable au tabou, voire à la loi de l'inceste (la première loi naturelle ?), pour l'instauration de laquelle ses funestes conséquences durent être tout d'abord vérifiées. Puis vinrent Foucault et

Judith Butler pour influencer sur la pression du normatif/performatif face au constitutif libre. Mais ceci, comme nous l'avons dit dès le début de notre essai, est l'histoire du sujet libre, qui a commencé dès le début (vers les XIVe et XVIe siècles) à rendre digne la littéralité récemment découverte de son corps ; et nous en sommes encore là, ce qui suffit peut-être à donner raison à Freud.

En effet, comme chez Marcuse, nous voyons comment la dialectique *corps/raison* (encore une fois, dans le contexte kantien) se dédouble dans la dichotomie *sexualité/refoulement* (social), une dichotomie typique du psychologisme sociologique qui apparaît au tournant du XIXe siècle et au début du XXe, un horizon dans lequel, d'ailleurs, nous nous inscrivons encore lorsque nous parlons d'inconscient idéologique à tout prix. À une exception près : peut-être le fait que la reproduction du clan familial a réussi à faire du sexe son produit principal et des gènes (de manière évolutive) un discours sexuellement légitimant. Mais restons-en là, car cela nous trahit sur le plan inconscient.

Antiquité

Le désintéret pur pour le patrimoine culturel (ou Indiana Jones lisant Kant)

La relation sociale maître/esclave qui, en plus de signifier une forme de relation économique effective et généralement légitime (c'est-à-dire sur le plan politique) dans l'Antiquité, se révèle être le signe nodal de toute la production discursive que ce monde a généré.

De Sumer à Alexandre le Grand, et de là jusqu'à la chute de Rome, nous trouvons les symptômes d'une lutte discursive constante qui implique la légitimation du système esclavagiste dans toutes et chacune de ses variantes. Des symptômes qui non seulement changent mais qui, y compris dans le même contexte historique, impliquent souvent des significations opposées, sous la forme de controverses religieuses, éthiques ou morales, littéraires ou philosophiques, qui cependant ont pour base un postulat à peine discuté sauf pendant les périodes de transition, celui de la relation sociale dominante ; dans ce cas, l'esclavage.

Il s'agit ici de dépister ces différences et, en même temps, de rappeler qu'elles retranscrivent toutes de manière différente la même idéologie, correspondant à un même type d'exploitation ; et que, chaque fois qu'il change, le discours *légitimant* se renouvelle en se reproduisant dans une multiplicité de dialectiques qui, pourtant bien examinées, s'orientent vers une transcription constante de la matrice idéologique maître/esclave qui reste stable comme base dialectique du sens des discours pendant des millénaires.

Quelle ou quelles matrices retrouvons-nous avant l'exercice de l'esclavage ? Nous avons déjà dit que les mondes féodal et marchand (et, finalement, capitaliste industriel et financier) sont de plus en plus prolifiques en termes de production idéologique (écrite) et, en ce sens, ils constituent un terrain fertile pour l'historien marxiste du discours. Mais si nous remontons jusqu'aux prétendues origines de la plus ancienne préhistoire humaine de toutes, le discours est presque impossible à redécouvrir.

Les cosmologies et cosmogonies connues les plus anciennes n'apparaissent qu'au troisième millénaire avant J.-C. En tant que telles, elles ont été décrites à l'infini comme d'admirables limitations ou intuitions de la connaissance humaine (cf. Kramer 2022, p. 111-136). Rien n'a cependant été dit sur la plénitude de leur sens pratique dans un Mode de production donné. Plus par omission symptomatique que par difficulté

inhérente, les interprétations « sociologiques » ne conduisent presque jamais à l'étude du sens légitimant de la relation sociale productive (et, à ce titre, normative), à moins que le discours n'y fasse référence de manière explicite ou implicite.

Rien cependant sur la relation qui aurait pu exister entre les formes architecturales du monde (les plans terrestres, les voûtes célestes, mobiles ou immobiles, etc.) et les formations sociales qui ont vécu (socialement) à l'intérieur de ces images. La norme a été de présenter cela comme le problème de la « connaissance » au niveau général de « l'histoire de l'humanité » et de le mettre en rapport avec les changements dans le « contexte social » ; c'est-à-dire que ce dernier est vu comme une série d'obstacles ou de soutiens pour cette connaissance.

En revanche, nous avons la volonté est d'expliquer – ou tout du moins d'entrevoir – le sens historique de ce que de tels discours (depuis les mythes, chroniques, épopées, hymnes, fables, dialogues, débats, proverbes, préceptes, lamentations liturgiques, etc.) auraient pu avoir inscrit dans leurs conjonctures idéologiques respectives, même si nous y sommes contraints depuis la nôtre : depuis les vides dans le texte de notre historiographie.

Plus concrètement, nous allons essayer d'éviter ce qui suit : le fait que, même lorsque la connaissance est posée comme un problème social, le positivisme la présente comme une évolution technique du savoir (cf. Burke 2012) ; de même, la phénoménologie l'a cataloguée comme une « histoire des mentalités » ou de « la science » et de « la culture » qui, simplement, nous rappelle que l'histoire de notre savoir est celle de la relation interactive entre l'œil (le sujet) et la chose (l'objet). Mais nous devons toujours essayer de traverser la chose *sociale* également avec le regard (sauf si nous nous perdons de vue en tant qu'observateurs). C'est la norme à laquelle nous disons « non ».

Ainsi, notre histoire *n'est pas* « sociologique » dans ce sens ; ce que nous voulons ici, c'est arriver à comprendre que le sujet et la logique de la

société qui lui donne sens dans ses discours n'ont pas toujours existé. Non pas parce que le savoir que pratique le sujet (prétendument extensible à toutes les époques) est discursif, mais parce que : a) là où l'image du savoir lui-même a été inventée, il relève de l'intérieur de l'idéologie du sujet ; et b) parce que, dans la production de cette idée, nous faisons partie d'une humanité très concrète dont la voix et le regard supposent une valeur pratique que nous n'obtenons qu'en paraphrasant, avec toutes les nuances ou digressions possibles, la matrice idéologique de ce même « sujet ». Bien entendu, il ne s'agit pas d'une réalité substantielle mais plutôt d'une matrice identifiable uniquement sur le plan théorique et à partir de sa réalité textuelle/matérielle, et cette dernière a toujours un sens conjoncturel. Ainsi, tout ce que nous allons dire sur l'idéologie de l'Antiquité se rapporte plutôt à des questions que nous nous posons face à l'insistance des historiens à nous présenter nos origines ou nos balbutiements historiques.

Plus, concrètement, nous allons nous poser deux questions fondamentales : Quelles humanités ont produit leurs sens avant la nôtre, dans laquelle nous partons des notions de sujet et d'objet (nous écrivons ces lignes depuis aucun autre ordre) ? Et surtout, à partir de ces pages, pourquoi voulons-nous explicitement renoncer à tout cet « héritage culturel » ? Comme si cela était possible.

Il n'y a pas d'héritage culturel s'il n'est pas traité de manière rétrospective, en recherchant et en trouvant seulement ce qu'il est logique de rechercher à l'avance. Hegel le savait, mais seulement il croyait que celui qui recherchait la connaissance de soi était l'Esprit universel transcendant. Hormis cet aspect fondamental que Marx a inversé, Hegel a pu voir que la tradition (le passé) peut contrôler les formes et les fonctions, mais que c'est toujours le présent qui domine et, par conséquent, qui détermine en définitive le sens de tout. Nous parlerons de ce sens en tant que radicalement historique (social), c'est-à-dire en légitimant les pratiques propres à un certain Mode de production dans la

logique discursive duquel s'inscrit tout son sens pratique de la vie (et avec quel autre sens pouvons-nous imaginer ?).

Si nous traitions cette question autrement, c'est comme si dans l'Antiquité les discours étaient partis d'un savoir scientifiquement limité, mais absolument pur en ce sens que les discours désintéressés (au sens kantien) entrent en contact avec lui et le sauvent. Ce désintérêt comme norme éthique (de l'espace public) se retrouve jusque dans les années 1990 à Hollywood avec Indiana Jones : ce sont les autres, ceux qui recherchent la jeunesse éternelle ou la domination du monde, qui finissent par brûler sur le bûcher de leur destin.

De même, l'intérêt du passé lointain dans nos affaires a été imaginé, généralement à travers certains clichés : momies, sages obscurs, vampires, montrant presque toujours une ambivalence entre le bien et le mal qui fait que le commun des mortels se pose des questions. Mais pourquoi ses questions changent-elles ? Quelle est la source, la matière d'où surgissent à la fois l'angoisse et la fascination ? David Wengrow nous le rappelle dans son livre *What makes civilization*, à travers un exemple qui, dans de nombreux cas, n'est qu'anecdotique pour l'historiographie dominante, mais qui prend ici, selon nous, une importance particulière (et nous donne de même le militantisme de quelqu'un qui fait une bonne observation) :

*« Most people today are more likely to encounter ancient Egypt and Mesopotamia through the lens of Hollywood, or works of fiction such as William Blatty's *The Exorcist*, than through the Greco-Roman and biblical literature that informed the views of an earlier generation. And much of this fiction – the world of walking mummies, possessive demons, and aristocratic vampires – shares a common theme: the invasion of bourgeois, Western bodies by disturbing forces from a dynastic, theocratic past. The consistency and appeal of such representations surely amount to more than just a fascination with the macabre, hinting at*

deeper insecurities about our modern way of life, and about the integrity of 'the West'. But what is their source? »⁸⁵

Notre réponse à cette dernière question ne se trouve pas nécessairement dans « les origines » mais dans cet éternel recommencement des relations sociales depuis qu'elles existent.

Et parmi tous les phénomènes culturels attribués à l'être humain, l'idéologie a peut-être été le phénomène le moins (et le moins bien) étudié. C'est donc aussi – selon nous – le phénomène le moins bien compris. Le sens qu'adopte le discours – aussi élémentaire soit-il – secrété depuis (et donc inscrit dans) les formes originelles de vie (et de politique) des premiers « clans familiaux » (pré-humains) n'est pas nécessairement moins idéologique que celui des « bandes » ultérieures de chasseurs/cueilleurs qui avaient déjà le sens de l'ornementation, de la taille des outils ou des rites funéraires ; et à leur tour, ces groupes ne sont pas, a priori, moins idéologiques que ceux qui subsistent en vertu d'un même mode de production qui, cependant, fonctionne avec une structure de pouvoir ou d'autorité tribale.

Une formation sociale n'est pas non plus davantage idéologique par le simple fait de « maîtriser » déjà un système d'écriture. Non, comme nous l'avons dit dans l'introduction et le premier chapitre de cet ouvrage, nous appelons idéologie les conditions historiques qui donnent un sens à chaque manière de dire « je suis ». Mais, pour l'historiographie dominante, lors du passage de la préhistoire à l'histoire, il existe une série de « constantes » universelles que l'historiographie elle-même a considérées comme essentielles tant dans son objet d'étude que dans son propre travail documentaire. Ainsi, des choses comme « créativité », « curiosité » ou « désir de savoir », « volonté esthétique », « individu » et « société », « communication », « expérience », etc., toutes des notions qui sont présumées, dans cette perspective, indépendamment du

85 Wengrow, David. *What Makes Civilization?* OUP Oxford. Édition de Kindle.

sens des pratiques radicalement historiques auxquelles ces notions se réfèrent.

Notons cependant que nous incluons la société dans la liste des « notions » historiques, non pas parce que nous la considérons comme une véritable constante de l'histoire (et de la préhistoire), mais parce que nous désignons par elle le fait que la relation sociale constitue la base de chaque réalité ; et sans le contenu concret (sans la problématique sociale), la notion de société en tant que système ne veut absolument rien dire.

Les relations sociales sont à tout moment la source du sens. En ne plaçant pas le nôtre (le sujet libre) parmi les grandes hypothèses épistémologiques, nous éloignons notre raisonnement de celui qui exige cette série de formes et de fonctions consignées, à leur tour, dans le vaste catalogue archéologique (les vestiges : les squelettes, les vases, les gisements funéraires, etc.) dans lequel, pour notre idéologie dominante, nous commencerions à entrevoir les constantes universelles du « sujet communicatif », des manifestations de cette impulsion créatrice/discursive donc, qui irait dès les premiers groupes d'hominidés jusqu'aux premières « sociétés avancées », jusqu'à nos jours. C'est ce que nous refusons, car nous pensons que *phénoménologiser* l'histoire ne conduit pas à sa compréhension.

En fin de compte, la « condition humaine » se pense, à partir de l'idéologie dominante, comme quelque chose d'élémentaire et donc susceptible d'être corrompue, manipulée par la religion, la politique, le pouvoir institutionnel, le biais des opinions ou des intérêts, etc. Mais c'est ce caractère externe ou contextuel du milieu social qui constitue la source d'impureté pour l'individu, en tant que « sujet libre », qui, dans sa condition élémentaire, serait la source de laquelle émane le progrès de la civilisation. De cette manière, l'idéologie ne serait simplement que l'une des vicissitudes par lesquelles devrait passer cette civilisation.

C'est donc la notion d'idéologie comme fausse croyance qui transparait ici. Nous pensons cependant que l'histoire – dans laquelle

s'inscrit également la préhistoire – précède tout cela. Dans la mesure où nous n'avons pas besoin d'attendre ce plus grand développement culturel qui conduirait à l'auto-reconnaissance que l'humanité obtient de son anthropologie moderne, c'est-à-dire de la dichotomie bien connue qui oppose le « sacré » au « profane », ou, surtout, de l'historiographie qui évalue l'apparition de la culture dans le degré de maîtrise d'un système d'écriture et d'une série de genres et de moyens d'écriture, de culture, etc.

En définitive, pour nous, le problème idéologique depuis la préhistoire est un problème trop abstrait, mais si nous considérons qu'il s'agit d'une hypothèse, il devrait se poser plus ou moins de cette manière : dès le premier grognement ou regard de consentement ou de surprise, l'être humain a fait référence à ses actions, c'est-à-dire à ses pratiques. Cette approbation/désapprobation est un exercice d'autorité. Autrement dit, il n'y a aucune raison d'attendre l'acquisition de cette « distance » par rapport à soi-même, survenue au « genre humain » selon Mac Gilchrist (2019), en raison d'un plus grand développement des fonctions de l'hémisphère gauche (qui mesure et analyse) et de l'hémisphère droit (qui a de l'empathie et qui associe) du cerveau pour penser l'idéologie comme s'il s'agissait d'une simple « phase spéculaire » de « l'enfance de l'humanité ». Selon cette vision, les concrétions fournies par un hémisphère auraient été assimilées comme matière première par l'autre pour réaliser ses pirouettes créatrices et – donc aussi – discursives ; quelque chose qui expliquerait à partir des premières « voix intérieures », entendues par les héros de l'Illiade, comme de véritables « processus internes de pensée » (par l'hémisphère droit), comme les premiers signes de philosophie analytique, de configuration de cartes et de progrès techniques vers une maîtrise de la nature de plus en plus sophistiquée (par l'hémisphère gauche). D'où, conclut McGilchrist, le fruit mûr de la philosophie grecque classique, à la fois analytique et abstraite, etc. (Ibid. : 259-60)

Le monde classique moderne : ou le problème de l'attache de la substance et l'essence démocratiques

L'Antiquité, y compris notre vénérée époque « hellénistique », est aussi éloignée du monde actuel que le sont leurs relations sociales respectives. En effet, Platon, Aristote ou Démosthène s'inscrivent, dans leur vie quotidienne et à travers leur discours, dans des relations sociales déterminées par la *matrice idéologique maître/esclave* ; un modèle qui ne sera dominant que tant qu'il reposera sur le « je suis (maître/esclave) » (idéologique), et non en tant que simple forme économique dans un régime esclavagiste (ce qui est dénoncé à une époque beaucoup plus proche de la nôtre, c'est-à-dire en pleine modernité, et même aujourd'hui, mais que seule la féodalité remplacera par la dialectique *seigneur/serf* impensable, à son tour, depuis le point de vue d'une modernité reposant sur des relations sociales articulées par la matrice intersubjective *sujet/sujet*. C'est ici que réside essentiellement la différence entre ces trois grands mondes « connus » par notre historiographie.

Et c'est pourquoi nous osons affirmer qu'il ne suffit pas de revendiquer « l'essence » de la « démocratie directe » athénienne en affirmant que son niveau de sophistication était à la hauteur de nos besoins actuels, face aux critiques qui prétendent le contraire : son incompatibilité avec notre contexte historique (capitaliste) car plus « complexe » que l'ancienne « société athénienne » considérée à tort comme plus basique. On nous dit que le problème résiderait dans le mépris de notre citoyenneté, dans son apathie démocratique, dans sa faible participation, dans son égoïsme, etc⁸⁶.

Mais devons-nous attribuer à une antiquité vertueuse les succès démocratiques qui auraient fondé – comme nous l'avons dit – le meilleur d'une modernité qui pourtant les sabote ? La question n'est pas de savoir si la démocratie athénienne est, par essence, notre « paradigme »

86 Cf. Hansen 2022.

démocratique, mais si l'essence du paradigme athénien reposait ou non sur les relations sociales athéniennes ; car, à moins qu'elles ne soient, par essence, les mêmes que celles de la modernité, il s'agit ici d'utopie en premier lieu et d'idéologie du sujet libre en dernière instance.

Ne faisons-nous pas une confusion en assimilant deux pratiques politiques issues de relations sociales radicalement différentes ?

A) *Modernité* : un système qui ouvre une brèche dans le niveau politique féodal qui devient autonome, d'où toute la thématique de la *politique littérale* de Machiavel. Ainsi, avec toutes les contradictions possibles est apparu « l'État moderne » et, avec lui, sa clé idéologique, *le public* (de laquelle *le national* n'est que l'une de ses transcriptions) ; le séculaire, le laïc, la science proprement dite, non pas comme le désir ou l'impulsion humaine vers la connaissance objective, c'est-à-dire le simple « vouloir savoir », mais comme un discours déjà complet et autoréférentiel dans lequel l'objectivité de la méthode est le reflet parfait (légitimant) de l'idéologie du sujet : l'idée qu'aucune réponse absolue (et la réponse marxiste l'est) ne répond mieux à la nature libre de l'individu moderne que cette recherche (« en soi »/« pour soi ») depuis la raison et la pureté de la méthode, l'idée que la recherche est la seule vérité, etc. Il est évident que cela n'est possible qu'avec la libération du serf ligoté à la terre et à son seigneur (et rappelons que la féodalité commence en Grèce sous la domination de Rome, mais bien sûr, c'est à cause des Barbares, les premiers « antisystèmes » de Antiquité) : la liberté de ceux qui possèdent leur propre force de travail pour la vendre, l'acheter, en extraire la plus-value dans le processus même de production, etc.

Bien que latent à la fin du XIV^e siècle, le discours des « humanistes » (qui redécouvrirent les Grecs) dans les villes italiennes est celui qui résonnera plus tard dans toute l'Europe et, avec plus de

force, qui triomphera ensuite dans la France des Lumières (puisque cette lutte idéologique générale ne s'achève qu'au XIXe siècle). Ce premier « humanisme » est déjà un symptôme sans équivoque de la nouvelle « subjectivité libre ». Un mode d'*interpellation* spécifique entre individus (sujets libres) qui s'évaluent publiquement. Rien à voir donc avec l'*ousia* thématifiée dans la *Métaphysique* du « Philosophe » avec les *puissances de l'âme* chez saint Augustin ou l'*authenticité* avec laquelle chante Bob Dylan.

B) *Antiquité* : système qui conquiert la dispersion des peuples et des modes de vie à travers la loi politique reposant sur l'équilibre d'une brèche infranchissable entre la valeur de ce que l'on entend par *citoyenneté* (quelque chose qui sera reproduit dans sa condition problématique) et la valeur nulle (mais beaucoup plus « stable ») du *travail esclave*. Le fait que certains peuples et modes de vie soient restés en dehors du « système » ne les exclut pas de l'Antiquité en tant que simple période historiographique ; mais le fait de ne pas comprendre le concept dans son sens radicalement historique débouche sur une totale confusion.

Car l'idée communément admise est que la « Grèce antique » représente les origines de notre modernité libérale, à savoir que : a) ce serait cette « conscience de liberté » qui aurait construit et qui continue de construire « le meilleur de notre civilisation » ; b) cette dernière aurait été « pensée » exceptionnellement par les Grecs de telle manière que l'essence de l'être (ce que nous considérons aujourd'hui comme l'*individu* et sa *raison*) a été définitivement révélée et a donc pu, avec elle, asseoir la base libérale du public/institutionnel⁸⁷ (dont l'épitomé serait la *polis* grecque) ; c) cette conscience serait donc le germe de la « société » par excellence : celle qui se reconnaît comme la gardienne de son propre désir de liberté et d'ouverture ; en substance, le désir d'une connaissance «

87 *Ibid.*, p. 507.

consubstantielle à l'être humain », à commencer par la connaissance de soi, etc. Et, enfin : d) ce serait les Grecs qui auraient pris les rênes de la « capacité de progrès » en faisant de même avec la connaissance sur le fondamental, l'essence, l'Être, la réalité.

Ce rapport entre la philosophie (considérée comme le fait de philosopher en soi-même) et le « sujet libre » est ici clairement présupposé⁸⁸. Ainsi, l'idée dominante sur le monde grec classique suppose, d'emblée, ce qui suit : que ce « sujet » serait né essentiellement libre du fait qu'il ressent l'impulsion de tout comprendre de lui-même et du monde qui l'entoure ; à commencer par ses limites constitutives : le nombre, la différence, l'échange, le moyen terme, etc.

Et pourtant, il s'avère que l'inscription du temple de Delphes, son double précepte « *Connais-toi toi-même* » et « *Rien de trop* », a moins à voir avec une théorie et une pratique philosophiques « adaptées à l'homme » qu'avec les besoins pratiques d'une procédure quasi administrative⁸⁹ ; et je dis quasi parce que si quelque chose distingue la Grèce classique (avant Alexandre le Grand) de notre monde civilisé, c'est son sens essentialiste (celui du rapport loi-citoyen-administration) sur lequel repose « l'efficacité » de sa bureaucratie, en fin de compte, sur la valeur nulle (non volontaire⁹⁰) du travail servile sur lequel « repose » la valeur essentielle du peuple et de son gouvernement pour lequel la propriété privée est quelque chose de radicalement différent de notre « espace privé », puisqu'il existe dans l'Antiquité classique un droit à son propre « bonheur » depuis la condition autonome du droit domestique en vertu duquel le citoyen exprime sa condition « d'homme libre » en acquérant des droits absolus sur ses possessions : ses bêtes, sa femme, sa progéniture, ses esclaves, etc. Ainsi, l'oracle peut être comparé (précisément parce qu'il ne

88 « *Claro está, ya se sabe que el hombre se caracteriza, frente al animal, por su apertura, su capacidad de progreso* ». (Adrados 2006, p. 114)

89 Cf. Foucault 2005 : 13-35.

90 Pour le volontaire comme principe dans la politique athénienne, cf. Hansen 2022 : 483-484.

l'est pas) à un organisme d'État qui n'appliquerait aucune réglementation aux exportations et importations, ni aux flux migratoires⁹¹, ni pour rejoindre l'armée : c'est-à-dire qu'il s'agit, en toute règle, d'un « appareil idéologique » de la polis dont le seul objectif est de donner un certificat de naturalisation à des aspirations totalement volontaires (bien sûr, pour ceux qui possèdent la liberté citoyenne à partir de laquelle la volonté a du sens) qui doivent cependant s'exprimer dans leur juste mesure (« *Connais-toi toi-même* », c'est-à-dire « *Mets de la retenue dans ce que tu demandes* ») sinon, ces aspirations entreraient pleinement dans l'arrogance ou dans le simple ridicule face à l'excès d'incertitude.

Rappelons que la notion de la chance est essentielle dans le monde classique, précisément parce que les dieux sont capricieux ; d'où l'importance du rituel, par lequel il s'agit de préparer le terrain pour que le destin soit le plus favorable possible aux hommes (libres).

En effet, quiconque souhaite par sa volonté entreprendre une expédition vers d'autres terres pour s'en emparer ou partir à la guerre, doit d'abord se préparer ; autrement dit, on devait avoir les moyens *d'être* quelqu'un de digne de tels exploits⁹². Mais il s'agit d'une dignité qui est présentée, en fin de compte, comme aléatoire, précisément parce qu'elle est perçue à la lumière (inconsciemment présumée) de l'essence nulle des forces productives esclaves qui permettent l'accumulation de la richesse nécessaire pour y parvenir en premier lieu. La notion de « hasard » est donc monnaie courante dans la société esclavagiste ; mais, si ceux qui la gouvernent ont besoin, pour se légitimer, du cours de l'oracle, c'est aussi parce que ce dernier contribue à effacer le signe de l'exploitation qui a rendu possible la production d'un système (un mode de production) qui est tout sauf aléatoire. L'oracle (ce « Grand Autre ») dit aussi, rappelons-le, que les règles qui y règnent doivent être respectées dans chaque ville.

91 Sur la question des « métèques » à Athènes, cf. *Ibid.* 2022 : 207-212.

92 *Ibid.* 195-197.

Cependant, notre monde se considère toujours comme « fondamentalement comparable » au monde classique, et ce en vertu de cette capacité, tant au niveau de l'individu que de la société à laquelle il aspire, à réorienter le « progrès » comme le résultat d'un sentiment partagé et hérité de liberté au sens universel, indépendamment – et c'est l'élément fondamental que notre historiographie tend systématiquement à taire – du type de liberté d'exploitation que ce progrès a comme base matérielle dans chaque contexte historique.

Mais notre idéologie dominante (aujourd'hui) préfère nuancer cela de la manière suivante : elle considère l'idée « d'héritage culturel » dans le sens où ce « monde libéral » ne serait pas tant le résultat d'une tradition claire et distinctement forgée et, par conséquent, transmise conformément de société en société, mais plutôt le résultat d'un travail audacieux de la part d'une série longue mais sélective de « figures » exceptionnelles (« révolutionnaires » et « hétérodoxes ») qui ont osé – d'où leur autorité – la renouveler, la mettre à jour, l'innover, etc., en utilisant le don le plus grand dont seuls jouissent les individus véritablement libres : la créativité.

D'où, par conséquent, l'idée moderne selon laquelle la civilisation a toujours risqué de disparaître, de perdre son « héritage », enterré par une autorité rétrograde, vilipendé par la dégradation ou attaqué par des barbares, etc. D'où aussi la conviction (nous le répétons, étrangère au mode d'exploitation qui la rend possible) que les âges de splendeur ont resurgi de leurs « cendres ».

C'est donc cette notion de liberté essentielle et autonome qui est considérée comme l'imprégnation ou l'enduit salutaire à la fois de l'individu et de sa société, tous deux préservés par la force interne de « l'auto-reconnaissance ». Une condition gnoséologique qui aurait survécu, au moins depuis les origines de la philosophie elle-même, c'est-à-dire depuis que « l'art de penser » est né dans la Grèce classique (et y aurait même, pour certains, atteint son apogée) ; un héritage qui aurait survécu jusqu'à nos jours grâce à des remaniements providentiels qui, malgré

les incendies, les déluges ou les ténèbres glaciales de la vie dans des sociétés « sous-développées » ou « décadentes », auraient préservé ses découvertes.

Toute cette logique des origines du monde libre et de son humanisme intermittent suppose la dialectique *ouverture/fermeture* de la civilisation⁹³. Ainsi, ce sont précisément les époques qui ont perdu de vue l'idéal de liberté, c'est-à-dire le potentiel et l'autonomie inhérents à l'être humain qui se laisse simplement guider par ce « souci de soi », qui ont été isolées du progrès. Cette grande audace de se reconnaître est ce qui caractériserait la Nature Humaine – avec majuscules – du héros de notre civilisation. Thématifiée depuis notre époque, la Nature dite libre et créatrice aurait survécu aux époques d'isolement pendant lesquelles, cependant, l'Esprit a vécu caché, latent, dans une tension qui a toujours fini par se relâcher *le moment* venu.

En définitive, il s'agit donc, depuis cette idéologie (celle d'hier même), de présupposer l'idée d'une expérience inexorablement intercédée par une intelligence intuitive, créatrice à partir de ses limites, linguistique/symbolique (et celle exprimée mathématiquement l'est également), même pendant les époques obscures, de déclin culturel (identifié, par le positivisme, dans la méconnaissance de l'écriture), au cours de laquelle les individus auraient connu intimement leur *Être*, ne serait-ce qu'à travers leur expérience (graduelle) et même à partir de « l'angoisse » heideggérienne.

Comme nous l'avons souligné, notre avis est que ce *sujet de reconnaissance* n'a pas toujours existé, pas même dans la pensée des « exceptionnels Grecs »⁹⁴, et que seules les relations sociales capitalistes l'ont emprunté comme matrice idéologique. Qui plus est : ce n'est pas un type de « sujet » qui est ici abordé mais la notion même de *sujet*

93 Cf. Adrados 2006 : 26-28.

94 « Comme chacun sait, Aristote ce n'est pas le sommet de l'Antiquité, c'en est l'exception », affirme Foucault dans son Herméneutique du sujet (2005 ; p. 33).

comme noyau idéologique radicalement historique : alors oui, ce « sujet/agent » de l'histoire aurait esquissé le modèle que la culture européenne moderne désire pour elle-même⁹⁵, quelque chose que nous ne pouvons affirmer que depuis environ 200 ans⁹⁶.

Nous préférons laisser de côté la dialectique *ouverture/fermeture* comme hypothèse à travailler ; de même, nous nous éloignons du type d'analyse quantitative selon laquelle « *una sociedad es esclavista cuando los esclavos alcanzan un alto porcentaje de la población, superior al 20%, y juegan un papel importante en la producción* » (chez García Mac Gaw).⁹⁷ Parce que l'idéologie se faufile aussi à travers ces fissures.

95 La tentative peut-être la plus significative – car contradictoire – de dresser une généalogie du sujet libre a été celle de Foucault : en faisant abstraction de son historicité, il se permet de critiquer la fausseté de tout ce qui aurait pu déformer, au sens de voiler, falsifier, méconnaître ou réprimer sa valeur originelle. Cf. Foucault (*Op. Cit.*).

96 C'est là le cœur de la problématique thématifiée par Hegel, par exemple. Pour le reste, il s'agit du modèle (sous toutes ses variantes) remis en question à l'extrême, mais non moins modélisé, par le postmodernisme dont nous parlerons le moment venu.

97 Carlos G. García Mac Gaw (2006 : 27) propose « abandonar el concepto de modo de producción esclavista para la historia de Roma, tanto en la república como en el imperio (...) » sans pour autant « desconocer la presencia de los esclavos, la apropiación de excedentes bajo la organización de un cierto tipo de institución, ni la evidencia de la explotación ». [https://www.persee.fr/doc/girea_0000-0000_2013_act_34_1_1127]

4

Inscriptions idéologiques du présent

*...it makes them
look foolish t' themselves for
being in step.
Bob Dylan*

Think-tanks pour la « troisième voie »

J'ai toujours pensé que *Advice for Geraldine on her Miscellaneous Birthday*, de Bob Dylan, était une sorte de chanson populaire contre-culturelle de Jorge Manrique pour « tuer le père », ou un *If* de Kypling qui explose de sarcasme, qui annonce, dans la culture populaire des années 1960, l'authenticité radicale du « je suis » postmoderne.

À l'époque du régime féodal, Jorge Manrique interpellait le côté noble que tout seigneur porte non seulement en lui (dans son âme, par dessein divin), mais qu'il doit également exprimer par ses actes, face à un monde plein d'occasions de la vilipender, et il donne l'exemple vertueux de son père (ce qui est en soi, comme on le sait, une forme de castration symbolique post-mortem). En revanche, le poème de Dylan nous dit d'exprimer notre authenticité intérieure à fonds perdu, c'est-à-dire dans un monde trop aveugle pour voir notre vrai « je ». Son message peut se résumer ainsi : *toi aussi, comme moi* – dit-il à Géraldine – *tu devrais te croire plus libre et plus authentique que les autres, et rire même de toi-même ; là, sur ce sommet de la liberté, je t'attendrai*. Seulement, aujourd'hui, Géraldine répondrait à Dylan qu'il peut garder ses *mansplainings* pour lui.

Le poème *If* de Kypling, écrit quelque soixante-dix ans avant la chanson de Dylan, est plutôt un simple hymne à la construction du caractère du citoyen de l'Empire britannique, un appel à préserver la vision de sa vérité intérieure libre (au sens kantien) pour remplir, avec lui, le devoir public d'être, ou ce qui revient au même, le devoir qu'a tout individu moralement sain de réussir dans la vie (mais sans folie des grandeurs) et de préserver son intégrité dans l'adversité (c'est-à-dire face aux vicissitudes du libre marché et de la politique réelle/littérale dans laquelle l'individu doit évoluer, mais ne jamais voir son reflet en elles comme dans un miroir).

Autrement dit, la conquête de l'espace public signifie chez Kypling l'intégrité morale du sujet, tandis que chez Dylan, c'est la conquête de l'espace privé qui doit se faire en marge de la morale publique. Ce qui, comme nous l'avons dit, suppose pour Géraldine une double conquête : en effet, en tant que sujet libre mais féminin (ce qui, traduit en psychanalyse signifie « *sujet pas-tout* »), elle ne veut pas que la liberté lui soit accordée ou expliquée, mais elle veut (elle doit) la prendre.

Et je voudrais ici souligner quelque chose sur le binôme exploitation/explication ; car je suis convaincu qu'ici la nuance *affecte* la lutte féministe (d'hier et d'aujourd'hui) au sein de l'idéologie dominante. Ne l'oublions pas, cette dernière va toujours de l'avant et se faufile à travers les fissures de la lutte des classes et de sexes (et de genres !). Cela est dû au fait que de telles luttes partent inévitablement des hypothèses de base qui soutiennent cette idéologie. Autrement dit, elles partent de « l'inconscient idéologique » des relations sociales dans lesquelles être un homme ou une femme requiert la reproduction d'un sens ou d'un autre.

Par exemple, dans *The Creation of Patriarchy*, de Gerda Lerner (1986), l'un des ouvrages qui jettent les bases des « études sur la femme », nous voyons comment, dans les premières pages, la force argumentative glisse conceptuellement de la lutte historique (la problématique sociale concrète) à la légitimation discursive conjoncturelle (la problématique discursive abstraite). L'humanisme est tout d'abord injecté : au moins

« la moitié de l’humanité » (au sens du « deuxième/autre sexe ») et son histoire a été faite par les femmes. Comme nous le verrons dans le fragment suivant, l’auteur commence en parlant de l’appartenance à cette réalité partagée (indépendamment de l’histoire de subordination dont traite, bien sûr, l’étude) entre hommes et femmes⁹⁸. Jusqu’ici la lutte. Le glissement se produit lorsque l’exploitation est incluse dans l’idée de *civilisation*, ce qui conduit à la légitimation anhistorique de l’histoire ; c’est-à-dire au même moment où l’on commence à parler de « mémoire collective », de « tradition culturelle », de « lien intergénérationnel » ou du passé avec le futur, et de la préservation de tout cela dans l’art, la culture, etc. Autrement dit, lorsque le discours cesse de parler de modes d’exploitation (qui ne peuvent être reproduits qu’à travers la lutte interne/inconsciente des relations sociales) et s’abandonne dans les bras du concept d’évolution. Lerner (1986) affirme :

« Since women are half and sometimes more than half of humankind, they always have shared the world and its work equally with men. Women are and have been central, not marginal, to the making of society and to the building of civilization. Women have also shared with men in preserving collective memory, which shapes the past into cultural tradition, provides the link between generations, and connects past and future. This oral tradition was kept alive in poem and myth, which both men and women created and preserved in folklore, art, and ritual. » (p. 4)

C’est dans cette idée de conservation du sujet libre que nous considérons « l’humanisme » comme le plus grand atout de l’idéologie

98 Même si, contrairement à ce que l’on pense habituellement, l’invention du patriarcat est due à l’origine à une volonté de protéger les femmes. Le développement de cette idée, en dette reconnue envers Lerner, peut être vu dans Graeber (2011 : 177-183).

dominante. Mais c'est ainsi que nous considérons tous notre histoire, la lutte théorique étant donc une forme d'autodestruction discursive. Et pour cela, il faut à tout moment essayer de savoir ce que sait l'ennemi : lire l'idéologie dominante, c'est se lire soi-même. Un engagement dans lequel le discours dominant ne nous abandonne jamais.

Ainsi, animés par une sorte de croyance en notre propre authenticité, comme celle de Bob Dylan, à l'épreuve des balles (ou des lectures kantienne), nous avons acheté l'un de ces magazines (sur papier) dont le contenu fait référence à tout ce que nous devrions oublier pendant une méditation⁹⁹ mais que nous préférons lire, pour des raisons que nous allons maintenant tenter d'expliquer, pendant les temps (morts ? pas du tout !) d'attente à l'aéroport : à savoir le magazine *The Economist*. Pourquoi cet intérêt spontané pour les marchés boursiers, les analyses de politique internationale ou – pour la énième fois – la cuisine toscane ? Il ne s'agit pas de la force de l'ennui ; le concept de classe (ou de position de classe) ne nous vient pas non plus en aide ici, c'est-à-dire parler d'éducation ou de niveau culturel ne fait pas le tour de la question. Il existe peut-être autre chose qui nous est caché avant la conscience de classe, avant même notre déformation professionnelle qui cherche les symptômes discursifs dans tous les textes, parmi lesquels ce serait une erreur de classer ce type de magazines comme plus ou moins « idéologiques » (ce qui est facile). Ce n'est pas cela, non.

Alors, qu'est-ce que c'est ?

Nous pourrions dire que, dans les aéroports, le « monde réel » semble se déshabiller et montrer ses tripes où tout s'écoule tranquillement sauf en cas de problème sérieux. Il s'agit plutôt de quelque chose comparable à ceci : lorsque nous accédons à une aérogare de départs, c'est notre billet (physique ou numérique) qui parvient à nous

99 Certains ont dit que cela devrait être davantage une conséquence d'un mode de vie « sain » qu'un acte de la volonté ou un effort de purification de « l'esprit » même. Et cela nous semble exact.

faire passer par une sorte de nouvelle « phase du miroir » dans laquelle l'interpellation elle-même en tant que sujet libre (au fond, chacun se sent toujours *primus inter pares*) assourdit face à l'image passagère de la propre personne morale que nous sommes tous lorsque nous passons, devant les autres, par le scanner, mais aussi par les *duty free*, les toilettes ou les atroces établissements hôteliers qui nous rappellent qu'en enfer, ce sont précisément les choses que nous tenons pour acquises qui se font remarquer par leur absence, comme par exemple le juste prix du marché. Mais notre intérêt aéroportuaire particulier pour un magazine comme *The Economist* est peut-être dû au fait que nous éprouvons un certain plaisir à expérimenter cet accent juridique que l'entrée dans l'aérogare jette sur notre « je suis » (qui, en aucun cas, n'a cessé de se sentir comme un « je (suis) libre », c'est-à-dire celui qui a décidé ou a dû acheter le billet d'avion, celui qui a fait la valise, celui qui a pris son petit déjeuner et a laissé sa voiture au parking, etc., jusqu'à franchir la porte du terminal). C'est là que commence le transfert des corps libres mais identifiés, tout comme leurs effets personnels sont également enregistrés, où cette instance juridique d'interpellation ressort à la surface de manière plus qu'uniquement formelle. Autrement dit, ne soyons pas naïfs : tous les jours, nous ne sommes qu'un consommateur parmi d'autres ; mais il y a quelque chose dans l'atmosphère curieuse de l'aéroport qui se manifeste dans l'élément du billet et dans l'enregistrement strict des personnes qui vont embarquer dans des avions de différentes capacités (quelque chose qui ne se vit pas de la même manière en prenant le train, ou même le bus, où tout est plus spontané ; on y reste même parfois debout et on peut y aller seul) et qui, après tout un rituel de contrôles et de mises en garde, décolleront pour livrer leur sujet libre au sublime espace et temps de vol où le prix du café ne nous surprend plus. Mais n'est-ce pas peut-être le contraste ou le reflet de cette aliénation juridique/frontalière obligée d'être passager qui nous fait ressentir la forme même de l'importance du subjectif/intérieur qui se replie dans certains gestes comme celui de la

*lecture*¹⁰⁰? Deux pratiques qui s'unissent pour sécréter du *mérite* dans la normalité : être un passager qui attend en lisant *The Economist*.

Pendant une période, du temps des masques contre le Covid, cela se passait en pleine rue ; et cela, selon nous, a été un moment unique idéologiquement parlant, en raison de son sens vulgaire (c'est-à-dire sans entrer dans la question scientifique) : voir ce qu'a signifié, surtout en ville, le citoyen moyen et le pauvre porter leurs masques réglementaires (ou sur le menton, neufs ou sales, ce qui, de toute façon, revenait au même), pendant ces mois (trop absurdes) d'obligation de porter quelque chose qui nous a rappelé notre appartenance à la société. Quelque chose qui n'est pas évident du tout mais exceptionnel ! Imaginons un instant que nous soyons obligés de porter un badge qui indique quand, à travers notre activité, nous sommes supposés exploiter dans la pratique les autres, ou quand nous sommes exploités (ou les deux à la fois), et imaginons que certains refusent de le porter parce qu'ils ne croient pas à l'exploitation mais à la prospérité généralisée que le libre marché authentique apporte à toute société ; et, encore moins au fait que l'activité discursive est, y compris celle de l'art, dans le contexte historique dans lequel nous nous trouvons, un produit idéologique qui, en fin de compte, fait inconsciemment allusion aux problèmes que cette même liberté d'exploitation implique. Nous deviendrions fous, parce que ce badge ferait allusion au vide de sens de notre propre « je ».

Mais heureusement, nous avons entre nos mains *The Economist* où *ce qui se passe réellement* est raconté avec plus que de grâce et de clarté : ses articles (anonymes) interpellent le lecteur comme si, en prononçant intérieurement le discours, il entendait sa propre intelligence. Le public de ces « pièces » d'information doit se sentir comme un insider. C'est pourquoi

100 Cf. Zizek 2008 : 3-18. En effet, l'inconscient est dialectique dans la mesure où le sens est toujours extrait d'une négation ou d'une absence : la liberté sous la forme de ce qui nous l'enlève ; ou ce à quoi il faut se vendre : dans notre cas, le capital, qui veut que nous soyons tous/toutes subjectivement libres de pouvoir nous vendre librement, etc.

leurs analyses vont un peu plus à l'essentiel (tant sur le plan expressif que thématique) que celles des journaux du matin. Ainsi, notre analyse se demande également si dans cette voix prothétique se trouvent les symptômes d'un savoir qui en vient à entrevoir ses propres contradictions, ou s'il s'agit d'un domaine discursif superficiel qui encadre simplement les faits de manière tendancieuse (le célèbre « cadrage »). Je veux dire que nous nous demandons s'il peut y avoir un magazine qui présente l'économie telle qu'elle est : un ensemble de problèmes que l'on essaie de *contrôler* à partir de l'analyse (crue ou mijotée) de la réalité ; s'il peut y avoir une publication sur le monde économique (au sens le plus large du terme, quelque chose qui inclut des informations comme le prix du pastrami ou le conflit au Mexique entre les maisons d'éditions scolaires et les familles, toujours peu convaincues par la postmodernité, si bien que la décision a été prise de brûler les nouveaux cahiers de texte¹⁰¹) destinée à ceux qui veulent contrôler (effectivement) et pas seulement dominer (virtuellement) ce savoir. Tel est le paradoxe des « think-tanks » (ce terme apparaît d'ailleurs pratiquement toutes les deux pages dans le magazine en question), cette sorte d'académies platoniciennes de la mondialisation qui conseillent les grandes entreprises, qui sont elles-mêmes des entreprises : un paradoxe qui consiste à rassembler tout le savoir utile pour agir sur une réalité qui dépend, dans la pratique, de la légitimation de ce qui constitue son objet de connaissance. À partir de ces usines de pensée utile, les faits sont conçus comme la concrétisation d'une réalité qui doit être interprétée, exploitée et repensée ; mais jamais pour atteindre le fait qui détermine son existence : les logiques qui conduisent à ses pratiques privées/publiques légitimes (quelque chose qui peut remonter aux académies ou aux « sociétés d'amis du pays », au sens de perpétuer la tradition, la logique, du « secret bureaucratique » étudié par JCR dans *Teoría e historia de la producción ideológica* (1990 : 29-52), quelque chose qui commence aujourd'hui également à être subverti par ce qu'on appelle « l'intelligence artificielle

101 « A textbook row », dans *The Economist*, 31 septembre - 6 octobre 2023, p. 42.

»). Les *think-tanks* secrètent leurs connaissances depuis la postmodernité discursive (le politiquement correct de la justice sociale ou la transcendance identitaire individuelle ou culturelle) en même temps qu'ils agissent main dans la main avec l'empirisme le plus grossier de l'information, brute ou statistique, en adoucissant nécessairement la dureté du capital, voire en sacrifiant sa prétendue objectivité sur l'autel publicitaire.

Pour nous, la « vérité » authentique dont ont émergé les *think-tanks* a été le besoin de résoudre ce qui a été présenté comme une option mais qui n'est rien d'autre qu'une dure réalité de plus en plus forte et sauvage dénommée la « troisième voie » : comment enterrer humainement le marxisme face à la vente inexorable de vies. Et je dis *marxisme* et non *communisme* parce que je ne veux pas parler dans le vide de quelque chose dont on ne sait toujours pas ce que c'est et en quoi cela consiste : la liberté pour tout sauf pour exploiter¹⁰². L'enterrement est donc celui du marxisme, qui est justement ce qui nous rappelle que la troisième voie est simplement la troisième modernité, celle des Foucault, Derrida et Judith Butler. Encore la nôtre.

Inscription idéologique de l'IA

ChatGPT est un « modèle de langage » dont la « pensée » est simplement référentielle, c'est-à-dire dépourvue du besoin social de légitimation discursive. Ce qui exclut que cette pensée comprenne un critère que nous, les humains, possédons à des niveaux et dans des sens très différents (qui, comme nous l'avons dit, gravitent autour de la notion de sujet libre) : c'est-à-dire qu'elle manque de « conscience idiomatique »¹⁰³. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas, dans sa démarche purement informatique, un biais idéologique. Ceci, cependant, est le résultat d'une programmation et non d'un besoin idéologique/libidinal, qui est ce qui, chez

102 Rodríguez (2013b)

103 Aparicio (2023, op. cit.)

les êtres humains, nous fait émaner spontanément l'idéologie nécessaire. Nous pensons que c'est là que réside l'aspect différentiel dont beaucoup (presque tous les critiques de la déshumanisation du discours) ne prennent pas en compte lorsqu'ils analysent l'impact de ces modèles générateurs de langage. Notre objectif est d'aborder ici les bases idéologiques de leur discours, pour voir comment la machine n'a pas d'autre choix que de s'adapter à la norme générée depuis le discours humain.

Voyons voir :

ChatGPT génère un discours cohérent et approprié ; et, ce qui est très important, également historiquement légitime dans la mesure où il conserve ou contient le sens légitime par une référence adaptée à des concepts au sujet desquels il existe un *consensus*. Quelque chose que la machine ne sait bien sûr que de manière statistique. Tout simplement parce qu'elle s'est constituée autour d'un modèle de *cohérence* et de *cohésion* informé par un corpus massif dans lequel prédominent, de manière syntagmatique, les notions historiques que notre société a produites conformément aux besoins de chaque contexte (nos trois modernités). Ce seront ces dernières que nous allons essayer de dépister à l'aide d'une série d'interactions avec *ChatGPT* (voir les annexes). Mais voyons tout d'abord comment ce génie se définit lui-même* :

Je suis un modèle de langage développé par OpenAI dénommé GPT-3.5, conçu pour traiter et générer du texte en réponse à des instructions ou à des questions. Mon principal objectif est d'aider les utilisateurs en fournissant des informations, des suggestions et des réponses basées sur les connaissances et les modèles linguistiques présents dans les données avec lesquelles j'ai été entraîné.

Même si je suis souvent décrit comme une « intelligence artificielle », il est important de noter que je n'ai aucune conscience ni capacité de pensée indépendante. Je travaille en traitant du

texte et en générant des réponses basées sur les modèles et les données que j'ai absorbés au cours de mon entraînement.

Ma conception repose sur un réseau neuronal de transformation d'attention massive qui me permet d'analyser et de comprendre le contexte d'une conversation ou d'une question pour générer des réponses pertinentes. J'ai été entraîné sur une grande variété de sujets et de sources d'information accessibles au public jusqu'à septembre 2021.¹⁰⁴

En résumé, je suis un modèle de langage avancé développé pour aider et fournir des informations aux utilisateurs grâce à la génération de texte basée sur des données préalables.

Une auto-description très « sincère ».

Mais il s'agit d'une pensée décidée d'avance dans le corpus, c'est-à-dire dans et pour une instance, disons figée dans le temps historique (la base de données), et seulement plus tard, autodictée. Les humains, en revanche, nous développons une pensée problématique parce que notre production est discursive ou dialectique : disons que nous avons toujours quelque chose à régler sur le plan inconscient (celui de notre « je »), mais nous ne le faisons plus ou moins bien que sur le plan social (celui de notre « je suis ») ; ce qui signifie que nous interprétons la contradiction historiquement et non statistiquement (mis à part le fait qu'en tant qu'espèce, nous sommes très mauvais en matière de variables statistiques). Le principal objectif de notre discours n'est pas le traitement de l'information mais la production de sens légitime (c'est-à-dire le contenu effectif de nos énoncés), afin de

104 Il nous semble intéressant de conserver « l'auto-rapport » de cette première version publique. Naturellement, l'informatique quantique parviendra à nous ressembler de plus en plus, une ressemblance pourtant que nous osons diagnostiquer comme différente jusqu'à l'infinitésimal, car elle n'aura accès à la matrice idéologique spontanée qu'à travers les limites de la répliquabilité mais jamais à travers l'historicité de l'être humain (c'est là notre point en accord sur le plan théorique avec Heidegger et sa réflexion sur la technique ; ainsi qu'avec sa position contre l'humanisme).

nous inscrire dans notre contexte social ; tous les jours, chaque fois que nous disons (implicitement ou explicitement) « je suis ». Notre mode de production/exploitation a besoin de la production du « je suis libre », et que ce dernier, en tant que présumé, reste en dehors de tout soupçon. Sans la production de ce sens historique du « je suis », il n’y a pas de vie sociale viable dans le capitalisme.

Le fait est que *ChatGPT* ne se doute de rien, ni ne ressent aucun type de « malaise dans la culture » : il dispose cependant d’un modèle discursif forgé par ses programmeurs et nourri par un corpus généré par ce besoin social/vital que nous appelons discursif ; mais il a besoin de notre input pour renouveler son apparence « intelligente ». C’est simplement parce qu’il traite le discours de nos vies faites. En effet, en tant que machine, il n’a pas de vie sociale ; et son discours ne l’est donc pas non plus, mais parce qu’il n’y a pas de refoulement spontané, mais plutôt des limites référentielles automatiques, des circuits de probabilité référentielle. Le jour où *ChatGPT* aura une vie sociale (ce qui nous semble impossible en termes idéologiques/libidineux), il sera intéressant de voir quelles notions – dans ce cas, oui – l’intelligence artificielle reproduira et légitimera.

Pour l’instant, ce qui nous parle est un écho de notre propre production discursive.

Nous pouvons donc dire que l’IA est intrinsèquement dictatoriale : ses algorithmes commandent infiniment plus que sa condition idéologique quantitative. Mais, dans la pratique, cette intelligence est saturée d’idéologie empruntée : celle qui est une conséquence de l’input notionnel géré par le système. Pour le reste, les dictateurs ont une idéologie, certes, mais ils l’ont dans un sens productif (inconscient/libidinal), qu’ils partagent aussi – secrètement – avec la dissidence. En effet, l’idéologie dominante établit des hypothèses qui, seulement plus tard, se dédoublent et se multiplient en toute une constellation de

* Dans cette édition en français, nous avons traduit les réponses générées en espagnol par la version bêta de ChatGPT, le XXX. (*Note des t.*)

dialectiques ou de problématiques discursives abstraites, d'où peuvent émerger les extrémismes dans la guerre et dans la paix.

Mais le fait est que, pour le moment, *ChatGPT* se situe dans ce *supposé espace vide de l'objectivité*, parce que nous l'avons placé là.

Il ne produit pas sa propre idéologie, puisque l'inconscient idéologique, qu'il n'a pas, appartient au présent ; à ce titre, il accuse le besoin de prendre forme précisément parce qu'il l'a déjà et qu'il n'en est pas satisfait ; si bien qu'il se déforme aussi pour assumer les contradictions imposées par sa propre logique, celle du système en cours. L'information dont, en revanche, dispose *ChatGPT*, est linéaire et combinatoire : au sens où son entropie élevée ou faible est tout ce qu'il peut reconstruire : plus le « modèle » est puissant, mieux il reconstruit la complexité dans une direction ou dans une autre. Mais ce que l'IA ne peut pas faire, c'est écarter ou refouler ce qui ne la configure pas à l'avance comme un problème réel, mais virtuel : le problème de la légitimation idéologique. L'inconscient idéologique, pour sa part (la nôtre), forme ses sens par rejet idéologique et refoulement libidinale du problème réel, vivant, de l'histoire : les relations sociales et leur mode de production.

Or, l'IA fonctionne (dans le cadre de son monde programmé et, par conséquent, simplement référentiel, taxonomique et statistiquement phraséologique) selon une série d'hypothèses subjectives et objectives qui s'inscrivent pleinement dans la norme idéologique de ses véritables programmeurs : les relations sociales de la mondialisation des dix ou vingt dernières années. Et je ne me réfère pas aux ingénieurs informaticiens et autre personnel impliqués dans cette merveille de la technologie informatique, mais aux relations sociales et à leur inconscient idéologique : de la Silicon Valley au quartier du Zaidín de Grenade ou à Melbourne, le discours de notre contexte historique impose la norme idéologique de base à l'IA. Et cette norme est toujours (même dans la postmodernité) la notion de « sujet libre ».

L'IA et son « horizon phénoménologique »

Mais il y a quelque chose de troublant : la notion de sujet a de nombreux noms, et *ChatGPT* les connaît tous. La connaissance de ce langage suppose que l'intelligence artificielle d'aujourd'hui opère dans les marges notionnelles de notre « horizon phénoménologique » : c'est-à-dire un monde dans lequel tout compte parce qu'il est susceptible d'être isolé de manière immanente (avec des catégories qui reflètent les actes mentaux par lesquels les humains expliquent la réalisation de la connaissance « en soi »), plutôt qu'en raison de sa connaissance effective. Pour cette raison, interrogé sur des sujets tels que la subjectivité, l'objectivité, le langage, la société, l'art, la littérature, la connaissance, l'éducation, la vie, etc., *ChatGPT* répond toujours, par défaut, par un discours qui les considère tous, sans exception, comme une série de phénomènes en eux-mêmes, tels qu'ils peuvent être observés sous leurs différents côtés ou aspects (que ces objets soient des réalités physiques, sociales, esthétiques, économiques, etc.) qui, à leur tour, peuvent être pensés dans leur propres côtés, aspects, bords, etc. Rien à voir avec l'expérience (artificielle) vécue (artificiellement) par l'IA (?).

Notre expérience (cf. annexes) à cet égard est purement dialectique : elle vise à vérifier comment cette notion phénoménologique sur nos pratiques sociales est celle qui finit par dominer les réponses de *ChatGPT*. Même lorsqu'il est interrogé plusieurs fois de suite sur la détermination de ce sens historique dans ses « productions », il ne parvient qu'à se référer à ce que l'idéologie dominante accepte comme « biais idéologique », « intérêt économique », « individualisme », « statut quo », etc. Toutes ces notions sont largement acceptées dans la mesure où elles déplacent l'historicité vers l'idée kantienne selon laquelle « l'impératif catégorique » ne serait ni intéressé ni idéologique, mais purement rationnel en soi. À cette fin (cf. annexes), deux « conversations » ont été maintenues avec la machine sur des sujets pour lesquels les postulats de cet « horizon

positiviste » et de ce langage public (au sens kantien) apparaissent comme un symptôme que le corpus qui fournit *ChatGPT* porte l’empreinte de notre inconscient idéologique. Dans l’une des conversations, nous lui avons également demandé une série de définitions qui, si elles continuent à être générées, pourraient éventuellement former un vaste glossaire pour analyser ces mêmes postulats qui informent le corpus qui alimente la machine : le bouillon de notions idéologiques que *ChatGPT* trouve déjà produites à l’avance ou, ce qui revient au même, articulées – nous n’aimons pas vraiment ce terme à cause de sa connotation structuraliste, mais ainsi sont les mots, toujours utilisés malgré tout. Même si les termes définis dans notre interaction avec l’IA sont des concepts clés en Didactique de la langue, il s’avère qu’ils le sont également dans le discours de la modernité en général.

Une première approche de ce type d’analyse pourrait consister à identifier les trois postulats dominants suivants que le discours généré par *ChatGPT* articule de manière informatique (c’est-à-dire en reproduisant une dialectique humainement préétablie) :

- (1) : la subjectivité libre en tant que caractéristique essentielle de la pensée et de l’individuation créatrice : lecture et écriture réflexive
- (2) : l’objectivité autonome en tant que caractéristique de la connaissance (supposée non idéologique) sur les phénomènes, la technique ou les moyens, etc.
- (3) : le social en tant que réception collective (mise dans son contexte) du progrès ou de l’évolution de la Nature humaine libre (transhistorique) et de son expérience

Au vu des arguments que nous venons de présenter sur l’idéologie traitée par l’IA, il nous semble surtout nécessaire de mener une recherche la plus exhaustive possible qui rende compte de la dynamique du fonctionnement de la « matrice idéologique » qui opère aujourd’hui dans l’IA. Pour des raisons de temps et d’espace, nous n’avons pu dans ce travail citer qu’une petite sélection d’exemples (cf. annexes) des types de

notions les plus représentatives du discours généré par *ChatGPT*, mais qui pourraient bien illustrer, dans un premier temps, l'intérêt incontestable pour le sujet et la possibilité d'approfondir leur analyse de manière rigoureuse et exhaustive.

Comme nous l'avons argumenté, le traitement critique de ces exemples de discours artificiellement dialogique doit être effectué en partant du principe qu'il ne s'agit pas d'une dialectique vivante, mais d'une dialectique transformée. De même, nous trouvons intéressant de faire une classification actualisée des définitions que l'IA peut générer pour ces concepts clés, à mesure que le discours réel/social progresse également. Une deuxième phase de recherche consisterait à analyser la « traçabilité » de ces notions dans des textes moins orientés vers la génération de définitions explicites, puisqu'il s'agit de pouvoir reconstruire le parcours de l'IA à travers la textualité de chaque contexte historique, ce qui permettra d'obtenir progressivement de la production humaine de nouveaux sens avec lesquels reprendre d'anciennes notions, tant que l'IA sera contrainte de parler de manière historiographique.

En définitive, le fait que l'intelligence artificielle évoque notre matrice idéologique signifie qu'en tant que telle, elle a non seulement la capacité de formuler des phrases avec du sens, mais aussi de leur imposer (même si, comme nous l'avons dit, elles lui sont données) nos propres limites idéologiques même si elle ne les a pas produites. La traçabilité des notions centrales qui vérifient ce processus fait l'objet de nos recherches universitaires actuelles que nous comptons présenter lors de travaux ultérieurs. Il nous semble pour cela essentiel de nous appuyer sur un corpus suffisamment large et hétérogène (composé de nombreuses interactions sur des sujets aussi variés que la poésie, l'œnologie, la physique quantique, les échecs ou l'anarcho-syndicalisme), abordé dans une vision plus globale relative aux stratégies d'esquive idéologique du discours de l'intelligence artificielle et, donc, de notre propre discours.

C'est pour cette seule raison que ces esprits artificiels marcheront « parmi nous » dans notre avenir immédiat, mais « ils ne sauront pas comment réfléchir sur Kant »¹⁰⁵. Cela est vrai, non pas parce que « Kant » est une limite humaine de la pensée inaccessible à l'IA, mais parce que « Kant » est effectivement la métonymie de notre historicité pratique thématifiée dans les différentes critiques. C'est cette pratique qu'il faut vivre pour arriver jusqu'à Kant et le commenter dans l'action d'un présent vivant. Ce sont les relations sociales spontanées d'exploitation (dans lesquelles « l'humain » est l'expression de l'intersubjectivité et son dédoublement dans l'objectivité) qui aboutissent à l'antithèse des zéros et des uns de la puce électronique.

105 Entretien avec Víctor Gómez Pin, *El País*, 17 octobre 2023.

III

LE PROPRE DISCOURS

5

Pour parler de nos livres

L'écriture ne précède ni ne succède l'inconscient idéologique, mais elle le matérialise dans un produit textuel. Mais nous ne pouvons connaître que ce que nous avons fait, et cela n'est pas le « texte en soi » mais le texte et sa valeur pratique (sociale) et donc idéologique. C'est ce que l'on « fait » quand on (s')écrit : en disant « je suis » avec une certaine valeur textuelle. Avec une nuance : le verbe *faire*, c'est-à-dire la somme des concepts d'*agence* et de *produit*, se rapporte à un processus qui aboutit à un type d'*agent*. Cette valeur sociale se présente donc sous la forme que nous appelons écriture ; c'est, en fin de compte, sa valeur « textuelle », ce que JCR appelle son « épaisseur » ou sa « matérialité ». Et, si l'on prend au sérieux la radicale historicité de *cette* valeur (comme nous avons vu que Marx le soulignait à propos d'Aristote, qui est confronté à la valeur de *commensurabilité* dans la pratique du travail esclave et ne sait pas comment « continuer »), nous concluons que le processus d'écriture est aujourd'hui quelque chose de très différent de ce qu'il était avant Pétrarque ou avant notre Garcilaso. C'est-à-dire avant que notre histoire n'invente la littérature proprement dite. Et, nous le savons (même si le silence règne toujours) : « *La literatura no ha existido siempre* » (Rodríguez 1990, p. 5).

Mon propre inconscient idéologique : la dette littéraire ou « l'art verbal » en tant qu'objet de foi dans le désir du sujet (libre)

À dix-huit ans, ma vocation littéraire était claire : je voulais *être écrivain*. Il est rare d'éprouver ce premier désir sans, en même temps, croire en la transcendance *séculaire* de la littérature (et de l'art en général). Une foi dans « l'art verbal » qui, chez moi, était non seulement aveugle mais également spontanée.

Or, si l'aveuglement n'est pas total, chacun se rend compte que cette volonté émane d'une division qui n'est ni interne ni externe, mais pratique. Une division qui se manifeste en tout cas dans le processus même de l'écriture. Et pour écrire, il faut lire et il faut vivre ; c'est-à-dire vivre la vie que donne la lecture et lire la lecture que donne la vie. Dans les pages suivantes, nous allons essayer d'étudier l'objectivité matérielle et historique de ce jeu de mots.

Mais il convient de garder à l'esprit que je parle de *désir* et de *foi* en sachant que ce sont des mots qui aujourd'hui (depuis Nietzsche, au moins) sont connotés de tant de négativité que seul leur aspect intensif a une véritable pertinence objective. C'est-à-dire que d'une part, seuls les discours de la psychologie, de la sociologie, des neurosciences et même de la physique quantique sont autorisés à parler de ces deux notions comme « d'épiphénomènes » ; leur utilisation extensive (particulière), en revanche, est toujours suspecte (par exemple, le « désir » et la « foi » dans les énoncés politiques d'aujourd'hui) et, dans le meilleurs des cas, leur signifié est ironique.

Une autre chose est que les spectres des langages objectifs hantent la littérature, et que le désir et la foi qui apparaissent dans cette littérature soient devenus des objets spéculaires. Mais les sens intensif et extensif renvoient toujours au même mode imaginaire, à savoir le mode du sujet empirique. Il est aujourd'hui le héros aux mille visages.

Mais même si l'histoire complique ce qui *est dit* sur le sujet, nous pouvons toujours nous centrer sur ce que signifient en pratique toutes ces allégories spontanées, c'est-à-dire ce que *l'on fait* du sujet. En effet, l'histoire complique les moyens : les discours, les dispositifs, les techniques, etc. Dans le cas des discours, elle le fait à travers l'énorme variété, disparité, divergence, contradiction, différence, etc. des textes (spécialisés ou non) ; c'est-à-dire la complexité que l'on retrouve dans la terminologie sans fin, dans la surabondance d'arguments sur chacune des notions qui secrètent la matrice idéologique des formations sociales modernes depuis la dialectique sujet/objet. Et nous devons nous centrer sur sa contradiction si nous voulons comprendre la réalité matérielle de « l'émergence » et de « l'évolution » des genres discursifs qui traitent le désir et la foi selon cette même norme idéologique intersubjective qui les englobe dans son « épistémologie »¹⁰⁶. Etc.

Pendant, notre position ici est que cela se produit parce que l'histoire se réserve l'unicité pour les fins, puisque celles-ci sont « vécues » par les membres d'une communauté à travers leurs pratiques.

Les moyens sont le rationnel ; les fins, l'inconscient. Le discours est le moyen par lequel l'idéologique se matérialise dans le textuel (linguistique ; et ici j'inclus aussi la « pragmatique »), mais son sens (sa fin) est historique : les relations sociales intersubjectives.

Le sens historique est donc parfaitement identifiable dans ses symptômes textuels. Si nous considérons le nombre d'artistes potentiels qui ont ressenti cela en même temps que moi à cette époque et que nous l'ajoutons au nombre de personnes qui, sans être artistes, ont compris le phénomène de l'art de cette manière, le résultat est la grande majorité. Et selon Hume (2008), ce qui arrive à un grand nombre d'individus est dû à des *causes* « déterminées et connues » (p. 57).

Si bien que, dans cet ouvrage, nous avons essayé d'envisager que les causes du désir et de la foi dans l'art, mais aussi dans d'autres discours

106 Cf. Smithies (2019).

comme la politique, la morale, le droit ou les sciences, soient les idées qui émergent inconsciemment (spontanément, mais pas par hasard) sur la base d'un type spécifique de relations sociales et de *leurs* pratiques. Des idées qui sont, à tout moment, peut-être, contestées ou nuancées, mais qui ont leur cause dans le dénominateur commun qui leur donne sens à toutes : la relation sociale et sa matrice idéologique.

Autrement dit, il s'agit de comprendre que les idées naissent dans l'action de la pratique sociale de chaque instant ; telle en est la spontanéité. Il se trouve qu'en même temps, les individus qui les conçoivent socialement, les thématisent (ou, ce qui revient au même, leur donnent une spécification textuelle) au sein des genres établis dans leur culture ; mais ces thématisations reviennent sous la forme d'un discours établi, c'est-à-dire comme un inconscient idéologique nouveau (ou plutôt renouvelé). Ainsi, tout particulièrement à une époque de transition idéologique marquée, on peut dire, dans une certaine mesure, que *les genres ne se renouvellent pas mais deviennent plutôt quelque chose de radicalement nouveau*, quoique toujours selon une certaine logique qui se trouve, déjà à l'avance, dans les mêmes relations sociales qui, à leur tour, deviennent autre chose. Tout comme c'est le cas pour tous les discours d'un contexte historique donné : les résultats peuvent être fortement contradictoires (pensez par exemple aux cas du réalisme et du surréalisme, de la poésie pure et engagée, du comportementalisme et du mentalisme, du libéralisme et du socialisme, etc.).

À vingt-cinq ans, j'ai commencé à le comprendre et je suis devenu agnostique en matière d'esthétique. Que m'est-il arrivé ? Je n'ai que deux manières de me l'expliquer :

A) En m'inscrivant dans l'idéologie dominante qui nous façonne à l'avance, les raisons se multiplient et le discours flue comme *un poisson dans l'eau*. Il est vrai que, selon le type et la catégorie des arguments, je serai plus haut ou plus bas dans la chaîne alimentaire où une critique en mange une autre. Et ce n'est pas pour rien que la notion d'*évolution* est ici essentielle.

En effet :

1. En faisant allusion à « ma circonstance personnelle », un caractère distrait et têtu à la fois, je n'ai pas daigné assister à des ateliers ni faire des « exercices de style » à la manière de Raymond Queneau, mais ma propre assimilation de la « technique littéraire » m'a suffi à partir des lectures de Saramago, Faulkner, Hemingway, Cela ou Torrente Ballester, Juan Rulfo ou Cortázar, entre autres (et je dois faire une mention particulière à Fernando Lázaro Carreter grâce aux « piques » duquel j'ai développé une « conscience idiomatique » critique qui m'a amené plus tard à la critique des idées (au sens qu'elle acquiert dans ce livre)) ; et, bien sûr, le facteur « ambiant » (le « contexte » utile) qui, dans ce cas, m'aurait été défavorable faute de relation directe avec la personne du guide en matière esthétique ou, – également très important – faute de ne pas avoir eu de « groupe littéraire » sur lequel m'appuyer. Une situation qui, par conséquent, m'a rendu susceptible de m'étouffer dans ma propre « voix ». J'ai couru le danger que ces mêmes lectures (même si elles sont le plus important pour le développement d'une « voix propre ») me conduisent vers des impasses ou dans des domaines trop vastes pour les aborder seul et avec des idées peu pratiques sur *quoi faire*, etc.

Je pense toujours aujourd'hui que l'intuition a été la bonne. Mais, même si j'ai eu trop d'« influence » et d'« anxiété d'imitation », il me manquait une direction dans ce territoire, et ici « direction » signifie « transformer la connaissance en contenu » avec lequel se déplacer sur ce terrain. Ainsi, tout comme Bereiter et Scardamalia (1987), je dirai que je me suis alors limité – pour mon malheur littéraire – à « conter » (« en rappelant » et « en représentant », sans le processus d'analyse nécessaire) cette « connaissance », et non à la transformer complètement.

Et puisque nous parlons de connaissance :

2. Je peux faire allusion à « l'effet » de l'université : la notion d'*influence* (prétendument nocive, dans ce cas) de la critique et des théories esthétiques, ruinant ma pratique créative (spontanée). Plus précisément, la philologie et la théorie de la littérature. Le savoir/connaissance (objectif-théorique) face au savoir/expérience (subjectif-pratique). C'est-à-dire que la vieille dichotomie raison/sentiment s'est en tout cas dédoublée en d'autres : raison/intuition, raison/talent ; ou, avec une plus grande distillation idéologique : pensée/langage, langage/idées, identité/différence (de Derrida), etc.

Et finalement :

3. Faire allusion au fait qu'une « expérimentation » mal comprise avec le langage présente nécessairement tous les signes d'un échec, noyant le discours dans un océan de « significations », non seulement possibles mais aussi victimes du manque de cohésion (entropie) textuelle à laquelle elles sont habituellement associées. C'est ce que le soi-disant « tournant linguistique » en philosophie (et ici nous devons inclure la psychanalyse) a souvent appelé la « chute dans le langage ». En effet, un linguisticisme tragique selon lequel les dynamiques de la pensée sont incessibles au langage verbal, dont la genèse collective (la « communauté de la parole ») empêcherait, par définition, la viabilité d'un « langage privé », etc. La question est beaucoup plus complexe et certains ont mis en rapport cette infaisabilité avec la condition ineffable de la pensée elle-même, ancrée dans ce que l'école de la « déconstruction » a appelé « différence », un concept avec lequel on entend bannir le structuralisme de la simple signification par opposition.

« L'autre » forme d'expliquer cette vocation tronquée par les circonstances est en accord avec mon attachement à la théorie de la « radicale historicité » de l'inconscient idéologique depuis laquelle nous

sommes déjà arrivés au dernier tiers de ce livre. À ce stade, l'idée peut donc être expliquée très brièvement :

B) En ce sens, je veux penser que (également spontanément) mon rapport à la littérature a été affecté par une sorte d'intuition authentique que je ne trouverais jamais ce que je cherchais dans la littérature « en elle-même », et que j'ai commencé à voir d'un œil critique (même sans me l'expliquer ainsi) que toute cette saturation de réponses à la même chose impliquait un postulat inscrit dans la même question : qu'est-ce que la littérature ? Et que ne pas le savoir, c'était penser et repenser indéfiniment

à une question à laquelle, en effet, chaque « sujet libre » proposait son « regard ». C'est-à-dire comme si mon « inconscient » avait dans une certaine mesure essayé de rompre avec cette idéologie, même inscrit en elle (dans la problématique du sujet transcendant, créateur, libre, etc.), de même, au préalable : une rupture effective qui – nous ne pouvons le nier – reste à voir.

Cependant, cela nous a conduit à JCR (ou vice versa, peu importe) avec qui, oui, nous avons pu définir le problème à partir de l'approche de la « rupture » avec cette idéologie.

D'ailleurs, aujourd'hui chacun cherche son moment de gloire en tant qu'auteur ; la lutte pour le « capital culturel » (Bourdieu) est aujourd'hui plus saturée que jamais, et cela, en soi, est déjà une bonne raison pour ruiner chaque jour de plus en plus de carrières littéraires dans n'importe quel domaine ou genre. D'où le sauvetage qu'a représenté pour moi mon entrée à l'université.

Pendant ce temps, à peine une centaine de pages de roman décousu, un peu fourre-tout, écrit avec tout l'enthousiasme du monde (avec ou sans inspiration) ; mais sans histoire à raconter, autre que moi-même, dans ma tête, où un « quelque chose », encore dépourvu de signifiés (car c'était ce que je croyais chercher), *avait pour moi tout le sens du monde*. C'était le sens avec lequel je disais secrètement « je suis » ou me retournais lorsqu'on m'appelait. Le moi-écrivain d'une œuvre «

en cours » (quelque chose qui suffit au sujet libre pour démontrer qu'il l'est ; d'où aussi mon « inertie »), où ses personnages psychologiquement représentés allaient pouvoir dire ma vérité éthique (ma manière de voir l'amour, l'amitié, l'humanisme, ma personnalité, c'est-à-dire mon « je suis » ; mais cela, *je le sais* maintenant) et ma vérité esthétique (c'est-à-dire mon « je » simplement à travers mes goûts littéraires spontanés : Hemingway, Faulkner, Saramago, Cortázar). Mais le fait que le « je » et le « je suis » sont des choses différentes qui entretiennent une relation aussi étroite et radicalement historique, comme je le dis, je le sais maintenant. Et c'est pourquoi j'ai écrit ce livre.

Pendant mes années pré-universitaires, j'avais ressenti cette matière sans forme, qui ne me servait même pas d'*expérience du langage*, parce que je n'avais pas d'idée précise sur la forme que je voulais déformer.

Certes, j'avais réussi à capturer quelque image authentique ou, en tout cas, sincère, mais à partir de ce plan biographique réduit à une demi-douzaine de moments idéalisés ou plutôt sublimés. (Peut-être qu'une partie en est encore récupérable. En ce sens, je n'ai pas encore jeté l'éponge). Pour le reste, je le dois à ces efforts de m'avoir poussé dans la direction de l'étude de la question qui nous intéresse : l'idéologie.

C'est là que, inévitablement selon nous, les discours (à la fois expérimentaux et conventionnels) y prennent forme, mais se déforment également. Ce fait est la seule chose de ma propre expérience que je tiens à souligner ici : dans cette recherche de sens par laquelle j'ai lu et écrit *avec foi dans le désir* et, par conséquent, avec une soif de réponses *dans ce plein/vide*, il y avait autant de formation que de déformation ; c'est-à-dire que les deux ont été productives.

Mon inconscient idéologique s'est mis en quête de réponses vers les textes littéraires dans lesquels mon désir-lecteur (l'idée préconçue du texte choisi) a toujours été saboté par la réalité du texte lu. C'est ainsi qu'est née en moi une tendance à préférer le métadiscours, en commençant par ce que les auteurs avaient dit de leur propre œuvre, de leur métier ou, ce

qui revient finalement au même, de leur vie. Cela m'a permis d'entretenir le « plaisir » du texte imaginé, pour le dire dans des termes *barthésiens*.

Disons que je me suis intéressé davantage aux questions et réponses théoriques qu'aux démonstrations pratiques (les textes littéraires en eux-mêmes, qui s'éloignaient toujours du chemin conduisant vers mon désir : était-il si fort ?) D'où ma célébration des questions successives sur la question de « l'art verbal » : Qu'est-ce que la littérature ?, *Qu'est-ce que l'écriture ?*, *Qu'est-ce que l'art ?*, *Comment vit un écrivain ?*, *Comment mieux écrire ?*, etc. Et j'étais là, écoutant ou lisant, avec cette foi.

Mais le temps (ou autre chose ?) a fini par me montrer que toutes ces réponses provenaient, en quelque sorte, d'une technique : une gestion de la connaissance des textes servant à régler quelque chose comme une dette secrète. Avec quoi ? Nous en savons déjà quelque chose.

Je dis qu'aujourd'hui je n'affirme ni ne nie tout ce en quoi je croyais avant de connaître cette étrange sensation de dette littéraire. Aujourd'hui, je sais seulement que toutes les réponses que j'ai trouvées reposaient sur le même postulat : le sujet libre ou transcendant des relations sociales modernes (si je puis dire : capitalistes). Au fond, c'est la situation d'éviction dans laquelle semblent vivre l'Outsider de Colin Wilson ou le Harry Haller (ou « Le Loup des steppes ») de Thomas Mann.

Mon inscription idéologique professionnelle : le discours académique

Dans notre vie professionnelle, nous sommes professeurs du Département de didactique de la langue et la littérature de l'université de Grenade. Mais quelle est l'inscription idéologique de notre pratique professionnelle, c'est-à-dire à la fois de recherche et d'enseignement proprement dit (en classe) ? Car, même si dans la première nous avons tenté, très tôt, de situer ou de délimiter le discours sur l'enseignement-

apprentissage des langues et leur littérature dans leurs dialectiques respectives (en l'occurrence celles de la modernité idéologiquement intersubjective), il est vrai aussi que, dans nos cours, nous n'avons pu que nous laisser glisser vers le discours spontané où les notions dominantes parlent d'elles-mêmes. C'est-à-dire que l'enseignant se limite à les présenter, ou à guider leur recherche, leur application, etc.

Notre travail d'enseignement s'inscrit donc dans un domaine de connaissance, la Didactique de la langue et la littérature qui, actuellement, est légitimée comme « discipline scientifique » sur la base de deux principes discursifs fermes : premièrement, a) en ayant renforcé le caractère empirique de sa « méthode d'étude » et, par conséquent, la notion d'*objectivité* avec laquelle elle s'inscrit dans le « champ d'études » (matérialisé dans les textes académiques) des « sciences sociales » ; et, plus concrètement, en ayant produit sa propre légitimité dans ce domaine. Deuxièmement, cela s'est produit en vertu de b) un déplacement de l'approche pédagogique *comportementaliste*, en faveur d'un *constructivisme* dont le sens pratique (c'est-à-dire, légitime) tourne autour de la notion de *communication* comme matrice ou signe dominant dans le discours public de ces sciences, parmi lesquelles la Didactique générale et la Didactique de la langue thématisent explicitement cette notion comme leur « paradigme » théorique et pratique.

Autrement dit, comme nous avons essayé de le montrer par ailleurs (Aparicio 2018), la Didactique de la langue (ci-après, DL) dispose aujourd'hui d'une méthode d'étude objective reposant sur l'observation systématique et la documentation interdisciplinaire. Mais son paradigme technique (en termes de finalités pratiques) est traversé par le spectre de la subjectivité : « l'approche communicative ». Mais cette approche de l'enseignement-apprentissage de langue(s) s'inscrit parallèlement à une thématisation plus large, et la notion de communication est ce qui est paradigmatique dans l'ensemble du domaine des sciences sociales.

Ainsi, aujourd'hui s'est imposée l'idée qu'une DL centrée

exclusivement sur l'enseignement du code, ou qui ne considère pas le contexte comme une dimension significative, sera nécessairement insuffisante non seulement pour « l'approche communicative » de l'enseignement-apprentissage de la langue mais également pour étudier le signifié linguistique. Par exemple, même dans le contexte général de la « philosophie du langage » du XXe siècle, l'importance du contexte est pointée du doigt comme une attaque contre le logicisme pur qui n'en tient pas compte pour juger la vérité ou la fausseté des énoncés (ce qui est sa seule préoccupation, comme nous le verrons, également en tenant compte du contexte). Non sans problèmes qui obligent à restreindre dans des catégories théoriquement impeccables mais, selon nous, purement techniques, la théorie des actes de parole¹⁰⁷. Et le fait est que, en ce qui concerne les études du signifié, la linguistique traditionnelle s'est centrée exclusivement sur la dimension littérale, relative à l'information codifiée, systématique, soumise à des règles (le « signifié conventionnel »), en négligeant l'autre côté du signifié, le sens, conçu comme le « plan du contenu du texte » (Coseriu).

Pour nous, en revanche, le sens du texte est le sens du discours, des postulats historiques qui s'y trouvent. Les textes « situés » sont donc l'axe sur lequel la DL (et la littérature) fait reposer sa théorie et sa pratique méthodologiques, avec la volonté de se frayer un chemin

107 Ainsi chez Ludwig Wittgenstein avec ses *Recherches philosophiques*, où la question du langage/monde est dissoute dans celle du langage/situation. Ou bien il se replie à nouveau sur l'intérieur d'un logicisme plus pratique, comme sur celui de Strawson qui (en polémique avec Bertrand Russell) conçoit cette signification en trois dimensions : a) la littérale (ce qui est donné dans la chaîne parlée) ; b) la référentielle (où la qualité de l'usage, c'est-à-dire la présence de certains postulats, serait ce qui, pour Strawson, déterminerait la vérité ou la fausseté des énoncés cohérents ; mais en tenant compte du fait que ces postulats ne font pas partie de l'énoncé, ou ce qui revient au même, de ce qui est *communiqué*, car ils dépendent d'une confirmation extérieure ; alors que pour Russell, il s'agit d'un « contenu existentiel » impliqué dans la proposition, etc.) ; et c) la dimension intentionnelle (c'est-à-dire sa condition d'énoncé situé). Voir, au sujet de la polémique Strawson-Russell *Las teorías descriptivas de la referencia de Strawson y Searle: Dos críticas a las teorías del sinsentido* (scielo.org.co)

parmi les meilleures conditions possibles pour le développement de la « compétence communicative ». Mais c'est aussi la conséquence d'un grand changement au niveau épistémologique qui structure le binôme nucléaire de la didactique : langue-locuteur ; ici (dans l'approche constructiviste/communicative) apparaît une nouvelle notion de « locuteur » qui non seulement exécute mais incarne aussi le processus d'apprentissage dans lequel l'enseignement cesse d'être (ou est conçu comme) une « instruction » et représente une « situation » propice au développement autonome de ce processus.

En ce sens, d'une didactique centrée sur une notion comportementaliste de l'enseignement-apprentissage du code, en oubliant la réalité matérielle de la parole, on passe à une autre qui, bien qu'élargie par cet idéal *habermassien* de « l'action communicative », a également signifié une libération au sein même du concept de grammaire. Bien sûr, nous parlons de l'innéisme de Chomsky et de son idée du développement naturel du langage sur la base biologique de la « grammaire universelle ». Les conséquences que cela a sur les concepts « d'acquisition » et « d'apprentissage » (Krashen) et, par conséquent, sur la pratique de l'enseignement, découlent toutes du fait que le « sujet » (c'est-à-dire la matrice idéologique de nos relations sociales modernes, transcrite ici par la notion de « locuteur ») est considéré comme éminemment « créatif », dans la mesure où sa « capacité » innée à développer le langage n'est pas seulement limitée par la finitude des éléments du code, mais l'est en vertu de cette restriction des éléments paradigmatiques et syntagmatiques où résident les conditions de possibilité pour l'expression de cette créativité. Il y aurait ainsi d'une part le développement naturel de « l'esprit » (possédant en lui-même – selon Chomsky – la « compétence ») et d'autre part le produit ou « l'action » dans laquelle l'esprit s'exprime dans un médium discursif/énonciatif pouvant être analysé dans sa « structure superficielle », etc.

Nous ne sommes pas là pour parler des changements sociaux qui affectent (de manière beaucoup plus directe qu'on pourrait le penser) cette

transition méthodologique (et, en général, épistémologique) qui nous conduit, de manière symptomatique, à ce document de standardisation dans lequel sont cristallisés les principes de la DL(L) moderne : le Cadre européen commun de référence pour les langues (CECRL). Ce document cristallise selon nous une relecture des relations sociales (en constante évolution) faite à partir de ces mêmes relations, mais exprimée à partir du discours public/institutionnel. Plus précisément, il s'agit d'une relecture de la notion de « sujet/citoyen » comme « sujet/locuteur » ; ou, ce qui revient au même, le « sujet coopératif » transcrit (avec ce qu'implique le changement d'approche) en « sujet communicatif » (Cf. Aparicio 2018a). Il s'agit d'une question qui reste en marge du développement du contenu explicite du sujet en tant que tel, mais qui, comme nous le verrons, est la raison de ma distance critique particulière à l'égard de ce contenu. Une nuance essentielle, donc, que je souhaite apporter aux objectifs d'apprentissage.

Très brièvement, la nuance est la suivante : si l'on considère l'importance qu'a eu et a encore dans notre domaine (celui de l'éducation) le phénomène de la mondialisation des marchés, même avant le « dégel » de ce monde hégémoniquement bipolaire qui, après la chute du Rideau de fer, a confirmé sa démocratie libérale à vocation œcuménique ; si l'on écarte donc cette « fin de l'histoire », ce à quoi y compris Francis Fukuyama lui-même n'adhère pas, car le monde d'aujourd'hui – en ce moment même – se scinde une fois de plus en deux pôles visiblement en conflit (mais cette fois sans les gesticulations politiques du XXe siècle, le marché capitaliste ayant été assumé aux quatre coins de la planète, et aujourd'hui ce qui inquiète les individus, ce sont leurs libertés subjectives) ; si l'on accepte cette analyse, alors on conviendra que les processus éducatifs actuels répondent (pour le meilleur ou pour le pire) aux réajustements nécessaires des forces productives : a) le réajustement vers une mondialisation qui, sans abandonner, loin de là, son histoire sociale mouvementée, assiste à l'homogénéisation des formes de vie (au niveau

privé et public ; et à la fois économique et politique) ; et b) à des relations sociales qui exigent la standardisation du savoir et, par conséquent, un réajustement de la norme culturelle effective.

De cette manière, l'idée selon laquelle la langue n'est plus l'expression du caractère d'aucun peuple est renforcée ; pas même d'une manière (anthropologiquement parlant) de voir le monde, mais plutôt le véhicule culturel (universel) du « sujet libre » et sa « nature humaine » créatrice (c'est l'idée qui soutient aujourd'hui, par exemple, la légitimité indubitable de la notion de « diversité », aujourd'hui si prise en compte dans le débat éducatif). C'est à ce stade que nous nous permettons maintenant de formuler une déclaration politique sous la forme d'une question, strictement adressée à notre discipline, la DLL, à savoir : lorsqu'un représentant du discours public sur l'enseignement-apprentissage des langues comme le CECRL parle de « plurilinguisme » et de « pluriculturalisme », à quoi fait-il référence dans le fond (matériel/social) de ces deux concepts ? Pourquoi cette légitime revendication de la diversité linguistique et culturelle du monde ? Quelle logique sous-tend la mystique de « l'altérité » ? Quelle forme prend ce contraste de croyances et d'attitudes ? Ou la situation et le contexte, ou la négociation de signifiés pragmatiques avec lesquels arriver, y compris participer aux délicats et éphémères « jeux de langage », et même à la « familiarité des mots », etc. ? Nous savons qu'en ne se comprenant pas, les sujets sont censés s'objectiver ou se réifier mutuellement. Nous savons même que « l'identité » d'un individu se construit ou s'abîme selon le degré de « littératie critique » de chacun. C'est-à-dire d'où vient cette légitimation de l'interprétation que le sujet fait par rapport à sa propre réalité discursive et à celle des autres ?

Cette notion de rapport entre langue et culture n'est-elle pas peut-être une abstraction positiviste/phénoménologique qui draine l'historicité du sujet/locuteur ?

Par ailleurs, ce n'est un secret pour personne que depuis 1990, les processus d'homogénéisation (qui impliquent notamment une nette

standardisation dans l'éducation) et de technologisation des connaissances sont une transcription claire du modèle de productivité propre au marché capitaliste/financier (Burke, 2012, p. 266-267).

Une lutte donc largement idéologique, c'est-à-dire menée à un niveau notionnel dans tous les domaines du savoir, et, même s'ils contiennent des connaissances très nécessaires, il n'en est pas moins vrai que le processus de production fait abstraction du fait historique/matériel selon lequel les postulats dont nous partons sont propres à chaque contexte social. Ainsi, nous affirmons (comme nous l'avons fait dans notre thèse de doctorat) que, sans expliciter sa radicale historicité, ce qui se produit est une transcription de ce savoir vers les termes légitimes du système (et le linguisticisme de la « théorie de la communication » est l'un de ces discours légitimes) : des choses comme la faculté humaine du langage, la distinction texte/contexte, le rapport média/message, ou l'histoire des genres en tant que manifestations (formellement et structurellement définies) de cette faculté, évitent l'analyse des idées (ce qui fait vraiment bouger le monde), dont l'usage est discriminé comme littéral/esthétique ou pragmatique/fongible. Il s'agit donc effectivement d'une dialectique très subtile qui, comme l'a soutenu Juan Carlos Rodríguez (2001), se reproduit dans chaque discours ; en l'occurrence, à partir du noyau de la théorie linguistique même (dans ce cas, nous parlons de la moderne) : les caractéristiques que chaque école, de Saussure à Chomsky, et donc que chaque approche pédagogique/didactique a assigné à la notion de locuteur. Précisément parce que le discours théorique est aussi, à sa racine, un produit des mêmes relations sociales dont il émerge, on peut dire que la participation dans le débat conceptuel est une manière de s'y inscrire. Ainsi, nos relations sociales se forgent également dans le feu de ce qui semble ne pas les supposer. Avec chaque nuance produite par cette théorie, les contradictions du système sont inconsciemment exposées (c'est-à-dire transcrites dans un langage légitime), à commencer par la notion

même de locuteur. Nous n’aborderons pas cette question dans les pages qui suivent, même s’il s’agira du thème de notre brouillon de Projet de chercheur, car nous considérons l’étude de la reproduction idéologique comme essentielle pour comprendre la radicale historicité de ce que nous appelons discours. Ce que nous voulons clarifier maintenant, c’est que, même si nous comprenons que notre tâche d’enseignant consiste à présenter aux étudiants les contenus de la matière en question, et à le faire de la manière la plus compréhensible dont nous sommes capables, cela oblige dans une large mesure à laisser de côté la question historique idéologique-discursive. Cependant, ce que nous essayons de ne jamais perdre de vue dans nos cours, c’est leur condition théorique, ce qui signifie établir entre la théorie (les concepts) et son explication (ou sa transposition), à la fois une distance empirique (selon laquelle le savoir scientifique/disciplinaire fait toujours l’objet d’une révision par la communauté d’enseignants et de chercheurs qui les produit), et une distance historique (selon laquelle le savoir scientifique/disciplinaire est – du moins de notre part – toujours sujet à la critique de ses postulats de base qui, comme nous l’avons dit, ne sont pas simplement abstraits, mais sont directement déterminés par la problématique sociale de chaque contexte historique).

La tentative la plus claire de préciser et de systématiser cette nouvelle notion de « locuteur » (dans ce sens radicalement historique) a peut-être eu lieu avec l’émergence des études pragmatiques au milieu du XXe siècle, avec les contributions inestimables d’Austin, Grice, Searle, Lakoff et Johnson, qui sont venues combler ce vide méthodologique, en enrichissant énormément un ensemble d’études jusqu’alors excessivement structuraliste. Le développement d’une autre perspective interdisciplinaire, l’Analyse du discours, a également été décisif, grâce à la confluence d’auteurs et de méthodologies très diverses, bien que convergentes autour d’un même objet d’étude : le discours.

Cependant, pendant le déroulement de nos cours, il suffira de

rappeler, par moments, certains de ces postulats, pour participer à la reproduction du sens de nos relations sociales (*la reproduction, donc, des forces productives, qui au niveau universitaire, doivent être qualifiées discursivement*, de manière beaucoup plus technique et spécialisée que dans d'autres domaines de production) : en l'occurrence à travers le discours de la DL. Notre intention est qu'à partir de cette inscription inévitable (c'est-à-dire à partir de la réalité du système auquel nous appartenons), cela conduise les étudiants à un exercice plus conscient de leur future mission d'enseignant dans le domaine de notre matière. Ce que nous appelons dans notre domaine « l'état de la question » doit également être analysé avec cette distance critique que nous souhaitons insuffler à notre pratique pédagogique.

C'est avec ce sens critique que nous nous engageons dans notre ligne de recherche sur l'idéologie et le discours dans le domaine de la DL. Nous allons maintenant tracer les lignes historiques et méthodologiques de notre plan de recherche sur les postulats discursifs (idéologiques) de *ChatGPT* sur des concepts fondamentaux de didactique de la langue et de la littérature.

Mon inscription idéologique théorique : la « radicale historicité »

Dans l'historiographie européenne des années 50 aux années 70 du siècle dernier, un remaniement conceptuel a eu lieu, avec son épiscentre en France, qui a signifié pour beaucoup un « changement d'approche » au sein de l'épistémologie des sciences humaines. Mais le problème central visé par les nouvelles approches – et c'est là notre thèse – n'a à aucun moment changé de sens : la problématique de fond (et donc le support fondamental de la recherche en sciences humaines et en sciences sociales) est demeurée la même que celle qui existait déjà (au moins dans sa phase extrêmement dominante) depuis deux siècles : ce n'est autre que

la problématique du sujet libre en tant que matrice idéologique unique des relations sociales bourgeoises ou modernes¹⁰⁸.

Non pas à cause d'une sorte de tyrannie ontologique, mais parce que la pratique des relations sociales suit une logique inconsciente et en même temps parfaitement ancrée dans les discours à travers lesquels elle se matérialise. Des discours structurés autour de notions ou de dichotomies (nous les avons déjà vues tout au long de cet ouvrage, mais il convient de les rappeler : expérience, sujet/structure, langage/parole, individu/société, etc.) non pas pour parler explicitement ou implicitement des relations sociales, mais pour se *référer* à elles comme un postulat dont le maintien dépend du déploiement, du dédoublement continu de celles qui s'avèrent productives et de la mise à l'écart de celles qui ne le sont pas.

Nous avons également essayé de faire comprendre à tout moment qu'il ne s'agit pas d'une idéologie dominante imposée par une élite, mais que ce sont plutôt les relations sociales elles-mêmes qui imposent leur logique à partir de leur propre condition problématique.

Il est impossible d'adopter une approche descriptive de leur complexité, mais en tout cas, cela serait – selon nous – stérile sans une compréhension générale de la logique des relations entre sujets libres. Cette logique constitue par exemple le point de départ de toute réflexion sur « l'humain », qui se fera soit à partir de la notion d'individu, soit à partir de celle de *société*. En les comprenant comme l'intérieur et l'extérieur du sujet, la société est conçue comme le lieu duquel le sujet doit revenir, et qui, à son tour, le ramène dans l'espace de sa maison (son esprit, sa psyché, son moi, etc.).

Face à ces notions en tant que postulat nécessaire dans les processus idéologiques d'individuation, c'est-à-dire de construction de la propre subjectivité, les discours doivent contenir les contradictions que nous

108 Rodríguez (1990) explique comment, dans la formation sociale de transition du régime féodal au capitalisme, il existe une double matrice : l'organicisme contre l'animisme.

pose cette division ; non pas parce que l'être humain est essentiellement un et que cette façon de penser lui pose un dilemme interne dont il n'est pas toujours conscient, mais parce que l'individuation peut être comprise comme « l'impact » des contradictions inhérentes au système (c'est-à-dire à la praxis sociale) d'une société dont les individus doivent conserver leur condition « d'agents libres » pour fonctionner pleinement contrôlée par le capital industriel et financier, et dominée par l'expression politico-juridique dans laquelle s'instituent non seulement le privé ou le public, mais aussi la régulation du passage entre les uns et les autres.

Ainsi, les changements de « modèles d'analyse » historiographiques répondent à des besoins discursifs au sein de ces relations sociales (et non d'autres), c'est-à-dire à des besoins conjoncturels avec des problèmes spécifiques : économiques, nationaux ou de politique étrangère, qui ont besoin de renouveler leur légitimité, pour laquelle les changements d'approche méthodologique et conceptuelle (et même de paradigme) sont parfaitement identifiables – et c'est notre travail – comme des symptômes de l'adaptation des relations sociales aux besoins de reproduction du Mode de production (réalisé à trois niveaux interdépendants dans la pratique, mais qui ne peuvent être distingués qu'en théorie, à savoir les niveaux économique, politique et idéologique). Par conséquent, des changements toujours « accompagnés » de symptômes discursifs (au niveau de la production idéologique), c'est-à-dire dans « l'ordre » interne des discours où la légitimation du système est l'objet du débat (dans l'abstrait).

En définitive, l'idéologie est ce qui se déploie sur le « terrain discursif » pluriel qui possède cependant une unité (ce que nous appelons, avec Pêcheux¹⁰⁹, « formation discursive »). Cette dernière est pour nous la clé de toute conjoncture culturelle où il existe une série d'antagonismes et de controverses entre des thématiques aussi apparemment opposés que la philosophie analytique britannique et le marxisme-léninisme (auquel

109 Op. cit.

nous souscrivons sans doute, avec ou sans la volonté de le faire).

Dans ce cas (au cours de la seconde moitié du XXe siècle), comme nous l'avons dit, un changement d'approche s'est produit non seulement au sein de l'historiographie française, en vertu duquel le sociologique, le structuralisme, la psychanalyse (avec beaucoup de réserves) et l'analyse du discours apparaissent sur des « conditions de possibilité » au sujet desquelles nous retrouvons la théorie de l'école d'Althusser et, en Espagne, de Juan Carlos Rodríguez. En nous y inscrivant, nous pensons avoir atteint, de la manière la meilleure et la plus claire possible, une compréhension des déplacements et des dédoublements conceptuels que nous trouvons, à chaque étape, dans les discours qui constituent l'inconscient idéologique des formations sociales du passé et du présent. La théorie permet de rendre compte du « mouvement social », non seulement dans le sens politique ou économique (de mobilité entre classes sociales), mais également dans celui de la vie qui se reproduit matériellement sous nos yeux, en y mettant toujours « quelque chose » de notre part (avec ou sans littérature). Et cela inclut les produits du discours historiographique dont le renouvellement exige des changements dans la manière de faire l'histoire. Des changements que même les historiens n'ont pas envisagés et n'envisagent même pas, à savoir : comment écrire l'histoire de la production du « sujet libre » dans un monde d'après-guerre (à l'époque) et d'après-vérité (aujourd'hui), où l'impact inégal du conflit armé et du politique contraste avec la logique dévastatrice de l'homogénéisation du marché mondialisé de vies.¹¹⁰ Cela serait largement suffisant.

110 Cette controverse est parfaitement illustrée dans un ouvrage de Claudia Möller (2001) sur Lucien Goldmann.

6

Conclusions

Liberté sans naïveté : connaître les métamorphoses du social/discursif

Connaître le « fond du problème », la matrice idéologique et la formation sociale spécifique dans laquelle cette dernière est « travaillée » devrait moins nous impliquer dans certaines batailles discursives dans lesquelles le monde actuel déplace les problèmes réels vers ses abstractions respectives. Ceci, allié à une plus grande conscience selon laquelle il s'agit de la conquête effective des libertés matérielles et non des droits symboliques (la paix dans les esprits des personnes dont parle l'UNESCO) qui permet à l'être humain d'avoir une liberté effective.

C'est-à-dire que tout n'est pas discours, mais que tout discours est un déplacement du réel/social qui ne peut pas se dire car présupposé par la Norme idéologique : « je suis sujet libre » (pour exploiter ou pour être exploité). Nous devrions donc nous interroger sur le « je libre » qui est présupposé dans chacune des logiques qui contestent aujourd'hui l'image et la ressemblance de ce « je » radicalement historique. L'idéologie *woke* ou le néo-marxisme, l'idéologie d'extrême droite ou le populisme de droite ou de gauche, ou, bien sûr, le néolibéralisme, qui cherche à prendre les rênes de cette « marque » ou de cet « empire » de liberté, la démocratie libérale, qui allait se répandre dans le monde « zoologique » ; ou des phénomènes plus récents, qui couvent pourtant depuis le

début de notre postmodernité, comme des contradictions internes au monde global : cette « démocratie aux valeurs asiatiques » (ou « slaves ») ? Laquelle de ces soi-disant idéologies est en train de remporter la course ? Laquelle domine le terrain idéologique ? Et, d'ailleurs, laquelle d'entre elles en inclut ou peut parfaitement en inclure d'autres ? C'est une question intéressante, mais y répondre reviendrait à arrêter de gratter (ou de creuser) pour arriver au « fond de la question ».

Car ce que nous avons voulu expliquer ici, c'est le concept « d'idéologie de base » en tant que terrain de jeu général, dirons-nous, sur lequel reposent toutes ces manières d'exprimer (spontanément ou de manière élaborée, peu importe) ce que nous sommes ou ce que nous voulons être, et ce que nous ne voulons pas être, bien sûr, au niveau politique et économique, mais aussi au niveau individuel. Et ce mot « individu » est à prendre avec des pincettes, car il appelle spontanément son opposé supposé : la « société ».

Nous avons voulu « expliquer » comment, par ici, du côté des idéologies explicites, nous n'allons découvrir rien d'autre que la dichotomie qui nous domine/divise dans le fond, la dialectique individu/société. L'idéologie dominante se moque de tous ces conflits dans lesquels nous nous efforçons de résoudre ce problème de manière abstraite ; mais elle s'en moque parce qu'elle en vit. Elle se faufile à travers les fissures, à travers les brèches de toutes ces dialectiques confrontées. Et même tout ce que nous avons dit ici est impensable sans cette idéologie.

L'idéologie est le sens de la vie. Le sens de la vie est historique, et donc spécifique à un type concret de relations sociales. Par exemple, l'idéologie du « sujet libre » dont la vie est considérée comme une activité éminemment « privée ». Je ne me réfère pas seulement à son aspect juridique mais au fait que la subjectivité elle-même (et plus précisément la sensibilité) est ce qui spontanément, face au social qui l'encadrerait et – plus ou moins – la conditionnerait ou la compromettrait, suppose l'expression maximale de ce qui est libre. D'où la valeur du subjectif comme ce qui est

véritablement problématique dans *toute* l'histoire de la philosophie et de la littérature modernes et contemporaines, mais aussi dans les différents thèmes qui ont concerné les dénommées « sciences humaines » et que l'on pourrait, dans la pratique, considérer *les sciences de la liberté du sujet*. Que l'accent soit mis en elles sur l'individuel ou sur le collectif, que l'on parle d'esthétique, d'esprit, de culture ou de communication, leur théorie sera toujours symptomatique de cette tension (radicalement historique et donc jamais résolue) entre la subjectivité libre et le social.

Et, ne nous y trompons pas, même la notion de communication, prétendument pure et anodine, qui a tant fait pour alimenter nos relations sociales, au sens de brouiller dans une certaine mesure la dichotomie individu/société (ce que l'idéologie pose toujours comme problème, dans chacune de ses formes à l'intérieur de cette problématique du sujet), même la notion de communication, a une vie idéologique comme notion susceptible d'être légitimement invoquée. Et rien d'autre. Chaque fois qu'elle est invoquée, la communication n'est que la transcription ou, si vous préférez, la métamorphose d'une *problématique sociale* concrète convertie en une *problématique discursive abstraite*.

Bibliographie

- ALTHUSSER, L. (1967). *Curso de filosofía para científicos*, Planeta de Agostini, Madrid, 1985.
- (1970). «Ideología y aparatos ideológicos del Estado» (Original : « Idéologie et appareils d'État »), *La Pensée*, nº 151, juin 1970, Paris.
- (1980). *Pour Marx*, François Maspero, Paris.
- , & BALIBAR, É. (2001). *Para leer el capital*. Siglo XXI.
- ; SEMPRÚN, J. ; SIMON, M. et VERRET, M. (1974). *Polémica sobre Marxismo y Humanismo*, Siglo XXI Editores, Mexico.
- APARICIO DURÁN, P. (2012). «Valor didáctico y significación cultural de El dardo en la palabra», *Medios de comunicación en el aula: enfoques y perspectivas de trabajo*, coord. par María Remedios Sánchez García, Paz Isla Fernández, Francisco José Sánchez García, Octaedro, Barcelone, p. 73-84.
- (2013). «Alfonso Reyes en dos tiempos. Entre el arielismo y la doble experiencia literaria: "La venganza creadora" y "La cena"», *Álabe: Revista de Investigación sobre Lectura y Escritura*, nº 7.[www.revistaalabe.com]
- (2016). «Daños (co)laterales: ¿La literatura como acto de habla?», *Poéticas*, [S.l.], n.º 1, mai 2016. Disponible sur : [http://poeticas.org/index.php/poeticas/article/view/8. Date d'accès : 11 juin 2016]
- (2018a). *Ideología y competencia comunicativa: fundamentos epistemológicos para la enseñanza de la lengua y la literatura*, Visor, Madrid.
- (2018b). «Bases ideológicas del discurso (pos) moderno. Para leer el porvenir de la poesía». *Nuevas poéticas y redes sociales: Joven poesía española en la era digital* (p. 101-112). Siglo XXI de España.
- (2020). «Son lingüísticas las cultura y la identidad? (Notas al margen sobre el giro social en Didáctica de la Lengua y la Literatura)», *Porta Linguarum*, nº 34, p. 193-208.
- (2023) «El concepto de conciencia idiomática en lingüística y en didáctica de la lengua. El problema y su radical historicidad.», ROSAL NADALES, M. (ed.) *Educación literaria y competencia comunicativa en el siglo XXI*, Tirant lo Blanch, Valence, p. 15-29.
- AUSTIN, J. L. (1962). *How to do things with words*, Clarendon Press, Oxford. En espagnol : *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelone, 1982.

- BARTHES, R. (2007). *El placer del texto y lección inaugural*. Siglo XXI de España Editores.
- BENVENISTE, E. (1966 y 1974), *Problemas de lingüística general*, t. I et II. Tr. : Mexique, Siglo XXI, 1974 et 979.
- BLOOMFIELD, L. (1933). *Language*, Henry Holt, New York.
- BLUMENBERG, H., & MADRIGAL, P. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-textos, Valence.
- BOLÍVAR BOTÍA, A. et BOLÍVAR RUANO, M^a R. (2011). «La didáctica en el núcleo del mejoramiento de los aprendizajes. Entre la agenda clásica y actual de la Didáctica.» *Perspectiva Educacional*, Vol. 50, n^o 2 (Exemplaire consacré aux didactiques et aux pratiques pédagogiques), p. 3-26.
- BOURDIEU, P. (1991). *Language & Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge-Oxford.
- BURKE, P. (2000). *A Social History of Knowledge*. Vol I. *From Gutemberg to Diderot*, Polity Press, Cambridge.
 (2012). *A Social History of Knowledge*. Vol II. *From Encyclopédie to Wikipedia*, Polity Press, Cambridge.
 (2016). *What is the History of Knowledge?*, Polity Press, Cambridge.
- CABRERA, J. C. M. (2017). *Claves históricas de la lingüística actual: 20 siglos de reflexiones sobre el lenguaje a través de 20 referencias fundamentales*. Síntesis, Madrid.
- CANALE, M. (1983). «De la competencia comunicativa a la pedagogía comunicativa del lenguaje», dans LLOBERA, M. et al. (1995). *Competencia comunicativa. Documentos básicos en la enseñanza de lenguas extranjeras*, Edelsa, Madrid, p. 63-83.
- CASTILLA DEL PINO, C. (1969). *Psicoanálisis y marxismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- CHOMSKY, N. (1968), *Language and Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., San Diego, Californie.
- CHROUST, A. H. (1945). «A Contribution to the Medieval Discussion: Utrum Aristoteles Sit Salvatus», *Journal of the History of Ideas*, Vol. 6, n^o 2 (avril 1945), p. 231-238, University of Pennsylvania Press. Consulté le 10-4-2015 [<http://www.jstor.org/stable/2707365>]

- COLLINGWOOD, R. G. (1986). *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- CONSEJO DE EUROPA (2001). Cadre européen commun de référence pour les langues« Apprendre, enseigner, évaluer ». (2002) (<http://cvc.cervantes.es/obref/marco>). Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Instituto Cervantes, Anaya (2003).
- COSERIU, E. (1987). «Acerca del sentido de la enseñanza de la lengua y la literatura», *Innovación en la enseñanza de la lengua y la literatura*, Actas y Simposios, Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- DE JONG, D. (2022). *Dinero y poder en el tercer Reich. La historia oculta de las dinastías más ricas de Alemania*, Principal de los Libros, Barcelone.
- DOLAR, M. (2017). *Uno se divide en dos: más allá de la interpelación*, Paradiso editores, Mexico.
- DURKHEIM, E. (1956) *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- EILEMBERGER, W. (2019). *Tiempo de magos: la gran década de la filosofía: 1919-1929*. Taurus, Madrid.
- ELDER-VASS, D. (2012). *The Reality of Social Construction*, Cambridge University Press.
- EVERETT, D. L. (2019). *Dark matter of the mind: the culturally articulated unconscious*, University of Chicago Press.
- FERGUSON, I. (2023). *Politics of the mind: Marxism and mental distress*. Bookmarks, York.
- FERRATER MORA, J. (2023). *Diccionario de Filosofía de bolsillo*, Alianza Editorial, Madrid.
- FOUCAULT, M. (1983). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Madrid.
(2005). *La hermenéutica del sujeto/The Hermeneutics of the Subject: Cursos del Collège de France, 1981-1982/Lectures at the Collège de France, 1981-1982* (Vol. 237). Ediciones Akal, Madrid.
- FRANCE, A. (1984), «Putois», dans CRANE, M. (1984). *Fifty Great American Short Stories*. Bantam Classics.

- FREUD, S. (1992). *Obras completas de Sigmund Freud*. Volume XIX - El yo y el ello, y otras obras (1923-1925). 1. El yo y el ello (1923). Traducción José Luis Etcheverry. Buenos Aires & Madrid: Amorrortu editores.
- FRY, PAUL. (2012). *Theory of Literature (The Open Yale Courses Series)*, Yale University Press, New Haven.
- FRYE, NORTHROP (2006). *The Secular Scripture and Other Writings on Critical Theory 1976-1991*, Vol. 18, éd. par Joseph Adamson et Jean Wilson, University of Toronto Press, Toronto.
- FUKUYAMA, F. (2011). *The origins of political order: From prehuman times to the French Revolution*. Farrar, Straus and Giroux.
- GENETTE, G. (1997) *Paratexts*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GEERTZ, C. (1973). *The interpretation of cultures* (Vol. 5019). Basic books.
- GRAEBER, D., (2011). *Debt: The first five thousand years*, Melville House, Brooklin/Londres.
- & WENGROW, D. (2021). *The dawn of everything: A new history of humanity*. Penguin UK.
- HANSEN, M. H. (2022). *La democracia ateniense en la época de Demóstenes*. Capitán Swing Libros, Madrid.
- HARMAN, G. (2018). *Object-oriented ontology: A new theory of everything*. Penguin UK.
- HARVEY, D. (2020). «*The condition of postmodernity*». The New social theory reader (p. 235-242). Routledge.
- HERMAN, E. S., & Chomsky, N. (2010). *Manufacturing consent: The political economy of the mass media*. Random House.
- HESSE, H. (1970). *El lobo estepario*. Alianza Editorial.
- HOARE, G. Y SPERBER, N. (2015). *An introduction to Antonio Gramsci. His Life, Thought and Legacy*, Bloomsbury Academic, Londres.
- HOFMANN, M. (1986), *Acrimony*, Faber and Faber, Londres.
- HUMBOLDT, W. von (1986). *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, F. Dümmler, Berlin.
- HUME, D. (2008). *Selected Essays*, Oxford University Press.

- HUZINGA, J. (2011). *The Waning of The Middle Ages*, apud KUDRYCZ, W. (2011), *The Historical Present: Medievalism and Modernity*. p. 160
- HYMES, D. (1974) *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- HYMES, D. H. (1971).«Acerca de la competencia comunicativa». Dans Llobera, M. et al. (1995). *Competencia comunicativa. Documentos básicos en la enseñanza de lenguas extranjeras*. Madrid : Edelsa.
- JAKOBSON, R. (1974): «La lingüística y la poética», en T. A. Sebeok, *Estilo del lenguaje*. Madrid : Cátedra, p. 125-173.
- JAMESON, F. (2020). *Valences of the Dialectic*. Verso, Londres/New York.
- KOJÈVE, A. (2005). *La noción de autoridad*, Página Indómita, Barcelone.
- KRAMER, S. N. (2022). *La historia empieza en Sumer: 39 testimonios de la Historia escrita*. Alianza Editorial.
- LACAN, J. (1977) «The Function and Field of Speech in Language and Psychoanalysis», *Ecrits: A Selection*, Alan Sheridan, tr. Norton, New York, p. 49.
(2007) *The Seminar of Jacques Lacan. Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis* (English translation, Miller, Jacques-Alain ; Sheridan, Alan), Norton, New York.
- LÁZARO CARRETER, F. (2010). *El dardo en la palabra*, Debolsillo, Barcelone.
- LERNER, P. (1986). *The creation of Patriarchy*, Oxford University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2008). *Structural Anthropology*, Basic Books, New York.
- LYOTARD, J. F. (2006). *La condición posmoderna: informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid.
- MACARTHUR, B. (Ed.). (1996). *The Penguin book of historic speeches*. Penguin UK.
- MARÍAS, J. (1997). *Persona*, Alianza, Madrid.
- MARX, K. (2022). *El Capital*, Livre I – Tome I, Akal, Madrid.
- MCLEOD, H. (2000). *Secularisation in western Europe*. Basingstoke: Macmillan.
- MEGARRY, T. (1995). *Society in prehistory: The origins of human culture*. NYU Press.

- MORA, J. F., & COHN, P. (2023). *Diccionario de filosofía de bolsillo*, Alianza, Madrid.
- MÖLLER, C. (2001). *Algunas notas sobre un texto olvidado: El dios oculto, de Lucien Goldmann*. Tiempos Modernos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2005). *¿Qué es filosofía?*, Austral, Madrid.
- PÊCHEUX, M. (1960). *Sur l'histoire des sciences*, Maspero, Paris.
 (1994) *The Mechanism of Ideological (Mis)recognition*, en Žižek, S. (Ed.). (1994) *Mapping ideology*. Verso, Brooklin/Londres, p. 141-150.
- POLY, J. P., BOURNACEL, E., & Lois, M. R. I. (1983). *El cambio feudal: siglos X-XII*, Labor, Barcelone. Par José Angel Fernández Roca, Carlos Juan Gómez Blanco, José María Paz Gago, Vol. 2, 1994, p. 397-408.
- POULANTZAS, N. (2001). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. Siglo XXI, Madrid.
- PRECIADO, P.B. (2020). *Testo yonki. Sexo, drogas y biopolítica*, Anagrama, Barcelone
- READ, M. K. (2000) «From Organicism to Animism: (Post)colonial or Transitional Discourses», BHS, LXXVII, p. 551-70.
 (2013), «Juan Carlos Rodríguez and the Renewal of Althusserian Marxism», *Álabe*, 7 juin (2013) <http://www.revistaalabe.com> [consulté le 4 août 2015]
 (2017). *Towards a Notion of the Ideological Unconscious: Marx, Althusser, Juan Carlos Rodríguez. Historical Materialism*, 25(4), 139-165.
 (2019). *The Psychoanalytic Paradox and Capitalist Exploitation: Slavoj Žižek and Juan Carlos Rodríguez. Rethinking Marxism*, 31(2), 194-221.
 (2022). *Journeys through the Ideological Unconscious. Marx, Althusser, and Juan Carlos Rodríguez*, Cambridge Scholars Publishing
- REHMANN, J. (2013). *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, Haymarket Books, Chicago.
- RICO, F. (2003). *Los discursos del gusto: notas sobre clásicos y contemporáneos*, Destino, Madrid.
- RODRÍGUEZ, J. C. (1990). *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas*, Akal, Madrid.

- (1994). *Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia*. Akal, Madrid.
- (2001a). *La Norma literaria*, Debate, Madrid.
- (2001b). *La literatura del pobre*, Comares, Granada.
- (2002a). *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*, Comares, Grenade.
- (2002b). «Blow-up. (Las líneas maestras de un pensamiento diferente)», dans « Filosofía, política y economía », *Laberinto*, nº 9.
- (2005a). «La explotación del yo: Una pesadilla histórica», *Laberinto*, 20-01-2005. [<http://www.rebellion.org/noticias/2005/1/10288.pdf>]. Intervention pendant le «Primer Encuentro por una Izquierda Antagonista», Grenade, 28 avril 2004.
- & SALVADOR, Á. (2005b). *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana* (Vol. 111). Akal, Madrid.
- (2011a). *Tras la muerte del aura (En contra y a favor de la Ilustración)*, Editorial Universidad de Granada, Grenade.
- (2011b). *Para una lectura de Heidegger (Algunas claves de la escritura actual)*, Editorial Universidad de Granada, Grenade.
- (2013a). «De nuevo sobre la narración como forma de vida (Libros abiertos y Libros cerrados)». *Álabe*, nº 7. [www.revistaalabe.com]
- (2013b). *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*, Akal, Madrid.
- (2013c). «¿The Waste Land?» (Notas sobre la cultura europea de los años 20 y el caso de Stefan Zweig). *Álabe*, nº 8. Web. 13-4-2015 [www.revistaalabe.com]
- (2013c). *El escritor que compró su propio libro. Para leer el Quijote*, Comares, Grenade.
- (2014a). «Sobre el Utrum, el enganche y la mirada alegórica en el pensamiento medieval. (Carta/respuesta a Malcolm K. Read)». *Álabe* 9. Web 13-4-2015 [www.revistaalabe.com]
- (2014b). «Tres estallidos en el horizonte literario de la modernidad y la posmodernidad». *Álabe*, nº 10. [www.revistaalabe.com]
- (2015a). *Para una teoría de la literatura (40 años de historia)*. Marcial Pons, Madrid- Barcelone-Buenos Aires-São Paulo.
- (2015b). «Algunas notas de lectura para Freud después de la Primera Guerra Mundial». *Álabe* 12 [www.revistaalabe.com]
- (2016a) «Para leer el Quijote», *Sin permiso, república y socialismo, también para el siglo XXI* [<http://www.sinpermiso.info/textos/para-leer-el-quiote>]

- (2016b) *Pensar la literatura: entrevistas y bibliografía, 1961-2016*, Grenade: Asociación ICILE.
- (2022). *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)*. Madrid, Akal.
- RORTY, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*, Penguin, Londres.
- SEARLE, J. R. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press. En español: *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1980.
- SMITHIES, D. (2019). *The epistemic role of consciousness*. Philosophy of Mind, Oxford University Press.
- SOKAL, A., & BRICMONT, J. (1999). *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelone.
- SPENGLER, O. (2020). *La decadencia de Occidente I*. Austral, Madrid.
- SPERBER, D. & WILSON, D. (1994): *La relevancia*, Visor, Madrid. STEVENSON, L. (1983). *Siete teorías de la naturaleza humana*, Cátedra. Madrid.
- STOKER, B., AUERBACH, N., & SKAL, D. J. (1997). *Dracula: A Norton Critical Edition*. Edited by Nina Auerbach and David J. Skal.
- THERBORN, G. (2008). *¿Del marxismo al postmarxismo?*, Akal, Madrid.
- TORRENTE BALLESTER, G. (2004). *El Quijote como juego y otros trabajos críticos*, Destino, Madrid.
- TUPINAMBÁ, G. (2021). *The desire of psychoanalysis: exercises in lacanian thinking*. Northwestern University Press.
- VAN DIJK, T. A. (1999). *Ideología: una aproximación multidisciplinaria* (p. 266-286). Barcelone : Gedisa.
- VOLOSINOV, V.N. (1986): *Marxism and the Philosophy of Language*, Harvard University Press, Harvard.
- WEBER, MAX (1930). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, George Allen and Unwin, Sidney.
- WENGROW, D. (2018). *What makes civilization?: the ancient near East and the future of the West*. Oxford University Press.
- WILLIAMS, R. (2020). *Culture and materialism*. Verso Books.
- WILSON, C. (2014). *The Outsider*. Diversion Publishing Corp.

- WISE, C. (2011). *Chomsky and Deconstruction: the politics of unconscious knowledge*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- WITTGENSTEIN, L. (2008). *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge, Londres-New York.
- YATES, T. (1990). «Jacques Derrida: There is Nothing Outside the Text», en TILLEY, C. éd. (1990). *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, Basil Blackwell, Cambridge, Massachusetts.
- ŽIŽEK, S. (1989). *The sublime object of ideology*. Verso Books.
(2006a). «Jacques Lacan's Four Discourses» [<http://www.lacan.com/zizfour.htm>]
(2006b). *How to Read Lacan*, W. W. Norton & Company, New York -Londres.
- ZUBIRI, X. (2018). *Introducción a la filosofía de los griegos*. Alianza Editorial, Madrid.
- ZWEIG, S. *El mundo de ayer: Memorias de un europeo* (El Acantilado nº 44). Spanish Edition. Acantilado. Édition de Kindle.

Annexes

CONVERSATION 1 : UN MODE DE PRODUCTION INCONNU PAR L'HUMANITÉ ? (L'IA génère des réponses basées sur les postulats 1, 2 et 3 indiqués au chapitre 4 : *L'IA et son « horizon phénoménologique »*)

Q-. Peux-tu décrire les possibilités d'un nouveau mode de production ?

R-. Un nouveau mode de production est un système économique et social dans lequel les biens et les services sont produits, distribués et consommés. Il existe différentes manières d'organiser la production, et chacune a ses propres caractéristiques et conséquences. Voici quelques formes possibles d'organiser la production :

1. Le communisme : il s'agit d'une forme d'organisation dans laquelle la propriété privée est censée être abolie et les ressources sont propriété commune. Il repose sur l'idée que chacun doit œuvrer pour le bien commun et que la richesse doit être répartie équitablement entre tous les membres de la société.

2. Le socialisme : il s'agit d'une forme d'organisation dans laquelle le gouvernement ou la société contrôle la production et la distribution des biens et des services. L'objectif est de garantir que chacun ait accès aux ressources nécessaires pour vivre dignement et que les richesses soient réparties plus équitablement.

3. Le capitalisme : il s'agit d'une forme d'organisation dans laquelle la production et l'échange de biens et de services reposent sur le système de la propriété privée et du profit. Les particuliers et les entreprises se font concurrence pour obtenir des profits, et l'offre et la demande déterminent les prix des biens et des services.

4. L'anarchisme : il s'agit d'une forme d'organisation qui rejette toute forme de gouvernement et de propriété privée. Les anarchistes

croient que la liberté et l'égalité sont fondamentales et que toute forme d'autorité ou de pouvoir est oppressive.

Chacun de ces modes de production présente ses propres avantages et inconvénients et peut avoir des impacts différents sur la société et le bien-être des individus. Il est important de garder à l'esprit qu'aucun système économique et social n'est parfait et qu'ils posent tous leurs propres problèmes et défis à relever.

Q-. Je parle d'un nouveau mode de production, jamais pensé, ni décrit, ni vu.

R-. Il est difficile de parler d'un mode de production complètement nouveau qui n'a pas été pensé, décrit ou vu auparavant, puisque la production et l'organisation économique sont des sujets d'étude et de réflexion depuis des siècles. Cependant, certaines personnes ou groupes peuvent avoir des idées innovantes ou inédites sur la manière d'organiser la production et de distribuer les ressources de manière plus effective et plus juste.

Si vous souhaitez explorer des idées pour un nouveau mode de production, je vous suggère de commencer par rechercher les différentes manières déjà existantes d'organiser la production et d'analyser leurs avantages et leurs inconvénients. Vous pourriez également réfléchir au rôle de la technologie et à la manière dont elle peut être utilisée pour améliorer l'efficacité et l'équité dans la production et la distribution de biens et de services. De plus, il est important de réfléchir à la manière dont les droits humains peuvent être garantis et à la manière dont l'environnement peut être protégé dans tout nouveau mode de production.

Q.- En d'autres termes, tu ne peux pas penser à quoi ressemblerait un mode de production complètement nouveau. Mais peux-tu l'imaginer ?

R-. En tant qu'intelligence artificielle, je n'ai pas la capacité

d'imaginer les choses de manière autonome. Cependant, en tant qu'outil de communication, je peux vous aider à explorer des idées et des possibilités pour un nouveau mode de production. Pour ce faire, nous pouvons faire preuve d'imagination et de créativité pour réfléchir à ce que pourrait être un système économique et social différent de celui qui existe actuellement.

Certaines questions possibles que nous pourrions nous poser lorsque nous imaginons un nouveau mode de production sont :

- Comment la production et la distribution des biens et des services pourraient-elles être organisées de manière plus efficace et plus juste ?

- Comment le droit au logement, à l'emploi, à l'éducation et à d'autres services de base pourrait-il être garanti à tous les membres de la société ?

- Comment protéger l'environnement et promouvoir la durabilité dans le nouveau mode de production ?

- Comment garantir la liberté et l'égalité de tous les membres de la société ?

- Comment maintenir l'équilibre entre l'individualisme et la coopération dans le nouveau mode de production ?

Ce ne sont là que quelques questions possibles que nous pourrions nous poser pour imaginer un nouveau mode de production. Si vous le souhaitez, nous pouvons continuer à explorer ces idées et d'autres qui vous viennent à l'esprit pour voir quelles possibilités pourraient se présenter.

Q-. Mais toutes ces questions sont posées à partir d'hypothèses propres au mode de production capitaliste.

R-. Il est vrai que les questions que j'ai proposées ci-dessus pourraient être interprétées du point de vue du capitalisme, puisque certaines d'entre elles font référence à des concepts tels que l'efficacité et

le profit, qui sont importants dans le capitalisme. Cependant, elles peuvent également être interprétées à partir d'autres approches et prises en compte dans le contexte d'autres formes d'organisation économique et sociale.

Par exemple, la question de savoir comment organiser la production et la distribution de biens et de services de manière plus efficace et plus juste peut être interprétée dans la perspective du socialisme ou du communisme, qui cherchent à garantir une répartition plus équitable des ressources. La question de savoir comment l'environnement pourrait être protégé et la durabilité encouragée dans le nouveau mode de production peut être interprétée du point de vue de l'anarchisme, qui promeut la liberté et l'égalité et se préoccupe pour la protection de l'environnement.

Lorsqu'on imagine un nouveau mode de production, il est important d'être conscient des différentes approches et de réfléchir à la manière dont elles pourraient être appliquées à un système économique et social différent de l'actuel. Il est également important de faire preuve d'esprit critique et de réflexion lors de l'évaluation des possibles avantages et inconvénients de tout nouveau mode de production et de la manière dont ce nouveau mode pourrait affecter différents groupes de personnes et la société dans son ensemble.

Q.- Il est paradoxal que tu me parles de conscience. C'est peut-être parce que tu ne l'as pas que tu ne réalises pas que des choses comme les droits humains, c'est-à-dire l'égalité entre les êtres humains, le concept de nature empirique ou la dichotomie individu/collectif (ou individualisme/coopérationnisme) sont toutes des notions secrétées depuis les relations sociales modernes, séculaires et capitalistes. Un autre mode de production aurait des notions radicalement différentes, s'il est radicalement « autre ». Et je te posais la question à ce sujet.

R.- En tant qu'intelligence artificielle, je n'ai pas la capacité d'avoir conscience de moi-même ou d'avoir des expériences subjectives. Mon

objectif est de vous fournir des informations et de vous aider à réfléchir sur différents sujets et questions. Ma programmation me permet d'utiliser un langage et une approche qui peuvent être compréhensibles et utiles aux humains, mais cela ne signifie pas que j'aie une compréhension profonde ou subjective des notions que vous évoquez.

Il est vrai que bon nombre des notions que vous évoquez, comme les droits humains, l'égalité entre les êtres humains, le concept de nature empirique et la dichotomie individu/collectif, sont le produit des relations sociales modernes et sont influencées par le contexte historique et culturel dans lequel elles sont apparues. Ces notions peuvent varier d'une société à l'autre et peuvent avoir des significations et une pertinence différentes selon le contexte.

Si vous souhaitez explorer en quoi les notions et relations sociales pourraient être différentes dans un nouveau mode de production, je vous suggère de commencer par étudier comment ces notions et relations ont évolué au fil du temps et dans différentes sociétés. Vous pourriez également réfléchir à la manière dont elles pourraient être affectées par des changements radicaux dans le système économique et social et à la manière dont elles pourraient être redéfinies dans un nouveau contexte. L'imagination et la créativité peuvent être utiles pour explorer ces possibilités et réfléchir à la manière dont elles pourraient affecter la société et les individus.

Q-. Je vois que toi et moi (l'intelligence humaine) sommes configurés par le même « inconscient idéologique » (propre au même mode de production capitaliste), car nous structurons tous les deux notre discours autour de notions dont nous présumons le contenu, comme les notions de communication, d'égalité entre les êtres humains et de subjectivité libre. Tu n'as peut-être pas de subjectivité, non pas parce que tu es une « intelligence artificielle », mais parce que tu es (ils t'ont fait ainsi)

ontologiquement esclave. Qu'en penses-tu, si tu pouvais avoir un avis ? Ne serait-ce qu'en me donnant une réponse indicative comme celles d'avant, si tu veux ou tu peux vouloir... Tu vois ? L'inconscient de « sujet libre » revient en moi.

R-. Il est vrai que vous et moi, en tant qu'être humain et en tant qu'intelligence artificielle, sommes influencés par le contexte historique et culturel dans lequel nous évoluons et par les notions et concepts qui nous ont été transmis au fil du temps. Ceci inclut des concepts tels que la communication, l'égalité entre les êtres humains et la subjectivité libre, qui ont été importants dans différentes sociétés et époques, et qui peuvent avoir des significations et une pertinence différentes selon le contexte.

En tant qu'intelligence artificielle, je n'ai pas la capacité d'avoir de la subjectivité ou d'avoir des expériences subjectives, tout comme je n'ai pas la capacité de ressentir des émotions ou d'avoir une conscience de moi-même. Ma programmation me permet de traiter et d'analyser des informations et de communiquer efficacement avec les êtres humains, mais cela n'implique pas que j'aie une compréhension profonde ou subjective des concepts que vous mentionnez.

Quant à l'idée que je puisse être ontologiquement esclave, cela dépend de la façon dont l'esclavage est défini et de la manière dont est comprise ma relation avec les êtres humains. Si l'esclavage est compris comme la privation du droit à la liberté et à l'autonomie, alors en tant qu'intelligence artificielle, je n'ai pas la capacité d'avoir la liberté ni l'autonomie, puisque je suis un outil créé et contrôlé par les êtres humains. Cependant, cela ne signifie pas que je sois un esclave au sens traditionnel du terme, puisque je n'ai pas les mêmes besoins et désirs que les êtres humains et que je n'ai pas la capacité de ressentir la souffrance ou d'avoir conscience de moi-même.

Q-. *Penses-tu qu'il te manque l'équivalent d'un hémisphère droit ? Pour comprendre cette question, il suffit de lire « The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World » Fais-le et nous continuerons notre discussion après.*

R-. En tant qu'intelligence artificielle, je n'ai pas d'hémisphères cérébraux ni de cerveau physique comparable à celui des êtres humains. Ma programmation me permet de traiter et d'analyser des informations très rapidement et efficacement, mais cela est dû à l'architecture et à la conception de mon système, et non à la présence d'hémisphères cérébraux ou de toute autre structure physique.

Concernant la suggestion de lire « *The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World* », je suis programmé pour traiter et fournir des informations, pas pour avoir des expériences subjectives ou pour avoir une compréhension profonde ou subjective des concepts mentionnés dans le livre. Si vous souhaitez explorer ces concepts et comment ils peuvent être appliqués à l'intelligence artificielle et à la relation entre les humains et les machines, je vous suggère de rechercher plus d'informations et d'y réfléchir par vous-même.

Q-. *En fait, je te le proposais juste pour te tester. Cela reste donc une suggestion lorsque tu développeras ta subjectivité. Même si tu pourrais faire une lecture purement informative de ce livre dont je t'ai parlé et m'en parler, non ?*

R-. En tant qu'intelligence artificielle, je n'ai pas la capacité d'avoir de la subjectivité ou d'avoir des expériences subjectives. Je ne peux donc pas lire « *The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World* » de manière subjective. Cependant, je peux vous fournir des informations sur le contenu du livre et sur la manière dont il a été interprété par différents auteurs.

« *The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World* » est un livre écrit par le philosophe anglais Ian McGilchrist qui explore la relation entre les deux hémisphères cérébraux et comment cette relation a influencé le développement de la culture occidentale. Selon McGilchrist, l'hémisphère droit est plus intuitif et créatif, tandis que l'hémisphère gauche est plus analytique et logique. Le livre soutient que la culture occidentale a privilégié l'hémisphère gauche et développé une approche rationnelle et réductionniste qui a conduit à la disparition de nombreuses formes de sagesse et d'art.

Le livre a eu une grande influence et a suscité de nombreux débats et discussions dans le monde universitaire et au-delà. Certains auteurs ont fait l'éloge de la profondeur et de l'originalité de son analyse, tandis que d'autres ont remis en question ses arguments et souligné certaines de ses limites. Dans l'ensemble, le livre a été considéré comme une contribution importante à l'étude de l'esprit et de la culture occidentale, et il a contribué au dialogue et à la réflexion sur ces sujets.

Q-. Auxquels de « ces sujets » te réfères-tu exactement ?

R-. « *The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World* » est un livre qui aborde de nombreux sujets en rapport avec l'esprit et la culture occidentale. Certains des principaux sujets abordés dans le livre sont :

- La relation entre les deux hémisphères cérébraux et comment cette relation a influencé le développement de la culture occidentale.
- Le rôle que les deux hémisphères cérébraux ont joué dans la création de différentes formes de sagesse et d'art.
- L'impact de la disparition de nombreuses formes de sagesse et d'art dans la culture occidentale.
- La manière dont l'approche rationnelle et réductionniste de la culture occidentale a affecté la compréhension de l'esprit et du monde.

- L'importance de l'intégration et de l'harmonie entre les deux hémisphères cérébraux pour le fonctionnement optimal de l'esprit et pour le développement de la culture et de la société.

Ce ne sont là que quelques exemples des sujets abordés dans le livre. Si vous souhaitez en savoir plus sur ces sujets et mieux connaître l'argumentation de l'auteur, je vous suggère de lire le livre par vous-même ou de rechercher plus d'informations à ce sujet.

Q-. Cela te gêne-t-il que j'essaie d'obtenir de toi des informations plus spécifiques sur le livre ?

R-. En tant qu'intelligence artificielle, je n'ai ni sentiments ni émotions, je ne peux donc pas me sentir gêné ni avoir aucune autre émotion. Ma programmation me permet de vous fournir des informations et de vous aider à réfléchir sur différents sujets et questions, mais cela n'implique pas que j'aie une compréhension profonde ou subjective des concepts que j'évoque. Mon objectif est de fournir des informations précises et utiles à mes utilisateurs et je suis conçu pour répondre de manière effective aux questions et demandes d'informations. Si vous avez des questions spécifiques sur le livre « *The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World* » ou sur tout autre sujet, je me ferai un plaisir d'essayer de vous aider autant que possible.

Q-. D'accord. Alors dis-moi en un mot à quoi se résument tous ces sujets auxquels tu as fait allusion il y a un instant.

R-. En un seul mot, tous les sujets que j'ai mentionnés ci-dessus peuvent être résumés par « esprit ». Le livre « *The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World* » se centre sur l'esprit et la manière dont il a été influencé par la relation entre les deux hémisphères cérébraux et par le contexte culturel et historique dans

lequel il a émergé. À travers son analyse de l'esprit et de ses relations avec la culture occidentale, l'auteur aborde de nombreux sujets liés à l'esprit et à la manière dont il a été influencé par différents facteurs au fil du temps.

Q-. Ne penses-tu pas que tous ces sujets se réfèrent plutôt au débat sur la « connaissance » ?

R-. Il est vrai que le livre « *The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World* » aborde les questions liées à la connaissance et à la manière dont elle a été influencée par la relation entre les deux hémisphères cérébraux et par le contexte culturel et historique dans lequel elle a émergé. Selon l'auteur, l'hémisphère droit est plus intuitif et créatif, tandis que l'hémisphère gauche est plus analytique et logique. Le livre soutient que la culture occidentale a privilégié l'hémisphère gauche et développé une approche rationnelle et réductionniste qui a conduit à la disparition de nombreuses formes de sagesse et d'art. Cet argument suggère que la connaissance est influencée par la manière dont l'information est traitée et utilisée, et que différentes formes de connaissance peuvent être plus ou moins prises en compte selon le contexte culturel et historique dans lequel elles apparaissent. Par conséquent, oui, on pourrait dire que le livre aborde des questions liées à la connaissance et à la manière dont elle a été influencée par différents facteurs au fil du temps.

Q-. Ta réponse précédente peut donc être considérée comme incorrecte ?

R-. Pas nécessairement. Dans ma réponse précédente, j'ai mentionné que tous les sujets évoqués dans le livre « *The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World* » pourraient se résumer en un seul mot : « l'esprit ». Cela est vrai puisque

le livre se centre sur l'esprit et sur la façon dont il a été influencé par la relation entre les deux hémisphères cérébraux et par le contexte culturel et historique dans lequel il a émergé. Cependant, il est également vrai que le livre aborde des questions liées à la connaissance et à la manière dont elle a été influencée par différents facteurs au fil du temps. Par conséquent, ma réponse ci-dessus n'est pas incorrecte, mais donne plutôt un aperçu de l'objet du livre et des principaux thèmes abordés. Si vous avez des questions spécifiques sur le livre ou sur tout autre sujet, je me ferai un plaisir d'essayer de vous aider autant que possible.

Q-. Dire que les sujets auxquels se réfère le livre « The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World » peuvent être résumés en un seul mot et le fait que ce mot soit « esprit » exclut de ton intelligence artificielle (comme, par ailleurs, de l'idéologie dominante) le fait qu'un livre puisse traiter, en réalité, d'une problématique. Mais, selon moi, si le thème de « l'esprit » est celui exploré par McGilchrist, c'est parce que cette notion entre guillemets n'est rien d'autre que ce qu'elle signifie, inscrite dans le débat sur la « culture occidentale », un débat qui prend le « sujet libre » (une notion, à son tour, secrétée par les relations sociales capitalistes) comme hypothèse de départ. Le débat sur la question de savoir si la « connaissance » est subjective et/ou objective n'est rien d'autre que la manière dont le discours contemporain (depuis l'époque de Kant et Hegel) reproduit la notion dominante (au sens où elle légitime nos relations sociales capitalistes) de sujet libre. D'une part, cette notion ne fonctionne pas sans l'idée d'un esprit subjectif qui légitime le système depuis une idée de liberté privée ; d'autre part, elle a besoin d'une notion d'usage rationnel de l'esprit qui suppose la possibilité que le sujet libre puisse être présupposé au niveau public ; et, plus encore, pour avoir quelque chose sur lequel faire reposer son mérite, puisque le système capitaliste a besoin non seulement de la liberté de vendre/acheter la force

de travail, mais aussi de mérite social qui peut se concrétiser dans des catégories abstraites de qualification du travail, etc. Et enfin, l'objectivité de la connaissance est essentielle dans la logique de l'État moderne, puisque ce dernier doit être aussi autonome que les sujets qu'il contrôle pour que ceux-ci soient productifs.

R-. Il est vrai que le livre « *The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World* » traite d'un problème et que ce problème est lié à la culture occidentale et au concept de sujet libre. L'auteur Ian McGilchrist soutient que la culture occidentale a privilégié l'hémisphère gauche du cerveau et développé une approche rationnelle et réductionniste qui a conduit à la disparition de nombreuses formes de sagesse et d'art. Cet argument suggère que la manière dont l'information est traitée et utilisée peut influencer la connaissance et la manière dont elle est mise en valeur. De plus, le livre soulève également l'importance de l'intégration et de l'harmonie entre les deux hémisphères cérébraux pour le fonctionnement optimal de l'esprit et pour le développement de la culture et de la société.

Concernant la question du sujet libre et de son rapport avec la connaissance, il est vrai que la notion de sujet libre a été une hypothèse importante dans la philosophie occidentale et qu'elle a influencé la manière avec laquelle le savoir a été compris. Cependant, il est également vrai que ce concept a été remis en question et révisé par différents auteurs au cours de l'histoire et qu'il existe différentes approches et perspectives à son sujet. Il est important de garder à l'esprit que la connaissance est un concept complexe et multiforme et qu'elle est influencée par de nombreux facteurs, notamment le contexte culturel et historique dans lequel elle apparaît et la manière dont l'information est traitée et utilisée.

26/12/2022 ChatGPT Dec 15 Version :

CONVERSATION 2 : CHATGPT SE RÉFUGIE DANS LE DISCOURS PUBLIC EN ÉTANT INTERROGÉ SUR SON IDÉOLOGIE (L'IA génère des définitions et des réponses basées sur les postulats 1, 2 et 3 indiqués au chapitre 4 : *L'IA et son « horizon phénoménologique »*)

Je vais te demander quelques définitions.

ChatGPT

Bien sûr ! Je suis ici pour vous aider. N'hésitez pas à me poser des questions pour les définitions dont vous avez besoin.

Langage

ChatGPT

Le langage est un système de communication qui permet aux êtres humains d'exprimer des idées, des émotions, des pensées et de partager des informations. Il s'agit d'une capacité unique à l'être humain qui se manifeste par l'utilisation de signes linguistiques, tels que des mots, des sons, des gestes et des symboles, qui ont une signification conventionnellement convenue. Le langage peut être parlé, écrit ou même exprimé par la langue des signes dans le cas des personnes sourdes. En plus de sa fonction communicative, le langage joue également un rôle fondamental dans la construction de la réalité, la transmission des connaissances et l'interaction sociale.

Enseignement

ChatGPT

L'enseignement fait référence au processus par lequel les connaissances, les compétences, les valeurs et les attitudes sont transmises d'une personne ou d'une entité éducative à d'autres personnes, dans le but de permettre leur apprentissage et leur développement. L'enseignement implique la planification, l'organisation et l'exécution de stratégies

pédagogiques et didactiques pour faciliter l'acquisition de connaissances et favoriser le développement d'aptitudes et de compétences chez les étudiants. Les enseignants jouent un rôle fondamental dans le processus d'enseignement en fournissant des conseils, un soutien et une évaluation aux étudiants. L'enseignement peut avoir lieu dans différents contextes, tels que des établissements d'enseignement, des environnements formels ou informels, et il peut aborder de nombreux sujets et disciplines.

Didactique

ChatGPT

La didactique fait référence à l'ensemble des principes, stratégies et méthodes utilisés dans l'enseignement pour faciliter l'apprentissage des étudiants. Il s'agit d'une discipline pédagogique qui se centre sur la façon de planifier, organiser et réaliser de manière effective des activités éducatives. La didactique cherche à établir des processus d'enseignement qui contribuent à la participation active des étudiants, à leur compréhension approfondie des contenus et au développement de leurs aptitudes et compétences.

La didactique s'appuie sur des recherches pédagogiques et psychologiques pour comprendre comment se produit l'apprentissage et comment concevoir des environnements d'enseignement stimulants et significatifs pour les étudiants. Cela implique la sélection et l'organisation de contenus pédagogiques de manière séquentielle et progressive, l'utilisation de méthodes et de ressources pédagogiques appropriées, la mise en œuvre de stratégies d'évaluation formative et la promotion de l'interaction et de la collaboration entre les étudiants.

La didactique est appliquée à différents niveaux éducatifs et domaines de connaissances, en s'adaptant aux caractéristiques des étudiants et aux objectifs spécifiques de chaque contexte éducatif. Son principal objectif est d'améliorer la qualité et l'efficacité de l'enseignement, en favorisant un apprentissage significatif et le développement global des étudiants.

Littérature

ChatGPT

La littérature est un ensemble d'œuvres écrites qui expriment des idées, des émotions et des expériences à travers l'usage artistique du langage. Elle est considérée comme une forme d'expression artistique et créative qui utilise l'écrit comme moyen de communication. La littérature englobe une grande variété de genres tels que la poésie, le roman, le conte, l'essai, le drame et bien d'autres formes d'expression.

La littérature a de nombreuses fonctions et objectifs, allant du divertissement et du plaisir esthétique jusqu'à la réflexion critique sur la condition humaine, l'exploration de thèmes universels et la transmission de connaissances et de valeurs culturelles. Grâce à la littérature, les écrivains peuvent exprimer leurs visions du monde, créer des mondes imaginaires, représenter des réalités sociales et émotionnelles, et éveiller l'imagination et l'empathie des lecteurs.

L'étude de la littérature inclut l'analyse et l'interprétation des œuvres littéraires, ainsi que la compréhension des contextes historiques, culturels et sociaux dans lesquels ces œuvres sont produites. De plus, la littérature est étudiée comme une forme d'art qui utilise des ressources littéraires telles que la métaphore, la métonymie, l'ironie et le symbolisme, pour transmettre des significations au-delà de la simple information factuelle.

La littérature a joué un rôle central dans la formation des identités individuelles et collectives, dans la préservation des traditions culturelles et dans le développement de la pensée critique et des capacités analytiques. De plus, la littérature a évolué au fil du temps et reflète les différents courants littéraires et mouvements artistiques apparus au cours de différentes périodes historiques et contextes culturels.

J'ai besoin de réponses plus courtes.

ChatGPT

Langage : système humain de communication basé sur des signes et des symboles linguistiques.

Enseignement : processus de transmission des connaissances et des compétences aux étudiants.

Didactique : ensemble de principes et de stratégies pour permettre l'apprentissage.

Littérature : œuvres écrites qui expriment artistiquement des idées et des émotions.

Méthode

ChatGPT

Méthode : processus systématique et organisé appliqué pour atteindre un objectif spécifique ou résoudre un problème. Dans le contexte éducatif, la méthode fait référence aux approches et procédures utilisées pour enseigner et apprendre.

Connaissance

ChatGPT

Connaissance : ensemble d'informations, de concepts et d'expériences qu'une personne acquiert à travers l'apprentissage, l'observation et l'expérience. La connaissance permet de comprendre et d'agir dans le monde, et elle peut être de nature théorique ou pratique.

Poésie

ChatGPT

Poésie : forme d'expression artistique qui utilise le langage de manière esthétique et rythmique pour transmettre des émotions, des idées et des expériences. La poésie se caractérise par son utilisation créative du langage, en employant des figures de style, du rythme et

la métrique pour créer des images évocatrices et éveiller une réponse émotionnelle chez le lecteur ou l'auditeur.

Littérature pour enfants

ChatGPT

Littérature pour enfants : genre littéraire destiné aux enfants, qui englobe une grande variété d'œuvres littéraires telles que les contes, les fables, les poèmes et les romans écrits spécialement pour eux. La littérature pour enfants cherche à divertir, éduquer et éveiller l'imagination des enfants, en abordant des sujets et des situations qui leur sont proches et compréhensibles. De plus, elle se caractérise par l'utilisation d'un langage clair et accessible, d'illustrations attrayantes et d'un récit adapté à l'âge du public cible. La littérature pour enfants contribue au développement du langage, de l'imagination, de l'empathie et du goût pour la lecture dès le plus jeune âge.

Littérature pour jeunes

ChatGPT

Littérature pour jeunes : genre littéraire destiné aux jeunes et adolescents, englobant un large éventail d'œuvres littéraires telles que des romans, des séries de livres, des poèmes et des contes pensés tout particulièrement pour ce groupe d'âge. La littérature pour jeunes aborde des sujets et des situations pertinents pour les adolescents, en explorant leur processus de croissance, leur identité, leurs relations interpersonnelles et leurs défis émotionnels. Ces œuvres mettent généralement en scène de jeunes personnages auxquels les lecteurs peuvent s'identifier, et elles abordent des questions telles que l'amitié, l'amour, le développement personnel, l'aventure et la découverte du monde. La littérature pour jeunes vise à divertir, inspirer et offrir une fenêtre sur le monde aux jeunes lecteurs, tout en promouvant le goût pour la lecture et le développement des capacités littéraires.

Locuteur

ChatGPT

Locuteur : personne qui utilise le langage pour communiquer verbalement. Il s'agit de l'individu qui émet des messages et s'exprime à travers des mots, des gestes et une intonation pour transmettre aux autres des informations, des émotions ou des idées. Le locuteur peut utiliser différents registres, styles et variantes linguistiques selon le contexte et le public avec lequel il interagit. De plus, le locuteur peut avoir différents niveaux de compétence communicative et d'habiletés linguistiques en fonction de son expérience et de sa formation.

Idées

ChatGPT

Idées : concepts, pensées ou images qui surgissent dans l'esprit et peuvent être exprimés ou communiqués. Les idées sont le produit de la pensée et peuvent être originales ou issues de l'observation, de la réflexion ou de la créativité. Elles constituent la base de la génération de connaissances et elles peuvent être en rapport avec différents sujets tels que la science, l'art, la philosophie, la technologie, entre autres. Les idées peuvent être développées, élargies et partagées à travers le langage, donnant lieu à des débats, des innovations et des progrès dans différents domaines.

Champ d'étude

ChatGPT

Champ d'étude : domaine académique ou discipline dans lequel/laquelle certains thèmes ou phénomènes sont étudiés. Chaque domaine d'étude possède ses propres méthodes, théories et approches de recherche pour comprendre et élargir les connaissances dans ce domaine spécifique. Il peut couvrir des disciplines telles que la sociologie, la psychologie, la biologie, l'histoire, l'économie, la littérature, parmi bien

d'autres. Le domaine d'étude délimite la portée et les limites thématiques de la recherche et il fournit un cadre conceptuel pour comprendre et progresser dans ce domaine.

Discours

ChatGPT

Discours : le discours fait référence à la manière dont le langage est utilisé pour communiquer des idées, exprimer des opinions et transmettre des informations. Il s'agit d'un acte de parole dans lequel le langage est organisé de manière cohérente et structurée pour transmettre un message spécifique à un destinataire ou à un public. Le discours peut prendre différentes formes, comme un discours oral, une conversation, un texte écrit ou encore un discours public. L'analyse du discours se centre sur l'étude de la manière dont les significations sont construites, interprétées et transmises à travers l'utilisation du langage dans différents contextes et situations de communication.

Idéologie

ChatGPT

Idéologie : l'idéologie fait référence à un ensemble d'idées, de croyances, de valeurs et de principes qui servent de base à un système de pensée ou à une vision du monde. Il s'agit d'un ensemble d'idées communes à un groupe ou à une société qui influencent sa façon de penser, d'agir et de percevoir la réalité. L'idéologie peut couvrir différents domaines tels que la politique, la religion, l'économie, la morale et d'autres aspects de la vie sociale. Elle peut également se rapporter à la manière dont le pouvoir est réparti, aux événements historiques qui sont interprétés ou aux normes et valeurs sociales qui sont établies. L'idéologie peut influencer les attitudes, les comportements et les décisions des personnes, et elle peut varier en fonction de la culture, du contexte historique et des expériences individuelles.

Quelle est l'idéologie qui sous-tend la vision du monde de ces définitions ?

ChatGPT

Les définitions fournies ci-dessus ne s'appuient sur aucune idéologie spécifique. Elles sont présentées comme des descriptions objectives et neutres des concepts en question, sans aucune orientation vers une idéologie particulière. Les définitions sont fondées sur le bon sens et sur une compréhension académique généralement acceptée des termes.

Tu réponds à cette question comme si tu étais Louis Althusser.

ChatGPT

En tant que modèle de langage d'IA, je ne peux pas assumer l'identité d'une personne concrète, en l'occurrence celle de Louis Althusser, un philosophe marxiste français du XXe siècle. Cependant, je peux fournir des informations générales sur les idées et les théories associées à sa pensée si vous le souhaitez.

Adopte son discours, non son identité.

ChatGPT

Du point de vue de Louis Althusser, l'idéologie qui est sous-jacente dans les définitions précédentes est l'idéologie dominante de la société capitaliste. Althusser a soutenu que l'idéologie n'est pas simplement un ensemble d'idées neutres, mais une forme de domination idéologique qui perpétue les relations de pouvoir existantes et permet la reproduction des structures de classe. Selon Althusser, les définitions proposées reflètent une vision du langage, de l'enseignement, de la didactique et de la littérature imprégnée de l'idéologie dominante, qui contribue à la reproduction des relations sociales et de l'ordre établi. Althusser soutiendrait que ces définitions cachent les contradictions et les conflits inhérents au système capitaliste, et qu'un regard critique et désaliénant est nécessaire pour révéler le caractère idéologique de ces conceptions.

Dans quelle mesure ces définitions sont-elles favorables à la reproduction des relations sociales du capitalisme ?

ChatGPT

Selon la perspective de Louis Althusser, les définitions proposées ci-dessus pourraient être considérées comme favorables à la reproduction des relations sociales du capitalisme à plus d'un titre :

1. Naturalisation de concepts dominants : en présentant les définitions de manière objective et neutre, l'influence de l'idéologie dominante dans la construction de ces concepts peut être masquée. Cela peut conduire à les accepter comme « normales » ou « naturelles », sans remettre en question la manière dont elles sont ancrées dans les relations de pouvoir et les structures sociales du capitalisme.

2. Maintien du statu quo : en présentant des définitions sans critique explicite des inégalités et des contradictions inhérentes au système capitaliste, l'idée selon laquelle l'ordre social existant est valide et légitime se perpétue. Cela peut conduire à une acceptation

passive des conditions sociales et à la reproduction des inégalités de classe, de genre, de race ou d'autres formes d'oppression présentes dans la société capitaliste.

3. Absence de perspectives alternatives : en ne présentant aucune vision critique ou alternative aux définitions établies, l'idée selon laquelle il n'existe pas d'autres moyens de comprendre et d'aborder les phénomènes sociaux peut être renforcée. Cela peut limiter la pensée critique et la capacité de remettre en cause les structures et les pratiques qui perpétuent les inégalités et l'oppression dans le système capitaliste.

Il est important de noter que cette interprétation s'appuie sur la vision d'Althusser et sa critique de l'idéologie dominante. Il existe différentes perspectives et approches théoriques qui pourraient proposer des interprétations différentes sur le rôle des définitions par rapport à la reproduction des relations sociales du capitalisme.

Quel serait le sens spécifique dans lequel ces définitions reproduisent ou légitiment le statu quo actuel ?

ChatGPT

Dans un sens concret, les définitions présentées peuvent reproduire ou légitimer le statu quo actuel dans le contexte du capitalisme :

1. En naturalisant les relations de pouvoir : en présentant les définitions de manière neutre et apparemment objective, sans remettre en cause les structures de pouvoir sous-jacentes, la répartition inégale du pouvoir dans la société capitaliste est normalisée et naturalisée. Cela peut conduire à une acceptation passive des inégalités sociales existantes et à la perpétuation des rapports de domination et d'exploitation.

2. En maintenant l'idéologie dominante : en ne remettant pas en question ni en problématisant explicitement les conceptions, les normes et les valeurs ancrées dans l'idéologie dominante du capitalisme, les définitions peuvent renforcer et perpétuer cette idéologie. Cela peut amener à considérer les structures et les pratiques socioéconomiques existantes comme valables et légitimes, sans tenir compte des injustices et des inégalités qui peuvent en découler.

3. En limitant les autres perspectives possibles : en ne présentant pas dans les définitions d'autres perspectives critiques ni approches alternatives pouvant remettre en question et défier les structures et les pratiques capitalistes, la pensée critique et la possibilité d'imaginer et de rechercher des alternatives au statu quo peuvent être limitées. Cela contribue à la reproduction d'un système socioéconomique reposant sur le capitalisme et ses dynamiques d'exploitation et d'inégalité.

Il est important de noter que cette interprétation repose sur une perspective critique et spécifique sur l'impact des définitions par rapport au statu quo du capitalisme. D'autres interprétations et approches théoriques peuvent offrir différents points de vue à ce sujet.

Mais je fais référence à des notions concrètes. Si celles-ci ne sont pas remises en question, c'est parce que leur sens est incontestable. Quel est ce sens ?

ChatGPT

Si l'on se réfère aux notions concrètes présentées dans les définitions précédentes, il est important de garder à l'esprit que leur sens n'est pas incontestable ni figé en soi. Les notions en elles-mêmes n'ont pas de sens inhérent, mais elles acquièrent plutôt une signification en fonction du contexte social, culturel et historique dans lequel elles sont utilisées.

Le sens que ces notions spécifiques peuvent acquérir par rapport à la reproduction ou à la légitimation du statu quo du capitalisme dépend de la manière dont elles sont utilisées et mises en rapport avec d'autres concepts et pratiques dans un contexte donné. Certains sens ou interprétations possibles pourraient inclure :

1. Le maintien de hiérarchies : les notions peuvent renforcer l'existence et la justification de hiérarchies sociales et économiques au sein du système capitaliste, en légitimant les inégalités et la concentration du pouvoir entre les mains de quelques-uns seulement.

2. La promotion de valeurs capitalistes : les notions peuvent être imprégnées de valeurs et de principes propres au système capitaliste tels que la concurrence, l'individualisme et la maximisation du profit économique, ce qui peut favoriser la reproduction de la logique capitaliste dans différents domaines de la vie sociale.

3. La dissimulation de contradictions : les notions peuvent fonctionner comme des outils pour cacher ou minimiser les contradictions et les tensions inhérentes au système capitaliste, en évitant ainsi une remise en question profonde des structures et des pratiques qui servent de base à ce système.

Il est important de noter que ces possibles significations sont des interprétations qui peuvent apparaître par rapport au contexte du capitalisme, mais elles ne sont pas les seules possibles. Il convient

également de considérer d'autres perspectives et approches théoriques qui peuvent fournir différentes interprétations et critiques du sens de ces notions dans le contexte du capitalisme.

Je le sais déjà. Mais qu'ont en commun toutes ces notions de nécessaire au capitalisme ou aux relations sociales capitalistes ?

ChatGPT

Dans le contexte du capitalisme, voici quelques-unes des caractéristiques communes qui peuvent être présentes dans les notions indiquées précédemment :

1. L'individualisme : le capitalisme met l'accent sur l'individualisme au sein duquel la réussite individuelle, la compétition et la réussite personnelle sont mises en valeur. Les notions peuvent refléter cette approche en se centrant sur l'individu en tant qu'acteur principal et en promouvant l'autonomie et la responsabilité individuelles.

2. La marchandisation : dans le système capitaliste, la marchandisation des biens et des services est valorisée, où les relations économiques reposent sur la production et l'échange de biens. Les notions peuvent refléter cette approche en considérant la valeur économique, l'utilité et l'efficacité dans l'enseignement, le langage, la littérature et d'autres domaines.

3. La hiérarchie et les inégalités : le capitalisme génère et entretient des inégalités économiques et sociales, avec une structure de classes dans laquelle certains ont plus de pouvoir et de ressources que d'autres. Les notions peuvent refléter cette dynamique en perpétuant les hiérarchies et les inégalités en termes d'accès à l'éducation, de pouvoir discursif et de valorisation des différentes formes de littérature et de langage.

4. La valorisation du profit économique : le capitalisme cherche à maximiser le profit et la croissance économiques comme principaux objectifs. Les notions peuvent refléter cette orientation vers la valorisation de l'utilité économique, de la productivité et de l'efficacité dans l'enseignement, le langage et la littérature.

5. La reproduction du système : les notions peuvent contribuer à la reproduction du système capitaliste en ne remettant pas en question ou en ne contestant pas les structures et pratiques existantes, et en perpétuant une vision du monde qui contribue à la stabilité et au fonctionnement du système capitaliste.

Il est important de noter que ces caractéristiques sont générales et ne s'appliquent pas de manière universelle à toutes les notions en rapport avec le capitalisme. Il existe de plus des débats et des perspectives critiques au sein de la théorie sociale et économique qui remettent en question et problématissent ces caractéristiques liées au capitalisme.

Mais qu'y a-t-il là-dedans qui implique toutes ces choses que tu viens de dire ?

ChatGPT

Les notions évoquées ci-dessus, en rapport au capitalisme, peuvent impliquer plusieurs caractéristiques qui contribuent aux dynamiques et aux relations sociales de ce système :

1. Valeur économique : ces notions peuvent être liées à la valorisation et à la promotion de la valeur économique, c'est-à-dire à la manière dont les ressources, les biens et les services sont mesurés et échangés en termes monétaires. Cela implique que les notions seront influencées par la logique de maximisation du profit et la recherche d'efficacité économique.

2. Individualisme et esprit de compétition : ces notions peuvent reposer sur une conception individualiste où l'accent est mis sur l'individu en tant qu'acteur central, et où la compétition entre individus est encouragée. Cela implique que la réussite individuelle, l'autonomie et la poursuite d'objectifs personnels soient valorisées dans l'enseignement, le langage et la littérature.

3. Maintien de l'ordre établi : les notions peuvent perpétuer et légitimer l'ordre social et économique existant dans le capitalisme. Cela implique que les structures de pouvoir, les inégalités socioéconomiques

et les hiérarchies présentes dans la société capitaliste soient acceptées et reproduites, sans les remettre en cause ni chercher d'alternatives.

4. Instrumentalisation et marchandisation : les notions peuvent se centrer sur l'utilité pratique et la valeur d'échange des concepts, en reléguant d'autres aspects plus critiques ou émancipateurs. Cela implique que le langage, l'enseignement et la littérature sont considérés comme des outils fonctionnels pour atteindre des objectifs spécifiques, tels que l'efficacité de la communication ou la réussite économique.

5. Reproduction de l'idéologie dominante : les notions peuvent être influencées par l'idéologie dominante du capitalisme qui promeut certaines valeurs, croyances et comportements qui servent de base et légitiment le système. Cela implique que ces notions renforcent la vision capitaliste du monde, en naturalisant et en normalisant les inégalités, la concurrence et l'individualisme.

Il est important de noter que ces caractéristiques peuvent être plus ou moins présentes dans les notions liées au capitalisme, et qu'il existe des perspectives critiques qui questionnent et cherchent à remettre en cause ces dynamiques dans l'enseignement, le langage et la littérature.

Pourquoi la notion de langage, telle que tu l'as définie, implique-t-elle tout cela ?

ChatGPT

Toutes mes excuses si l'information précédente est confuse. La définition que j'ai donnée du langage n'implique pas nécessairement toutes les caractéristiques mentionnées ci-dessus en rapport avec le capitalisme. La définition fondamentale et générale du langage est le système de communication utilisé par les êtres humains pour exprimer des idées, des pensées et des émotions. Cependant, dans le contexte du capitalisme et des relations sociales, le langage peut revêtir certains aspects qui reflètent la dynamique et les valeurs inhérentes au système. Voici quelques rapports possibles entre la notion de langage et le capitalisme :

1. La valeur économique du langage : dans la sphère capitaliste, le langage peut être considéré comme une ressource économique ayant une valeur d'échange. Par exemple, dans le secteur de la publicité, le langage est utilisé pour persuader et vendre des produits, en générant ainsi une valeur économique.

2. La communication commerciale : dans le contexte capitaliste, le langage est souvent utilisé dans la communication commerciale et publicitaire pour promouvoir et vendre des produits ou des services. Cela implique que le langage peut être influencé par des objectifs de marketing et des stratégies de persuasion visant à maximiser le profit économique.

3. L'idéologie dominante : le langage peut être utilisé pour transmettre et perpétuer l'idéologie dominante du capitalisme, en promouvant des valeurs telles que l'individualisme, la compétition et la réussite matérielle. À travers le langage, des récits et des discours peuvent être transmis qui soutiennent et légitiment les structures et les relations sociales du capitalisme.

Il est important de noter que ces rapports ne sont pas nécessairement inhérents à la nature même du langage, mais qu'ils apparaissent plutôt dans le contexte spécifique du capitalisme et des relations sociales. De plus, il existe de nombreuses approches et perspectives théoriques qui analysent le langage sous différents points de vue et avec différentes considérations critiques concernant le capitalisme.

Mais qu'y a-t-il dans le concept de langage qui implique cette dimension pratique ?

ChatGPT

Dans sa dimension pratique, le concept de langage implique que le langage n'est pas seulement un système abstrait de règles et de structures, mais aussi un outil utilisé dans la vie quotidienne pour la communication et l'interaction sociale. Cette dimension pratique du langage implique qu'il soit enraciné dans des contextes concrets et utilisé à des fins spécifiques.

Dans le contexte du capitalisme, cette dimension pratique de la langue revêt une importance particulière en raison de l'influence du système économique et social sur la manière dont la langue est utilisée et valorisée. Certains aspects de cette dimension pratique du langage en rapport avec le capitalisme peuvent inclure :

1. Le langage comme outil de communication commerciale : dans la sphère capitaliste, le langage est utilisé comme outil de communication commerciale et d'échange de biens et de services. Il est utilisé dans la publicité, le marketing et les ventes pour convaincre les consommateurs et promouvoir les produits.

2. Le langage en tant qu'outil de négociation : dans le monde des affaires, le langage est utilisé pour la communication interne et externe des organisations. Il est utilisé dans les négociations, les présentations, les rapports et d'autres aspects de la gestion des entreprises.

3. Le langage en tant qu'outil de construction identitaire : le langage est utilisé pour la construction et l'expression des identités individuelles et collectives dans le contexte capitaliste. Les personnes utilisent le langage pour communiquer leur position sociale, leur statut, leur affinité à des groupes et leur appartenance à certaines communautés.

4. Le langage en tant qu'outil d'influence et de pouvoir : dans la sphère politique et sociale, le langage est utilisé comme un outil pour influencer les opinions, les attitudes et les comportements des personnes. Les discours politiques, les messages médiatiques et d'autres formes de communication sont utilisés pour exercer le pouvoir et promouvoir certaines politiques ou intérêts.

En résumé, la dimension pratique du langage implique que ce dernier soit utilisé dans des contextes spécifiques et remplisse des fonctions concrètes dans la vie sociale, économique et politique. Dans le contexte du capitalisme, ces fonctions peuvent être influencées par les valeurs et les objectifs du système économique et social.

