

Petite revue de philosophie

Crise de l'imaginaire ?

Michel Morin

Volume 5, Number 2, Spring 1984

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1105446ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1105446ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (print)

2817-3295 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Morin, M. (1984). Crise de l'imaginaire ? *Petite revue de philosophie*, 5(2), 43–70.
<https://doi.org/10.7202/1105446ar>

Crise de l'imaginaire?

Michel Morin

Professeur au département de philosophie

Et si la crise actuelle était une crise de l'imaginaire? Si l'on fait un retour sur les vingt dernières années, il faut d'abord prendre en compte l'extraordinaire poussée des années soixante. Il est trop facile aujourd'hui, à partir d'un point de vue refroidi, constatant la «normalisation» tranquille des années soixante-dix, de conclure à l'inutilité et à l'échec de cette explosion. L'exemple classique en reste les fameux «événements de mai» français dont, à *première vue*, les effets semblent nuls, tout au moins si l'on porte attention à la superstructure politique, et même, culturelle. Tel n'est cependant pas notre avis. Toutefois, il convient, pour comprendre cette période et sa signification, de développer un «autre

regard», et d'en faire une lecture qui sache distinguer beaucoup de plans et de concepts généralement confondus.

À la faveur du type d'information diffusée par les médias, l'on a pris l'habitude d'évaluer l'évolution d'une société à l'aune de ses indicateurs économiques ou encore à celle des permutations politiques qui se produisent au sommet, c'est-à-dire dans les zones du pouvoir officiel. L'on doit ici constater qu'en construisant une représentation de la société à partir de ces critères, les médias, loin de nous en faire comprendre l'évolution réelle, contribuent à nous la masquer, en l'obscurcissant. Cet obscurcissement tient à l'aveuglement de ceux qui oeuvrent dans les médias, dont l'importance, comme on le sait, est aujourd'hui décisive. Cet aveuglement tient lui-même à une fascination: l'*image* du pouvoir fascine les «communicateurs» qui s'évertuent ensuite à nous la répercuter. S'ils sont fascinés, c'est qu'à ce pouvoir ils sont profondément désireux de participer, et en conséquence, s'y identifient, et ce, en dépit même de leurs fréquentes critiques et du sentiment qu'ils ont de leur liberté d'opinion. Éblouis par le pouvoir, les communicateurs officiels essaient de répandre cet éblouissement dans toute la société, de manière à propager leur propre aveuglement, protégeant ainsi contre toute attaque les postes ou encore les «créneaux» qu'ils occupent.

«Le dernier mot du pouvoir, laissent-ils entendre, c'est nous qui l'avons, puisque seuls nous en connaissons les coulisses.» Interprètes attitrés des coulisses, ces nouveaux «analystes» n'auront de cesse d'accréditer leur propre autorité en laissant croire qu'étant les seuls à détenir le «secret», c'est par eux qu'il faut passer pour

décrypter tous les signes qui émanent de cet inconscient-coulisse si fécond. À la limite, l'actualité se réduit à des *anecdotes* connues des seuls initiés, tous ces «actes manqués» ou ces «lapsus» qui révéleraient l'insondable fond du pouvoir, toujours occulte et toujours sujet à d'infinies interprétations.

On a d'autant plus le sentiment de son importance que l'on ne pense pas, trop occupé que l'on est à «interpréter». La fonction «d'interprète» se trouve ainsi liée à une position de «visibilité»: il est essentiel de se faire voir, le plus régulièrement et le plus souvent possible. Se faire connaître, en réalité, cela veut dire se faire voir: d'où l'importance essentielle de l'image, et de la télévision. S'assurer d'un «créneau de visibilité», d'où l'on puisse sans cesse se rappeler à la mémoire, toujours oublieuse et distraite, de ce spectateur qu'est devenu le citoyen moderne. Se faire voir de manière à se voir consacré dans sa fonction d'interprète. Cette image, régulièrement présente, du communicateur moderne, ne vise bien sûr pas à faire penser, mais plutôt à en dispenser: la réalité n'existe pas, vos intérêts réels sont sans importance vos façons de penser sont fausses, votre sensibilité retarde. Seule est vraie l'image qui revient, et à la faveur de son retour régulier, s'impose. Le plus ironique, n'est-ce pas que cette «image» soit justement entretenue, d'après les allégations mêmes de ceux qui s'y complaisent, en fonction d'un public qui en serait avide? D'un public qui n'aspirerait, écoutant ses «interprètes» préférés, qu'à se faire répéter ce qu'il sait déjà, à se faire entretenir dans «son» opinion? Justement, ce que l'on appelle «l'opinion publique». Ce n'est certes pas le moindre des maux des fameuses «sciences humaines» que d'avoir crédité d'une recon-

naissance conceptuelle ce que l'on est désormais convenu d'appeler «l'opinion publique». Les artisans en sondages n'ont rien épargné pour nous en livrer tous les aspects, comme autant d'oracles dont, à leur tour, ils prétendent aussi être les interprètes privilégiés. Il n'est plus guère de divinité qui tienne aujourd'hui, ni d'ailleurs de morale, on le sait: mais l'opinion publique les a supplantées avec une efficacité étonnante. C'est toujours en son nom que l'on parle, c'est elle qu'on se fait fort à la fois de mettre à jour et de guider. Cependant, les artisans en sondages et autres praticiens des sciences dite «humaines» se sont-ils jamais posé la seule question qui compte pourtant et que même un enfant s'empresserait de poser: et si ces opinions que l'on recueille et dont on se fait fort de mesurer les vagues et les secousses n'étaient faites que d'à-peu-près, de demi-vérités, de pseudo-idées mal réfléchies? Et s'il ne s'agissait là, non tant des pensées réelles portées par chacun, mais de ces opinions qu'on livre toutes faites en réponse à des questions qui les appellent, par passivité et par conformisme, par paresse aussi? Et si même la réalité de ce que l'on pense était tout autre, c'est-à-dire trop *individuelle* pour qu'on consente à la livrer au premier venu? L'«opinion publique» constitue aujourd'hui la représentation rassurante que l'on se renvoie du tout social, à seule fin de se cacher une vérité sans doute étonnante, mais décisive: *le tout social n'existe plus.*

C'est ce qui, par ailleurs, saute aux yeux de qui examine cette réalité, sans prétendre au statut d'interprète et à l'image éblouissante qui lui est liée. Les opinions sont aujourd'hui non seulement diverses, ce serait peu dire et encore une fois répéter une banalité, elles

sont de plus en plus différenciées, c'est-à-dire *individué*s. Ce qui veut dire: nuancées à la lumière de sensibilités qui ont de moins en moins peur de s'exprimer pour ce qu'elles sont, sans souci d'images. Mais il existe encore une grande *timidité sociale* à reconnaître les mille nuances de la sensibilité qui s'expriment aujourd'hui. L'«opinion publique» est une représentation constituée de toutes pièces de manière à sauver les apparences d'une totalité sociale organiquement constituée. Ce qui le révèle, c'est d'abord l'extrême malléabilité de cette opinion, mais surtout que ses interprètes attirés en soient réduits, pour en accréditer le mythe et en même temps maintenir leur «popularité», à s'accrocher à *une image*, qui ne tient en réalité qu'à sa visibilité, c'est-à-dire à la régularité de ses apparitions. L'interprète actuel n'a même plus la formation conceptuelle tout de même requise d'un véritable analyste (au sens de la psychanalyse). Il ne peut même plus prétendre déchiffrer un inconscient que des siècles de tutelle et de répression morales auraient contribué à former et ainsi assurer, comme le psychanalyste, la relève, toujours essentielle, du prêtre. Non, car l'inconscient social ne s'exprime plus et d'ailleurs n'existe plus aujourd'hui qu'en surface: c'est la profondeur de la tradition, des moeurs et des coutumes qui s'est volatilisée, pour laisser place à une nouvelle réalité. Je dis bien «une nouvelle réalité», pour ne pas consentir au point de vue qui n'y verrait qu'apparence, et voudrait oeuvrer à réintroduire une «nouvelle profondeur». Cette réalité n'est pas qu'apparence, et il n'y a nul recours du côté d'un «retour à la profondeur». Les études modernes l'ont suffisamment souligné: la profondeur est une illusion. L'art moderne, depuis déjà la fin du siècle dernier, ne cesse

de nous l'enseigner. C'est une illusion qui tient à la réalité qu'on voulait bien reconnaître à *l'histoire* en tant qu'écoulement évolutif et progressif, fondé sur la suite des générations (et la lutte des générations). L'illusion de la profondeur tient à cette représentation «continuiste» (laquelle, bien sûr, n'exclut pas les ruptures) garantie non seulement par l'institution familiale et toutes les institutions qui lui sont liées et en émanent, mais aussi par la possibilité d'identifier dans une société donnée des *moeurs*, c'est-à-dire des *types* de façons de vivre qui découlent du privilège institué (notamment par les religions) et perpétué (par toutes les grandes institutions sociales), reconnu à certaines *façons de sentir* par rapport à d'autres. Comme le fait par exemple remarquer Nietzsche, l'amour, en tant que façon de sentir déterminée, s'est vu conférer historiquement une importance essentielle par rapport aux autres sentiments, en dépit de ce qu'il comporte d'instantanéité et de brièveté, comme tous les sentiments d'ailleurs, en raison de la nécessité éprouvée de justifier la famille et le mariage, en fondant dans la sensibilité elle-même leur raison d'être: ainsi l'amour dut-il être éternel, en dépit de la réalité, pour que le mariage s'en trouve sauvé.

Mais nous n'en sommes plus là, même si la conscience sociale retarde à cet égard. La réalité devient tout autre, du fait que *la continuité des moeurs* est désormais rompue, au profit d'un éclatement de multiples façons de sentir qui interdisent aujourd'hui à quiconque d'ériger un sentiment en absolu, discréditant de ce fait les autres. Or les régimes moraux n'existent qu'en fonction de cette possibilité de privilégier les sentiments, c'est-à-dire des façons de sentir précises, que l'on peut ensuite constituer en types idéaux, que l'on proposera à l'en-

semble d'une société. Cet éclatement des façons de sentir dans les sociétés modernes est une réalité avec laquelle l'on doit compter d'abord aujourd'hui, si l'on veut comprendre quelque chose aux sociétés modernes. Que les consciences, et à plus forte raison, la conscience sociale, ne l'aient pas encore prise en compte est normal, mais ne change rien au fait. N'est-ce pas l'erreur habituelle des spécialistes des sciences dites «humaines» que de confondre la réalité avec la conscience? Et les communicateurs officiels ne se font-ils pas les agents reproducteurs d'une conscience sociale retardataire, et ce, en dépit de la réalité elle-même? Conscience tellement peu fondée, tellement mouvante, aujourd'hui, qu'elle n'existe plus qu'en tant que vestige d'un passé éteint, et qu'on la voit réduite à ne plus exister que comme «opinion publique». Les images médiatiques ne peuvent plus désormais accréditer la réalité de cette apparence qu'en la réduisant à la série régularisée de ses apparitions. Cessant d'être ainsi répercutée, cette représentation, «l'opinion publique», s'effondrerait aussitôt, et du même coup bien sûr disparaîtraient ceux qui ne vivent que de l'entretenir. D'où il faudrait alors conclure que cette série d'apparitions à laquelle se réduisait finalement l'«opinion publique», n'était rien d'autre que la série de leurs propres apparitions. Le cercle serait ainsi bouclé.

Il est paradoxal de constater qu'alors que les années soixante-dix marquent un recul par rapport à la poussée «révolutionnaire» des années soixante, l'«opinion publique» ait évolué dans le sens d'une adhésion générale aux idées dites de «gauche». Ce n'est certes pas là un hasard, et l'on pourrait, de prime abord, y voir la réussite du mouvement des années soixante, si le conformisme même de cette adhésion générale ne nous portait pas à en douter. Le fait est que l'opinion publique mondiale épouse aujourd'hui les causes autrefois les plus contestées: les luttes de libération des nations dites du tiers monde, les mouvements pacifistes prônant le plus souvent le désarmement unilatéral, les mouvements féministes égalitaires ont acquis aujourd'hui une telle faveur qu'il devient à quiconque éprouve seulement des réserves ou des doutes à propos des idées, objectifs ou méthodes de l'un ou l'autre de ces mouvements, impossible de les exprimer, sans se voir immédiatement rabroué et exclu du consensus commun. Diverger de l'opinion commune sur ces questions devient une manifestation de dissidence, de ce fait toujours assez rare. Depuis longtemps, l'on n'avait eu l'occasion de remarquer une telle ferveur dans l'adhésion à ce qu'il faut bien considérer comme des croyances. Il est à remarquer que les adhérents les plus fervents et les plus farouches se recrutent généralement dans les couches les plus instruites de la population, et spécialement dans cette génération intermédiaire qui se trouve aujourd'hui dans la trentaine. Il s'agit donc de la génération qui fut formée durant les années soixante, et dont il faudrait peut-être

supposer qu'elle entretiendrait la nostalgie de cette époque. Cette interprétation n'est toutefois pas suffisante. Sans doute cette génération eut-elle à subir, de façon particulièrement aigüe, à l'époque même de sa formation, le choc de l'effondrement d'un grand nombre de valeurs traditionnelles. Ces valeurs renvoient toutes au fondement même d'un certain type de civilisation que la religion, spécialement le christianisme, a contribué de façon décisive à constituer. Outre les croyances religieuses elles-mêmes et la pratique qui leur est liée, l'institution familiale, conçue comme moyen privilégié et nécessaire de reproduction de l'espèce, a connu une remise en question décisive, précisément durant cette période des années soixante. Ce fut aussi, ne l'oublions pas, la grande époque de ce qui fut appelé la «libération sexuelle». Par delà tous les clichés et représentations faciles qui furent associés à cette idée, il faut en retenir la donnée essentielle, soit la mise en évidence et la valorisation de l'activité sexuelle dégagée des fins de la reproduction. L'on me dira que cela ne date quand même pas des années soixante. J'en conviendrai aisément. Mais il me paraît toutefois que rarement auparavant, la conscience sociale avait pu être saisie à ce point, et d'une manière aussi systématique, de ce phénomène, jusque-là réservé à des individus considérés comme exceptionnels et marginaux. C'est là ce qui me semble le plus remarquable et le plus nouveau: l'irruption dans la conscience sociale, la diffusion au sein de tout le corps social d'idées (immédiatement liées à des modes de vie) profondément subversives, précisément en ce qu'elles mettent en cause le but sans doute le plus profond, le plus constant et le plus ancien, non seulement de notre civilisation occidentale, mais de l'espèce

humaine elle-même: soit, la reproduction de l'espèce. Les institutions religieuses elles-mêmes n'ont jamais fait que fournir des justifications idéales à ce but, qui se trouvait aussi bien à leur fondement. L'on conviendra que la mise en question de certaines idéologies politiques, ou encore des institutions politiques elles-mêmes, de même que celle du système économique, est potentiellement et réellement moins subversive et décisive que la mise en cause, à la faveur du mouvement dit de «libération sexuelle», de la reproduction de l'espèce comme but de l'entreprise humaine.

Une contestation aussi radicale, et aussi généralisée, durant une période donnée, me paraît un phénomène non seulement décisif, mais aussi tout à fait exceptionnel. Elle n'a pu se développer qu'à la faveur d'une conjoncture de prospérité économique et d'abondance matérielle, dont l'effet profond fut de faire reculer dans de larges couches de la population, et spécialement dans ses couches les plus jeunes, la peur ancestrale que l'espèce, ne se reproduisant plus, soit menacée d'extinction. La peur que l'espèce ne se reproduise plus, cela veut dire aussi la peur qu'elle n'arrive plus à assurer sa subsistance, la peur de ne pas pouvoir satisfaire ses besoins les plus physiques, bref, toutes les facettes de *la peur de manquer*. Plusieurs philosophes, théoriciens, utopistes, depuis le dix-neuvième et même le dix-huitième siècles, ont tenté de penser l'avènement de l'humanité à un état d'auto-suffisance, c'est-à-dire d'abondance telle que les besoins matériels et physiques de tous puissent se trouver satisfaits. C'est à partir de la supposition d'un tel état qu'il leur fut possible de penser *un point de rupture*, non seulement à l'échelle d'une civilisation particulière, mais de la civilisation

elle-même comme entreprise de l'espèce humaine. La rupture advient au moment où la fin jusque-là poursuivie, soit la reproduction de l'espèce, cesse de susciter l'adhésion générale. À cette fin, on concevait comme condition préalable et nécessaire que la société soit organisée de telle façon que les besoins matériels se trouvent d'emblée satisfaits. C'est là aussi bien la pensée de Marx que celle de Fourier, par exemple, d'où l'importance que l'un et l'autre accordaient à l'instauration de ces conditions matérielles, comme condition préalable à toute transformation ultérieure. Si Marx n'a jamais pensé concrètement en quoi se trouveraient réellement transformés les rapports sociaux, une fois atteint le stade d'abondance de la société communiste, Fourier, dans *Le nouveau monde amoureux*, a pensé un type d'organisation sociale, où, enfin dégagés du besoin, les désirs et les sentiments puissent s'exprimer désormais sans entraves. En réalité, ce que Fourier a compris, c'est que la famille (monogame ou polygame, d'ailleurs), à partir du moment où l'espèce n'a plus comme but principal sa reproduction, ne pouvait plus prétendre représenter la base de la société, ni d'ailleurs le creuset où s'élaborent aussi bien les valeurs morales que les rapports amoureux. Non seulement, alors, l'autorité du père n'est plus fondée sur sa fonction vitale de pourvoyeur de biens, mais aussi, du même coup, la femme n'est plus asservie à sa fonction de reproductrice. Les valeurs morales de respect de l'autorité (paternelle) et d'obéissance se trouvent mises en cause, au profit de cette expression polymorphe du désir dont Freud avait repéré l'expression chez l'enfant antérieurement à l'épreuve traumatisante de l'Oedipe. C'est dire du même coup que se trouve ébranlé l'étiayage des générations dans le

temps, et leur lutte nécessaire, bref tout le processus d'éducation.

Mais l'histoire, depuis un siècle, a suivi un cours déroutant, par rapport à ces penseurs de la rupture du dix-neuvième siècle. Si, pour reprendre l'expression de Marx, l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut d'ores et déjà résoudre, les moyens ou les voies suivies pour atteindre à leur solution sont toujours imprévisibles. S'il est évident que Marx et Fourier (et, avant eux, Rousseau) ont pu produire une idée d'une humanité délivrée du besoin, parce que les conditions matérielles (et culturelles) de l'époque permettaient de le penser, ces conditions n'étaient pas telles qu'elles leur permettent de savoir quelles voies on devait emprunter pour y parvenir réellement. Le développement économique de l'humanité, en réalité, ne peut être commandé, pas plus d'ailleurs que son évolution politique ou culturelle. Si les expériences socialistes ont servi à quelque chose à notre époque, c'est peut-être d'abord à nous l'apprendre de manière décisive. Et cela tient, je crois, à un phénomène fort simple: le rapport entretenu à ses besoins par un individu, un être humain individuel, n'est pas séparable de son état intérieur, plus précisément de ses sentiments. Les doctrines économiques et politiques qui veulent imposer de force un changement aux sociétés humaines et prétendent forcer les transformations économiques pour atteindre une satisfaction générale des besoins matériels, ne tiennent pas compte de ce que, pour y parvenir, l'individu doit être dessaisi de ce rapport singulier qu'il entretient à lui-même et à ses besoins, et qui s'exprime dans ses désirs et ses sentiments. En forçant, par quelque moyen, la satisfaction des besoins, on nie la réalité singulière

de chaque être humain, et du même coup, l'on s'empêche d'atteindre la fin que l'on poursuit. L'état de satisfaction de ses besoins, le sentiment d'auto-suffisance ne tiennent pas uniquement, du point de vue de l'individu, à une quantité de biens dont il disposerait. Le sentiment d'auto-suffisance en effet est un état intérieur gratuit qui s'exprime chez un individu lorsqu'il en vient à ne plus s'éprouver comme dépendant des choses extérieures et qu'il trouve en soi d'abord les ressources de son existence. On comprendra qu'un tel sentiment puisse s'accommoder aussi bien d'une pauvreté relative que d'une certaine abondance. S'il est évident, par ailleurs, que certaines conditions de prospérité doivent être réalisées pour qu'un tel sentiment se généralise et soit éprouvé dans une société par un grand nombre d'individus, ces conditions doivent s'être réalisées d'elles-mêmes, par le jeu aveugle du rapport entre eux des forces productives et des rapports sociaux. À trop vouloir éclairer à l'avance ce processus, comme l'on fait Marx, Lénine et les autres théoriciens socialistes, cessant de faire confiance à la dynamique imprévisible des être humains, l'on s'interdit du même coup d'atteindre le but que l'on poursuit, puisque, pour y parvenir, l'on a dû nier cette liberté essentielle sans laquelle nul état réel d'auto-suffisance, ni, à plus forte raison, quelque état intérieur de même nature, n'est vraiment possible.

Que tous les besoins matériels des êtres humains puissent un jour être complètement satisfaits est en ce sens impossible, puisque cela ne pouvant être commandé, d'une part, et d'autre part, cela tenant d'abord *au sentiment* qu'éprouve un individu de ne plus se vivre en dépendance de ces besoins, on ne peut *prévoir* nul état réel et permanent où cet équilibre puisse se trouver

atteint. Cependant, il se peut qu'à la faveur de conditions de prospérité matérielles, réalisées dans une conjoncture particulière, un tel sentiment se répande et soit éprouvé par un grand nombre d'individus. C'est ce qui me semble s'être passé durant les années soixante dans la plupart des sociétés occidentales, à une échelle sans doute jamais vue jusque-là. D'où cette affirmation sans précédent de «la liberté du désir», ou de la «libération sexuelle» si vive, par exemple, dans les mouvements étudiants américains, ou encore, durant les fameux événements de mai 68. Que cela ait d'abord trouvé à s'exprimer dans un langage marxiste ne me paraît pas étonnant, puisque Marx a pensé l'accession de l'humanité à un stade d'auto-suffisance, et c'est là sa force en même temps que son impact révolutionnaire. Qu'en même temps l'on se soit tourné spécialement vers un marxisme peu orthodoxe ou du côté de penseurs libertaires ou utopistes, ne fait encore que révéler la nature de l'affirmation qui est en cause dans ces mouvements: le sentiment d'auto-suffisance; mais aussi, et peut-être surtout, la méfiance à l'égard de toute organisation de cette affirmation, c'est-à-dire de sa dilution dans le temps au profit de nouveaux maîtres ou de nouveaux accapareurs. Le sentiment réel d'auto-suffisance, en effet, s'exprime dans une affirmation *immédiate* de liberté, qui ne saurait tolérer aucune tutelle ni prise en charge, au risque de retomber dans la dépendance et le manque. Si le langage de ces mouvements fut souvent inadéquat (ce qui, par ailleurs, n'est pas sans raison: sans doute l'immaturité même du mouvement), leur affirmation fut un phénomène décisif, et à mon avis, irréductible. Si l'on n'eut pas tort d'y voir une contestation radicale des moeurs sociales établies, l'on eut tort de

se faire abuser par un langage qui identifiait cette contestation avec celle des mouvements révolutionnaires classiques qui trouvent leur expression dans la révolution socialiste, de type marxiste-léniniste. Car il s'agissait de la contestation *pratique* sans doute la plus efficace jamais advenue de l'idéologie socialiste et de son incarnation dans un type de parti et de régime bien précis, le parti et le régime communistes. Au mouvement socialiste traditionnel qui, pour atteindre l'auto-suffisance à venir, organisa, en réalité, une dépendance plus forte que jamais, l'on opposa, en une sorte d'explosion, le sentiment *immédiat* de l'auto-suffisance. Le refus de toute médiation n'était que la manifestation concrète d'une auto-suffisance d'ores et déjà advenue, soit la fin de non-recevoir la plus radicale qui puisse être opposée à tous les profiteurs du manque et autres organisateurs de l'insatisfaction.

III

Crise de l'imaginaire? me demandais-je au début de ce texte, interrogeant la réalité présente. Qu'est-il advenu depuis de cette poussée d'auto-suffisance si marquante durant les années soixante? Quelle est la nature de cette espèce de normalisation tranquille qui semble recouvrir de son ombre les années soixante-dix? À ces questions, il n'est guère facile de répondre. En même temps que l'on assiste à l'instauration d'un nouveau conformisme «libéré» et «libérateur» qui impose avec efficacité ses poncifs et mots d'ordre dans la plupart

des médias, des phénomènes de nature plutôt «réactive» insistent aussi dans la réalité: réveil du sentiment religieux, manifeste dans la multiplication des sectes et de leurs adhérents, resserrement des valeurs familiales et sociales (tel que le «travail»). La situation est donc paradoxale: alors que l'idéologie «dominante» exprime le nouveau progressisme libérateur, les comportements individuels semblent avoir tendance à se définir à nouveau à partir des valeurs les plus traditionnelles. Ne faudrait-il pas y voir l'expression d'un déphasage de plus en plus insistant entre les couches sociales que l'on pourrait globalement qualifier d'«intellectuelles» et les couches de la population dont les activités ne sont pas directement intellectuelles? Alors que les couches intellectuelles occuperaient les positions-clés dans les médias, de même d'ailleurs que dans le système d'enseignement et la fonction publique, à partir desquelles elles disposeraient de moyens singulièrement puissants pour diffuser leur idéologie et bloquer l'accès des médias à d'autres courants d'opinion ou de pensée, les couches non-intellectuelles, aux prises avec les difficultés ordinaires de l'existence, trouveraient dans un recours (et un retour) aux valeurs morales traditionnelles un point d'appui, un fondement que les nouveaux idéologues ne parviendraient pas à leur procurer.

Cela signifierait une inadaptation radicale de cette idéologie à la réalité présente des sociétés industrielles libérales, inadaptation qui, toutefois, anormalement, n'impliquerait pas son effondrement, du simple fait des positions de pouvoir occupées par ses tenants. Ainsi, l'aspect le plus remarquable de cette dernière décennie, sur le plan intellectuel, n'est-il pas l'absence d'oeuvres vraiment nouvelles et importantes, de nou-

velles approches théoriques permettant de comprendre le mouvement des années soixante et, en même temps, de penser son au-delà, c'est-à-dire les conditions effectives, pratiques, de son insertion dans la réalité? Plutôt assiste-t-on à une sorte de pétrification et de dogmatisation d'un certain langage que l'on pourrait rapidement qualifier «de gauche», en ce qu'il tire son origine de la problématique marxiste, et plus généralement, socialiste. Mais si le langage occupe une importance décisive, le phénomène ne s'y réduirait pas aussi simplement. Ce langage est en effet complice d'un certain type de valeurs, plus précisément, dirais-je, d'une certaine problématique morale. Si cette problématique n'est pas sans rapport avec celle du christianisme, elle s'en distingue toutefois de façon décisive, en ce qu'elle exclut tout recours à une transcendance, quelle qu'elle soit. C'est en ce sens profond d'ailleurs qu'elle est égalitariste: elle refuse d'admettre tout au-delà, c'est-à-dire toute forme de dépassement, et d'abord bien sûr, de dépassement d'elle-même. Il s'agit d'une vision englobante certes, mais figée, en ce qu'elle prétend avoir réponse à tout, et réussit sur une quantité de sujets assez variés à créer ce que j'appellerais des «noyaux d'unanimité». Mais on aurait beau chercher un idéal, un modèle, un au-delà quelconque qui serve de point d'appui aux positions conjoncturelles qu'elle parvient à définir, on ne le trouverait pas. On pouvait autrefois ramener les idéologies et positions «de gauche» sinon à une transcendance, tout au moins à ce corps de doctrine théorique que constituait la théorie marxiste, et de ce corps de doctrine faire découler un certain idéal dont les sociétés socialistes devaient fournir l'anticipation concrète. Alors que, durant les années soixante,

la théorie marxiste avait été l'objet de relectures et de reformulations, il est remarquable de constater qu'il n'en a rien été depuis déjà dix à quinze ans, au même moment où pourtant l'opinion «de gauche» semble progresser sans cesse.

C'est qu'il n'est plus question maintenant de théorie, de doctrine, ni d'ailleurs d'idéal ou de modèle. Plus simplement, dirais-je, il s'agit de sauver sa peau, sans plus réfléchir, en courant au plus pressé. Sauver sa peau, cela veut dire, pour les nouvelles couches intellectuelles, conserver à tout prix les positions de pouvoir actuellement occupées, en promouvant une idéologie vaguement égalitariste, dont l'effet pratique est d'empêcher toute nouvelle affirmation de s'exprimer, et toute véritable différence d'émerger. D'où le recours fréquent à l'anathème, au bannissement, de manière à empêcher toute véritable discussion d'advenir, et partant, toute véritable évolution (intellectuelle, artistique, politique, morale) de se produire. C'est ainsi que l'on verra à tout propos se constituer des «positions», répercutées par tous les médias, dont les fondements ne sont jamais ni avoués, ni discutés, et dont pourtant il devient nécessairement «réactionnaire» de se dissocier, ne serait-ce qu'en produisant certains faits «oubliés» ou qu'en posant certaines questions impertinentes. Parler de «système moral», à propos de ces attitudes, me paraît certes abusif, puisqu'encore faudrait-il que les valeurs fondatrices de telles positions soient effectivement avouées et affirmées, et plus encore, justifiées soit par une doctrine théorique, soit par le recours à une réalité transcendante quelconque. Si cette vision prétend être englobante, sans doute serait-elle incapable d'explicitier la nature et la réalité de cette globalité. En réalité,

il lui suffit de *paraître* englobante, ce qu'elle réussira en créant sans cesse, à propos de nouveaux sujets, souvent très divers, de «nouveaux conformismes», et bien sûr, en donnant chaque fois qu'elle s'exprime cette même impression de «consensus» et d'unanimité, qui est sa marque distinctive.

Dans un tel contexte, la liberté intellectuelle la plus élémentaire devient de plus en plus rare, et chaque expression de «dissidence» apparaît comme un acte de courage. En réalité, ces nouveaux conformismes et l'apparence de consensus qu'ils créent servent d'écran à la volonté des nouvelles couches intellectuelles de conserver les positions de pouvoir qu'elles occupent présentement; et, en même temps, plus profondément, servent à masquer l'échec d'une certaine génération à se situer au niveau même de l'affirmation de ses éléments les plus avancés, durant les années soixante. Incapable de vivre et de réfléchir jusqu'au bout le mouvement où elle s'est pourtant, à une époque donnée, reconnue, elle se retranche sur les positions qu'elle a néanmoins acquises, avec d'autant plus d'acharnement qu'elle refuse d'avouer sa défaite. Mais son effet sur la réalité reste limité à ceux qui s'approchent de son cercle, et de son réseau. Ceux qui évoluent dans d'autres couches sociales n'en tiennent même pas compte. Le résultat en est cependant le freinage de toute véritable évolution sociale. La fonction des intellectuels en effet, dans une société, est tout à fait décisive. Attentifs à repérer les affirmations les plus nouvelles et inédites dans la réalité sociale, ils ont pour tâche de les souligner à l'attention de tous et, les réfléchissant, d'en dégager la signification et les implications, produisant finalement une nouvelle compréhension de la réalité. Si cette tâche

n'est pas exercée, les expérimentations, les essais, les créations, à l'oeuvre dans une société, risquent de passer inaperçus et par suite, de retomber, sans avoir produit tous leurs effets. D'où en retour le retranchement de larges couches de la population dans des valeurs traditionnelles, le plus souvent vidées de leur sens, et reprises sous forme de stéréotypes et de comportements caricaturaux. Il n'est ici que de comparer le comportement religieux traditionnel à celui des adhérents aux nouvelles sectes; ou encore le type de rapports vécus dans le mariage traditionnel à ceux des nouveaux pratiquants de toutes formes de thérapies de la vie conjugale. Ainsi, si retranchement il y a sur les valeurs traditionnelles, c'est sous un mode dont on pourrait dire, pour le caractériser de la façon la plus générale, qu'il est non-réfléchi et étranger à toute tradition culturelle articulée.

IV

Sans doute l'échec à poursuivre la forte affirmation des années soixante tient-il à la radicalité de celle-ci et à l'effort considérable de réflexion qu'elle impliquait. Par delà les consensus médiatiques aisément obtenus et aussi aisément dissous, la réalité est traversée de multiples affirmations qui n'ont pas encore trouvé leur plein accès à la conscience sociale. En s'instanciant périodiquement sur autant de consensus temporaires, la conscience sociale manifeste à la fois sa peur du nouveau et de l'inédit, et son impuissance profonde à se

raccrocher aux valeurs traditionnelles. Si la peur de l'insécurité continue aujourd'hui, dans les sociétés industrielles libérales, d'être très forte, comme le manifeste sans cesse le chantage à «la crise» exercé par les médias, les attitudes de véritable indépendance, les manifestations concrètes d'auto-suffisance travaillent de plus en plus le corps social. Encore ici, l'on ne doit pas s'étonner du rôle objectif exercé par les médias qui, par tous les moyens dont ils disposent, œuvrent à accroître le sentiment d'insécurité et la peur du manque, de manière à forcer le repli des consciences individuelles sur elles-mêmes, c'est-à-dire sur autant d'images que les instances sociales, par leur entremise décisive, leur fournissent. Le lieu le plus sensible où se révèle cette contradiction entre la réalité toujours plus insistante des désirs et aspirations individuels et les images sociales, est sans doute l'institution familiale. Cela n'est pas étonnant, comme nous l'indiquions précédemment, puisqu'elle est le lieu par excellence de transmission des attitudes de dépendance à l'égard du besoin et de tous les comportements «manquants» qui leur sont liés. Et ce, en raison de sa fonction traditionnelle d'instance privilégiée de reproduction de l'espèce. Depuis que s'est effondrée la fonction économique de la famille, fondée sur l'exploitation agricole, depuis que s'est effondrée également la justification religieuse de la famille, liée à la nécessité impérative de canaliser l'expression de l'énergie sexuelle aux fins de reproduire l'espèce, depuis qu'a cessé de valoir la justification éducative de cette institution, désormais assumée par les institutions scolaires, l'institution familiale n'a plus, en réalité, aucune justification de nature supérieure, c'est-à-dire spirituelle ou morale, à fournir pour rendre compte de la

nécessité de son existence, maintenant, et dans les temps à venir. Or l'avènement de l'individu est indissociable de l'éclatement de l'institution familiale. Si nous comprenons l'individu comme l'être qui s'auto-produit dans une oeuvre, à partir de la réalité absolument singulière de sa sensibilité, de ses désirs, de ses tendances, penchants ou propensions propres, son véritable avènement nécessite la rupture du rapport d'identification qui le rive à une représentation parentale, qu'il s'agisse de la représentation paternelle ou de la représentation maternelle, de manière à ce qu'il parvienne à inventer les images inédites et toujours inattendues à travers lesquelles puisse vivre le désir qui l'anime.

C'est ici que la question de l'imaginaire prend toute son importance. Toute existence, comme déjà l'écrivait Spinoza, est mue par un désir, ce que Nietzsche appelait en d'autres termes la volonté de puissance, soit l'effort par lequel un être singulier non seulement conserve et reproduit son existence, mais plus encore, cherche à en accroître sans cesse l'intensité. L'intensité d'une existence se manifeste dans sa productivité, soit les effets *réels* qu'elle produit sur d'autres existences. Mais le désir, au sens décisif et vital où nous l'entendons, n'est jamais en prise immédiate sur la réalité extérieure. Il se constitue et s'affirme de plus en plus à travers la conscience toujours plus vive et aiguë qu'il prend de lui-même. Cette conscience, bien sûr, se constitue dans l'expérience, c'est-à-dire dans son rapport au réel, mais ce rapport au réel la ramène à elle-même, sous forme d'images qu'elle se fait de ce qu'elle veut, de ce qu'elle cherche, de ce qu'elle devient. Aussi cela nécessite-t-il de la part de l'individu à la fois une extrême disponibilité à l'expérience et à l'expérimentation, c'est-à-

dire à *l'événement*, comme mode singulier et instantané de surgissement du réel, et une sorte d'innocence de la conscience qui la dispose à se reconnaître dans des images d'elle-même nouvelles et inattendues. Le problème d'une conscience trop socialisée, c'est-à-dire encore trop familiale, tient à ce que son inventivité imaginaire se trouve entravée du fait qu'elle se reconnaisse dans des images d'elle-même déjà toutes constituées, qui lui ont été historiquement transmises. C'est dire du même coup que la conscience dont nous parlons n'est pas historique: car ce n'est pas du passé qu'elle dépend, ni dans des images transmises qu'elle se reconnaît, mais plutôt dans celles qu'elle se fait, en rapport avec les événements qui lui adviennent. Conscience événementielle et instantanée plutôt que traditionnelle et médiatisée. C'est cette conscience individuelle en prise sur ce qui lui arrive réellement, qui saura inventer des images d'elle-même inédites qui se traduiront réellement en autant de modifications de son mode de vie. Nous entendons ici par mode de vie l'ensemble des rapports entretenus par un individu aussi bien à ses besoins les plus élémentaires qu'à ses désirs et penchants. Un mode de vie en ce sens n'est rien d'autre qu'*une façon de sentir*, c'est-à-dire une sensibilité absolument singulière qui s'exprime et se manifeste dans tous les aspects de l'existence d'un individu donné. Cette façon de sentir, par définition, n'est ni transmise, ni héritée, elle est issue de la nature singulière d'un individu, soit de l'expérience concrète qu'il fait de son corps. Chaque corps en effet est singulier: combinaison singulière d'actions et de réactions, qui se maintient en équilibre en vertu d'une loi de proportionnalité qui s'impose naturellement à chacun, au fil de son existence.

Cette réalité est le plus souvent occultée par une profusion d'images transmises surtout dans le creuset familial, dont l'oeuvre ne consiste pas tant à favoriser l'émergence de ces singularités dans toute leur différence qu'à entraver leur avènement au profit de modèles d'identification déjà tout faits auxquels on intime à l'individu de se conformer. L'avènement des différences se trouve ainsi sacrifié à la perpétuation du même, du semblable et de l'identique.

C'est pourquoi nous dirions que, s'il est aujourd'hui une crise, elle concerne au plus haut point le rapport de l'individu à l'imaginaire. Tant en effet que l'individu se cramponne à des images transmises de ce qu'il est et doit être, il s'empêche d'inventer son mode de vie d'une manière inédite. Aussi, confronté à des restrictions économiques, aura-t-il pour réflexe de se cramponner peureusement à ces images et au mode de vie, représenté comme indépassable, qui leur est lié, au lieu d'inventer, en rapport avec des conditions nouvelles, un autre mode de vie. La civilisation occidentale actuelle est en crise certes, mais cette crise n'est peut-être pas là où l'on croit. Elle tiendrait plutôt selon nous à cette contradiction de plus en plus vive qui insiste entre une réalité qui rend possible l'émergence des différences individuelles et des images sociales et familiales qui retiennent la conscience de s'ouvrir pleinement à toutes ces différences. Crise d'autant plus aiguë que ces images ne reposent plus sur aucun consensus social fondé sur des valeurs morales et des institutions religieuses qui se gagnent l'adhésion générale, et que la garantie de sécurité économique liée à l'adhésion à ces images fait de plus en plus défaut. Si l'institution familiale a réussi à se reproduire, malgré tout, c'est à la fois en raison

d'une peur et d'un raidissement de la conscience sociale, mais aussi en raison de sa fonction de «cellule de consommation», qui lui permettait d'assurer à ses membres une sécurité matérielle, et même dans bien des cas, un confort allant très au-delà de la satisfaction des besoins les plus élémentaires. C'est dire, en retour, que c'est à la faveur d'un accroissement artificiel et grandement exagéré de la sphère des besoins que l'institution familiale a réussi à imposer sa nécessité, dans le contexte des sociétés modernes. Mais il est possible de croire qu'à la faveur d'une situation qui impose une restriction, non seulement quant au degré de satisfaction des besoins, mais aussi quant à l'étendue de ceux-ci, l'individu soit amené à détourner l'attention de sa conscience de la sphère des besoins pour la mettre en prise plutôt sur celle des désirs dont la réalisation exige un effort particulier d'imagination. Quel que soit le côté par lequel on la prenne, l'institution familiale reste ordonnée au besoin et ne se justifie que tant que l'individu vit son existence en dépendance du besoin. Mais, tant qu'il vit ainsi, sa conscience se trouve asservie à des images toutes faites qui prévoient à l'avance les comportements à suivre pour atteindre la fin poursuivie. À partir du moment où cette fin cesse d'exercer sa tyrannie, toutes les fins deviennent possibles, et tous les modes de vie peuvent éclore dans leur infinie multiplicité.

La société libérale dont nous avons l'idée est d'abord une société d'individus libres, c'est-à-dire d'individus dont la raison d'être se trouve d'abord en eux-mêmes et dont la vie est une réalité à inventer, par delà le besoin et les nécessités extérieures. Les diverses explosions des années soixante, les multiples expériences alors tentées de modes de vie différents délivrés

de la dépendance du besoin et axés sur la libre expression du désir, affirmaient toutes la nouvelle liberté d'un individu ayant dépassé la peur du manque et se vivant naturellement comme auto-suffisant. Ces expériences, disons-le, sont au sens propre révolutionnaires. Elles étaient sans doute alors trop superficiellement vécues et insuffisamment intériorisées, s'exprimant encore dans un langage confus et une conceptualité trop immédiate. Les ayant trahies, en les refoulant, les nouvelles «élites» (surtout culturelles) s'évertuent à se dédommager au moyen d'une bonne conscience dite «de gauche». On peut dès lors comprendre ce qui apparaissait de prime abord comme une contradiction: que la normalisation des modes de vie aille de pair avec l'extension d'un conformisme «de gauche». L'un en effet ne va pas sans l'autre: il faut donner à la conscience en proie au malaise d'avoir trahi des désirs et des aspirations qui lui parurent un moment essentiels, un quelconque dédommagement, en lui fournissant sa caution sociale de «progressisme», d'avant-gardisme et de non-conformisme. Du même mouvement, chez tous ceux dont la conscience ne s'est pas ainsi déjà ouverte, s'impose la course aux valeurs d'antan, qui ne s'offrent plus aujourd'hui que sous forme de stéréotypes dogmatiques.

La crise est réelle, n'en doutons pas. Et elle concerne au premier chef les sociétés libérales. Celles-ci, si elles veulent survivre, doivent se transformer. Mais dans quel sens? Non certes dans le sens de la résorption des individus dans de pseudo-consensus organisés par quelques manipulateurs experts en détournement de médias mais plutôt dans le sens de l'éclatement de tout consensus, et de toute nécessité de consensus: soit la pleine acceptation par la conscience sociale de la

diversité des individus, et donc de la multiplicité des valeurs et des modes de vie. C'est là, de toute façon, la tendance réelle de ces sociétés. Mais la conscience retarde, comme nous l'avons démontré. On a trop longtemps confondu «démocratie libérale» et conformisme. Repenser la démocratie libérale, cela veut dire faire éclater en son sein les images trop fixes, héritées d'un passé de faible lucidité, pour faire advenir la dynamique plurielle des imaginaires individuels. Pour y parvenir, il n'est nul besoin de créer des organisations ou des partis. Nul besoin de planifier, ni de prévoir. Il n'est, pour un nombre croissant d'individus, que d'exister en rapport avec ce qu'ils sont réellement, et de produire, c'est-à-dire d'exprimer leur réalité singulière. Il existe une dynamique de l'affirmation et de la production. Cette dynamique, une fois lancée, est inarrêtable. Mais il ne faut pas s'attendre à ce qu'elle produise *une* réalité définie: plutôt de multiples réalités, jamais achevées, ni fermées, mouvantes, et concurrentes.