


Jean Baudrillard
Marc Guillaume

Figures de l'altérité

 Descartes & Cie

IRAN BAUDRILLARD
MARC GUILLEME

FIGURES

FIGURES DE L'ALTÉRITÉ

Desclaux & Co.

1, rue de Valenciennes, Paris 10

FIGURES DE L'ALGÈBRE

JEAN BAUDRILLARD
MARC GUILLAUME

FIGURES
DE L'ALTÉRITÉ

Descartes & Cie

4, place du Marché-Sainte-Catherine, Paris 4^e

JEAN BAUDRILLARD
MARC GUILLEME

FIGURES
DE L'ALTÉRITÉ

© Descartes & Cie, 1994
ISBN 2-910301-06-0

INTRODUCTION

The following is a list of the names of the persons who have been mentioned in the preceding pages of this book. It is not intended to be a complete list, but only a list of the names of the persons who have been mentioned in the preceding pages of this book. It is not intended to be a complete list, but only a list of the names of the persons who have been mentioned in the preceding pages of this book.

These names are given in the order in which they are mentioned in the preceding pages of this book. It is not intended to be a complete list, but only a list of the names of the persons who have been mentioned in the preceding pages of this book.

The following is a list of the names of the persons who have been mentioned in the preceding pages of this book. It is not intended to be a complete list, but only a list of the names of the persons who have been mentioned in the preceding pages of this book.

Le thème de l'altérité est devenu une obsession en Europe aujourd'hui, contrepartie de la montée des courants xénophobes dans le monde occidental. Cette obsession a suscité, ces dernières années, de nombreux travaux d'un grand intérêt. En se limitant à la production française, on peut citer par exemple ceux de Michel Hannoun, Pierre-André Taguieff, Emmanuel Hirsch, Paul Ricœur, Claude Lefort, Tzvetan Todorov, Julia Kristeva¹.

Cette obsession et cette prolifération de textes ne s'expliquent pas seulement par l'impérieuse nécessité de faire front aux difficultés de l'actualité. Elles ont aussi valeur de symptôme d'un phénomène beaucoup moins visible que la montée des racismes, d'autant moins visible qu'il peut apparaître comme paradoxal.

1. J. Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, 1988 ; T. Todorov, *Nous et les autres*, Seuil, 1988 ; E. Hirsch, *Racismes, l'autre et son visage*, Éd. du Cerf, 1988 ; P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, 1990 ; M. Hannoun, *L'Homme et l'espérance de l'homme*, rapport sur le racisme en France et les discriminations en France, La Documentation française, 1987, P.-A. Taguieff, *La Force du préjugé*, La Découverte, 1988.

Michel de Certeau, dans un texte intitulé *La beauté du mort*², décrit la naissance de certains « exotismes de l'intérieur » : l'engouement pour la paysannerie française à la fin du XVIII^e siècle ou encore pour la littérature de colportage au milieu du XIX^e. Or cet intérêt, cette légitimation nouvelle vont de pair, précisément, avec des mesures de contrôle et de normalisation qui entraîneront la disparition, rapide ou progressive, de ces cultures populaires comme cultures vivantes. C'est au moment où ces cultures n'ont plus le moyen de se défendre qu'apparaissent les ethnologues et les archéologues. Les textes qu'ils publient sont en fait des tombeaux, on embaume ce qui va disparaître.

Il se pourrait bien que les textes consacrés aujourd'hui à l'autre – qu'il soit étranger, immigré, ou encore marginal – soient un peu de même nature : une sorte de travail de deuil paradoxal, sur le mode de la dénégation, face à une composante qui, dans l'autre, serait disparue ou en voie de disparition. Cette composante, nous l'avons appelée *l'altérité radicale*. Pour le dire simplement, dans tout autre il y a l'autrui – ce qui n'est pas moi, ce qui est différent de moi, mais que je peux comprendre, voire assimiler – et il y a aussi une altérité radicale, inassimilable, incompréhensible et même impensable. Et la pensée occidentale ne cesse de prendre l'autre pour autrui, de *réduire* l'autre à autrui. Réduire l'autre à autrui est une tentation d'autant plus difficile à éviter que l'altérité radicale constitue toujours une provocation et qu'elle est ainsi vouée à la réduction et à l'oubli dans l'analyse, la mémoire, l'histoire. « L'Autre est l'absent de l'histoire », disait encore M. de Certeau.

2. M. de Certeau, *La culture au pluriel*, UGE, 10/18, 1974 ; *La beauté du mort*, qui constitue le chap. 3, a été écrit en collaboration avec D. Julia et J. Revel.

Introduction

Cette hypothèse d'une altérité radicale et de son déclin est exprimée avec force par Victor Segalen dans l'*Essai sur l'exotisme*. Ce que nous appelons altérité radicale, Segalen le nomme l'exotisme – le vrai exotisme, pas cet éloge de la méconnaissance, reflet de l'ethnocentrisme, que dénonce Todorov – ou encore le Divers et c'est le Divers qui enchante le monde. L'œuvre de Segalen nous rappelle aussi que, si le déclin de l'exotisme s'accélère aujourd'hui, le phénomène ne date pas d'hier.

Que peut-on trouver comme restes d'exotisme sur une planète qui, après avoir proposé des modèles diversifiés d'altérité, semble se fermer, devenir incapable de produire de l'inconnu et de l'incommensurable ? A une période où il existait encore des barbares et des sauvages, succède ainsi une époque où, la Terre devenant culturellement une boule, le voyage s'achève et le *tourisme* commence, car on ne peut que faire le *tour* d'un terrain connu.

Notre rapport à l'autre, que ce soit l'autre pays, l'autre race ou l'autre sexe, a entièrement changé. Il n'y a plus d'affrontement symbolique, réglé par la religion, des rituels ou des tabous. Ni, sauf exception, un affrontement réel de destruction : « Si tu n'es pas comme moi, je t'exclus ou je te tue. » Les sociétés occidentales ont plutôt réduit la réalité de l'autre par colonisation ou par assimilation culturelle. Elles ont donc réduit ce qu'il y avait de radicalement hétérogène, d'incommensurable dans l'autre.

Ainsi donc, dans un monde où a surgi une relative abondance matérielle, la vraie rareté, c'est l'altérité. J. Baudrillard nous rappelle, après Lévi-Strauss et d'autres, que les sauvages appelaient « hommes » les seuls membres de leurs tribus et que ce statut spécifique, gagné de haute lutte, permettait les échanges avec les êtres différents : les étrangers, les ancêtres morts, les dieux, les animaux, la nature. C'est notre critère indifférencié de l'Homme qui a fait surgir les discriminations, c'est l'universalisme de

Figures de l'altérité

l'idée de l'Homme, qui surplombe toute la culture occidentale et fait surgir le racisme. « Le racisme est moderne. Les cultures ou les races antérieures se sont ignorées ou anéanties, mais jamais sous le signe d'une raison universelle³. »

C'est de ce point de vue de l'Universel que nous avons extradé dans l'inhumain les races inférieures, puis extradé (comme l'a montré M. Foucault) les fous, les enfants, les vieillards, les pauvres... Toutes les catégories, à la limite de ce processus, sont exclues et ségréguées, normalisées, dans une société où « le normal » et l'universel sont enfin confondus sous le signe de l'humain. Où la liberté est conquise, à l'enseigne des droits de l'homme, mais c'est la liberté de faire comme les autres, ou à peu près.

C'est pourquoi, si l'on veut conserver un minimum d'exigence philosophique, il faut se garder des bons sentiments, toujours trop universalisants. Dans un entretien (*Le Monde*, 10 mars 1992) J.-J. Desanti affirmait ceci : « La racine de l'éthique, c'est tout simplement l'accueil de l'autre. Le contraire de l'éthique, à mes yeux, c'est le refus de l'autre, la fermeture envers ce que je ne connais pas, qui est d'une autre culture, qui a un autre mode de pensée, et que je tiendrai pour extérieur à ma tribu. Accueillir le dehors, c'est à mon sens le geste fondamental de toute éthique, par lequel je refuse que la communauté à laquelle je me sens appartenir historiquement m'impose sa frontière. »

Si l'on n'y prend garde, ces affirmations semblent généreuses et peu contestables. Mais alors pas d'éthique dans les sociétés holistes, en Inde par exemple ? Pas d'éthique chez Aristote ? Ce qui nous piège, c'est que le racisme

3. J. Baudrillard, *L'Échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1975, p. 194.

Introduction

occidental se fonde en universalisant ses valeurs, ici l'accueil de l'autre. Mais quel autre ? Un autre qui accepte cette universalisation réductrice. P.-A. Taguieff avait déjà noté cette aporie : comment rendre légitime l'ouverture à celui qui la refuse ?

L'incantation de l'autre, d'un autre qui doit être accueilli et respecté dans ses différences, se fonde sur l'élimination des altérités radicales. Ce qui est en jeu dans ces visées d'analyse, de politique, d'éthique, c'est la *gestion sociale de l'autrui* dans un espace culturel qui prend *l'autrui pour l'autre*.

Dans nos sociétés de contrôle, cette gestion d'autrui ne s'opère plus principalement par la discipline et la normalisation mais par *commutation* et *spectralisation* des masses. Consommation, communication, transport et urbanisation de masse assignent des myriades d'autrui à cohabiter, à se côtoyer sans se voir, échanger sans commercer, se rencontrer sans s'affronter. Ellipse, éclipse de l'autre : de l'autre du vivant (abandon des mourants à des spécialistes, effacement de la présence des morts), de l'autre de l'adulte, de l'autre du citoyen. Traitement industriel des différences, mais différences sans signification, monotones, poussières d'autrui. Rencontres et échanges innombrables, fractals, spectraux, sans altérité mise en jeu et donc sans risque d'altération. Conflits transformés en « problèmes » et arbitrages en « solutions ». Ainsi va la gestion quotidienne, relativement efficace finalement, d'une multitude d'interactions et se résout, tant bien que mal, la question de « l'insociable socialité » (Kant), de l'insociable urbanité des grandes villes modernes.

Mais dans cette gestion de l'autrui, il subsiste un reste. Dans l'autre se tapit une altérité ingérable, menaçante, explosive. Ce qui a été embaumé ou normalisé peut se réveiller à tout moment. Le retour effectif ou la simple présence de cette inquiétante altérité est à l'origine de

Figures de l'altérité

singularités, d'accidents, de catastrophes. Ce sont ces points de chaos qui font bifurquer l'histoire, qui changent un destin individuel ou collectif.

Ainsi en est-il de la passion érotique qui fait surgir cruellement l'altérité radicale qui sépare deux êtres, en permettant de s'approcher au plus près de cette frontière, au point d'imaginer parfois la franchir. D'où la puissance de désordre de la passion amoureuse, sa dimension de part maudite. On fait comme si elle ne pouvait régner que dans les marges ou dans l'intimité d'un monde nocturne qui n'aurait pas d'incidence sur la vie sociale diurne.

Il existe d'autres figures de l'altérité absolue qui font directement irruption dans le champ social ; elles surgissent au sein même des cités (délinquances, toxicomanies) ou résultent des fragments inassimilables que les immigrés apportent avec eux. Elles prennent la forme de la violence pure (terrorisme) ou du défi industriel et culturel (Japon). Ou bien encore elles se profilent à l'horizon de nos développements techniques (machines devenant « intelligentes » et autonomes, chimères génétiques). Ce sont ces figures, comme l'atteste l'actualité, qui hantent les sociétés occidentales, les maintiennent sous tension, à l'abri de la fin de l'histoire. Ce sont elles peut-être qui les empêchent de devenir semblables à ces hommes, dont parle Sartre dans *L'Être et le Néant*, « qui meurent sans avoir – sauf pendant de brèves et terrifiantes illuminations – soupçonné ce qu'était l'Autre ».

Les textes présentés ici sont issus d'un séminaire qui s'est déroulé en 1990 et 1991. Ils gardent la trace de cette oralité originelle et les interventions à visée plus pédagogique ou synthétique n'ont pas été reprises ici. Ils ont été complétés, pour cette seconde édition, par un texte de J. Baudrillard, qu'il a présenté le 9 juillet 1993 à Paris

Introduction

au cours de l'Université européenne d'été organisée par l'association Descartes.

Fragments d'un discours sur l'altérité donc, dans lesquels subsistent volontairement des béances et des affrontements. Une réflexion plus structurée, même collective, ne « pense » que ce qu'elle contient et n'ouvre pas à l'intelligence de l'autre – celle-ci doit plutôt être recherchée dans l'entre-deux, dans un *passage* ménageant un espace de liberté entre des pensées hétérogènes.

Marc Guillaume
Décembre 1993

LA SPECTRALITÉ COMME ÉLISION
DE L'AUTRE

MARC GUILLAUME

Les questions que je voudrais aborder s'organisent selon une figure que nous pouvons appeler l'ellipse de l'autre. L'une des approches les plus directes à cette thématique est fournie par Simmel, dans un texte très court, intitulé *Digression sur l'étranger*, et qui esquisse quelques fonctions sociales attachées à ceux qui ne font pas partie de la communauté.

Ce faisant, je ne parlerai de l'altérité que d'une manière indirecte. C'est au fond ce qui se rapproche de l'altérité mais qui n'est pas l'altérité. C'est ce que l'on pourrait résumer par la formule : prendre l'autre pour autrui. C'est réduire l'autre à autrui. Réduire l'autre à autrui est une tentation d'autant plus difficile à éviter que l'altérité absolue est impensable, donc elle est vouée à la réduction. A tout le moins, l'altérité constitue toujours une provocation. Je voudrais évoquer, comme exemple de réflexion sur cette provocation, un livre de Maurice Debesse, publié en 1937, consacré à la crise d'originalité juvénile, pour reprendre les termes de l'auteur. Ce livre est une illustration de cet impensable de l'altérité. L'adolescence étant

le moment où le sujet refuse d'être traité comme un autrui par autrui. Il veut être traité comme un autre, dans sa singularité radicale. Est-ce que l'adolescence ne serait pas le moment où le sujet doit faire un travail de deuil quant à l'altérité ? Peut-être, d'ailleurs, le travail symétrique de deuil de « l'enfant merveilleux » par les parents est-il le pendant de ce travail de deuil. L'adolescent faisant le travail de deuil de l'altérité, se résignant à n'être qu'un autrui pour autrui, et les parents faisant dans le même temps ce travail de deuil qu'a décrit notamment Serge Leclair, dans un beau livre qui s'intitule *On tue un enfant*, moment où les parents doivent tuer ce reste qui est en eux, à savoir l'enfant merveilleux auquel tout adulte a du mal à renoncer.

Je ne voudrais pas prolonger cette réflexion sur l'adolescence mais signaler qu'il y a, là aussi, une difficulté à penser l'altérité radicale ou plutôt le désir d'une altérité radicale. Le rapport des adolescents à la drogue serait probablement éclairé par la prise en compte de ce désir.

Un mouvement naturel nous conduit donc, par un glissement imprudent mais fréquent, à prendre comme hypostase de l'autre, un autrui lointain, par exemple, le marginal, l'étranger ou bien un autrui qui interviendrait dans notre alphabet symbolique d'une manière forte, par exemple l'autre sexe. Il importe d'être attentif à ce glissement qui n'est pas fondé mais qu'il faut quand même explorer un instant.

La *Digression sur l'étranger* de Simmel, publiée en 1905, envisage cette hypostase de l'altérité. Pour Simmel, l'étranger, c'est à la fois celui qui est proche et loin ; loin ne signifie pas nécessairement qu'il y a une distance géographique ou culturelle mais plutôt qu'il y a un passage de frontière. Le statut d'étranger est celui de quelqu'un qui n'est pas juge et partie, qui n'est pas partial dans les débats et les conflits, qui ne restera pas, d'une façon

permanente, engagé dans notre voisinage social. Il peut, par conséquent, être un juge impartial, prendre une distance permettant de mieux observer les conflits ou les situations qui ne le concernent pas durablement. Donc, cette distance lui permet une proximité, lui permet d'être appelé dans une position d'arbitre et aussi, plus souvent même, dans une position de confesseur. On se confie plus volontiers à l'étranger qu'à ses proches. On est ainsi dans un rapport tout à fait singulier parce que le plus loin est aussi le plus près. C'est une métrique étrange qui fait apparaître que dans le rapport à l'autre interviennent deux dimensions. On peut, si on voit les choses en deux dimensions, être à la fois loin et près. L'étranger est celui qui selon un certain axe est très loin et, selon un autre axe, très près. Cette singularité de l'étranger, cette hypostase de l'altérité chez l'étranger, analysée par Simmel, m'a servi de référence pour examiner une situation que j'appellerai d'*étrangeté artificielle*.

Les sociétés urbanisées sont peuplées en effet de ce qu'on pourrait appeler des étrangers artificiels. On assiste à une production artificielle d'étrangeté. Cela se produit cette fois encore par une ellipse de l'altérité, ou plutôt par une éclipse de l'autre ou même, pour prendre un mot plus linguistique, par une élision de l'autre. Je reviendrai sur ce terme d'élision dans un instant.

Une remarque de méthode avant d'aborder cette étrangeté artificielle. Ma méthode consiste à opérer comme les archéologues ou les paléontologues, c'est-à-dire à essayer de trouver le morceau de pierre ou le fragment d'os à partir duquel on peut reconstruire un réel. Les paléontologues essayent de reconstruire un animal entier à partir d'un morceau de squelette. Ils reconstituent quelque chose qui reste improuvable. Mais qui correspond à un réel supposé. De la même façon, ma tentative de reconstruire une vision sociale à partir de quelques symptômes est

peut-être utilisable pour la prospective. Vous pourrez aussi la prendre comme une interprétation du présent, en espérant que cette interprétation vous séduira. Il y a ainsi deux niveaux de lecture des symptômes sociaux. Ou bien, on les traite comme moyen de prévoir l'avenir, et dans ce cas il vaut mieux que la prévision soit fondée car c'est une position utilitariste ; ou bien on propose une interprétation, une lecture du présent, et si vous y croyez vous pouvez en faire un mythe (« le mythe est une *valeur* : il n'a pas la vérité pour sanction », disait Barthes). La seule chose que j'espère est que ce fragment nous permettra de faire un pas vers l'analyse de l'altérité.

Ce fragment, ce symptôme que je propose d'étudier, c'est la prolifération de formes nouvelles d'expression et de communication, permises à la fois par des dispositifs techniques, mis en place industriellement, et, surtout, par un changement des sensibilités sociales. Ce changement des sensibilités sociales reflète, au fond, la fin des communautés traditionnelles, l'affaiblissement des institutions intermédiaires de socialisation, les risques d'anomie et de solitude engendrés par des potentialités socio-techniques comprenant la multiplication des réseaux de connexions urbaines et tous les dispositifs de communication à « géométrie variable ». A cet égard, l'explosion de Mai 68 me semble le dernier soubresaut d'un régime de socialité définitivement révolu. C'est un épisode qui n'augure pas une révolution mais qui, au contraire, la clôt. On descend dans la rue, on rejoint des groupes en fusion, c'est l'espoir d'une communauté peut-être éphémère mais festive, communuelle, désamorcée d'ailleurs ensuite facilement par les médias. Alors qu'aujourd'hui, on est vraiment dans un monde de réseaux multiples qui permettent un essor de nouvelles formes de socialité, n'ayant rien à voir avec cet embrasement des groupes en fusion. Ce n'est plus représentable par les médias traditionnels, donc cela ne

peut plus être désamorcé ou dénoncé par eux comme certains éléments de communauté traditionnelle ont pu l'être. Il s'agit d'une forme de communicabilité qui nous fait rompre avec la nostalgie de la communauté, avec la dialectique traditionnelle de l'individuel et du collectif. Ce nouveau mode d'être et d'échanger, je le qualifie de *spectral*.

Bien entendu, ce qui est nouveau, ce ne sont pas des comportements spectraux isolés, mais la généralisation de ce mode. On peut, quitte à faire parfois des contresens, déceler des traces très anciennes de spectralité. Déjà, dans certaines formes de communication comme la lettre anonyme, comme le graffiti, dans certaines formes de divertissement : le carnaval, le travestissement, les jeux littéraires, dans certaines formes de prostitution, on peut repérer de la spectralité. Au XVIII^e siècle, il y avait une prolifération des jeux de masque, des transgressions dans l'ombre. Il en est de même dans la tradition littéraire. Stendhal jonglait avec des centaines de pseudonymes, près de trois cents. Pessoa s'est réfugié dans au moins trois personnalités fictives. Kierkegaard, Masoch, Borgès et bien d'autres jusqu'à Julien Gracq et Romain Gary ont refusé l'assignation à un nom unique.

Il y a donc une tradition littéraire de ces jeux d'identité simulée. Mais, dans toutes ces situations, il s'agit de pratiques marginalisées, réprouvées, interdites ou de pratiques rituelles qui tiennent lieu d'exorcisme contre leur généralisation potentielle ou encore de comportements d'une classe ou de personnalités qui veulent incarner l'affirmation de Balzac : « L'incognito est le plaisir des princes. »

En fait, ces signes que j'ai évoqués ne sont peut-être même pas les prémices de cette généralisation. La généralisation de ces comportements apparaît, d'une manière assez ironique, là où l'anomie paraissait la plus manifeste,

c'est-à-dire à travers les échanges dans les villes que l'on a qualifiées d'« inhumaines », dans les foules que l'on a qualifiées de « solitaires ». Là où était le pire, selon une approche durkheimienne du social, apparaît une socialité nouvelle. Là où se croisent des spectres qui ne se connaissent pas, ne se reverront pas et qui, malgré tout, entretiennent des pratiques d'échange. La spectralité se déploie également dans les attitudes de consommation de masse. La consommation de masse a permis une déliaison entre la réalité sociale et le rôle social, elle a produit un espace dans lequel on a appris à paraître ce que nous ne sommes pas. C'est une chose qui est rentrée dans notre conscience la plus quotidienne et qui était, il y a deux générations, tout à fait impensable. Paraître ce que l'on n'est pas aurait suscité dans une société traditionnelle un charivari ou quelque chose qui s'en rapproche. Aujourd'hui, le peuple accède aux plaisirs de l'incognito, tandis que, par un ironique renversement de l'histoire, les « princes » – du moins ceux qui gouvernent – sont maintenus par les médias sous le regard du peuple et assignés ainsi à une certaine transparence.

Dans la ville, et à travers la consommation de masse, nous avons appris à gérer un tourbillon de paroles et de signes. Nous avons appris à composer avec l'incohérence, les contradictions des signes, les « collages » de la post-modernité. Une phrase de John Cage résume cette sensibilité : « Le monde est un immense collage. Un autobus rempli de personnes qui ne se connaissent pas et qui passe devant une cathédrale gothique tandis qu'une publicité lumineuse vante une marque de cigarettes. » C'est dans ce terrain vague et ses repères hétéroclites, ses graffiti et ses tags que nous apprenons à nouer des communications spectrales. Il faut à la fois gérer des signes, gérer des rôles, gérer des rapports à des inconnus, des étrangers avec

lesquels il faut partager ou échanger, à de multiples occasions.

Je laisse ce paysage un peu impressionniste pour essayer de trouver une situation plus fragmentaire qui nous permette de saisir plus analytiquement ce que l'on peut appeler communication spectrale. Les communications médiatisées (n'entendez pas radio ou télévision, mais plutôt téléphone et ses dérivés) permettent d'observer des formes pures de spectralité dans un contexte qui n'est d'ailleurs pas très différent de celui de la ville. Le téléphone et ses avatars généralisent en effet les propriétés d'accessibilité et de commutation de la ville. Ce qui fait une ville, c'est la commutation, la capacité d'établir des liaisons entre les hommes ou entre les hommes, les choses et les signes. La ville, c'est le lieu des commerces, de tous les commerces, y compris dans le second sens, vieilli, de ce terme. Les liaisons urbaines sont diverses, à intensité variable, souvent faibles et éphémères et elles ménagent la possibilité de se débrancher, de s'isoler.

Comme la ville, le réseau des communications offre cette multiplicité de liaisons, ces potentialités de branchement et de débranchement. Dans cet espace de la communication médiatisée, il y a communication spectrale quand les acteurs de la communication peuvent se dispenser, plus ou moins partiellement, plus ou moins provisoirement, des procédures de contrôle et d'identification requises habituellement. Ils peuvent échapper, par exemple, à l'identité définie ou définissable dans la communication traditionnelle par le nom, la reconnaissance préalable, la présence corporelle. Les communications ordinaires sont étroitement contrôlées, canalisées par leur contexte et plus généralement, par des phénomènes de méta-communication. Tous ces phénomènes ont été recensés et analysés par l'école de Palo Alto avec un acharnement exemplaire depuis Bateson jusqu'à Watzlawick. On a passé son temps

à observer les mouvements des mains, la manière dont on croise les jambes, la manière dont on allume une cigarette, dont on fait circuler des affects.

Une partie de ces phénomènes de méta-communications sont éliminés, écartés, mis en suspens, dans la communication spectrale. Faute d'instance ou de procédure de contrôle et d'identification, cette communication est privée, déliée de toute la sédimentation culturelle des conventions établies. C'est donc une communication vouée à une certaine déliaison. Dès lors, les travaux de l'école de Palo Alto me semblent peu applicables à ces situations spectrales. Ils ne valent que pour les communications ordinaires. Les formes de communications médiatisées par des artefacts techniques ont d'autres instances de contrôle, d'autres instances de contextualisation.

Bien sûr, de nouveaux codes apparaissent mais à partir du moment où, par exemple, on entre dans une procédure d'anonymat, la clé de voûte de tous les codes anciens qui étaient fondés sur l'identité, sur l'identification, sur le *nomen* et donc le *nomos*, fait défaut.

Pour voir ce qu'il y a de nouveau, il faut résister à la tentation d'envisager la communication spectrale comme une communication partielle, incomplète. Quel serait l'autre, l'opposé absolu de la communication spectrale ? On pourrait penser que c'est le face-à-face, le corps à corps entre deux personnes qui se connaissent intimement, qu'on appellerait alors une communication réelle, totale. En fait, ce n'est pas l'autre du spectral parce que si tout est partagé, si tout est commun entre deux êtres, il n'y a plus de communication, elle s'évanouit dans une intimité trop grande. Il y a là une aporie classique : ce que vise la communication est aussi ce qui la fait disparaître. Autrement dit, toute communication repose sur ce qui lui est contraire et sur la séparation des êtres. C'est pour cela que la communication se nourrit de toutes les formes

de mise à distance, d'étrangeté et donc de tous les risques d'incompréhension et de malentendus. Il n'est pas étonnant que les progrès des techniques, en déréalisant la communication et en la spectralisant, contribuent à la rendre à la fois plus complexe et proliférante, plus envahissante. La communication spectrale réalise sans doute l'idéal de la communication : multiplier les mises à distance. Cela nous conduit à être plus précis sur une question qui peut nous embarrasser : le *rapport entre anonymat et anomie*.

Partons de la communication classique pour voir comment s'introduit l'anonymat. C'est le cas de la communication totalement identifiée en coprésence physique. Évidemment, par lettre ou par téléphone, le corps est absent mais, même dans ce cas-là, dans une socialité qui refuse l'anomie, les rituels d'identification sont très rigoureusement respectés et ils ont même été calqués sur la communication face à face. La lettre doit avoir un destinataire et un destinataire bien identifiés. Il y a des règles, même assez pesantes, des formules de politesse. Cette communication écrite classique a été ainsi complètement soumise aux contraintes issues des représentations culturelles dominantes. C'est la même chose pour le téléphone. Il a été largement stérilisé, détourné de beaucoup de ses potentialités techniques par le fait qu'il a été vécu à partir d'un imaginaire régressif, à savoir : tout doit se passer dans la mesure du possible *comme si* on était face à face. On dirait qu'il y a eu un avortement du téléphone. Ce dispositif n'était pensable que s'il était entouré de bonnes manières, que s'il y avait par exemple un domestique qui pouvait répondre, servir d'intermédiaire, écarter les jeunes filles et même les femmes mariées de cet instrument qui pouvait permettre l'irruption d'une socialité non domestiquée. Le téléphone a donc été castré puis il s'est ritualisé conformément à ce qui était socialement

dominant. L'anonymat du destinataire, en particulier, a été strictement prohibé. La communication simultanée à trois personnes, qui était possible dès l'origine, n'a pas été retenue. Comme il arrive souvent, un très grand nombre de potentialités techniques ont été écartées.

En revanche, les livres ou les journaux avaient auparavant introduit l'anonymat, ou plutôt un anonymat unilatéral puisque le destinataire, cette fois-ci, cesse d'être identifié. Avec cette forme de communication irradiante, le lecteur anonyme, inconnu et silencieux, représentant des masses et d'une opinion dite publique, alors que précisément cette opinion ne se publie pas, a pris une place importante et nouvelle dans le champ de la communication sociale. Dans certains cas, l'anonymat a même été bilatéral. Si l'on pense aux livres du XVI^e et du XVII^e siècle en France, et notamment à tous les auteurs critiques (ou encore les protestants, publiés ailleurs et sous un autre nom), on constate que cette forme d'édition est un processus fondé sur l'anonymat de masse et même un double anonymat.

Avec la radio, la télévision, le cinéma, cette forme irradiante de communication deviendra plus massive encore. Dans cette situation l'émetteur semble bien identifié. Mais, en réalité, de ceux qui sont dans les studios ou devant les caméras, nous ne connaissons qu'une voix ou un visage. Ils sont aussi dans une position de spectralité. Ces médias irradiants ont accéléré le changement culturel, l'acceptation d'une communication très partielle.

Depuis une vingtaine d'années des possibilités techniques, qui, cette fois, n'ont pas été détournées ou stérilisées, ont donné naissance à de nouvelles pratiques ou plutôt à un nouveau statut de pratiques anciennes. C'est-à-dire que la perte d'identification qui caractérisait la lettre anonyme, le graffiti ou encore les dazibaos, a cessé tout à coup de constituer une situation soit exceptionnelle et

marginale, soit réprouvée moralement. C'est même parfois l'inverse qui s'est produit. Ce qui est prohibé c'est de donner son nom. Je pense en particulier à l'une de ces pratiques qui était l'usage de la Citizen Band. Dans les premiers temps, la règle voulait que ceux qui intervenaient ne donnent ni leur nom ni leur adresse. Il en était de même pour un autre usage, plus ancien, celui du « réseau » du téléphone, qui provient d'une faille technique, mais qui a été ensuite organisé institutionnellement, dans certaines situations expérimentales, par la direction générale des Télécommunications.

Donc, la « CB », le « réseau » téléphonique ont été des symptômes, sans suite d'ailleurs et sans grande importance, de quelque chose de tout à fait neuf dans la communication qui s'est développé brutalement dans la télématique française. On est là dans une situation où des inconnus parlent tranquillement à des inconnus, se confient, inventent des rôles et des fictions, dans lequel l'anonymat est la règle. En fait, c'est plus précisément l'hétéronymie ou la pseudonymie, plutôt qu'un anonymat absolu. Voilà un exemple de convention, remplaçant l'anonymat absolu par des pseudonymes parfois très significatifs, et c'est cette nouvelle convention qui va permettre de suspendre les règles anciennes de la civilité ordinaire. De ce point de vue, on peut dire que l'anonymat va ouvrir sur une certaine forme d'anomie puisque grâce à une espèce d'éclipse, les règles ordinaires de la civilité disparaissent. Peut-être que, plus généralement, cet anonymat amorce une coupure qui va séparer le sujet non seulement de son sentiment de soi et de son contexte social mais même de toute réalité. Une coupure qui favoriserait la libération de l'imaginaire et finalement l'aveu de tous les fantasmes. Peut-être plus à soi-même qu'à l'autre, d'ailleurs ; l'anonymat serait ainsi beaucoup plus qu'un opérateur social, ce serait un moyen

de libérer l'imaginaire et donc, de prendre une distance par rapport à soi-même.

Ce serait pourtant une erreur de réduire l'anonymat à cette libération imaginaire. Certes, moins d'identification permet plus de transgression ; c'est vrai que des réseaux qui rendent invisible, finalement, ne font que réduire le contrôle social communautaire ; de la même manière que quand on passe de la campagne à la ville, on est soumis à moins de contrôle. Donc, de ce point de vue, on va toujours dans le sens d'une augmentation de la commutation urbaine. Il n'en reste pas moins que cette recherche de l'anonymat, d'une mise à distance, ne se réduit pas à cela. C'est aussi un opérateur symbolique qui permet au sujet non seulement de séparer les mondes mais de réarticuler des mondes auxquels il est confronté en permanence. Il s'agit à la fois de séparer et de réarticuler.

Par exemple, l'anonymat peut être le moyen de recréer et de faire surgir une identité. A l'occasion de conflits sociaux, dans les grandes entreprises nationales, les employés ont choisi le vecteur du tract anonyme à faire circuler d'atelier en atelier, pour exprimer des revendications. Une sorte de concaténation anonyme a permis d'abord de mettre à l'écart, éventuellement de disqualifier les syndicats. L'anonymat est bien un opérateur symbolique qui permet de créer, d'instituer une place vide. De ce point de vue, l'anonymat permet d'éluder le trop-plein institutionnel, si les conditions sont bonnes, et de faire émerger un acteur collectif nouveau. En évitant de se nommer avant d'agir, en laissant chacun se déterminer librement par rapport à lui-même et par rapport aux autres, ce mouvement a permis aux laissés-pour-compte des porte-parole et de la hiérarchie de se doter d'une identité, ainsi que d'un projet collectif en dehors des normes et des pratiques syndicales. Ce processus de l'anonymat créateur me semble très intéressant.

Plus souvent, l'anonymat est l'opérateur qui permet d'articuler ce que j'appellerai le monde social, utilitaire, donc en partie inhumain, à la fois nécessaire et funeste (celui du social, de la technique, de l'économie) et le monde intime, passionnel, humain et à la fois dérisoire mais essentiel. Articuler ces deux mondes, c'est le défi de tout individu, et c'est une tâche impossible puisque ces deux mondes sont incommensurables. Ils ne sont pas seulement loin l'un de l'autre, ils sont sans rapport. C'est un défi quotidien, qu'on a pris l'habitude d'esquiver ou de conjurer plutôt que l'affronter, et pour cela on dispose de plusieurs catégories de passeurs. Il y a d'abord les intimes à qui l'on confie parfois les difficultés d'articulation (parents, amis...), mais il y a aussi, à l'opposé, les étrangers (on retrouve là le rôle que Simmel évoquait). L'étranger, ce peut être l'étranger occasionnel, et aussi l'étranger « professionnel » si je puis dire. Le passeur professionnel, c'est typiquement le médecin ou le psychanalyste, ces « fonctionnaires de l'altérité » comme les nomme F. Perrier.

Ce qui se joue avec le médecin relève partiellement d'une situation d'anonymat. En effet, l'anonymat à géométrie variable prend la forme du secret professionnel, garanti juridiquement ou déontologiquement. Si l'on peut parler à un médecin, en donnant son nom (pas obligatoirement d'ailleurs), on peut être à peu près assuré que ce nom sera effacé en dehors de ce colloque singulier. L'anonymat qui semble réprouvé dans nos représentations, est en fait organisé, légitimé dans certaines situations où l'on se confie à quelqu'un qui peut être amené à jouer un rôle de passeur, en essayant de vous aider à supporter cette incommensurabilité des deux mondes.

Les machines actuelles à communiquer (et à commuter) engendrent des réseaux flottants où se rencontrent, spectralement, des personnes étrangères les unes aux autres, pouvant tenir, à l'occasion, ce rôle de passeur (c'est un

des rôles possibles, ce n'est pas le seul). Pouvant s'initier entre elles au jeu de l'identité ou du masque de l'identité et de l'intersubjectivité. Ce peut être, au niveau le plus simple, l'enjeu d'explorer la liberté d'une parole qui serait privée de toutes instances de contrôle externe, une parole irresponsable qui peut osciller entre le mensonge et la vérité, mêler le réel à la fiction. Dans ce cas-là, ce qui est recherché, ce n'est pas principalement une exploration de l'autre, c'est une exploration des rôles de l'autre et des effets de ces rôles sur ceux que je peux adopter en retour. Cette dissimulation ne débouche que sur une simulation pure : le « je » fait semblant d'être un autre. C'est le cas de certaines messageries télématiques : par le jeu de l'anonymat et de la pseudonymie, certains se donnent des rôles sociaux ou professionnels ou un statut sexuel qu'ils n'ont pas. En choisissant un nom, protégé par l'écran et par les textes, ils peuvent aisément pratiquer une sorte de *travestissement textuel*, qui est assumé avec une parfaite tranquillité et même une certaine innocence. Dans tous les cas, allégés des rituels d'identification, les échanges se font plus librement, des relations peuvent se nouer qui seraient impensables dans un contexte social ordinaire et contraignant. *L'élosion de l'identité, comme celle d'une lettre à la fin d'un mot, facilite les liaisons.*

Il me semble aussi que ce jeu du semblant apparemment superficiel et inoffensif peut se refermer comme un piège sur les joueurs. Alors même que l'échange spectral n'engage à rien puisqu'il est privé d'une instance de vérité, qu'il favorise même une sorte d'absence à soi-même, il peut, dans certains cas, produire des effets de vérité inattendus. Cette parole, irresponsable, régressive souvent, obliérée, ce simulacre de communication peut aussi faire surgir l'autre dans le sujet, sous la forme du discours de l'inconscient. Elle peut être une maïeutique de la vérité du sujet, d'un surgissement de l'altérité, mais d'une alté-

rité qui viendrait du sujet lui-même et serait cependant source d'altération. La communication spectrale dans ce cas n'est pas très éloignée de certains processus rencontrés par la psychanalyse. Balint rapporte par exemple que l'une de ses patientes était un « moulin à paroles » jusqu'au jour où une appréciation anodine à son sujet, contenue dans la lettre d'un médecin, change le statut de sa communication. Les « machines à paroles » d'aujourd'hui peuvent engendrer le même processus d'oscillation. Elles donnent du jeu au langage et permettent ainsi de multiples jeux avec lui, dans lesquels la présence seulement évoquée de l'autre sert de prétexte à se dévoiler.

Le symptôme social que je viens de décrire rapidement ne mérite peut-être pas tant d'intérêt. La plupart des observateurs le traitent comme une anomalie ou comme un phénomène sans lendemain. Il y a un aspect « ghetto » dans ces pratiques sociales. Pourtant, je crois qu'elles s'inscrivent dans un mouvement de masse profond, dont on observe le développement dans la consommation ou dans la vie urbaine. La spectralité est un mode d'être qui va modifier les sensibilités, les comportements et les rapports sociaux globalement, bien au-delà des dispositifs techniques, bien au-delà des usages de la communication. Et dans cette perspective générale, on peut jouer sur tous les sens du mot « spectralité ». Dans « spectre », vous avez plusieurs résonances.

D'abord, la résonance d'un réel qui s'estompe, qui devient fantomatique. C'est la première résonance du mot « spectre ». La présence corporelle devient discrète, évanescence, et corrélativement cela suscite la peur de la transgression, du morcellement, de l'errance, l'érosion des interdits, l'émergence de nouveaux exorcismes. C'est aussi la résonance du masque, du dédoublement, de la multiplication et, à ce moment-là, on passe à une autre région de significations, à savoir, le spectre de lumière blanche

qui substitue à une unité apparente ses différentes composantes dispersées. C'est ce sens-là que je trouve le plus riche. Il y a d'ailleurs une connexion à l'origine de ces deux sens : par des expériences d'optique appropriées on met en évidence des images virtuelles (sans matérialité) et dispersées au niveau des couleurs.

On pourrait dire, en jouant sur ces deux régions de sens, avec leurs connotations propres : d'un côté, le spectre, irréel ou du moins libéré du corps et des procédures identificatoires, suscite la peur, et donc divers exorcismes ; de l'autre, la décomposition en plusieurs éléments, en facettes, d'un individu, la possibilité de s'articuler aux autres au coup par coup, d'avoir des rapports à géométrie variable, permettent de comprendre la fonction de passeur, de jeu dans des univers sans commune mesure. Être spectral, c'est être à plusieurs faces, et n'engager qu'une face dans l'interface communicationnel. Par exemple, dans le monde social et professionnel ordinaire. Ailleurs, on peut présenter des facettes toutes différentes qui sont tournées vers l'intime, vers la famille, les amis, les étrangers. Ainsi, l'assignation à une identité est en quelque sorte esquivée, progressivement écartée. Cela représente un changement social considérable qui me semble dater des années soixante-dix. C'est le moment où se conjuguent, du moins dans notre pays, deux phénomènes : le reflux des représentations qui ont été exacerbées en Mai 68, c'est-à-dire le deuil qui s'achève d'une communauté traditionnelle qui aurait pour vocation de reconstruire le village dans la ville, selon une socialité traditionnelle, et la crise économique, qui, paradoxalement, renforce les impératifs de la croissance, de l'efficacité, de la compétition, car la crise économique est en fait le triomphe de l'économie comme idéologie. C'est à partir du moment où la croissance et ses effets devenaient hors d'atteinte, que les masses ont commencé à jouer un double jeu. D'un côté, elles

jouaient sagement ou durement le jeu de la concurrence économique, de l'autre, cessant de rêver à la communauté impossible, elles inventaient une autre socialité.

Il y a donc eu à la fois un dépassement du deuil de Mai 68 et une régression dans l'ordre économique antérieur. Tout cela a permis l'exploration d'une nouvelle forme de socialité qui revient finalement à accepter cette dichotomie en nous, entre le monde social et le monde intime. Cette dichotomie initiale peut en engendrer d'autres, à l'infini. C'est comme dans l'embryogénèse, une fois qu'est réalisée la première démultiplication, elle se reproduit à l'infini. De même, l'apprentissage du double jeu fonde une spectralité à multiples facettes.

Je prendrai comme symptôme de cela, parmi bien d'autres, le travail de François Dubet sur les adolescents qui montre que, dans certains cas, notamment dans les situations anomiques, l'adolescent reconstituait naguère la communauté sous la forme de la bande (le blouson noir dans les années soixante), alors qu'aujourd'hui, dans les mêmes conditions, ce n'est plus la bande qui se reconstitue mais des pratiques, difficiles à caractériser et à identifier, qui ne font pas apparaître une communauté nouvelle et qu'il appelle « la galère », d'après le terme même de ses interviewés. Cette situation illustre des pratiques spectrales.

Les niveaux de pratiques sont en effet très différenciés : l'adolescent utilise le monde des adultes, les repères qu'il peut trouver dans la ville, parfois aussi les instances d'assistance éducative et sociale, mais en même temps il pourra inventer des transgressions, jouer sur tous les registres sans difficulté, sans rechercher à reconstituer une unité artificielle. C'est un univers totalement différent de celui de la bande ou même de celui de réseaux traditionnels comme la mafia, qui reconstituent, à l'envers, des rapports sociaux.

Il est vrai qu'aujourd'hui même réapparaissent des bandes – la réalité sociale est de type géologique, les strates se succèdent et se déforment – mais ces bandes ne sont plus tout à fait comparables à celles du passé, elles ne résument plus toute la socialité des adolescents, la bande et la galère peuvent coexister.

En résumé, la spectralité ce n'est pas la destruction du sujet, ni sa disparition, c'est sa dispersion. Cette dispersion que souligne Blanchot à propos de l'œuvre de Foucault : « Le sujet ne disparaît pas : c'est son unité, trop déterminée, qui fait question, puisque ce qui suscite l'intérêt et la recherche c'est... sa dispersion qui ne l'anéantit pas, mais ne nous offre de lui qu'une pluralité de positions et une discontinuité de fonctions » (in *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana, 1986, p. 29).

Cette dispersion ouvre à l'expérience de la diversité (*alteritas*) des autrui, de la poussière des différences souvent insignifiantes, mais aussi à l'expérience de la diversité des composantes internes, y compris la composante inconsciente. Autrement dit, ces échanges spectraux avec une multitude d'autrui ne sont pas des rencontres directes avec leur altérité, encore qu'ils peuvent y conduire dans certains cas ; mais ils contribuent à la sculpture des multiples facettes du soi, ils font surgir des effets d'altération et d'altérité à l'intérieur du sujet. Ils produisent également une transformation progressive de la socialité : nous ne sommes plus tant les produits de nos produits, comme disait Marx, mais les produits de nos relations virtuelles ou réelles. Et ce sont en effet une pluralité de positions, de fonctions, d'interférences qui prennent le pas sur le sujet identifié et le dispersent. Cela me fait penser à une phrase de Bachelard : « Ce n'est pas l'être qui illustre la relation, c'est la relation qui illumine l'être. » Je dirais plutôt que les relations spectrales dispersent l'être. Et la socialité commutative d'aujourd'hui est plus fondée sur

un « relationnisme » généralisé que sur un individualisme anémique. Il est même probable que ce qui est dénoncé aujourd'hui comme excès d'individualisme, de narcissisme, est d'abord une compensation, une mise en scène pour aider le sujet à résister à sa dispersion, dans les médiations qu'il engage et qui le traversent, pour l'aider finalement à sauver les apparences de son unité.

JEAN BAUDRILLARD

J'aime bien le terme de « spectral », mais les deux versions de ce mot ne sont pas très compatibles, même étymologiquement, parce qu'il y a une spectralité fantomatique (celle du fantôme, de l'ectoplasme), et une spectralité prismatique, celle de la réfraction de différentes couleurs dans la lumière ou des différentes facettes dans « l'individu ».

La spectralité fantomatique correspond à une déconnexion ; c'est l'ectoplasme, c'est le double qui est derrière ça, c'est un autre bien singulier dans la mesure où il revient te hanter. Cette spectralité-là est hantée par le vide, par la mort.

Tandis que dans la démultiplication de l'individu dans différents rôles et facettes, il n'y a pas de hantise, au contraire, il n'est plus habité par quelque chose, il est complètement en extrapolation, en extériorité. Il est plutôt à considérer en termes de branchements multiples. Ce n'est plus un ectoplasme. C'est une sorte d'être qui a des protubérances dans tous les sens. Donc il y a en plus une déconnexion qui joue entre les deux. Mais justement cela est intéressant. C'est ce qui fait que ce n'est sans doute pas un module d'explication mais plutôt un module de vision parce que les visions peuvent être très bien contradictoires et jouer sur un *nom* pourvu qu'il soit fort. Le terme spectral est quand même vraiment fort.

Figures de l'altérité

J'ajouterai aussi quelques remarques qui tournent autour de cette même ambiguïté. Ce n'est pas une contradiction que tu crées dans l'espèce de généalogie que tu fais au début, de la spectralité en remontant jusqu'au masque, au carnaval, au pseudonyme, mais une ambiguïté. Je me demande si ce jeu d'apparences, cette stratégie qui tourne en effet autour du masque, ne se fonde pas sur la transparence ou l'ectoplasme. C'est une façon de jouer avec une règle du jeu, ce n'est pas une transgression véritable. Dans le vocabulaire moderne, on a retraduit cela par transgression, en fait les pseudonymes sont un jeu de métamorphoses pas un jeu ectoplasmique et il ne repose pas sur une transparence ou une perte d'identité. Le problème de l'identité ne se pose même pas, d'une certaine façon. C'est une diffraction dans des réseaux d'apparence. Je ne sais pas si on peut en faire le stade préliminaire d'une spectralité. D'ailleurs, tu fais un saut à ce moment-là, tu passes aux médias de masse. Peut-être vaut-il mieux en parler en terme de mutation. Tu passes d'un phénomène local, épisodique, un peu marginal, à une généralisation. C'est plutôt une mutation franche et il est difficile de coller les deux parce qu'ils ne sont pas dans le même registre. L'un est dans le registre des opérateurs symboliques : le masque ; et l'autre, tu l'as dit toi-même, c'est un opérateur simulateur : on joue à être un autre, on fait semblant, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Dans le jeu des apparences, on devient autre avec une sorte de conscience du jeu, tandis que dans le fait de se diffracter, de se volatiliser, tout le problème posé est : devient-on vraiment autre ? Comme tu le dis, on fait semblant. Est-ce toujours la même chose ?

D'autre part, je me pose la question de savoir ce qui définirait les graffiti. Ce ne sont pas des bandes, ni des gangs qui opèrent en réalité. Ils opèrent presque seuls et ils sont uniquement branchés sur le métro ou le support

et pas du tout sur une collectivité transgressive. Leur but n'est pas la subversion mais ils se divertissent par le simple jeu sur le *nom*. Ce qu'ils recherchent n'est pas exactement l'anonymat, parce que au contraire ils ne font qu'inscrire des noms et souvent leur propre nom, mais aussi des noms de code. Ils sont branchés à la fois sur le support, le vecteur, le métro et branchés uniquement sur le code, des noms de code, des noms inventés qui en plus sont complètement déstabilisés, altérés dans leur apparence. L'écriture même du graffiti est importante et elle est complètement déstabilisante aussi. En fait, c'est un jeu sauvage avec le code. Et ils apparaissent non plus comme des bandes agressives, fondées sur la violence anémique mais bien comme des espèces de virus. Ils ont une action en quelque sorte virale, atomique, atomisée et qui tient beaucoup plus de la déstabilisation que de l'agression frontale. Ils jouent plus sur l'anomalie que sur l'anomie.

Je suis vraiment d'accord sur tout ce que tu as dit sur la spectralité qui me semble un opérateur visionnaire, sinon théorique, très fort. Cependant j'émetts une objection à propos de la levée du nom, de l'identité, de la présence du corps. Est-ce qu'on est libéré ? Oui, on est libéré par rapport à tous ces opérateurs symboliques forts. Mais en quoi consiste cette liberté-là ? Disponibilité, virtualité, mais en revanche on devient l'otage complet du code.

Quand on est libéré de son nom, on devient au contraire beaucoup plus dépendant de la marque, du signe, de tous les signes de repérage codés. A ce moment-là, il y a une sorte de précession du code et du chiffre. On le voit bien dans toutes les opérations de Minitel ou de téléphone. Tous ces médias-là requièrent une sorte de précession de la reconnaissance par le code, ou de l'indexion sur le code, une précession de la reconnaissance sur la connaissance. On ne se connaît pas et on ne cherche pas tellement à se connaître.

Le problème réside dans cette toute-puissance du code. Le code n'est pas seulement le fait de s'annoncer sous un nom de code, mais aussi la matrice technologique de fonctionnement de ces systèmes, laquelle commande le mode d'apparition et de disparition, ce qui n'est pas le cas dans la pure opération de langage avec le nom. Plus on est débarrassé du corps, de l'identité, du nom, plus on tombe sous le coup d'un codage et d'un surcodage effrayant, mais ce n'est pas un jugement moral.

X A ce moment-là, c'est bien d'une socialité qu'il s'agit. Ce n'est plus une société. Souvent le suffixe « al » (société, socialité ; vertu, virtualité ; forme, formalité) est ectoplasmique. Par rapport à la société, la socialité veut dire qu'on n'est plus dans le social, ce qui veut dire qu'en effet, cette communication-là c'est de la socialité, non pas une nouvelle forme de société, au contraire.

Est-ce que l'autre existe là-dedans ? Si je fais semblant d'être un autre, à ce moment-là, l'autre aussi n'est que semblant, il relève un peu du code, et peut-être qu'à ce moment-là, il se confond tout simplement avec le code. Le grand autre ce serait le code et il n'y en aurait plus d'autre. C'est lui qui régit une altérité, mais parfaitement artificielle.

Cela est mon objection sur le fonctionnement de l'hypothèse. Elle se déroule bien, mais est-ce que dans l'histoire de l'anonymat, de l'anomie dont tu vois plutôt le côté de distribution positif, de diffraction positive, il n'y a pas là-dedans un grand Autre ou un autre fantôme qui apparaît, qui s'appelle le code, envers lequel il n'y a plus de loi, de contrainte. D'une certaine manière, il est inattaquable parce que c'est une matrice bien plus ensevelie que le nom propre. Ce n'est plus une forme comme le nom, mais une formule. Elle peut être technologique, mais pas nécessairement. Prenons le code génétique, c'est quelque chose envers lequel il n'est plus question de passer

un contrat ou pas. On ne communique pas avec son propre code, c'est lui qui nous fait communiquer et il est là avant toute chose, il est là par anticipation sur tout le reste. Il y a une sorte de précession du code sur toutes les opérations. Il est donc probablement difficile de retrouver de l'autre. De l'autre côté du code, il n'y a peut-être plus d'autre.

MARC GUILLAUME

Il est vrai que la précession du code risque de conduire les interlocuteurs au semblant ou à produire des interactions très stéréotypées. Depuis longtemps, on reproche aux artifices de communication d'engendrer la pauvreté des contenus des échanges. A la limite, le code peut être totalement prégnant lorsqu'on se retrouve en présence de machines, d'automates de communication : on a alors l'impression de parler avec quelqu'un quand, en fait, on « active » une machine programmée pour « répondre » – plus ou moins bien, cela dépend du talent du programmeur. Dans ce cas, il y a bien, en effet, précession du code (et du programmeur) et de la communication il ne reste, au mieux, qu'une simulation unilatérale.

En dehors de ce cas limite, mais d'une certaine façon en restant dans son voisinage, si l'on conjugue le semblant et les stéréotypes, on aboutit à la pornographie. Cependant, cet aboutissement n'est pas fatal. Il y a toujours la possibilité que de l'insignifiance émerge une écriture véritable, un défi, une altérité. D'autant plus que les artefacts de communication constituent eux-mêmes un spectre d'outils entre lesquels on peut choisir. On peut changer à tout moment de mode de communication, l'échange peut devenir moins spectral. Avec le Minitel on a des interactions fondées sur une espèce d'écriture, qui peut éventuellement avoir un caractère pornologique (pour reprendre un terme

Figures de l'altérité

de Deleuze) et d'où peuvent émerger des interactions plus réelles.

De telles situations sont proches de la démarche suivie par Masoch (cf. à ce propos la préface de Deleuze à la réédition de *La Vénus à la fourrure*). Masoch a tenté d'explorer l'autre à partir d'une situation littéraire de fiction – à partir des moyens techniques limités de son époque, petites annonces dans les journaux, masques, chambres obscures, etc. L'autre de Masoch n'est pas seulement un certain type de femme, c'est un hybride singulier car il porte dans la suite des interactions la trace de son origine littéraire, la charge érotique que l'imagination romanesque de Masoch a projetée sur lui.

JEAN BAUDRILLARD

On peut retrouver la possibilité que l'on a dans le langage, qui n'est pas un code, enfin qui n'est pas un code-formule, mais une forme. Je n'appellerai pas communication ce type d'échange, car chaque échange du langage remet en question son acception, son uni-signification. De ce fait, il n'y a pas ce paradoxe interne, semblable à celui de la communication, où en effet tu dis : plus on communique, plus on détruit la communication ; enfin, moins on échange, plus il faut communiquer. Il faut réparer cette perte par encore plus de communication. Et la communication, cette circularité autoréférentielle, auto-dévorante, finit là où ne subsiste plus que le code, le réseau qui fonctionne.

Tu n'as pas cet emballement tétanique et parfois métastatique dans l'usage symbolique du langage parce qu'il existe une temporalité de l'aller et retour, de la réversibilité qui fait qu'il n'y a pas cette excroissance totale du code et du réseau en termes de communication. C'est vrai que la communication est un processus excroissant, infini,

La spectralité comme élimination de l'autre

tentaculaire, qui se dévore lui-même faute de pouvoir se réversibiliser, de pouvoir mettre en cause le code en tant que tel. Il apparaît quand même une limite infranchissable : toute la communication dont tu parles passe à travers des appareils technologiques, quels qu'ils soient. Leurs formules, leurs essences ne peuvent pas être modifiées. Tandis que le langage est une forme et on peut jouer avec les formes. C'est comme pour les masques, c'est pour cela que je voyais une différence entre masque et spectralité. Tandis que les prothèses techniques sur lesquelles repose toute communication moderne, celles-là, dans leur technicité même, dans leur essence, on ne peut rien y changer.

L'infraction, tu voudrais la chercher dans la multiplication, dans l'espèce de rapidité, d'instantanéité, de virtualité infinie et il me semble que cela ne change rien au fond. Elle n'est que la démultiplication à l'infini de la même chose. Cela revient à dire que le médium vient d'abord. Mais il y a peut-être des infractions possibles, des transgressions du code.

MARC GUILLAUME

L'infraction, je la chercherais dans le fait qu'au départ on est dans une sorte d'étrangeté artificielle. On parle avec quelqu'un qui est un étranger pur. L'étranger artificiel rencontré sur un écran, c'est l'idéal type de Simmel, quelqu'un qui existe à peine pour l'autre et cependant on peut le transformer en un confident ou même en un complice. Cette opération de coalescence peut se réaliser à travers des codes (techniques ou sociaux) qui me semblent des jeux, des « coups » opérés dans le langage, même si ces coups sont assistés par ordinateur.

L'AUTRE, AILLEURS

MARC GUILLAUME

Repartons dans une exploration d'une forme d'exotisme que l'on peut qualifier de géographique. Que peut-on trouver comme restes d'exotisme sur une planète qui, après avoir proposé des modèles très divers, parfois réels, parfois légendaires de l'altérité, semble se fermer, devenir incapable de produire de l'inconnu, d'abord des terres inconnues, ensuite des modèles de sociétés réellement différents ? Autrement dit, à une période où il existait encore des barbares et des sauvages à découvrir, succède une époque où, la Terre devenant une boule, le voyage s'achève et le tourisme commence, c'est-à-dire l'ère où l'on ne peut que faire le tour d'un monde déjà connu.

Ce changement s'accélère et commence de s'achever au XVIII^e siècle. De plus, le moment de l'industrialisation fait surgir l'idéologie de la rareté des biens et, finalement, c'est aussi l'Autre qui, à cette époque, devient rare. Comme toute rareté, elle se trahirait, se traduirait par un symptôme contraire qui est la mode de l'exotisme. D'ailleurs, le terme d'« exotisme » apparaît seulement au XIX^e siècle. Bien sûr, le goût pour les productions, pour les mœurs

des peuples lointains, est plus ancien, il remonte à l'époque des grands voyages, mais c'est finalement au XIX^e siècle que vont se multiplier un peu partout, dans la littérature et dans les arts, les inspirations exotiques. Pour moi, c'est un signe finalement funeste de déclin de la présence de l'autre.

A ce moment charnière, vers 1900, Segalen va donc écrire ce livre sur l'exotisme, texte plein de souffrance, qui n'est d'ailleurs même pas un livre, mais l'esquisse d'un livre, une sorte de journal, de déclaration d'intentions, un plan, des notes ; et qui, finalement, prend son origine dans un dégoût de l'exotisme ordinaire, un dégoût du tourisme et des faux explorateurs. Segalen voit de faux explorateurs partout et essaye de proposer une méthode originale de démarche vers l'autre.

Ce point de départ me paraît raisonnable. Il a été adopté par Jean Baudrillard et je ne le conteste pas. Je dirais même que les choses se sont aggravées, se sont renforcées depuis ce premier constat de Segalen.

Notre rapport à l'autre, que ce soit l'autre pays, l'autre race ou l'autre sexe, a entièrement changé. Il n'y a plus d'affrontement symbolique, qui serait réglé par exemple par la religion, par des rituels ou par des tabous. Et qui peut déboucher sur un affrontement réel de destruction : « Puisque tu n'es pas comme moi, je vais t'exclure ou je vais te tuer. » Les sociétés occidentales ont au contraire réduit la réalité de l'autre par colonisation ou par assimilation culturelle. Elles ont donc réduit ce qu'il y avait de radicalement hétérogène, de tout à fait incommensurable dans l'autre.

Donc, dans un monde où a surgi une relative abondance matérielle, on peut dire que la vraie rareté, c'est l'altérité. Peut-être alors que la seule façon de lutter contre cette rareté, c'est d'inventer une *fiction de l'autre*. J'ouvre une parenthèse pour donner un exemple de cette sorte d'os-

cillation entre une rareté réelle et une compensation fictive. C'est une parenthèse que je ne vais pas développer mais je pose un jalon pour une éventuelle exploration ultérieure. L'œuvre du marquis de Sade est un exemple de fiction compensatoire. Quand l'altérité aristocratique devient rare, que fait Sade ? Il invente le héros souverain, un autre absolu qui, dans sa solitude, va remplacer et en même temps, puisque c'est malgré tout dans la fiction, va dépasser le souverain de l'Ancien Régime.

Le souverain de l'Ancien Régime était un homme qui, parce que marqué symboliquement, était pourvu par procuration de droits exorbitants. C'est du moins l'hypothèse que l'on peut faire. Il avait en particulier des droits sexuels (le roi ou le seigneur), qui vont être exaltés dans la fiction sadienne.

Cette idée – qui n'est d'ailleurs pas la mienne – implique qu'au moment où le souverain réel disparaît, il est remplacé par un être qui émane de la fiction littéraire pure. Bien entendu, la fiction littéraire a beaucoup de liberté, elle peut explorer sans pesanteur, sans responsabilité, et je ne pense pas qu'elle puisse être le support d'un exotisme véritable, faute d'objet.

Donc, la voie de dépassement de la rareté par la fiction est finalement une fausse voie, c'est une impasse quant à la création de l'exotisme. Et je dirai que l'on ne peut lutter efficacement contre cette rareté de l'autre qu'en construisant ce que j'appelle des « fictions mixtes », c'est-à-dire quelque chose qui est construit à partir d'un réel et qui ensuite est dopé d'une certaine quantité d'imaginaire, de fiction. Le réservoir va être par exemple l'histoire, qui est sans doute le plus grand réservoir de ces fictions mixtes exotiques. Quand on n'a plus d'altérité objective, on va pouvoir, par ces fictions mixtes construites à partir du passé, nourrir, par une sorte de tourisme historique, la demande d'exotisme.

L'exemple que j'aimerais explorer, c'est celui de la fiction mixte d'origine géographique. C'est-à-dire une fiction construite, à partir de ce que nous proposent la géographie, les cultures et les peuples sur la planète, fiction qui exalte une altérité, et plus précisément une fiction qui convient à celui qui la produit. (De la même façon, chaque époque construit, à partir des traces laissées par les périodes antérieures, le passé hybride qui lui convient.)

Il n'est pas facile de se servir de ce réservoir que représentent les différentes cultures. Cet exercice a une nature mixte. Il ne s'agit pas d'inventer, de proposer un Maroc totalement imaginaire par exemple. Il ne s'agit pas non plus de prendre une position ethnographique et de développer des descriptions minutieuses du réel. Ce qui est intéressant c'est de voir comment on déforme à un moment le réel, précisément dans une recherche d'altérité.

La plupart des tentatives qui ont été faites, la plupart des récits de voyages actuellement proposés, ne produisent pas grand-chose d'intéressant sauf pour un pays, le Japon, à propos duquel je prends le risque de dire qu'il y a coupure. Mais bien entendu, tel que je vais le construire dans une fiction mixte, ce n'est ni le Japon imaginaire — cela n'intéresserait vraiment personne —, ni le Japon réel, qui de toute façon est inaccessible, mais une espèce d'entre-deux. Je suis quand même obligé de faire sentir de quel type de question épistémologique je dois partir : c'est un peu la position du psychanalyste qui ne peut pas effacer la singularité du patient et qui ne peut pas non plus le traiter sans un minimum de critères scientifiques. C'est cet entre-deux qui va constituer mon itinéraire d'approche du Japon. Je ne traite évidemment ce pays que comme un réservoir dont je vais essayer de vous montrer qu'il est singulier par sa malléabilité pour construire une image qui est vraiment, par rapport à nous, dans un rapport d'altérité.

Dans un premier temps, vous allez penser que je succombe à la mode car bien des gens, dans bien des pays, ont produit des quantités impressionnantes de textes, de qualité inégale d'ailleurs, sur le Japon. Parce que son organisation économique et sociale, ses techniques, son histoire, sa culture, ou encore bien des traits particuliers, qui sont d'ailleurs souvent plus appréciés par les Occidentaux qu'au Japon même, ont pu effectivement alimenter des fictions très nombreuses.

Il y a par exemple le Japon des spécialistes ; le Japon sensible, pour reprendre l'expression de Pierre Sansot à propos de la France pour désigner tous ceux qui l'habitent. Il y a les Japans littéraires, les « Japans-idéogrammes », si je puis dire, qui sont des espèces de blocs stéréotypés, et qui vont servir comme modèle ou comme antimodèle pour son économie et ses rapports sociaux notamment. Mais ce n'est pas du tout à ce niveau que je vais me situer. Cela, c'est le réservoir ordinaire, valable, au fond, pour tout pays.

Je crois qu'il y a plus et que c'est ce plus qui fait la spécificité du réservoir Japon. Certes, ce type de fascination a pu surgir naguère pour des pays comme l'URSS, les États-Unis, la Chine, qui ont été parfois le stéréotype d'une révolution à venir, d'un modèle à imiter ou d'une avance à combler. Pour le Japon cette fascination perdure et l'on peut interpréter comme un symptôme significatif le fait qu'il y a une fascination générale, durable, compulsive, passionnelle. Si on sait lire et interpréter cette fascination, peut-être allons-nous y trouver les malaises et les espoirs de notre civilisation. Cela nous met alors sur la piste d'une question finalement implicite à tout ce que nous avons exposé jusqu'à maintenant, à savoir : qu'est-ce que l'altérité ? En quoi en a-t-on besoin ?

Je voudrais tenter de montrer qu'il y a une sorte de noyau dur, radicalement différent derrière les stéréotypes,

de ce que nous sommes, et en même temps, en le montrant, j'espère déterminer en quoi on le construit d'une certaine manière. C'est dire que l'altérité se *construit* plus qu'elle ne se découvre. Et cela nous mettra enfin sur la piste de l'énigme : « Mais qu'a-t-on à faire de l'autre ? » Jusqu'à présent, il y avait de l'altérité ordinaire et de l'altérité radicale. Mais vous vous demandez probablement, depuis le début, pourquoi l'on s'intéresse à l'autre, à quoi cela nous sert ? C'est une question que l'on aurait pu aborder frontalement par une approche philosophique ou psychanalytique ou autre, mais nous ne l'avons pas posée. Et là j'espère que nous allons, d'une manière heuristique, voir que ce dont nous avons entrepris la quête possède une certaine structure. Voilà l'objectif.

Il s'agit donc d'isoler, comme un chimiste, dans les innombrables Japans imaginaires qui sont variables selon les pays, selon les personnes qui les construisent, selon les points de vue, d'isoler les quelques archétypes invariables dont toutes les fictions imaginaires vont résulter par combinaison. Devant l'immensité des combinaisons chimiques, je vais rechercher les éléments fondamentaux, le carbone, l'oxygène, etc., qui permettent de retrouver toutes les molécules.

Je propose de distinguer quatre archétypes. Le premier archétype, je l'appelle *l'apocalypse*. Le Japon est nourri de cet archétype de l'apocalypse, tout simplement parce que le Japon, finalement, associe son histoire récente à une ère nouvelle, à mon sens, de la civilisation, l'ère où l'apocalypse nucléaire est à la limite de la destruction totale : même si c'est encore une sorte d'imaginaire, l'apocalypse nucléaire est devenue possible.

Hiroshima et Nagasaki sont les symboles de cela pour toute la planète. Ils signifient aussi, après la catastrophe, par le redressement rapide du pays, par la volonté d'en conserver la mémoire d'une façon conjuratoire, la possi-

bilité de survivre à la menace nucléaire, et de survivre dans la permanence de cette menace. Et cette menace me fait penser à Canetti fasciné par le journal, qu'il retranscrit, d'un médecin a qui survécu à l'explosion d'Hiroshima et qui, dans les jours qui suivent, cherche déjà à conserver la mémoire des habitants disparus. Elle me fait penser aussi à ce qu'écrivait Freud en 1929, à la fin de *Malaise dans la civilisation* : « Les hommes d'aujourd'hui ont poussé si loin la maîtrise des forces de la nature qu'avec leur aide, il est devenu facile de s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier. Ils le savent bien, et c'est ce qui explique une bonne part de leur agitation présente, de leur malheur et de leur angoisse. »

Au fond, après le constat que la Terre est ronde, le constat qui est ici proposé est celui d'une finitude temporelle. Il est possible de mettre fin à notre existence. Donc, là aussi, ce sentiment de finitude produit la rareté de l'autre, si je puis dire. De la même manière que la Terre est ronde, la Terre est finie dans le temps. Ainsi, le Japon symbolise la possibilité d'effectuer une transgression par rapport à cette finitude, de vivre au-delà, avec cette menace. C'est donc la première composante d'une fiction mixte, mélange de réalité et de nos propres projections, de notre propre angoisse de la finitude, de notre volonté de survivre avec la pensée de cette finitude.

Cet imaginaire du Japon est la caution d'une pensée apocalyptique, ou d'une pensée qui serait en mesure de pressentir l'apocalypse et d'envisager son dépassement. Par exemple, Jean-François Lyotard ne cesse de parler d'une façon métaphorique des quatre milliards et demi d'années qui restent à vivre pour l'humanité parce que dans quatre milliards et demi d'années (environ), le Soleil explosera. De cette pensée apocalyptique, il dit qu'elle nous permet de mieux penser une sorte de métapensée puisque, nécessairement, nous sommes finis, et si nous voulons survivre,

il faut penser le dépassement de notre pensée – il prend l'exemple de la fourmilière qui serait détruite après le coup de pied d'un passant.

Ce que Lyotard va chercher dans le Soleil et sa finitude, le Japon nous le rapproche et nous le place d'une manière plus concrète sous le nez. C'est donc cela la pensée apocalyptique.

JEAN BAUDRILLARD

Je voudrais faire une remarque : lorsque Canetti a analysé l'explosion nucléaire d'Hiroshima, il a fait cette comparaison, en disant qu'au fond, cette catastrophe était le fait que nous ayons réussi à ramener le Soleil sur Terre, que nous en ayons achevé l'explosion. A ce moment-là, la bombe devient métaphorique de cet événement réel, futur.

MARC GUILLAUME

En effet, Canetti fait le lien entre Lyotard, Freud et le Japon. Passons à présent à la deuxième composante qui est l'*évasion technique*.

On peut aussi faire un lien entre technique et altérité à partir de Freud. Au début de *Malaise dans la civilisation*, Freud cite un poète, Grabbe, qui dit : « Évidemment, nous ne tomberons jamais au-dehors du monde. Si nous y sommes, c'est une fois pour toutes. » Et c'est cette singulière tristesse, cette solitude, l'absence d'un autre monde qui serait, selon lui, à l'origine du sentiment religieux. Donc finitude, impossibilité de quitter le monde.

L'altérité, c'est au fond l'autre façon de penser, de refuser cette pensée de la finitude. Et la technique offre une voie de choir hors du monde, de penser un autre monde, de réaliser un simulacre d'autre monde.

Par exemple, la technique des années soixante, et en

particulier telle qu'elle était manifestée par le rêve américain. De ce point de vue-là, l'Amérique des années soixante équivalait au Japon d'aujourd'hui. C'était, pour reprendre une expression d'Eugénie Lemoine-Luccioni, un « rêve de cosmonaute ». C'était la voie frontale d'échapper au monde par la conquête de cette banlieue de notre espace mais c'était, comme on peut le voir aujourd'hui, un rêve assez pauvre, qui n'a pu distraire qu'un temps le monde de sa finitude.

Ce qu'il est possible d'imaginer du Japon technique actuel ouvre des perspectives plus vastes. Le Japon, dans le réel, précède le reste du monde en progressant imperturbablement dans la plupart des techniques de pointe, notamment dans les techniques d'information, de synthèse des signes, de communication et d'ingénierie du vivant. Il produit des artefacts, des simulacres, des automates qui finalement donnent l'illusion de contourner le réel et ses contraintes (contraintes de temps, d'espace, contraintes du corps). Et c'est finalement un « ravissement », une évasion hors du monde, une évasion hors du réel qui s'esquisse au-delà de l'évasion hors du sens. En particulier, le développement de ce qu'on appelle l'intelligence artificielle à la fois nous fascine et nous menace de faire découvrir, et donc de désenchanter, la dernière *terra incognita* qui nous reste, à savoir le fonctionnement de notre cerveau et de notre pensée.

Certes, c'est plus l'imaginaire que la réalité de l'intelligence artificielle qui s'attaque à ces dernières terres inconnues. On a encore peu exploré le fonctionnement à l'intérieur de notre tête. On a plutôt commencé par l'inconscient, cela a permis à Freud de désigner une troisième humiliation (le sujet n'est pas maître chez lui) mais l'intelligence consciente, elle-même, reste énigmatique.

Il y a donc là un véritable rêve de cosmonaute incarné par le Japon technique, qui à la fois nous fascine et

renforce cette crainte de la finitude. Il y a donc ambivalence : le Japon montre que le monde est fini et qu'il pourrait être ouvert. L'apocalypse, c'est la présence de la fin, mais on peut y survivre. Le Japon technique exacerbe la question de la technique telle que l'a posée Heidegger, c'est-à-dire que, finalement, non seulement on a arraisonné la nature mais on a arraisonné l'homme. Le Japon le montre, et en même temps, il suggère que ce n'est pas si grave et que l'on peut quand même survivre.

Il y a d'ailleurs, de ce point de vue, une stratégie japonaise d'acculturation qui met en scène cette fascination de l'évasion et de la stabilité, de l'attachement de l'homme au monde.

On peut en donner comme exemple cette grande exposition universelle qui s'est tenue à Tsukuba dans laquelle, finalement, le thème général était : la technique la plus futuriste ne s'oppose ni à la nature, ni à la culture, ni à l'art, elle les prolonge. Je crois qu'une image qui plaît aux Japonais mais qui plaît aussi beaucoup à l'Occident, c'est l'image du *jardin d'acclimatation des techniques*, comme un lieu où croîtrait l'espérance de ce renversement dialectique qu'a annoncé Heidegger, celui où la technique, là même où elle déploie sa frénésie, va dévoiler son essence propre qui ne serait finalement pas si loin de l'art et de la poésie.

Tsukuba, c'était le rêve du renversement dialectique de Heidegger, matérialisé, exposé. C'était, par exemple, des simulacres d'oiseaux chantant dans les arbres, c'était, en caricaturant un peu, le rêve de Heidegger revu par Walt Disney. Le monde est fini, la technique a arraisonné l'homme et, en même temps, on veut croire que ce n'est pas si grave et qu'on peut s'accommoder de cet arraisonnement.

J'aborde maintenant un autre thème pour lequel Kojève sera mon guide. Comme vous le savez, Kojève a désespéré

la France intellectuelle des années trente par sa lecture de Hegel qui est centrée sur la fin hégélienne de l'histoire. A propos des effets de cette désespérance sur Bataille, le très beau livre de Jean-Marie Besnier qui s'intitule *La Politique de l'impossible* montre bien l'influence destructive, corrosive, désespérante que Kojève a pu produire sur l'intelligentsia de cette époque.

Kojève qui, en tant que fonctionnaire à l'OCDE, effectuait des voyages, va en mission au Japon en 1959. Et là, il subit une sorte de conversion. Il se trahit lui-même, et cette trahison prend la forme d'une note, parue dans la seconde édition de son *Introduction à la lecture de Hegel*. C'est la seule note qu'il ajoute à son édition, une note de deux pages environ. Cela prend donc un relief assez particulier : vous rééditez un livre dix ou quinze ans après et vous ajoutez une seule note. Tout le monde se précipite sur la note. La première édition est de 1939 et la seconde édition est de 1968.

Cette note, qui n'est pas insignifiante du tout, exprime une sorte de conversion, de trahison par rapport au désespoir qu'il avait professé pendant dix ans. Je vous la lis non pas intégralement, puisqu'elle fait deux pages en petits caractères, elle est donc très longue, mais j'en extrais les points forts. Pour être tout à fait exact, ce n'est pas vraiment une note ajoutée au texte, c'est une note sur une note ; il y avait déjà une note à cet endroit-là, et la note se prolonge.

Je reprends une partie de la première note dans laquelle il confirme la fin de l'histoire, un résumé d'ailleurs de cette désespérance que j'évoquais : « Plusieurs voyages comparatifs effectués entre 1948 et 1958 aux États-Unis et en URSS m'ont donné l'impression que si les Américains font figure de Sino-Soviétiques enrichis, c'est parce que les Russes et les Chinois ne sont que des Américains encore pauvres, d'ailleurs en voie de rapide enrichissement.

J'ai été porté à en conclure que l'*american way of life* était le genre de vie propre à la période post-historique, la présence actuelle des États-Unis dans le monde préfigurant le futur éternel présent de l'humanité tout entière. Ainsi, le retour de l'homme à l'animalité apparaissait non plus comme une possibilité encore à venir, mais comme une certitude déjà présente. »

On peut admettre que l'homme ordinaire, même s'il ne reconnaît pas, dans la société américaine, la fin hégélienne de l'histoire, pressent confusément qu'un monde fonctionnel, utilitariste, est un monde clos, qui ne fait plus appel à une dimension spécifiquement humaine de dépassement, de négation de ce qui est. Ainsi, la fin de l'histoire engendre ce chagrin dont parle Lyotard d'une post-modernité qui ne serait que l'extension, et non le dépassement, de la modernité.

En somme, Kojève disait en termes simples, à la fois à partir d'une base de philosophe et de sa vision de fonctionnaire et d'économiste observant sur le terrain la Chine, l'URSS et les États-Unis : « Vous voyez, non seulement la fin de l'histoire est prévisible, mais elle est là. » Et je crois que cela correspondait, d'une certaine manière, à ce que l'homme ordinaire n'a pas cessé de pressentir.

Mais la note sur la note est plus intéressante : « C'est à la suite d'un récent voyage au Japon (1959) que j'ai radicalement changé d'avis sur ce point. J'ai pu y observer une société qui est unique en son genre parce qu'elle est seule à avoir fait une expérience presque trois fois séculaire de vie en période de fin d'histoire, c'est-à-dire, en l'absence de toute guerre civile ou extérieure. Or, l'existence des Japonais nobles qui cessèrent de risquer leur vie, même en duel, sans pour autant commencer à travailler, ne fut rien de moins qu'animale. La civilisation japonaise post-historique s'est engagée dans des voies diamétralement opposées à la voie américaine. Mais le *snobisme*, le sno-

bisme à l'état pur y créa des disciplines négatrices du donné naturel ou animal, qui dépassèrent de loin en efficacité celles qui naissaient, au Japon ou ailleurs, de l'action historique, c'est-à-dire des luttes guerrières et révolutionnaires où du travail forcé. Certes, les sommets, nulle part égalés, du snobisme spécifiquement japonais que sont le théâtre nô, la cérémonie du thé et l'art des bouquets, furent – et restent encore – l'apanage exclusif des gens nobles et riches. Mais en dépit des inégalités économiques et sociales persistantes, tous les Japonais sans exception sont actuellement en état de vivre en fonction de valeurs totalement formalisées, c'est-à-dire, complètement vidées de tout contenu humain au sens historique. Ainsi, à la limite, tout Japonais est en principe capable de procéder, par pur snobisme, à un suicide parfaitement "gratuit". La classique épée du samouraï pouvant être remplacée par un avion ou une torpille, qui n'a rien à voir, je précise, avec le risque de la vie dans une lutte menée en fonction de valeurs historiques à contenu social et politique. Ce qui semble permettre de croire que l'interaction récemment amorcée entre le Japon et le monde occidental aboutira, en fin de compte, non pas à une rebarbarisation des Japonais, mais à une japonisation des Occidentaux, les Russes compris. »

Quand Kojève écrit cela, on est en 1959 et il faut être indulgent, le choc de la découverte le pousse au lyrisme, à l'exagération, cela peut faire sourire. Je pense que Yoshi, ici présent, pourrait nous dire que tout Japonais n'est plus vraiment capable de procéder par pur snobisme à un suicide parfaitement gratuit. Mais c'est un peu la règle de l'exercice. J'ai dit au départ que l'on est dans une fiction hybride, c'est aussi le cas de Kojève. Hegel dans la tête, il se promène sur le terrain du Japon et a une manière de voir le Japon qui est sa fiction à lui, à savoir, un peu de réalité bien sûr, mais aussi, justement, une

projection de ce qui est peut-être son angoisse depuis vingt ans. Je paraphrase un peu sommairement ce qu'il a dit : est-ce qu'un monde peut rester humain, peut éviter l'animalité, tout en ayant accepté la fin de l'histoire ? C'est-à-dire, en n'ayant pas exploré cette impasse de la transformation historique du monde ?

Peut-on imaginer un monde qui, finalement, a dépassé la fin de l'histoire, mais qui reste humain, un monde transhistorique et humain ? On retrouve là, à un niveau plus philosophique, le même problème que celui posé par la technique et l'apocalypse. Peut-on aller au-delà de l'apocalypse ? Au-delà de l'arraisonnement par la technique ? Au-delà de la fin de l'histoire, et rester quand même humain ?

Laissons de côté ce qu'il y a d'excessif, voire de comique dans cette invention du Japon que fait Kojève. Là où il voit la faille, la possibilité de survivre, c'est dans le terme de « snobisme ». Personnellement, j'aurais plutôt employé le terme de « dandysme », car celui employé par Kojève prête à confusion. Dans l'acception courante, le snobisme est souvent une mise en avant de la subjectivité dans sa singularité. Je crois que le formalisme japonais dont parle Kojève est plutôt une sous-identification, un effacement du sujet dans des codes, par exemple dans des formes de politesse. Donc le terme de « snobisme » au sens courant est ici peut-être malheureux, malencontreux, il conduit sur une piste fautive. Je crois que ce que veut dire Kojève – qui sera d'ailleurs repris, d'une autre façon, par Barthes – c'est l'effacement du sujet dans les règles du jeu. Ce qui prime, c'est la règle du jeu.

Ayant fait cette mise au point sur le terme de « snobisme », il me semble que la fascination de Hegel est construite, là aussi, sur une double image du Japon. Comme toujours, on retrouve l'exacerbation des impasses et la possibilité de les dépasser.

Donc, première image, celle d'un monde qui accompagne, et même précède avec une efficacité surprenante, l'Occident industriel dans son action historique de conquête et de développement économique. Et à ce titre, il apparaît, selon le point de vue, soit comme un modèle à imiter, soit comme l'illustration des impasses et des échecs de cette société. Mais en même temps – deuxième image –, il représente un monde qui poursuit, sur un plan différent et d'une façon plus ou moins occulte, sa propre voie séculaire, dont cet idéal d'un formalisme libéré de tout contenu, et même libéré de la psychologie des sujets qui l'habitent. C'est précisément, je crois, cette image qui a inspiré Barthes dans sa propre fiction du Japon. Barthes disait, au début de *L'Empire des signes*, qu'il avait fait l'expérience que la structure de notre société, notamment en termes de signes, n'est pas la seule possible, n'est pas indépassable ; que le Japon permet d'imaginer un système symbolique qui n'a rien à voir avec ce qu'il appelle la sémiocratie occidentale fondée sur l'impérialisme du sens.

L'empire des signes, pour Barthes, et pour tous ceux qui rêvent d'échapper à un monde saturé de significations, fonde sa puissance sur le vide des signes. Donc c'est, au fond, un effacement des contenus subjectifs dans un univers de pur formalisme. Toute l'œuvre de critique littéraire de Barthes s'inscrit d'ailleurs dans cette perspective.

Je crois que cette fascination pour le formalisme, qui inspire Barthes, est aussi celle qui hante la plupart des pratiques du japonésque ou du japanésque, lorsque cela s'amalgame avec l'*american way of life*.

Donc, la possibilité d'une différence se manifesterait par le remplacement du réel et de ses lois par une règle du jeu, une règle d'écriture en quelque sorte et cela nous rapproche justement de l'univers de la séduction. Ce qui fascine, me semble-t-il, Kojève, Barthes et beaucoup d'entre nous finalement, c'est un monde dans lequel *on préfère la*

règle au réel. Peu importe que les Japonais ordinaires ne se suicident pas. Ce qui nous fascine, c'est que les Japonais ordinaires pensent que cela est possible. Nous, nous ne le pensons pas parce que nous n'avons jamais inventé massivement, au cours de notre histoire, un monde dans lequel chacun préférerait des règles choisies aux lois imposées par le réel. Et les Japonais continuent peut-être à considérer comme concevable un monde dans lequel tout le monde pense : « Moi, je préfère la règle du jeu, la vie sur cette terre fondée par une règle du jeu, l'existence entière comme un jeu (dont je pourrais, à la rigueur peut-être, changer les règles) plutôt que de la livrer aux aléas de l'évolution historique fondée sur la conquête. » En ce sens c'est un monde de la séduction.

JEAN BAUDRILLARD

Où est la séduction ?

MARC GUILLAUME

Imaginons des enfants qui se mettent dans un coin et qui disent : « On joue. » Tu acceptes ou tu n'acceptes pas ; si tu acceptes de jouer, tu es séduit. Tu remplaces le réel par le jeu. Séduire, c'est captiver, c'est subordonner le réel à un formalisme.

JEAN BAUDRILLARD

On pourrait peut-être remplacer le réel et le jeu par deux autres termes qui sont en effet la loi et la règle. Peut-être la séduction vient-elle du fait de ne plus tenir compte de l'instance de la loi ou de faire glisser tout du domaine de la loi, c'est-à-dire du principe de réalité, du principe économique, moral, politique, historique, etc., vers quelque chose d'arbitraire qui est la règle. La séduc-

tion, c'est tout simplement que l'on est débarrassé de la loi, il y a au moins cela, il se passe après bien d'autres choses, du jeu en effet. Mais la transmutation qui fait passer de l'autre côté de la loi est une façon de montrer qu'il est quand même possible de vivre comme l'image de l'autre, ailleurs que dans la loi, dans un univers régi par un formalisme.

MARC GUILLAUME

Dans cette note additionnelle apparaît le reflet d'une jubilation d'avoir trouvé la voie d'une survie au-delà de la prétendue fin de l'histoire. Kojève avait désespéré ses auditeurs, Bataille en particulier qui lui écrivait des lettres enfiévrées et qui, pour surmonter ce désespoir, lui parle de « choses sans emploi » – ce qui est en effet du côté du jeu et non de la loi. Quinze ans après, c'est une sorte de traversée du miroir de la loi que Kojève opère par ces quelques lignes.

Je termine sur un quatrième stéréotype, qui est plus concret, et que j'appellerai l'*altérité intérieure* – faute de mieux – qui regroupe des éléments plus enracinés dans les pratiques quotidiennes.

C'est un texte d'Oscar Wilde qui m'a conduit sur la piste de cette idée de l'intériorité et qui entre en résonance avec le Japon. Je vous cite quelques lignes extraites d'*Intentions* (1891) : « Si vous désirez voir quelque chose de japonais, inutile d'aller à Tokyo vous comporter en touriste. Au contraire, restez chez vous pour vous plonger dans l'étude de certains artistes japonais, et quand vous aurez pénétré l'esprit de leur style et saisi leur imaginative façon de voir, alors, vous irez par quelque après-midi vous asseoir dans un parc, ou bien vous promener dans Piccadilly, et si là, vous ne découvrez pas une chose qui soit absolument japonaise, vous n'en découvrirez nulle part ailleurs. »

Cela fait écho à Chris Marker disant que l'altérité n'est pas un problème de distance mais le passage d'une frontière, et une frontière peut être complètement imaginaire et invisible.

Il est vrai que l'image du Japon pour l'Occident a été révélée à travers l'art, la littérature et, un peu plus tard, le cinéma. A travers cette image sont apparus des traits donnant accès, par exemple, à l'altérité dans la sexualité et l'érotisme, ou à de nombreuses singularités spécifiques de la culture japonaise. Cela peut donner une sorte d'érotisme oriental minimal comme on le trouve chez Pierre Loti ; ce qui conduit à un exotisme de surface et parfois, quand même, à des choses plus profondes. Permettez-moi de citer en exemple l'écho quasiment démesuré qu'ont pu avoir en Occident les œuvres littéraires de Tanizaki et de Mishima.

Tanizaki, par exemple, a suscité chez Henri Miller une réaction que je trouve assez exemplaire. Il écrit dans sa préface à *Deux Amours cruelles* : « L'effet que produisent sur moi l'art et la littérature japonais est un mélange. Tantôt j'ai le sentiment que ce que je lis se déroule sur une autre planète, et parle d'une espèce qui vient d'être découverte, et tantôt, je trouve le même sentiment que j'ai eu avec la Chine, que tout cela m'est connu, que ce que je vois, entends et ressens est l'expression même de l'homme originel, le plus humain qui soit, la plus universelle de toutes les races de la terre. »

Donc le Japon, dans sa fiction littéraire, c'est à la fois très loin et très près comme si cela engendrait une distorsion de l'espace. Sur l'écho démesuré de certaines œuvres littéraires et de certains films, je prendrai l'exemple de *L'Empire des sens*, qui est un film d'Oshima, et qui a inspiré à Foucault une analyse intéressante.

La fin du film se termine par une scène qui peut être interprétée comme une castration. Pour Foucault, ce n'est

pas du tout cela, et je crois qu'il a raison car dans l'histoire, le sexe de l'homme appartient aussi bien à la femme qu'à l'homme et même, en tant qu'instrument de plaisir, plus à la femme qu'à l'homme. Et donc, l'amputation du sexe n'a pas le sens de la castration, puisque le sexe appartient plus à la femme qu'à l'homme.

Sur des remarques de ce genre, Foucault enchaîne sur une grande coupure entre ce qu'il appelle la *scientia sexualis* opposée à l'*ars erotica*. Et il dit qu'au fond, il n'y a plus qu'un pays – là aussi, je pense qu'il exagère comme Kojève – qui n'a pas réduit le sexe à une science, qui a encore un art érotique comme il y en avait dans une Antiquité occidentale (peut-être aussi imaginaire). Vous voyez comment, grâce à une projection de représentation que l'Occidental effectue, le réel japonais prend une allure de plus loin et de plus près à la fois.

Dans cette étrangeté, dans cette fascination pour un érotisme autre ou supposé autre, ce qui mérite d'être souligné, c'est le rôle joué ici encore par le formalisme dans cette étrangeté. Un formalisme dont vous pourrez trouver d'abondantes descriptions détaillées. Vous trouverez une description de cette forme extrême de formalisme dans ce que l'on appelle « le monde des fleurs et des saules », c'est-à-dire le monde des geishas, qui est voué à l'esthétique de la séduction et au dandysme de l'amour. Il y a un livre récent de Guillain, *Les Geishas ou le monde des fleurs et des saules*, qui décrit minutieusement le formalisme de cet érotisme.

Vous verrez à quel point tout le contenu de cet art est d'abord un snobisme au sens de Kojève, un formalisme pur. La question est quand même importante, parce que le rapport entre les sexes met en jeu l'altérité ordinaire, massive, interpsychologique, et donc c'est le laboratoire où l'on voit si, à propos de la sexualité, les Japonais ont réussi à traiter de façon originale la question de l'autre,

là où pourraient s'immiscer tous les problèmes psychologiques. L'ont-ils réglé, là aussi, par du formalisme ? C'est un point important et qui ne peut manquer de fasciner les Occidentaux empêtrés dans un traitement de l'altérité sexuelle, surchargé de considérations psychologiques et sociologiques.

Un dernier point enfin. Quand vous importez tous ces exotismes, tous ces ésotérismes, vous avez un gisement inépuisable de fragments. A partir de ces fragments on peut construire des espèces d'hybrides monstrueux ; la société japonaise elle-même offre à l'Occident, l'apparence d'une proximité sous sa pellicule d'américanisation. C'est-à-dire que l'*american way of life* vient s'amalgamer et tout recouvrir. Mais sous cette pellicule, quelque chose dans son fond va rester très lointain et très fermé.

Il y a ainsi quelque chose de vraiment monstrueux dans l'hybride japonaise : une espèce d'apparence de proximité et un noyau rejetant cette proximité. Cela va permettre, avec une complaisance souvent trompeuse, une exportation directe de traits culturels arrachés à leur contexte, mais avec, au fond, une réalisation du snobisme universel qui va permettre de concrétiser partiellement, superficiellement, parfois d'une manière grotesque, la prévision de Kojève.

Tout ce Japon imaginaire qui nous encercle me semble conserver ce noyau commun qui dessinerait une utopie, une sorte de nombril du monde, ou plutôt un ombilic de toutes les cultures possibles ; ce qui, dans toutes les cultures, n'est pas analysable, au sens où Freud disait qu'il est impossible de parler de l'ombilic du rêve, car c'est ce qui résiste à toute interprétation. C'est peut-être cet ombilic qui réaliserait l'exotisme pur recherché par Segalen, c'est-à-dire, « la perception aiguë et immédiate d'une incompréhensibilité éternelle ».

C'est là où je pense être très fidèle à la démarche de

Segalen qui se demandait comment faire pour ne pas s'engluer dans la société qu'il rencontrait, comment ne pas devenir chinois en Chine ; il affirmait qu'une bonne façon était de détester les Chinois, de ne pas vivre avec eux. Il se pose la question : « Comment rester à distance ? » Grâce à ces monstres, à ces fictions japonaises demeure la distance car il y a un noyau d'incommunicabilité qui se maintient. Et le rapprochement se fait sans doute par cette médiation du japonique.

De cette manière, on peut rester fidèle à la démarche de rapprochement et d'éloignement de Segalen disant que l'exotisme véritable est fondé sur une oscillation ; c'est reconnaître l'autre, et ensuite revenir à soi.

Enfin je conclurai en avançant quelques remarques. Il y a d'abord un point que l'on n'a pas eu l'occasion de rappeler jusqu'à présent à propos de Segalen. Il a bien vu la question du trop de différence et, d'une certaine façon, il précède complètement Marguerite Duras, il l'annonce. Je ne résiste pas au plaisir de vous citer, dans *Essai sur l'exotisme*, page 90, ce qu'il écrit : « Des amants seraient épouvantés si, au plus fort de la volupté partagée, ils mesuraient l'infrangible barrière qui les sépare, et les séparera toujours malgré l'apparente harmonie de leur unique joie. »

Marguerite Duras a construit toute son œuvre sur cette espèce de communauté impossible, qui fait la communauté des amants. Et cela est déjà exprimé par Segalen.

Il voit bien que le trop de différence rend impossible l'expérience de l'altérité. C'est ce mouvement d'oscillation qui permet un dévoilement. Segalen nous met en garde contre le tourisme superficiel, contre l'assimilation – donc le risque d'une trop grande proximité –, mais il perçoit aussi le risque que, de toute façon, on sera toujours séparé de l'autre. Et c'est dans cette exploration entre ces deux

risques qu'il élabore une pensée de la communauté impossible. Sa démarche est en fait d'abord une *procédure*.

Il était fasciné par ailleurs par une autre démarche qu'il appelait le bovarysme. C'est un mot qui a vieilli. Pour ma part, je le comprends de la manière suivante : c'est l'idée que, à partir de lui-même, un individu peut créer une fiction hybride. C'est-à-dire qu'il élabore un être fictif, à partir de lui-même. On comprend donc la référence à Madame Bovary. Le sujet réel apparaît alors, à partir de cet être fictif, comme un autre.

Au fond, le bovarysme est un exemple d'exotisme intérieur : je me laisse engluier par mon propre rôle et, du coup, je m'observe comme une altérité, je crée à l'intérieur de moi cette distance.

Au voisinage du bovarysme se situe le narcissisme — qui est une autre perversion. Le sujet se crée une image qu'il finit par aimer plus que lui-même ; l'image tue le sujet. Le narcissisme, comme le dit très bien Clément Rosset, se manifeste souvent chez des gens qui ne s'aiment pas assez eux-mêmes. Cela me paraît illustrer, au niveau intérieur, cette démarche que Segalen effectue par le voyage en le qualifiant de catastrophique. Pour lui, en fait, le voyage est un artefact permettant ce type d'expérience de l'altérité. Au fond, le voyage est un court-circuit, qui nous facilite ces essais d'altérité.

L'esthétisme de Segalen est un point qui me paraît intéressant : « Au fond, il nous faut du divers, il nous faut de l'autre parce que cela nous fait plaisir, éveille nos sens et les sens, c'est la vie. » Il s'agit de comprendre à quoi sert ce sensualisme chez Segalen. La réponse, pour lui, c'est une esthétique. Il était passionné de peinture et il avait une stratégie de l'altérité dans la jouissance esthétique. Il ne voulait surtout pas des fameuses « correspondances », courantes à l'époque, par exemple la musique qui renvoie à la peinture ; au contraire, il pensait qu'il

faut jouir de la musique en soi en mettant à part tous les éléments d'ordre culturel. Jouir de la règle esthétique, comprise dans sa perfection et son arbitraire.

Cela m'a fait penser à un contemporain de Segalen, que l'on n'a jamais rapproché de lui bien évidemment, et qui est Sacher-Masoch ; c'est, d'une certaine manière, un autre apôtre du sensualisme. Masoch s'engage lui aussi dans une expérience d'exotisme. Il construit un objet et une procédure de relation à cet objet. Pour construire les femmes tyrans, il a bien sûr pris des femmes réelles et il leur a fait jouer un rôle de fiction qui, à la fois, redoublait leur éloignement et les rapprochait de ses fantasmes.

A un moment, j'ai mis sous l'emblème de la « Nipponne », ce que j'évoquais du Japon pour faire un écho au film de Godard, *La Chinoise* (1967). La « Nipponne », c'était aussi une façon de redoubler l'altérité du Japon par l'autre sexe, et je crois que Masoch s'est bricolé des Nipponnes qui étaient des femmes plus ou moins fictivement tyranniques, des artefacts qu'il a construits à sa manière, une certaine façon d'apprivoiser la femme, et pourquoi ? Pour la sensualité, pour un plaisir purement esthétique. Cet esthétisme délirant chez Masoch se rapproche finalement de Segalen. Et, à mon avis, le voyage intérieur de Masoch ne présente pas une grande différence avec le voyage exotique de Segalen en Chine ou à Tahiti.

JEAN BAUDRILLARD

Je peux enchaîner sur le Japon tout à fait dans le prolongement de ce que tu as dit car il me semble que l'analyse est vraiment bonne. En particulier, passer outre à ce contresens absolu sur le Japon, bien qu'il y ait contresens sur le mimétisme, l'imitation, l'incapacité de créer, mais en même temps, la toute-puissance mimétique, etc. Bref, cette absurdité que l'on entend dans toutes ces variantes.

Figures de l'altérité

Cela réaliserait, si on peut dire, l'excursion dans le Japon. Cela réaliserait peut-être le type idéal de ces voyages allégoriques, un voyage qui ne prétend pas effectivement saisir la réalité, et dans le cas du Japon particulièrement, car si on veut aller là-bas pour saisir ce qu'il en est justement du jeu avec le réel, de la séduction, ce serait un contresens parfait que d'aller chercher le réel du Japon.

Il est bien évident qu'il faut y aller en franchissant immédiatement ce réel, et donc en passant dans une sorte de projection allégorique, qui est en effet la meilleure façon d'aller le plus loin possible dans l'intelligence des choses, tout en restant quand même dans la distance allégorique des choses ; ne pas se mélanger, pas de promiscuité, c'est bien le secret du Japon en quelque sorte, et le secret de l'exotisme en général.

Le Japon pose ce problème en plein, car la confusion a été la plus grande sur ce pays en termes de mimétisme et d'imitation. Évidemment, pour nous, mimétisme et imitation sont des valeurs condamnées puisque ce sont des valeurs non authentiques, non originales, non créatrices. D'emblée, tout le système de valeurs japonais est rejeté en une sorte de succursale monstrueuse de l'occidentalisme. Et cela continue aujourd'hui.

Le secret est donc ailleurs, il est dans ce snobisme. Je me fonde sur la première analyse que tu as faite concernant l'état d'exacerbation de la technique et donc de résolution de la technique par le fait de passer au-delà. Le plus technique que le technique amène une sorte de résolution du principe de technologie, du principe de réalité technique. Là aussi, le Japon passe au-delà de la réalité de la technique, peut-être dans une hyperréalité, mais sans doute, aussi, dans une extraterritorialité de la technique qui, d'une certaine façon, nous en libère presque.

Une autre façon de voir comment cela passe au-delà, c'est en effet le snobisme. Personnellement, je pense que

l'on peut faire une analyse du snob très proche de celle du dandy. Tu dis que le snob, lui, est plus subjectif, je ne pense pas ; le snob est aussi celui qui ne prétend pas à l'universel, qui n'a pas d'intériorité en principe. Je pense en effet qu'il n'y a pas d'intériorisation psychologique des valeurs, des signes et des formes chez le snob, il y a affectation.

La qualité, c'est l'affectation. Là aussi, existe une nuance péjorative dans le livre d'Heidegger, mais si on le prend littéralement, l'affectation, c'est le sens de l'artifice, du factice. Il n'y a pas d'origine, pas d'authenticité, pas de réalité profonde des choses, tout est formalisé, tout est séduit justement dans ce sens-là, c'est-à-dire ôté à sa réalité, ôté à sa substance, à sa règle.

Je crois que l'on pourrait revenir sur ce point, à savoir que le Japon peut servir d'exemple à toutes les autres cultures que la nôtre, peut-être même à l'américaine ; ce serait là un retour très curieux et paradoxal. C'est le fait que toutes ces cultures, contrairement à la nôtre, ne sont pas « affectées » du virus de l'origine, de l'authenticité. Et le Japon n'est pas fait pour ça. Son écriture, sa religion, tout vient d'ailleurs. Dans ces cultures, le principe est acquis que tout vient d'ailleurs ; rien ne vient de soi-même, du plus profond de soi, de son être, de son essence. Ceci, c'est notre prévention, notre préjugé occidental.

Là-bas est reconnu, pris acte et tenu compte qu'au fond, tout vient d'ailleurs mais que cela n'a pas d'importance. Et ce n'est pas un emprunt, plutôt le fait de transmuter les choses et de jouir ainsi d'une liberté totale, d'une puissance beaucoup plus grande quand, précisément, il n'y a pas cette hypothèque, ce virus de l'origine. Et, de ce fait, ces cultures-là – et le Japon par excellence – sont des cultures hospitalières, et non pas mimétiques. Comme si l'hospitalité était donnée à tout ce qui peut advenir, y compris en particulier la technologie, le capital,

etc. Et c'est du snobisme dans le sens où on a l'impression que le Japon se donne le luxe de la technologie, le luxe d'une modernité, mais d'une technologie sans déterritorialisation.

Chez nous, la technologie a son principe de réalité dans la déstructuration des territoires alors que là-bas, on peut absorber n'importe quoi parce que l'on est déjà de l'autre côté. On peut absorber cette espèce de corps sans organe qu'est le capitalisme, l'Occident, sans défaillir à son propre code secret, à sa propre règle, à son propre rituel.

En ne prétendant pas à l'universel dans ce sens-là, le Japon arrive à tout accueillir, à tout phagocyter, à tout assimiler en termes presque cannibales si l'on veut, mais en transformant tout en apparence. C'est cela la séduction aussi, la possibilité, au fond, de jouer sur les signes, non pas avec un sens universel mais sur les signes en tant que signes. Barthes expliquait bien dans *L'Empire des signes* cette possibilité de jouer, de transmuter tout en apparence. C'est le secret de la séduction et, dans ce sens-là, le Japon fait un vœu qu'il arrive à réaliser.

Toutes les cultures primitives font de même, elles intègrent les éléments de la culture occidentale, les objets, les signes, les formes, etc. Elles les recyclent quelque part dans leur circulation, dans leur cycle rituel.

Pour la plupart, elles le font désespérément, pauvrement, parce qu'elles y sont soumises. Mais toutes les cultures avalent l'Occident d'une façon ou d'une autre et il y a là quelque chose d'irréductible, que l'on commence quand même déjà à mesurer.

En ce qui concerne le Japon, c'est plus extraordinaire puisqu'il réussit à transmuter ce qui est le fin du fin, le produit le plus sophistiqué de la culture occidentale qui serait le progrès, la technologie, la modernité, etc. Et il arrive à transformer cette technique et son essence,

le capital, son concept, en stratégie pure, en jeu et en affectation.

Donc cela, en effet, est une des formes de cet exotisme radical dont parle Segalen. On pourrait penser aller le chercher dans les cultures archaïques, en se disant que précisément là, il a résisté ; mais c'est une version encore pauvre en terme de résistances de se dire : « Au fond, elles arrivent à se préserver, il y a un noyau dur mais, finalement, cet exotisme radical en voie de perdition sera un jour détruit, le voyage est une entreprise désespérée que l'on ne retrouvera plus. »

C'est parfois d'ailleurs la vision de Segalen, et elle est juste. Mais le Japon est une contre-preuve car, cet exotisme radical a réussi à franchir le cap de l'épreuve la plus déterminante, la plus cruciale, qui est la modernité, et il se reconduit victorieusement au-delà de cette épreuve. C'est donc vraiment quelque chose d'extraordinaire.

Le secret consiste peut-être dans le fait qu'en effet, le Japon n'a aucune illusion sur sa propre authenticité, sur son propre désir, sur sa propre origine, et de penser secrètement avec une sorte de pudeur, de modestie fantastique, que tout vient d'ailleurs, que rien n'est en propre, qu'il n'y a pas d'être en soi et que cela donne une puissance sur tout à partir du moment où l'on a cette flexibilité totale. Et, au fond, le secret de l'altérité, c'est de penser que tout vient d'ailleurs.

Effectivement, nous, nous sommes condamnés à penser que tout vient de nous, et évidemment à culpabiliser ; accepter toute la responsabilité de ce qui nous arrive, c'est notre malaise, notre destin malheureux et celui de l'Occident.

Peut-on parler de la sexualité ainsi que tu le proposes ? Je n'en sais rien mais il est clair que, contrairement à la nôtre, la sexualité n'est pas le champ d'un désir propre, profond et authentique d'un individu, mais elle serait

Figures de l'altérité

l'exigence de le réaliser, de l'accomplir ; peut-être donc en effet, les mêmes principes s'y appliquent aussi, c'est-à-dire que cela vient d'ailleurs.

Car la sexualité comme désir intériorisé a un destin forcément malheureux, qui est celui du refoulement. C'est l'altérité refoulée en nous, et que nous n'arrivons pas à traiter, à transmuter, précisément parce que nous en sommes encombrés ; il y a confusion entre nous et nous à ce moment-là.

Le principe de l'autre a disparu. Par conséquent, cette possibilité de garder l'autre comme autre, l'autre sexe comme autre, nous l'avons en quelque sorte perdue. Dans la libération sexuelle nous sommes dans une promiscuité ; cela ne veut pas dire que c'est rien, mais cela veut dire qu'il y a un destin malheureux d'emblée parce qu'il est court-circuité par l'intériorité psychologique.

Rien de tout cela au Japon, au moins dans le modèle que nous nous en faisons bien entendu ; il y a la possibilité que l'autre reste l'autre de l'autre sexe, si je peux dire. A ce moment-là, la sexualité n'apparaît pas comme l'accomplissement d'un désir, mais comme un rite, un service, donc, la figure de la geisha qui est beaucoup plus distante, n'obstrue pas du tout une sensualité exacerbée.

Il reste la distance de l'autre, et cela, c'est le principe de l'exotisme selon Segalen : maintenir la distance. Curieusement, on serait tenté, dans la forme inverse qui serait d'aller vers l'autre, de s'assimiler ou même, de jouer à la différence, mais jouer à la différence à un degré et sous un principe global et universel. Là, c'est l'autre comme autre. Il n'y a pas d'universel, il y a un autre, il y a de l'autre. Et le préserver comme tel, c'est effectivement une tâche qui est pour nous impossible car nous sommes voués aux péripéties de l'intériorité. Le Japon apparaît donc comme un exemple fantastique de cette possibilité.

Il semble qu'elle soit – du moins espérons-le – indestructible.

Après avoir fait le détour par le Japon, qui est tout de même le modèle le plus fort, je crois que cette analyse peut être transposée dans toutes les autres cultures que la nôtre, peut-être même à l'intérieur de la nôtre. Donc la différence de Kojève entre l'américain et le japonais, au niveau du concept des choses, est vraie, mais peut-être n'est-ce pas aussi simple que cela car il reste quelque chose d'une incompréhensibilité éternelle, comme disait Segalen, y compris dans notre rapport au mode américain, à condition de ne pas le prendre pour réel là non plus. Tel est le problème. Si on prend dans la réalité des choses une forme américanisée, toute la planète l'est pratiquement en terme de réalité, en termes statistiques... Mais là n'est justement pas le bon point de vue.

MARC GUILLAUME

C'est vrai qu'il est toujours possible de trouver un point de vue à partir duquel une autre culture apparaît incompréhensible, incommensurable à la nôtre. A cet égard, le Japon n'a nullement le monopole d'une altérité radicale. Il existe des fictions de l'Amérique, de l'Inde, du Maghreb, etc., tout aussi énigmatiques et captivantes que celles du Japon.

Mais il existe aussi des moments et des espaces où ces fictions deviennent absolument nécessaires et suscitent un engouement extraordinaire. A la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e en Europe, l'Inde, sa langue, sa culture, ses religions et sa philosophie ont exercé une fascination, complètement retombée aujourd'hui, sur les intellectuels anglais, français et allemands. Entre 1800 et 1810, apparaît même, à partir des travaux de Herder et de Schlegel, une véritable passion germanique pour l'Inde, qui aura

d'ailleurs une ombre portée considérable à travers Schopenhauer et Nietzsche (sur cette question, cf. le livre de Roger-Pol Droit, *L'Oubli de l'Inde*, 1989).

A des niveaux différents et plus divers, le Japon a remplacé l'Inde, bien oubliée aujourd'hui, dans l'imaginaire occidental. La nippomanie actuelle s'explique par des fictions qui ont une spécificité du point de vue d'une question qui obsède l'Occident aujourd'hui, celle de la fin de l'Histoire. Il n'y a donc pas besoin de chercher un bon angle de vue pour trouver une singularité japonaise, car la réalité japonaise, sans qu'il ne soit nécessaire de l'interpréter, semble illustrer nos impasses et renforcer nos angoisses. Hiroshima et les nouvelles techniques qui arraisonnent la nature, le vivant et les hommes eux-mêmes, encerclent tout notre horizon, entrent en résonance avec notre histoire proche (Auschwitz et ses techniques d'extermination). À ces questions et angoisses occidentales, le Japon semble d'abord apporter une réponse occidentale, post-moderne (plus post-moderne que le post-moderne, une sorte de pastiche), il propose un monde à la fois régressif et progressif. L'exposition de Tsukuba était une maquette de ce monde. Mais, à y regarder de plus près ou plutôt en y regardant avec plus d'imagination, on se dit que cette réponse apparente n'est qu'une réponse de politesse. A une question forcée (la guerre, la technique, le capitalisme et les questions qu'ils entraînent ont été imposées au Japon), une question qui n'est pas posée dans les termes de sa culture, le Japon répond, comme à son habitude, dans les termes de l'autre (et d'une certaine façon mieux que l'autre). Mais dans le même temps, à la question factice, il répond par la facticité et par sa fiction propre, son affectation, et c'est cela qui nous stupéfait.

JEAN BAUDRILLARD

La racine de factice, c'est faire. Le factice n'est pas loin du fictif non plus.

MARC GUILLAUME

Je ne crois pas qu'affectation ait la même racine.

JEAN BAUDRILLARD

De toute façon, il y a des dérivations qui font partie de la séduction du langage, on ne peut pas y échapper, ce sont les effets de séduction du langage. Le terme d'affectation me semble rendre assez bien compte, si on le relit effectivement comme cela, factice ou fictif d'ailleurs. Et il y a en fait une possibilité de se dégager de la réalité des choses, de leur sens et donc de leur apocalypse – car il est clair que le principe linéaire de réalité mène forcément à l'apocalypse, à la fin, il y a forcément la fin. Tandis qu'un principe qui est différent, qui est un principe de facticité, c'est autre chose, on s'en dégage puisque même l'apocalypse entre comme un élément ésotérique en quelque sorte. Cela serait intéressant de développer cette hypothèse car même l'affect est construit – construit et non pas produit.

Apocalypse, c'est la fin du secret. Littéralement, c'est la découverte, la révélation, c'est-à-dire que tout est dit. C'est la fin de la métaphore, la fin du secret. La bombe nucléaire c'est, au fond, le Soleil précipité sur Terre, c'est-à-dire que c'est la fin du Soleil comme métaphore, comme distance.

Là aussi, un des éléments du snobisme, j'y reviens pour la raison qu'il n'y a pas de corrélation entre le signe et son sens. Le snob – ou le dandy – prend tous les signes où il les trouve ; il travaille avec et il les exacerbe.

Figures de l'altérité

Effectivement, il y a toujours une dimension exacerbée, dimension qui est en même temps presque parodique, affectée. L'affectation implique cette exacerbation mais elle est en quelque sorte une libération par le « plus que », et non pas une catastrophe. Il n'y a pas, en effet, de catastrophe dans le « domaine snob ». La règle du jeu, celle du jeu des signes, l'emporte toujours sur les péripéties réelles. Et même l'apocalypse peut entrer dans l'affectation générale, sans que cela soit particulièrement japonais.

LE VOYAGE SIDÉRAL

JEAN BAUDRILLARD

On explore le thème de l'altérité, d'une certaine façon, à travers les voyages, l'exotisme, mais il faut bien comprendre qu'à ce sujet, l'on parle des pays, des cultures. Cette espèce de transversalité, d'exploration, est métaphorique, c'est une façon de se « balader » dans ce qui est autre, ce qui est étranger, d'en palper un peu l'étrangeté, de voir si elle se perd, si elle se recrée, si elle s'invente. Et le voyage, pris au sens le plus large du terme, est un moyen, une sorte de scénario possible dans cette découverte.

On est beaucoup parti de Segalen, on peut toujours s'y référer. Mieux vaut avoir une seule référence que plusieurs, pourvu qu'elle soit forte ; et celle-là est forte. Segalen lui-même parle de l'exotisme, qui était quand même son objectif, sa visée, et à propos du voyage, il disait : « Il n'est pas nécessaire, pour obtenir le choc de l'exotisme – donc de l'étrangeté – de recourir à l'épisode périmé d'un voyage mais l'épisode et la mise en scène du voyage, mieux que tout autre subterfuge, permettent ce corps à corps brutal, rapide, impitoyable, et marquent mieux chacun des coups. »

Donc le voyage, en fait, c'est un autre genre de subterfuge: Mais c'est le mieux adapté de tous. Cela suppose simplement que l'on ne perde pas de vue que l'enjeu n'est pas le voyage ethnographique ou le voyage pittoresque. Il ne faut être dupe par conséquent ni du voyage, ni du pays, ni de la vie quotidienne, du vécu pittoresque des choses, l'exotisme au mauvais sens du terme presque. « Ni même de soi », dit Segalen. Il ne faut pas être dupe d'une espèce d'identité ou de ressemblance que l'on aurait aux autres. C'est un jeu qui peut avoir beaucoup de charme, cela peut être très séduisant mais ce n'est pas tout à fait l'enjeu d'une aventure comme celle-là.

Pour Segalen, et selon notre point de vue, l'exotisme est compris comme une sorte de loi fondamentale de l'intensité de la sensation, l'exaltation du sentir, donc du vivre ; c'est tout de même une recherche beaucoup plus indéterminée. Dans l'esprit de Segalen, c'est une loi, c'est-à-dire que tous les hommes sont soumis à la loi de l'exotisme ; il y a une étrangeté radicale, fondamentale, qu'il ne faut surtout pas chercher à abolir dans une sorte de fusion ou de confusion générale et pittoresque, mais dont il faut maintenir la règle.

Cette théorie de l'exotisme, que l'on esquisse ici, est-ce au fond une éthique ? Une esthétique ? Une philosophie ? Un art de vivre ? Une vision du monde ? Un peu tout cela à la fois. On la considère comme une sorte d'hypothèse curieuse, paradoxale car, dans le fond, il s'agit d'une hypothèse inéluctable. En principe, une hypothèse est faite pour attirer le démenti, mais là, c'est une forme d'hypothèse qui ne pourra pas être vérifiée, ni démentie, une sorte de destin. Donc, dans ce sens-là, c'est une source de plaisir parce que c'est finalement une source de séduction.

En partant du postulat que l'altérité radicale est introuvable, l'objectif est donc d'emblée impossible. C'est pour

cela que Marc Guillaume avait parlé de la politique de l'impossible. De toute façon, la finalité est placée hors jeu. La quête du voyage, qui est donc la métaphore de cela, est aussi impossible. Elle est évoquée par Segalen : ce n'est pas une vérité éternelle, elle est située dans son époque, dans son contexte, c'est-à-dire – et je reprends sa citation parce qu'elle est vraiment intéressante – qu'à partir du moment où l'on sait que la Terre, après l'avoir découverte, explorée, etc., est une sphère, une boule, qu'elle est donc refermée sur elle-même, elle représente une espèce de concentricité des choses, et c'est la fin du voyage. Il n'y aura plus jamais de voyage au sens fini du terme ; il y aura du tourisme, c'est-à-dire l'idée de faire le tour de quelque chose, de la circulation bien entendu. Mais tout commencera à tourner sur soi-même puisque, dit-il, dès que l'on s'éloigne d'un coin, sur une sphère, on s'en rapproche par là même.

Il n'y a donc plus de linéarité ni d'infini possibles, il n'y a plus qu'une circularité dont la forme « kitsch » est le tourisme actuel, qui a quand même envahi toute la planète, et dont le voyage, sous forme de recherche de l'exotisme, doit tenir compte aussi. On n'est plus au temps des grands voyageurs qui pensaient découvrir quelque chose, et qui le découvraient. A ce moment-là, il y avait un enjeu et également un résultat, une aventure, de l'inconnu.

Maintenant, on sait que l'on est dans un monde orbital, en quelque sorte fermé sur lui-même, et qu'il faut donc suivre la loi de cette concentricité, à laquelle on ne peut pas échapper. En même temps il faut, comme dit Segalen, rechercher un exotisme radical. Il faut donc, dans l'orbitalité, rechercher une espèce d'exorbitation, d'exorbitabilité, qui viendrait briser ce destin plat, qui a été celui du tourisme.

Il y a, en fait, tout un paradoxe du voyage. Je pense

à l'autre type de voyage dont on parle, à savoir le voyage de la drogue. C'est une chose qui n'est pas du tout hors du champ de l'altérité.

Que se passe-t-il dans ce voyage ? La drogue, c'est un voyage. Mais c'est un voyage psychodramatique si l'on peut dire, c'est le psychodrame du voyage. Et ce voyage-là n'est pas non plus excentrique, exotique, etc., il ne connaît pas d'autre, il est tout entier ; c'est le voyage qui implose au dernier point. Il involue sur lui-même, il se parcourt lui-même et son orbite s'est rétrécie à la tête, au cerveau ou au corps du drogué. En réalité, ce voyage ne vit plus que de l'altération de soi-même. Il n'y a plus d'autre, il n'y a plus qu'une somme d'altérations intérieures ou d'altérités intérieures extrêmes, vitales, où le sujet ne s'arrache plus à sa propre vie. Au contraire, il y involue tout entier et il est asservi à son propre psychodrame.

Cela est en quelque sorte le terme du voyage, c'est le terme où le voyage centripète – et non plus centrifuge – est le voyage implosif, celui qui se termine sur lui-même en un seul point en quelque sorte ; mais un point d'où, en principe, tout le reste vous est donné. Il suffit d'être là ; tout se passe dans la tête, et tous les pays, toutes les cultures, toutes les visions, les hallucinations, tout est là, il n'y a plus besoin de bouger. Cela est évidemment la limite du voyage. C'est à la fois la limite de l'exotisme mais, en même temps, c'est sa contradiction totale, sa fin totale.

Ce qui est intéressant, dans cette dimension-là, c'est de se dire, avec la métaphore de la boule, la Terre comme sphère, qu'au fond, plus on explore les confins, les dimensions, l'infini, plus on a agrandi en fait le cercle des connaissances des pays, plus le monde se rétrécit. C'est une fonction inverse en quelque sorte : plus on étend les limites de la connaissance, plus on est allé loin dans la

découverte du monde, plus, au fond, le monde implose, devient orbital.

A l'image du voyage de la drogue, qui est une implosion totale psychodramatique, le même effet est décrit par Segalen en disant qu'en fait, la sphère de la Terre devient toute petite lorsqu'on l'a complètement explorée. C'est-à-dire que plus on va loin dans l'exploration, plus, au fond, il se produit une sorte d'implosion qui est le destin inverse de l'exploration, de l'explosion.

Peut-être même peut-on élargir encore l'image à un autre territoire qui est celui de l'autre, justement. Avec l'autre en tant qu'être humain, se posent tous les problèmes de la communication. On a bien dit qu'en fait, notre vrai voyage, c'était l'autre, les autres. Au fond, le seul voyage est celui que l'on fait dans le rapport à l'autre, que ce soit un individu, une culture, et dans cette perspective, plus la communication s'élargit, c'est-à-dire plus on échange avec les autres, plus il y a de communication, de contacts, de branchements, etc., plus, en fait, on implose en soi-même.

A la fin, le sujet de la communication, si on peut encore en parler, c'est un point qui règne sur tous les réseaux ; cela bien évidemment à l'aide de ces prothèses, de ces écrans, de ces machines, de toutes ces technologies. Mais à ce moment-là, en fait, c'est un être fermé, complètement enfermé dans son propre écran, et il communique avec le monde entier. Plus la communication est mondiale, plus l'épicentre est tribal, solipsiste, refermé sur lui-même.

Le système de la communication est dominé par une sorte de paradoxe. Il y a une loi paradoxale de la communication, contraire à ce que l'on pourrait croire, dans le sens où plus il y a de communication, plus les échanges réels sont vrais, se multiplient, plus c'est exactement l'inverse qui se produit.

Figures de l'altérité

A la limite, on peut avoir un univers entier communicatif, impératif, avec des atomes complètement séparés les uns des autres, implosés les uns sur les autres. Sur le plan presque matériel de la planète, plus on en explore les limites, plus, comme par une espèce de sortilège, la Terre se rétrécit et devient une sorte de petite boule. Et à ce moment-là, il faut tenir compte de cette nouvelle dimension, qui est une dimension implosive et qui change certainement toutes les lois, toutes les règles du jeu, y compris nos perceptions.

Dans son livre *Nous et les autres*, où il s'agit d'un voyage à travers la littérature, Todorov propose une classification des voyageurs, à partir du XIX^e siècle. Après avoir parlé de Segalen, de Chateaubriand, et de tous les grands voyageurs, il fait une classification de dix catégories de voyageurs.

En premier lieu, il y a l'assimilateur. C'est celui qui voyage pour assimiler l'autre culture, donc la convertir en réalité. Que ce soit le missionnaire chrétien ou le marxiste actuel, ils sont en mission idéologique, économique ou autre. Dans une certaine mesure, le colon également cherche une sorte d'assimilation ou, en tout cas, il en assume une, relative, par la force des choses.

Le profiteur : c'est le commerçant. C'est celui qui voyage sans avoir de rapport à l'autre dans son originalité et son authenticité. Il n'est en fait, pour l'autre, que l'alibi d'une autre loi, celle de la valeur, ce qui est autre chose. C'est le commerçant, c'est le colon aussi car, bien entendu, chaque catégorie peut se mélanger. Mais, en principe, le profiteur est sans idéologie, ce n'est pas cela qui l'encombre ; il voyage, gagne de l'argent, exploite, fait la traite des Noirs.

Le touriste : c'est la troisième catégorie, encore que ce soit sans doute une catégorie complexe. Mais peut-être aura-t-on le temps d'y revenir. On en a cependant l'image,

l'intuition ; même caricaturale, on sait ce que c'est, car on l'a tous pratiqué plus ou moins.

Le voyage impressionniste : c'est en quelque sorte le beau voyage du XIX^e. Des gens comme Loti, Michaux, Barthes quand il va au Japon. C'est un voyage où l'intuition, la sensibilité importent ou encore la vision d'un pays. Sans compter sur le fait que c'est le sujet qui parle, qui voyage avec sa vision des choses. Il ne prétend pas du tout en tirer des règles universelles mais il en jouit. Il jouit de la différence ; là, il est impressionniste. Il ne cherche pas à universaliser ce qu'il voit.

L'assimilé : dans ce cas ce n'est plus l'assimilateur, c'est celui qui pénètre vraiment une culture, qui adopte un mode de vie ; c'est l'immigrant en quelque sorte. Donc, à la limite, c'est un voyageur qui ne l'est plus ou, du moins, qui très vite cesse de l'être. Ce peut être un immigré par la force des choses, ce peut être un immigré volontaire aussi, mais, à un moment donné, le problème de l'autre ne se pose plus parce qu'une sorte de fusion s'effectue.

L'exote : c'est le voyageur selon Segalen. L'exote est celui qui préserve une distance, qui cherche à maintenir une distance de l'étrangeté tout en se délectant de la différence. Justement, il y a une stratégie de la délectation, de la séduction, qui conduit à sauver la distance, il ne faut pas du tout chercher à entrer, à se confondre ou à se désidentifier. Il faut maintenir la distance et cultiver une tactique de cette distance.

L'exilé : il est aussi à la limite du voyage. Cela peut être Descartes qui, comme vous le savez, a vécu pratiquement toute sa vie ailleurs qu'en France, en Hollande notamment.

Mais l'exil peut être une situation tout à fait charmante comme une situation parfois malheureuse (un exil politique ou autre). Cependant un très grand nombre d'écrivains exilés ont trouvé là une espèce d'énergie de la

distance, du détachement, de la nostalgie et ils en ont tiré une énergie créatrice. Par exemple, si vous connaissez Gombrowicz qui a vécu vingt-cinq ans à Buenos Aires, il en a fait une sorte de loi du genre. Au contraire, être déterritorialisé dans ce sens-là est une source de génie. Donc si, bien sûr, vous ne vous perdez pas vous-même, il y a là un atout majeur. A la limite, pour être vraiment seul, il faut être ailleurs. Là aussi, c'est quelque chose qui ressort d'une stratégie de l'exotisme.

L'allégoriste : il prend l'étranger comme métaphore critique, il voyage « métaphoriquement ». A la limite, il n'est jamais totalement dans le pays étranger pour lui-même, il est toujours en rapport avec sa propre culture mais en rapport critique. C'est-à-dire que l'autre pays lui sert d'allégorie, de figure, pour émettre un jugement, prendre une distance par rapport à sa propre territorialité. C'est donc, d'une certaine façon, un voyageur intelligent mais qui ne se décentre pas vraiment. Il reste centré sur sa propre culture, il n'en perd pas les racines, il ne s'exile pas même mentalement, mais il en tire une grande complexité.

Une autre version de l'allégoriste c'est le désabusé, qui ne voyage que pour vérifier partout la supériorité de sa propre culture. De nombreuses colonies françaises ou américaines n'ont qu'un discours, qui est celui de la misère de cette culture américaine et que, où qu'ils aillent, c'est toujours la même chose.

Ces touristes sont à la fois peut-être exaltés de voyager, de découvrir des choses, mais ils ne jouent pas le jeu, ils n'ont pas l'ivresse d'une découverte quelconque. Ils se contentent plutôt de vérifier qu'au fond on est toujours mieux chez soi et que les autres ont décidément des manières de vivre étranges ; que, finalement, les seuls êtres vraiment humains, ce sont quand même nos congénères.

C'est donc un discours centripète, la topologie du dés-abusé.

Todorov signale enfin une dernière catégorie, qui est celle du voyageur philosophe. Pour lui, le prototype serait Montaigne. C'est une catégorie un peu idéale, un idéal-type et on peut se demander s'il existe. Le philosophe, en effet, est universaliste, évidemment, par destination ; c'est la différence dans l'universalité qui l'intéresse, il n'est pas ethnocentrique en principe. Son but est la vérification de la variété, de la différenciation infinie des valeurs, des cultures et la tentative de conciliation de ceci dans une vision universelle des choses.

Comme toutes les classifications – on reviendra sur l'exote parce que c'est ce qui nous intéresse ici –, celle-ci repose toujours sur un point aveugle ; en général, elles ne disent rien, mais ce sont simplement des objets de travail. Et souvent, soit elles oublient l'essentiel, soit il manque quelque chose.

Dans celle-là, je me demande s'il ne manque justement pas le type de voyage actuel, ce qui est pour nous, aujourd'hui, le voyage dans sa forme la plus contemporaine. C'est en fait le voyage qui n'est même plus exactement terrestre, mais plutôt le voyage sidéral, sans parler bien entendu du voyage spatial, du vol spatial ; le voyage qui est purement vectoriel, c'est-à-dire qu'il s'agit simplement d'une question de déplacement, de vitesse, de circulation.

Le cas extrême est celui de cette femme (c'est une histoire réelle) qui a voyagé toute sa vie, ou de longues années de sa vie. Elle n'a jamais quitté l'aéroport, elle est toujours allée d'un aéroport à l'autre, elle reprend un avion, fait le tour du monde. Elle est même morte dans un aéroport ! Elle était en voyage, elle était sur une orbite. A ce moment-là, c'est le voyage orbital, spatial, complè-

tement déterritorialisé, même par rapport à la planète qui donne une sensation très forte.

Le vol aérien, un long vol, est déjà presque un peu orbital. Si vous allez à Los Angeles ou à Sydney, c'est déjà tout un univers, le vol lui-même est sa propre destination. C'est l'univers de la mise sur orbite où, à la fin, on perd même l'idée de redescendre. Il y a comme une idée de non-retour et de mise sur orbite définitive, de vecteur, qui est aujourd'hui une des spécificités du voyage.

Bien entendu, vous ne découvrez rien, sinon l'univers abstrait, formel, de la vitesse, de l'espace, du temps aussi, car, à ce moment-là, on se concentre sur l'espace-temps, on est dans la dimension de la relativité par rapport aux choses. Ce type de voyage appartient à un autre contexte. Il est plutôt inhumain, un peu extraterrestre. Par répercussion il déteint ou il contamine tous les autres types de voyage aujourd'hui. C'est-à-dire que la référence de tous les autres types de voyage n'est peut-être plus le but à atteindre, les gens à connaître mais le déplacement, le pur et simple déplacement-transfert.

Le voyage comme machine-transfert : quel est l'autre de ce voyage, puisque l'on est toujours quand même dans le discours de l'altérité ?

Il n'y a plus exactement d'autre, mais une sorte de circulation, de circonvolution, puisqu'un long voyage finit toujours par tourner autour de la Terre, d'une façon ou d'une autre. Et le rythme n'est plus la découverte, l'échange, mais c'est une sorte de déterritorialisation en douceur, une sorte de séduction par l'absence.

Vous êtes pris en charge par le voyage lui-même, donc par l'absence, qui est une absence à vous-même également. A ce moment-là, vous êtes dans un avion, vous n'êtes plus responsable de rien, y compris de votre propre mort ; si cela vous arrive, il y a une irresponsabilité totale,

engendrant une forme de fascination très grande, un état second qui se traduit dans le corps même. Le décalage horaire aussi crée une sorte d'état de drogue, d'état pratiquement psychédélique, qui peut en lui-même justifier, en quelque sorte, le voyage. Peut-on appeler cela du voyage ? Je n'en sais rien, mais c'est ainsi. Une sorte d'anéantissement de votre propre identité par la longitude, la latitude, l'altitude, la vitesse, toutes les dimensions qui ne sont pas celles sensibles traditionnelles du corps. Il est vrai que le corps peut se fatiguer de cette histoire parce que, à un moment donné, il ne sait plus où il est. Il se produit une sorte d'anamorphose du voyage, une distorsion du corps, mais qui est cependant un enchantement pour l'esprit.

A mon avis, cette dimension-là existe dans tous les voyages, même celui que vous faites en automobile pour descendre sur la Côte ou ailleurs. Si vous restez huit heures sur l'autoroute dans votre voiture, c'est déjà, dans une plus petite dimension, un peu la même chose. C'est une sorte de mise sur orbite qui dure ce qu'elle dure, c'est une déterritorialisation. Et l'on peut chercher aujourd'hui une espèce de plaisir dépourvu de finalité. Peut-être d'ailleurs que là où vous arrivez, vous allez vous ennuyer pendant un mois, et que le seul moment véritablement transfigurant, illuminant, aura été une parenthèse vectorielle sur le chemin de quelque chose.

Il est possible que le rapport aux autres aujourd'hui, qui peut être un rapport psychologique, social, etc., tienne un peu de cette dimension transitive, transversale, vectorielle ; à la limite qu'on ne fasse que circuler dans le désir des autres, dans la relation aux autres. On peut imaginer une relation aux autres forte, avec un désir propre, une découverte de l'autre, de l'affect, tout ce qui pourrait constituer des passions, avec une certaine intensité. Et aussi, on peut imaginer effectivement l'autre comme

lieu de déterritorialisation tout simplement. C'est-à-dire que l'autre existe, mais il est fait pour être traversé ; on peut vivre en quelque sorte dans le désir de l'autre, mais comme en exil, dans une autre dimension, au fond holographique. C'est presque un hologramme à ce moment-là à travers lequel vous pouvez passer.

Vous faites toujours le voyage, mais il n'y a plus la résistance, l'atterrissage quelque part. Il reste une sorte de déterritorialisation continue, avec évidemment une nécessité de passer de l'un à l'autre parce que ce type de voyage, effectivement, dévore son propre espace ; il a besoin d'un renouvellement continu. Et là-dedans, le désir propre, l'énergie propre ne comptent plus autant que ce désir de se laisser prendre en charge par des machines-transfert, des vecteurs.

On peut ainsi se demander si, en effet, les autres sont pris dans une relation psychologique. Mais justement, à ce niveau, il n'y a plus de psychologie. L'autre est encore un espace formel, il est encore là, mais il est fait pour être traversé, il est une sorte d'espace aérien.

Je ne sais pas si l'on peut aller loin en s'aidant de cette hypothèse par analogie, pour appréhender le type de relation sexuelle contemporaine ; ce qu'est devenue cette constellation de relations psychologiques entre les sexes, cette espèce de psychodrame de l'autre qui est fait, là aussi beaucoup, même plus de machines désirantes, comme disait Deleuze, mais d'une circulation, d'un espace presque vide.

Là encore, apparaît une sorte de fascination par l'absence. Mais c'est une absence qui est toujours mobile, pas du tout une contemplation de l'absence. Il faut que cela marche, que cela voyage. Sans aucun point d'arrêt.

On peut rapporter finalement de cette exploration de l'autre, de la relation aux autres, les mêmes souvenirs aussi transparents que ceux du voyage. A ce moment-là,

l'altérité serait fondée sur un jeu de l'absence. L'autre serait comme une métamorphose, une anamorphose de votre propre forme. L'autre sexe se révélerait aussi comme anamorphose de l'autre, mais pas exactement dans une dualité forte.

Cela se retrouve un peu dans la catégorie que l'on a appelée l'allégoriste. C'est ce que pratique l'allégoriste comme sport, il voyage pour se délester de sa propre culture. Et cela est un point fondamental. C'est une bonne hygiène de simplement se débarrasser de sa propre culture qui, en tout état de cause, peut être riche, complexe ; c'est la vôtre, mais justement pour cette raison même, il est de toute nécessité de prendre une distance radicale à un moment donné par rapport à elle. Cela peut constituer au fond tout le plaisir secret d'un voyage, non dans le fait de s'enrichir de l'autre, mais simplement de se débarrasser de soi, de se délester, il faut bien le dire, d'une chose lourde.

En effet, on sait bien que l'on peut savourer tous les côtés positifs de sa propre culture, mais on en absorbe aussi toute la bêtise, toute la stupidité ; on y est beaucoup plus sensible qu'à celle des autres. Cela fait donc toujours du bien de la distancer.

Si vous êtes dans un désert aux États-Unis, il est vrai qu'à ce moment-là, toute la profondeur n'arrive pas à se dégager de la culture européenne, elle est volatilisée, elle est disparue, et c'est un plaisir qui fait partie de la sensation du désert même. Elle est spatiale, physique, et quelque part, elle est mentale au sens que c'est une évacuation radicale de toutes les lourdeurs, les pesanteurs, l'inertie de votre propre culture.

On peut pratiquer cela n'importe où, pas forcément dans un désert. Dans une ville, ou ailleurs, l'essentiel étant que ce n'est pas le pays lui-même qui offre une étrangeté radicale, mais il vous permet de récupérer un minimum

d'étrangeté par rapport à votre propre origine. Et je dirai que cela est essentiel. C'est une des parts de ce que l'on peut tout à fait appliquer à Segalen dans son concept de l'exotisme, c'est une des séductions de l'exotisme.

C'est peut-être cette forme-là qui est plutôt celle de l'expulsion, de l'échappement à soi-même et à son propre désir, qui l'emporte aujourd'hui sur le voyage de la découverte, sur le voyage classique.

Pourquoi voyage-t-on aujourd'hui ? Il n'y a sans doute plus d'universel au sens propre. Il n'y a plus exactement de synthèse possible de l'expérience à travers le voyage.

Bien sûr, tout cela existe encore, il subsiste tout de même encore un côté esthétique du voyage, mais ces catégories sont moins importantes que celles qui tendent à réversibiliser sa propre culture, à se divertir au sens fort, c'est-à-dire, à échapper à son propre espace, à son propre espace-temps ; enfin, un voyage d'échappement, qui vous rend une sorte de réversibilité, de versatilité de tout, de transparence de tout.

C'est le voyage de l'ère du Verseau, qui n'est plus un voyage territorial ni même planétaire, mais seulement une sorte de circonvolution versatile et qui, en tout cas, vous fait échapper à l'illusion de l'intime, du privé, de l'identité, de la territorialité, bref, tout ce qui constitue un système de valeurs fort, mais aujourd'hui très largement mis en cause. Tout cela rejoint un peu ce que l'on a déjà développé à propos du Japon.

On va reprendre l'une des catégories, qui est la nôtre depuis le début, celle de l'exote. Ce drôle de mot est employé par Segalen. Nous allons voir s'il a encore sa place, si l'exote, l'exotisme, la recherche d'un exotisme radical, d'une étrangeté est possible dans cette nouvelle dimension du voyage, quoique cette dimension soit aujourd'hui prototypique. D'une certaine manière, elle est derrière toutes les sortes de voyage, et elle constitue sans

doute, virtuellement, la dimension dominante, qui correspond d'ailleurs, y compris dans les relations sexuelles, à un passage dans la transparence, la communication, la circulation de tout, l'orbitalité des choses et tout ce qui s'y rapporte.

Donc, si le voyage tombe dans cette espèce d'orbite, peut-on encore garder dans le collimateur l'exigence radicale de l'exotisme dont parle Segalen ?

Je pense que oui. On l'a déjà antérieurement expliqué à propos du Japon. Nous avons parlé d'un pays transhistorique qui est livré à la technologie transhistorienne de la circulation. Et pourtant, ce pays reste, en partie, dans le domaine d'une incompréhensibilité éternelle, celle dont parlait Segalen. Maintenant, tout change, se modélise, se volatilise, mais il reste une énigme impénétrable. Et l'on est bien forcé de penser que même les Japonais n'ont rien à en dire. On leur a demandé, mais eux-mêmes ne peuvent pas livrer de secret parce qu'il n'y a sans doute rien à livrer ; il y a tout simplement une impénétrabilité, une espèce d'incompatibilité qui, je vous le rappelle, était pour Segalen la source d'énergie fondamentale.

Si cette impénétrabilité, cette incompréhensibilité cessent, si l'on arrive à résoudre toutes les différences dans une sorte de plasma universel, l'énergie s'épuise, le charme disparaît, le vivre s'arrête. Donc c'est bien que ce soit comme cela, il ne faut pas chercher, au contraire, la neutralisation des différences ou la neutralisation par la différence.

Pour le Japon, on ne tire pas une conclusion, mais on peut voir malgré tout que, même au sommet d'une civilisation technologique, contemporaine, demeure quand même une sorte de noyau absolument aveugle ou vide, qui correspond à ce que Barthes décrivait comme le « vide du signifiant ». Dans la civilisation japonaise, il y a toujours au fond une zone vide. Et c'est autour de ce vide

finalement que s'organisent les choses. On ne peut pas le déchiffrer, on ne peut pas l'interpréter, et c'est bien ainsi. On peut retrouver des métaphores de cet exotisme-là dans d'autres pays bien entendu.

Je pense à l'Australie pour l'espèce de puissance fabuleuse, imaginaire de l'antipode. Il est vrai que la Terre est une sphère, mais elle a quand même deux moitiés et l'antipode est non seulement une sorte de pôle inverse, mais un monde complètement différent. Cela vient-il de la culture, de la géographie, du magnétisme? On n'en sait rien, mais vous l'éprouvez très fortement.

On le ressent peut-être moins en Amérique latine. En Australie, en dehors du fait que c'est un pays, où même en termes de flore, de faune tout y est différent, le temps n'y est pas le même, une sorte de lenteur extraordinaire des choses, des animaux, et qui n'est pas due à la paresse. L'on a cette sensation extraordinaire d'être à l'antipode, c'est-à-dire un hémisphère Sud qui ne correspond pas aux mêmes lois mentales, gyroskopiques, ce qui fait que l'eau aussi tourne dans l'autre sens.

L'antipode est simplement un effet de déplacement. On passe une ligne, l'équateur, qui veut être la ligne des équivalences, des mesures, et on se retrouve dans un monde qui serait au-delà des équivalences, au-delà des correspondances et des différences, au-delà de toutes les choses à travers lesquelles on peut interpréter une culture comme différente de la sienne, mais que l'on peut essayer de comprendre, car la différence est faite pour être comprise.

Tandis que là, il y a plus qu'une différence : une sorte de puissance déstabilisante, qui est autre et correspond quand même à la phase la plus intense du voyage. Et ces grands voyages dans l'espace, cela a été la belle période du voyage en Amérique du Sud, la belle période de l'autre aussi où il fait irruption dans le monde sous sa

forme antipodique, c'est-à-dire tout à fait radicalement étrangère, venue d'ailleurs.

Après, arrive, comme on l'a dit, la période de compréhension, de reconnaissance de l'autre, d'exploration, de domestication de cette étrangeté. Mais il y a un moment d'éruption de l'altérité qui est le moment sublime. Et pour ceux qui l'ont vécu, ce moment le plus fort a dû se produire autour du XVIII^e siècle, peut-être un peu avant. Arriver dans des terres ainsi est un moment, introuvable maintenant, mais qui aurait constitué la joie du voyage exotique au sens de Segalen.

Ce moment est le moment privilégié. Après, cela se dégrade, on tombe dans le voyage. On pourrait percevoir partout cette étrangeté. On l'a vu pour le Japon, on la retrouve en Australie sous une forme plus naturaliste parce qu'elle est encore inscrite dans la géographie de l'antipode. On peut la retrouver dans tous les pays, y compris en Amérique du Nord, et même, à mon avis, dans sa propre culture. C'est tout un problème de savoir s'il est encore possible de voyager dans sa propre culture comme dans un milieu d'une étrangeté insolite.

Je crois que c'est possible, et c'est là où l'on se sépare en quelque sorte de l'ethnologie dont on parlait au début. Notre démarche ici est à l'inverse justement de l'entreprise ethnologique. On ne cherche pas à créer un univers de conciliation et de reconnaissance. Là, au contraire, on tend à revenir sur sa propre culture pour la réinventer et explorer son étrangeté. C'est donc le parti pris exactement inverse : ce n'est pas réduire l'exotisme, c'est au contraire l'inventer, le créer ou le retrouver s'il existe encore. C'est donc l'entreprise qui se situe à l'inverse des sciences humaines.

Je voudrais ajouter quelques idées à propos des États-Unis. C'est le même principe de voyage, qui n'est pas du tout le voyage de reconnaissance, d'aller chercher le rêve américain, la vie américaine, ses problèmes, ses contra-

dictions, enfin sa substance réelle, celle que l'on connaît plus ou moins mais qui, de toute façon, est accessible sans problème.

J'ai voulu au contraire y aller d'une façon sidérale ; d'ailleurs j'avais choisi au début le titre « L'Amérique sidérale », ce qui signifie maintenir une règle, maintenir une distance. On n'aborde surtout pas la réalité de l'Amérique ; d'ailleurs, la réalité de l'Amérique, au fond, à quoi sert-il de la décrire, elle est bien mieux illustrée et décrite dans les films, les romans américains.

Il faut jouer sur la distance et l'étrangeté comme dit Segalen. Il faut justement accepter cette règle du jeu, cette illusoire utopie de l'affranchi. On ne sera jamais américain comme on ne sera jamais bororo. Vous ne pourrez jamais connaître la réalité d'une société primitive. Même les ethnologues qui pourraient le prétendre, ou qui ont parfois essayé de fusionner, de se fondre dans cette réalité étrange, vivent une douce illusion.

Il faut garder cette distance sidérale, ne pas jouer au petit jeu de la différence et de la ressemblance, mais essayer de voir l'Amérique – ou autre chose – comme étrange. Et à ce moment-là, apparaît l'Amérique du Nord, dont on dit qu'elle fait elle-même partie de notre propre culture, même si elle est démesurée, qu'elle est une espèce d'agrandissement stéréoscopique des valeurs, des cultures européennes. Mais à mon avis, si vous voyagez comme cela, l'Amérique est un objet radicalement étrange et tout à fait éloigné de l'Europe.

C'est une fiction. Est-ce que cela est vrai ou pas, je ne l'affirmerai pas, mais – et c'est normal – vous construisez une fiction de votre voyage sur une base d'étrangeté. Barthes avait fait de même pour le Japon. Il avait dit qu'il voyait des signes, ces signifiants-là, il ne peut pas les comprendre, il les assemble, il donne sa vision du

Japon en termes de quelque chose qui lui échappe complètement, mais qui a pour lui tout le charme du secret.

De ce point de vue et sur cette base, c'est un pays beaucoup plus proche apparemment comme l'Amérique — je parle toujours de l'Amérique du Nord — mais qui apparaît en fait comme radicalement étrange dans sa modernité même, qui nous échappera toujours à nous, Européens. Si vous le prenez dans son ensemble, ce pays apparaît comme une sorte d'objet mutant. Si vous descendez dans le détail phénoménologique des choses, ce n'est bien entendu pas le cas. Vous allez retrouver bon nombre de choses et le voyage peut alors être un jeu de retrouvailles.

L'impression — qui est vraie — de transfiguration, vous l'avez, que ce soit dans les déserts ou dans les villes, à travers ce sentiment de mutation, de se retrouver tout d'un coup dans un autre monde, non seulement transatlantique, mais mentalement sur une autre orbite. C'est la raison pour laquelle je l'avais comparé en quelque sorte à une société primitive. Cela n'a pas été très bien vu par les Américains eux-mêmes d'ailleurs. Mais, pour moi, cela voulait dire prendre la plus grande distance en effet ; société primitive du futur, mais cela ne fait rien, cela veut dire quand même aussi quelque chose dans la vérité qui nous échappera, mais dont l'intensité réside justement dans cette distance fabuleuse d'une culture par rapport à la vôtre. Je crois que l'ordre ou les ordres américains, l'état de choses américain, est fabuleusement différent du nôtre. Et tous ceux qui voyagent avec l'illusion de la solidarité, souvent d'un air assez condescendant d'ailleurs, assez méprisant, faisant partie, à ce moment-là des désabusés, tous ceux-là n'y voient rien. Cela, je ne peux pas vous le décrire, il faut le vivre. Mais il y a une sorte de travelling dans une planète qui est vraiment tout à fait différente.

Figures de l'altérité

Cela veut dire aussi, pour arriver à ce point de vue de Sirius, de distance radicale, qu'il faut pouvoir faire abstraction de l'origine, comme toujours. C'est vrai pour les états primitifs et c'est ce qui donne au Japon, qui n'a pas ce virus de l'origine, une étrangeté. Car si vous allez à la recherche de l'origine, c'est-à-dire de la cause, tout vous devient familier mais tout perd de son secret en quelque sorte.

Là, il faut conserver cette distance de l'origine. Et l'Amérique permet cela par excellence puisque l'origine, là-bas, est très proche. Ou alors, on peut dire qu'à la limite, les sociétés primitives sont peut-être fascinantes parce qu'elles sont plus proches que nous d'une espèce d'origine mythique. Si l'on considère que l'Amérique est le pays au monde aujourd'hui le plus proche de son origine, si elle en a une, alors, elle n'en a pas puisque c'est une rupture avec son origine. Elle n'a pas d'originalité propre, et c'est cela qui, d'une certaine façon, fait sa puissance, son pouvoir de fascination.

D'un autre côté, on peut dire que c'est le pays dont l'espèce de surprise est provoquée pour nous, Européens, par le fait qu'il soit si proche de son origine. Il a quelques siècles seulement et cela crée mentalement un tout autre monde que le nôtre. Même si l'on n'y connaît rien, nous avons derrière nous des millénaires.

C'est donc en fait un court-circuit de l'origine. Soit l'origine est complètement évacuée, oubliée, et elle n'existe pas, tout simplement ; soit elle est tellement proche que ce n'est plus une origine. De toute façon, disparaît une forme de territorialité que donne l'origine, et pas l'originalité, car justement, cette déterritorialisation confère une originalité, une génialité à un espace qui, pour l'essentiel, est absolument insignifiant.

On peut voir un espace voué au mode de vie américain, en termes d'objets, de signes, etc., comme une insignifiance

totale. Mais justement, cette insignifiance est précisément intéressante parce que, quelque part, elle rejoint le signifiant vide que Barthes décrit à propos du Japon. Là, l'espèce de travelling américain ne prend même pas la force des signifiants, mais c'est presque encore plus étonnant. Et pour nous, c'est très étrange, car nous sommes habitués à faire signifier les choses, à leur donner une destination. Et l'on se trouve tout d'un coup délestés, à la fois soulagés de cette obligation, parce que donner du sens aux choses, c'est une sacrée obligation et c'est très pesant.

D'autre part, cela laisse planer une sorte d'énigme : comment est-il possible que les choses n'aient pas de sens ? Comment est-il possible qu'un pays soit sans culture ? La métaphore du désert c'est la dénégation extatique de toute culture, de tout territoire, de tout paysage, ce n'est même pas un paysage. Et vous vous retrouvez dans une sorte d'apesanteur tout à fait étonnante, orbitale dans ce sens-là, et avec une forme d'étrangeté totale.

C'est l'inverse du Japon en quelque sorte. On pourrait se dire que, dans le signifiant vide, on peut y projeter une sorte de richesse totale de la signification. Les signes y sont tellement gravés, ritualisés, ils sont lourds, mais dans un sens qu'on ne peut pas déchiffrer.

Pour l'Amérique, c'est le contraire. Tout y est léger, transparent, flottant, il n'y a pas de sens et nul besoin d'en chercher. D'une certaine façon, l'insignifiance radicale rejoint la signifiance radicale pour créer des univers tout à fait étranges pour nous.

Cela veut dire aussi que, au-delà d'une certaine histoire, au-delà des idéologies politiques, tout se joue autrement, sur une scène complètement désignée en termes de valeurs, une scène de spectacularisation, de l'assimilation totale de tout. Là aussi, c'est le passage à la limite de ce que nous connaissons, dont nous avons les éléments, mais

nous vivons tout de même encore une culture dense, qui croit encore au sens, à la valeur. Alors que là-bas, la mutation est faite. On est dans une réalité paradoxale, qui dit que toutes les valeurs s'y sont réalisées plus ou moins, matérialisées pragmatiquement. Cela vient du fait que vous trouvez tout ce dont vous avez besoin partout. Ce n'est d'ailleurs pas la peine d'imaginer quelque chose, parce que c'est déjà là dans un objet.

Donc, cette forme d'utopie réalisée, de prophétie millénariste se serait immatérialisée dans le vide, et aurait créé un passage que nous, à la limite, ne connaissons pas non plus, parce que nous sommes en deçà de cette modernité-là. Nous sommes dans une pauvre petite modernité, très petite-bourgeoise, très XIX^e siècle ; nous ne sommes jamais entrés vivants dans un modèle de la modernité.

Je ne vais pas m'étendre trop longtemps là-dessus, mais je me place dans la perspective de savoir ce qu'il en est de ces mystères de l'Amérique. Je ne parle pas de l'Amérique mystérieuse au sens cinématographique du terme, mais comme une espèce d'énigme mutationnelle d'un pays qui rejoint, à l'horizon inverse, le secret introuvable de ces sociétés primitives, ou, éventuellement, le mystère signifiant du Japon. Et je crois que cela est applicable dans tous les contextes, dans tous les pays, et ce noyau-là est contraire à ce que l'on dit, à ce que l'on vit nous-mêmes dans l'illusion, dans l'intoxication d'une universalisation d'ailleurs déplorable des choses, une américanisation de tous les modes de vie, etc.

Je pense que cela est une illusion et je ne sais pas trop comment la départager. Elle ne peut pas exister d'une certaine façon. C'est à la fois une évidence que l'hétérogénéité est indescriptible et que l'incompréhensibilité est éternelle. Comme dit Segalen, c'est la loi des choses.

Cette affirmation peut sembler gratuite ; c'est vraiment une hypothèse radicale sur le monde. Et dans l'état des

choses, c'est-à-dire à un niveau de vérification, c'est vrai également. On peut l'éprouver très réellement dans n'importe quel pays. Et on ne commence à se rendre compte de cela qu'après avoir parcouru plusieurs pays. Car au début, dans la première phase des voyages, au contraire, on est tenté par l'uniformisation, la reconnaissance des petites différences. Mais les différences n'ont jamais fait une étrangeté, au contraire, plus il y a de différences dans ce sens-là, plus on se repère.

Donc, dans une première phase de voyage, on se laisserait facilement convaincre par cette espèce de mondialisation uniforme qui est d'ailleurs une théorie très répandue aujourd'hui. Elle est, en effet, vérifiée par le tourisme dans son sens le plus plein. Mais au bout d'un moment, et évidemment certains pays sont plus riches que d'autres, cela s'inverse. On est alors frappé par cette étrangeté radicale de tous les modes de vie les uns par rapport aux autres. Je pense par exemple au Brésil. On dit assez bien que c'est le pays du grand capital américain, et c'est vrai. C'est-à-dire que tous les signes actuels de la planétarisation la plus stupide sont là aussi : la civilisation technologique paternaliste, les banques, la télévision. São Paulo en est un exemple mondial faramineux, bien plus extraordinaire que Chicago ou d'autres villes. Il n'empêche néanmoins que ce pays est le lieu d'une forme d'antagonisme radical entre une culture technologique américaine, du Nord bien entendu, capitaliste si l'on peut encore employer ce terme, et une culture toute différente.

Il existe en même temps, en effet, une extension parallèle d'une anticulture sauvage venue des Noirs, du Nordeste, mais qui a aujourd'hui envahi toutes les villes. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, cette culture ne régresse pas au fur et à mesure que l'autre grandit. Elle grandit plus vite que l'autre. Et le débat, ou pis, le conflit, se situe là entre deux cultures ; l'une est peut-être

la technologie, l'anticulture et l'autre est encore une culture. Ou bien on peut parler de la culture quaternaire et de l'anticulture sauvage.

Pour l'instant, les jeux ne sont pas faits. On a l'impression qu'il y a une espèce de culture complètement simulatrice quaternaire, capitaliste, technologique, qui se développe, et qu'elle est dévorée au fur et à mesure. Il y a vraiment un effet cannibalesque de la culture brésilienne qui vient toujours des Noirs.

Il se produit comme une dévoration de la culture rationnelle par une autre qui s'exprime à travers les danses, les fêtes, que l'on peut repousser comme des vestiges d'une culture qui n'a pas encore évolué, ce qui n'est pas du tout vrai. C'est au contraire une culture en plein dynamisme, en pleine énergie, et qui dévore lentement l'autre au fur et à mesure. Au fond, on ne sait pas qui dévore l'autre mais, de toute façon, c'est un enjeu qui n'est pas du même type que dans nos pays. D'ailleurs, il n'y a pas d'univers politique au Brésil, c'est un univers complètement fou et simulateur. Mais les jeux, encore une fois, ne sont pas faits. Qu'advient-il d'un ensemble comme celui-là, nul ne le sait.

En revanche, il se passe quand même quelque chose d'étrange par rapport au racisme, à la différence ethnique et raciale. Cette difficulté, comme vous le savez, nous n'arrivons pas à la résoudre, c'est clair, puisque nous vivons d'une illusion de pouvoir concilier les différences raciales, de pouvoir intégrer, assimiler, etc. C'est notre utopie rationaliste justement. Et on ne s'en sortira pas, c'est évident. Plus on ira dans le sens de réduire les différences, plus ce phénomène s'accroîtra.

Or, au Brésil, il se passe autre chose, ça marche effectivement à la séduction. C'est-à-dire que, là-bas, les races se séduisent les unes les autres, elles ne se combattent pas

mais, d'une race à l'autre, les effets de séduction peuvent aller jusqu'à la dévoration, au cannibalisme.

En fait, la question raciale est « résolue », bien qu'il y ait évidemment des différences réelles, économiques. Mais ces différences n'existent pas dans le sentiment, la mentalité, parce que le problème racial est perdu dans les innombrables degrés de métissage. C'est-à-dire qu'en fait, on résout l'antagonisme dans une sorte de métissage total qui fait ainsi disparaître l'objet du conflit proprement racial. Il reste bien sûr d'autres conflits qui se mêlent à lui, mais lui ne peut pas se perpétuer de la même façon.

Le racisme n'est donc pas combattu frontalement, il n'est pas combattu du tout idéologiquement, d'ailleurs ce pays est une gigantesque confusion de tout, mais le métissage est une solution pragmatique, sauvage. C'est un mélange, sexuel certes, mais au départ on trouve la fascination extraordinaire, pour les Blancs, à l'égard des Noirs. Et c'est toujours une culture sans pôle véritablement dominateur économiquement. Il y a une forme de fluctuation, de séduction rampante continuelle des ethnies ou des races entre elles. Et cela crée un mélange, une espèce d'entité tout à fait originale qui est celle du Brésil et qui, à part et à côté de la misère profonde qui y règne, provoque un sentiment d'exultation et de joie que vous ne trouvez pratiquement nulle part ailleurs au monde. Il y a une source d'énergie, de vitalité dans le métissage, dans la profusion, la séduction. Donc, là encore, c'est un assemblage qui ne nous est pas familier, qui est radicalement différent de notre vision des réalités sociales.

Je pense que l'on peut faire l'exercice sur d'autres pays encore. Cette hétérogénéité, cette étrangeté est donc partout repérable si l'on se donne une sorte de règle du jeu de déconnexion par rapport à la pratique traditionnelle, courante, du voyage, et par rapport à l'idéologie qui nous est partout finalement appliquée.

Ce n'est ni vraiment de l'antagonisme, ce n'est pas non plus de la différence car la différence est un ordre relatif ; c'est véritablement un exotisme radical auquel on peut se référer dans le sens de Segalen. Il est toujours là réellement ou virtuellement, et c'est surtout la seule chose fascinante. Car l'autre processus de dévitalisation, de dédifférenciation, de désidentification, n'est pas dépourvu d'intérêt, au contraire. C'est pour cela que je m'étais dit que cette nouvelle catégorie du voyage fait partie de cet ordre-là. Il est intéressant, mais la seule chose vraiment fascinante, séduisante, c'est l'indescriptibilité de cette force, de cette étrangeté antagoniste, que l'on peut retrouver partout.

Tous les pays de l'extrême sud, l'Argentine, l'Afrique du Sud, l'Australie, sont très différents en termes de statut, de législation, mais ce sont tous des pays racistes, où il y a eu extermination totale des aborigènes. En Argentine, aujourd'hui, il reste encore plus de cette sauvagerie, même si les Indiens ont été déracinés, qu'en Amérique du Nord où là, tout est absolument acclimaté, domestiqué. La Patagonie, la Terre de Feu restent des espaces de désolation, qui ont préservé une espèce de sauvagerie. Cela n'échappe plus, bien sûr, au pouvoir politique, mais l'espace résiste encore à la territorialisation.

C'est un des seuls au monde aujourd'hui, avec l'Australie peut-être, et encore, l'Australie, ce n'est pas tout à fait la même chose. Car, en plus, la Patagonie est l'endroit où se sont retrouvés tous les déserteurs, les hors la loi, les anarchistes... tous sont allés fonder des communautés là-bas. C'est une espèce de dépotoir et de sanctuaire de tous les marginalisés du monde. Pour cela, c'est un pays passionnant.

Chez Lévi-Strauss, il est vrai qu'on trouve une nostalgie naturaliste, qui est fondée sur une analyse profonde de l'évolution de toutes ces cultures. Sa vision n'est pas contestable à la limite, et c'est beau. Mais il me semble

Le voyage sidéral

qu'il y a quand même une limite dans cette vision pessimiste. Peut-être faut-il corriger Lévi-Strauss par Segalen ?

Personnellement, je ne l'attaquerai pas sur ce pessimisme, car cela me semble tout simplement être de la lucidité. C'est en effet la vision la plus intelligente, critique, sensible aussi, que l'on puisse avoir du destin de toutes ces cultures et, à travers elles, de la nôtre.

Mais ce que je vous raconte sur les États-Unis, lui ne pourrait pas le dire, car il a cette idée qu'au fond, il s'est créé là un modèle anéantissant en quelque sorte, et que c'est fini comme cela. Je ne le pense pas du tout et il me semble qu'il faut passer de l'autre côté, voir ce qui, non pas se reproduit, mais une autre sorte d'énergie, qui n'est plus sur la même orbite, qui ne relève plus du territoire. Le territoire est perdu ; si on voit cela comme un système de valeurs, de cultures, les territoires sont tous virtuellement perdus. Mais il s'y passe autre chose, dans cet espace déterritorialisé. Un jeu fondé sur la dénégation de la culture, de l'origine, sur l'étrangeté et l'hétérogénéité totales.

LA BÊTISE ARTIFICIELLE
ET L'INTELLIGENCE DE L'AUTRE

MARC GUILLAUME

La figure de l'altérité que je vous propose d'explorer au cours de ce séminaire est celle des prétendues *machines intelligentes*, catégorie particulière de l'ensemble des machines interactives.

Comme lors de mon exploration d'un Japon fictif, inventé surtout pour les besoins de l'Occident, je ne parlerai pas des machines réelles, même si je m'appuie souvent sur la réalité de leurs performances ou de ce que je crois en savoir. Les machines intelligentes, telles que nous les rêvons, sont un prétexte pour imaginer des êtres autres. Dans cette perspective, ce ne sont pas tant les performances de ces machines qui m'intéressent que leur statut d'*artefact d'altérité*.

Cette question n'est pas neuve. Les têtes parlantes construites par certains moines à la fin du Moyen Age – l'abbé Mical en particulier – interdites par la hiérarchie religieuse, attestent, comme toujours quand surgit l'interdit religieux, que ces artefacts libèrent toutes sortes de fantasmes et de pulsions. Au XVIII^e siècle, non seulement les têtes des automates parlent et chantent mais les corps

s'animent, grâce en particulier au talent d'un mécanicien français, Vaucanson. Au même moment et en sens inverse, imaginer que l'homme n'est qu'une machine est une pensée forte, soutenue en particulier par La Mettrie, médecin et philosophe qu'un curieux destin a fait naître la même année, 1709, que Vaucanson. La vision matérialiste de La Mettrie, telle qu'il l'expose dans *L'Homme-Machine*, étend à l'homme, et c'est une extension qui apparaît évidemment scandaleuse, le matérialisme de Descartes quant aux animaux (*Les Animaux-Machines*).

Vieille question, donc, que celle de l'existence ou non d'une coupure entre l'homme et ce qui n'est pas l'homme, animal ou machine. Question qui rebondira avec Darwin et ses successeurs au siècle suivant et qui hante aujourd'hui, plus discrètement, certains débats autour de l'intelligence artificielle. Ces débats introduisent cependant, au-delà de questions techniques qui peuvent intéresser informaticiens ou neurobiologistes, la dimension nouvelle d'une réflexion sur les différents niveaux de l'intelligence humaine. Cette réflexion porte sur un objet difficile à saisir car il est malaisé de s'en distancier et d'établir des comparaisons. Les machines offrent un tel repère, un terme de comparaison commode. Un premier accès à une intelligence de la pensée humaine qui reste aujourd'hui une relative *terra incognita*.

Curieusement, on en sait plus sur l'inconscient que sur le conscient ou, à tout le moins, on s'est plus intéressé au premier qu'au second. Si bien qu'on utilise couramment les termes de mémoire, d'intelligence, etc., avec beaucoup d'imprécision et en amalgamant des notions qui devraient être distinguées.

Pour introduire à cette réflexion, je partirai d'une formule de Jean Baudrillard : *il n'est d'intelligence que de l'autre*. C'est une formule que, d'abord, j'ai cru comprendre, au moins en partie. Puis, j'ai hésité entre plusieurs signi-

fications, j'ai cessé de la comprendre mais j'ai continué à penser à partir d'elle. Penser sans comprendre c'est sans doute la force de la pensée humaine, ce qui lui donne, à raison de son imperfection même, sa puissance propre. C'est une puissance que mobilise l'enseignement zen : le Maître dit ou fait quelque chose d'incompréhensible pour ses disciples.... Ce sont des « imperfections » de cette nature qui limitent, sans doute pour longtemps encore, les capacités des machines. Leur « intelligence », au premier abord, semble aussi simple que parfaite. Elles matérialisent, en ce sens, l'autre le plus simple de l'intelligence humaine, le degré élémentaire de l'altérité intellectuelle. Il faut avoir, au moins, première étape de l'injonction de Jean Baudrillard, une intelligence de cet autre-là.

Les thèmes et le terme d'intelligence artificielle apparurent vers 1950. Les grosses machines construites par les Américains offraient une puissance et une vitesse de calcul qui semblaient inimaginables quelques années auparavant. Introduites en Europe, on continuait de les appeler des *computers* bien qu'elles puissent opérer sur des symboles et effectuer des opérations qui ne relevaient plus seulement du calcul. Les Français, il est vrai, allaient inventer le mot d'ordinateur, plus heureux et qui laissait entendre une connotation religieuse (ordination) explicitement acceptée par l'inventeur du terme (Legrand, professeur de lettres à la Sorbonne). C'est alors que l'idée fut lancée, comme une boutade ou une métaphore par certains, plus sérieusement par d'autres, que ces ordinateurs étaient devenus intelligents. Ou du moins qu'ils le deviendraient grâce à des progrès espérés dans un proche avenir.

Pour ceux qui voulaient fonder une discipline, légitimer et financer d'ambitieux programmes de recherche, l'intelligence artificielle est d'abord une heureuse trouvaille linguistique. L'expression résonna très vite dans l'imaginaire collectif et les expressions dérivées de cerveaux électro-

niques ou de cerveaux artificiels se répandirent largement. Au-delà d'un thème immédiatement mobilisateur pour des milieux de spécialistes, l'imaginaire de l'intelligence artificielle n'a pas cessé, depuis trente ans, de susciter de vives controverses et d'alimenter des spéculations plus ou moins sérieuses.

On peut aborder certaines d'entre elles en continuant à jouer sur les mots que les fondateurs de l'intelligence artificielle ont rapprochés. L'un des plus éminents d'entre eux, A.M. Turing, a ouvert le jeu dans son article célèbre : « Une machine peut-elle penser ? » (*Mind*, 1950), glissant de l'artifice à la machine et de l'intelligence à la pensée. S'empressant aussi de réduire la question qu'il posait à un jeu d'imitation et d'identification : qui est l'homme, qui est la machine ? Et accessoirement, dans son expérimentation : qui est l'homme, qui est la femme ? S'appuyant sur la seule identité des réponses de la machine et du sujet humain dans ce jeu (trop) simple, Turing conclut à l'indiscernabilité de l'homme et de la machine puis, par un glissement totalement illégitime, il affirme que les machines peuvent penser. Sa propre pensée semble paralysée par cette satisfaction pour l'indiscernabilité et cette fascination s'enracine peut-être dans certains éléments de sa biographie mais on peut laisser de côté cette question secondaire.

Le premier mérite des rapprochements qui ont été ainsi proposés était de souligner la diversité, l'hétérogénéité des processus intellectuels humains. Certains peuvent être effectués ou du moins simulés par une machine simple ou complexe, une machine déjà construite ou que l'on peut envisager de construire. D'autres semblent rester spécifiquement humains, hors de portée – au moins provisoirement – de tout artefact. Cette ligne de partage est aussi floue que le terme d'intelligence. Toutes les ambiguïtés sont possibles. L'intelligence artificielle est une

expression à acception variable, compatible avec toute représentation que chacun peut se faire de l'intelligence humaine.

C'est aussi une expression qui naît au bon moment. On aurait pu, après tout, parler d'intelligence artificielle à propos des premiers calculateurs ou du premier automate jouant aux échecs réalisé par l'Espagnol L. Torrès y Quedo en 1914 (mais qui se contentait de finir une partie avec le roi et la tour contre un adversaire humain qui n'avait plus que son roi). La capacité de calculer, plus généralement celle de mémoriser et d'appliquer des règles formelles, est certainement une part de l'intelligence humaine (raison dérive de *réor*, calculer). Mais cette part nous semble généralement trop modeste, trop « machine », pour pouvoir représenter sans la caricaturer à l'extrême l'intelligence humaine. Une naissance prématurée de l'intelligence artificielle l'aurait donc vouée à l'insignifiance. A l'inverse, une apparition plus tardive de ces thèmes aurait été beaucoup plus problématique. On sait par exemple aujourd'hui que des opérations mentales, effectuées sans même y « penser », sont hors de portée des ordinateurs les plus puissants. On appréhende mieux également l'immense complexité du cerveau et, *a fortiori*, celle de son fonctionnement, dont on sait seulement qu'on ne sait presque rien, sauf qu'il est radicalement différent de la plupart des ordinateurs actuels.

Cette métaphore heuristique, contestée aujourd'hui par certains spécialistes des neurosciences ou des sciences cognitives, est donc entrée dans notre imaginaire collectif en même temps que les lieux communs publicitaires en faveur de l'informatique (l'idée que notre cerveau était une sorte d'ordinateur a même pu servir de base à sa mythologie). Ce que l'on prévoyait des progrès de l'informatique et ce que l'on croyait savoir sur le cerveau humain autorisait alors les espoirs les plus naïfs ainsi que

les programmes de recherche les plus ambitieux. En ce temps-là, A.M. Turing, H.A. Simon, A. Newell et bien d'autres estimaient que les ordinateurs de l'avenir pourraient penser et nous aider à penser la pensée. D'autres, beaucoup plus prudents, voyaient dans l'ordinateur, si puissant soit-il, un outil certes capable de nous aider à penser mais non doté d'une véritable capacité de comprendre ou d'accéder à d'autres états cognitifs.

Cette ligne de partage initiale s'est maintenue jusqu'à nos jours. Il existe deux acceptions de l'intelligence artificielle. Une acception faible mais très opératoire qui recouvre toutes les recherches visant à faire simuler par des machines certaines opérations formelles de l'intelligence humaine ou animale. Les performances de ces machines sont devenues stupéfiantes par leur puissance et leur rapidité, elles changent en profondeur les conditions d'écriture, de lecture, de mémorisation et de communication. Cependant, la nature de ces ordinateurs n'a pas changé. Ils incorporent des mécanismes intellectuels auxquels nous ne pouvons pas attribuer le statut de l'intelligence humaine ou même animale. Ils font certes beaucoup mieux que nous des opérations importantes, mais qui restent inessentiellles. Bref, ces machines ne mettent en œuvre aucun des *artifices* de l'intelligence.

Elles évoquent plutôt ces « savants idiots » capables d'extraire en quelques secondes une racine cubique mais dont l'intelligence pour toute autre chose, y compris les mathématiques, est le plus souvent réduite. Un enfant prodige comme Z. Colburn (1804-1840) calculait mentalement à huit ans avec facilité 8^{16} , mais perdit ses pouvoirs... en allant à l'école pour s'instruire. Aucun de ces prodiges ne sut vraiment expliquer – même G.P. Bidder qui devint un éminent ingénieur – les mécanismes de leurs performances : l'intelligence de leur intelligence difforme semble leur avoir fait défaut. Il paraît cependant

assuré que les mécanismes qu'ils utilisaient ne ressemblaient pas à ceux mis en œuvre par les ordinateurs actuels.

Dans son acception forte, l'intelligence artificielle a de tout autres ambitions. L'enjeu n'est plus de construire des machines savantes et idiotes. Certes, les espoirs de réaliser dans un proche futur des machines intelligentes se sont évanouis avec l'échec, au moins relatif, des grands projets tels que Logic Theorist ou General Problem Solver. Mais les recherches visant à faire effectuer des « simulations de pensée » (pour employer un terme volontairement ambigu) se sont multipliées et de nombreux chercheurs (Schank, Abelson, Winograd, Weisenbaum, Mac Carty, etc.) ont finalement prolongé, plus ou moins explicitement, les travaux et les perspectives des fondateurs de ce courant de pensée.

Sans entrer dans le détail de ces recherches, on peut dire qu'elles manifestent un attachement émouvant à une représentation simple et naïve de l'intelligence et du cerveau ; une représentation issue d'un modèle informatique selon lequel la première entretiendrait avec le second les mêmes rapports que le programme avec la machine. Il ne faut pas s'en étonner : les représentations du cerveau ne peuvent qu'emprunter aux technologies disponibles et l'on a vu ainsi se succéder des modèles hydraulique, électrique, cybernétique, etc. De tels modèles, et plus particulièrement l'actuel modèle informatique, peuvent être très utiles pour des applications concrètes et même pour mieux saisir certains aspects de nos processus intellectuels. Mais ce qui est nouveau avec le paradigme informatique, c'est l'acharnement de certains à croire et à vouloir faire croire qu'il puisse nous aider à penser la pensée, à saisir ce qu'elle a de spécifique.

J.R. Searle a bien montré (en particulier dans son article « Minds, brains and programs », 1980) le caractère absurde

de cet acharnement. Il me semble que son argumentation peut se résumer par un apologue simple.

Soit un individu dont on sait qu'il ne comprend pas quelque chose, par exemple le chinois. On le place dans un ordinateur et par un subterfuge quelconque on lui fait appliquer scrupuleusement les directives du programme du logiciel, de traduction en l'occurrence, qui fait que l'ordinateur « parle », ou plutôt traduit le chinois. Vous ne direz pas pour autant que l'homme dans l'ordinateur a appris le chinois. Même s'il a maîtrisé l'ensemble des formalismes qu'il applique, il ne fait que simuler la compréhension du chinois. Il peut, au mieux, évaluer la correction syntaxique d'une phrase, mais il n'a aucun accès à sa sémantique.

Ceux qui croient et veulent faire partager la croyance qu'un programme formel peut créer de la pensée se livrent à une manipulation rhétorique qui permet de passer de la simulation de la pensée à la pensée elle-même par une suite de glissements métaphoriques ou analogiques. Au XVIII^e siècle, il arrivait déjà que l'on cherche à tromper et à fasciner les foules par les programmes des automates. Celui de von Kempelen, qui jouait très bien aux échecs, mit en émoi l'Europe entière. Il était en fait dirigé par un grand maître d'échecs de petite taille caché dans le socle de l'échiquier. Deux siècles plus tard, les procédés et les intentions ont changé mais la même fascination subsiste quant à la possible abolition de la différence entre les hommes et les machines. Il n'est plus besoin de cacher des hommes dans les ordinateurs pour qu'ils jouent aux échecs ou traduisent une langue dans une autre, mais c'est le statut de la pensée humaine que certains tentent de réduire à des performances formalisables.

Cela ne signifie pas que l'intelligence et la pensée humaines soient hors de portée d'artefacts que nous pouvons concevoir aujourd'hui et peut-être construire demain.

Mais cela signifie qu'un tel artefact doit interagir avec le programme qu'il met en œuvre, interagir aussi avec son environnement ; bref, se comporter comme un interface, comme un *corps* et acquérir ainsi une autonomie, une capacité d'auto-organisation structurale. La forme la plus simple d'apprentissage, à la portée d'un modeste escargot de mer (aplysie), doté d'un nombre réduit de neurones, implique un réarrangement des connexions nerveuses utilisées. La plupart des ordinateurs actuels sont encore bien loin du niveau de l'« intelligence » de cet escargot (c'est ce que H. Gardner appelle le paradoxe computationnel). Il est vrai que d'autres tentatives, faites dans la direction très différente des réseaux neuronaux (F. Varela, P. Livet) laissent espérer de bien meilleures performances. Plus intéressante encore la méthode des algorithmes génétiques, qui revient à simuler la puissance de la reproduction sexuée, à appliquer aux programmes et aux machines les principes du darwinisme et de la génétique, permet d'envisager des machines qui se transformeraient d'elles-mêmes, que réarrangeraient leurs réseaux neuronaux pour s'adapter à des problèmes de plus en plus complexes.

Ce qui sème cependant la confusion, dans ce domaine, c'est le fait que les ordinateurs *utilisent* des concepts sans pour autant accéder à leur intelligence. Un programme formel est en mesure de classer des concepts et d'appliquer à chacun, dans la catégorie dont il relève, les opérations qui conviennent. En revanche, pour accéder à l'intelligence du concept il faut, comme le font le cerveau et *les sens* humains, partir du concret et dégager progressivement à partir de lui une abstraction. Le voir, en particulier, précède le savoir et les opérations formelles qu'il autorise. Pour qu'un ordinateur possède ce type d'intelligence abstraite, les moyens de percevoir le concret lui manquent, quelque chose qui relève de la machine et non de ses programmes. C'est d'ailleurs pourquoi, dans l'apologue

de l'homme caché dans la machine pour appliquer son programme, on perçoit tout de suite qu'il ne comprend rien faute d'accéder au concret. S'il peut traduire du chinois par une série d'opérations sur des signifiants, il ne le comprend pas pour autant. La compréhension, c'est l'accès au signifié qui implique tout autre chose : l'image mentale, une épaisseur d'expériences concrètes, corporelles, etc.

L'intelligence actuelle des ordinateurs peut être qualifiée d'abstraite mais pas au sens de l'intelligence humaine : elle est abstraite mais démunie d'abstraction, formelle mais démunie de connaissance des formes. Sa puissance vient d'ailleurs de cette absence du réel qui fait aussi son caractère très partiel.

Elle reste en effet dépourvue des autres dimensions de l'intelligence et de la pensée humaines. Non seulement les ordinateurs devraient apprendre mais aussi apprendre à apprendre, penser leur propre pensée (cette aporie aussi vieille que la philosophie), penser leur entité physique – leur « corps » – comme distincte du reste du monde et bien d'autres dimensions encore. Accéder ainsi au « cogito » cartésien, sans oublier que Descartes disait déjà que l'âme est plus aisée à connaître que le corps. Acquérir l'intentionnalité, en particulier l'intentionnalité de ne jamais se contenter d'être ce qu'ils sont. Sans oublier cette fois que Pascal qui jugeait déjà que « la machine arithmétique fait des effets qui approchent plus de la pensée que tout ce que font les animaux » ajoutait prudemment qu'« elle ne fait rien qui puisse faire dire qu'elle a de la volonté comme les animaux ». S'ouvrir enfin à la communication, au langage et à l'ordre symbolique, pas celui des symboles formels des programmes, qui n'est qu'une syntaxe sans « conscience ».

On peut, dès aujourd'hui, imaginer des dispositifs artificiels qui se donneraient eux-mêmes leurs objectifs propres,

qui prendraient une certaine distance par rapport à eux-mêmes, simulant ainsi une « conscience du soi », des « intentions artificielles », voire des « désirs artificiels ».

Cependant, si rien ne nous empêche de les imaginer, rien ne nous garantit non plus que de tels artefacts doués de ces propriétés de pensée pourront être réellement construits, même dans un avenir lointain. Rien n'est moins sûr, compte tenu du vaste continent qui continue de séparer les neurosciences des sciences cognitives et de leurs applications informatiques.

A cet égard, les « machines pensantes » tiennent, dans le champ des sciences cognitives, une place comparable à celle des extraterrestres en astronomie. On peut imaginer ces derniers et considérer que leur existence est probable. Mais tant qu'une trace de cette existence n'est pas découverte, elle reste à l'état d'hypothèse. De même les machines pensantes doivent rester hypothétiques.

Même si cette hypothèse est vérifiée, le rapprochement des deux termes – pensée et machine – reste problématique. C'est pour moi un jeu de mots lorsque Searle, à la fin de l'article que j'ai cité, à la question : « Une machine pourrait-elle penser ? » répond : oui, seule une machine peut penser et notre cerveau est précisément une telle machine. Il s'agit sans doute d'une manière métaphorique d'insister sur son idée centrale selon laquelle l'intelligence artificielle « nous apprend si peu sur la pensée parce qu'elle n'a rien à dire des machines ». Une façon ironique de jouer avec le mot machine, par une extension artificielle de son sens usuel, symétrique de la réduction du sens des termes intelligence et pensée chez les auteurs qu'il critique. Mais prendre l'expression à la lettre serait passer, sans preuve, d'un matérialisme minimal que personne ne conteste (tout processus mental a un support matériel, le cerveau par exemple, et repose sur des processus physiques particuliers) à un matérialisme maximal

selon lequel toute pensée se réduit à ces processus physiques.

La différence entre les enjeux de ces deux acceptions est de taille. On conçoit, certes, que les cognitivistes ne veuillent pas refaire l'erreur du « vitalisme » posant une coupure absolue entre l'organique et le non-organique. Mais l'erreur inverse serait d'affirmer prématurément qu'il n'existe aucune coupure.

Henri Atlan est beaucoup plus prudent quand il affirme que cette coupure existe peut-être et que, même si elle n'existe pas à un certain niveau, elle peut ou devrait être posée *a priori* à un autre. « Ces modèles qui permettraient de parler d'intelligence artificielle impliquent, au-delà de la métaphore et de l'analogie, un postulat de rationalité de la nature encore plus fort – et donc plus restrictif – que le principe de raison suffisante. » Or il est logiquement indécidable de savoir si le principe de rationalité « est une propriété du réel, indépendante du mode de fonctionnement de nos facultés cognitives, ou une projection, de ces facultés, dont la réussite définit des îlots de rationalité dans le réel ».

Même s'il n'existe pas de solution de continuité entre la machine et le cerveau, que ce soit au niveau du réel ou de la rationalité projetée sur lui, la distinction sujet/objet peut être maintenue en posant *a priori* une coupure symbolique entre ce qui est qualifié de machine et ce qui est qualifié de sujet. Car l'essence de la machine est d'être un moyen pour des fins. Comment concevoir et accepter un monde de sujets qui ne seraient que des moyens pour d'autres sujets qui ne seraient eux-mêmes que des machines ? Comment refuser une variante minimale du cogito cartésien : « Je pense, donc je dois être ? » En dernière instance, ce qui sépare la machine du sujet relève non des compétences de l'un et de l'autre mais de l'arbitraire d'une règle symbolique.

Il n'y a donc pas de bouleversement radical de notre appréhension philosophique de l'être du sujet à attendre des progrès de l'intelligence artificielle, si surprenants qu'ils puissent être au niveau technique. En revanche, les représentations imaginaires que ces progrès espérés suscitent sont des variantes intéressantes de l'éternel thème de la déréliction du sujet humain confronté à la solitude et à la mort.

Créer, par des voies non exclusivement biologiques, un artefact doué de facultés cognitives, une altérité qui serait notre créature, apparaît comme la réalisation du mythe prométhéen. Mais cette position de créateur ne nous délivre pas de notre condition humaine. Il serait plus intéressant que notre créature puisse accéder à l'immortalité. Cela impliquerait naturellement que son être-au-monde soit radicalement différent du nôtre. D'une manière générale, il serait passionnant – et peut-être plus facile – de créer une autre forme de pensée. Car se réaliserait alors, sans voyage interstellaire, le rêve de l'extraterrestre (ou du cosmonaute pour reprendre l'expression d'E. Lemoine-Luccioni). Alors il serait possible de « choir hors de notre monde », cette impossibilité que Freud met à l'origine du sentiment religieux (dans *Malaise dans la civilisation*) et que la littérature de science-fiction explore allégrement depuis qu'elle existe.

Mais dans ce rêve fou, il faut encore discriminer. Que faire d'une *altérité totale*, d'une « machine qui n'aurait pas une idée de l'homme » (J. Baudrillard) et avec laquelle aucune communication ne pourrait s'établir ? Explorant cette question, Stanislav Lem fait dire à l'un des personnages de *Solaris* : « Nous n'avons pas besoin d'autres mondes. Nous avons besoin de miroirs. (...) Un seul monde, le nôtre, nous suffit ; mais nous ne pouvons pas l'accepter pour ce qu'il est. Nous recherchons une image idéale de notre propre monde : nous partons à la recherche

d'une planète, d'une civilisation supérieure à la nôtre mais développée sur les bases d'un modèle de notre passé primitif. »

Plus que la création d'une pensée, ce que nous cherchons dans ces rêves de machines, c'est percer les mystères de notre propre pensée. Nous aimerions créer une intelligence – ni identique ni trop dissemblable – qui nous aiderait à penser notre spécificité : que reste-t-il en propre quand les machines absorbent ou du moins simulent nos processus intellectuels ? – et qui nous aiderait à accepter notre destin.

Au fond, ceux qui pensent que déjà nous pourrions bientôt construire de telles machines cherchent à se rassurer et leurs idées séduisent parce qu'elles réconfortent. S'imaginer proches des machines, c'est se débarrasser du fardeau de l'âme, du Dasein. Construire une intelligence artificielle relève d'une sorte d'acharnement thérapeutique, non pas pour conserver une vie mais pour sauver l'humanité de la mortalité. Fantôme pauvre, régressif, celui de la machine captant l'homme-objet dans son orbite ; mais fantôme qui exacerbe déjà la fascination d'une altérité radicale, de « l'Exotisme primordial entre objet et sujet », comme disait Segalen.

Rêver d'une machine-sujet, capable d'initiative et de communication, ou encore envisager une hybridation bio-informatique avec des microprocesseurs biologiques ou des ordinateurs directement commandés par la pensée humaine (ce qui est déjà exploré au Japon), c'est aussi, à un niveau plus problématique, jouer avec l'idée d'une altérité radicale, transhumaine.

C'est pourquoi notre fascination pour l'intelligence artificielle s'inscrit dans le registre général de l'exotisme des genres. Une fascination dont nous cherchons à être dupes et qui est une forme savante de fantasme. La forme informatique bien différente de la forme télématique, encore que

dans cette dernière la quête de l'autre passe par les jeux de l'écriture et les artifices de l'écran qui permettent toutes les ambiguïtés avec des sujets ou même avec des machines.

L'altérité inhumaine d'un artefact intelligent représente une surenchère par rapport à l'exotisme sexuel. Avec elle nous entrons dans l'ère de l'exotisme construit et de l'altérité artificielle. Les vrais nouveaux mondes du III^e millénaire ne se rencontreront sans doute plus dans l'espace, dans les banlieues de notre planète, mais plutôt dans cette artificialisation totale, de notre environnement et de nous-mêmes.

Cette exploration des rapports entre intelligence et altérité nous ramène à la formule qui a servi de point de départ à notre réflexion : *il n'y a d'intelligence que de l'autre*. Pour la commenter il me semble utile de distinguer trois formes d'intelligence, même si cette distinction n'est elle-même qu'une expérience de pensée, plus utile pour un premier classement que pour penser la pensée humaine qui ne connaît pas ces frontières.

– Il y a d'abord l'*intelligence des objets* : des objets mathématiques, du monde physique, des êtres vivants et même humains (si on les traite comme des objets dénués de pensée). La géographie de ces intelligences du premier type est très diversifiée. C'est aussi bien l'intelligence calculatoire (machines, savants idiots, autistes...) et ses effets parfois comiques engendrés par la gêne face au mécanique branché sur du vivant, que l'intelligence des formes et des ensembles flous. C'est exclusivement dans ce domaine que le paradigme scientifique a établi ses régimes de vérité universalisante, y compris pour certaines sciences sociales, celles dont le statut épistémologique ne fait aucune place au sujet en tant que sujet. Cette forme d'intelligence est sans reste (le résultat est juste ou faux, les critères de performance sont définis). Et donc elle a des limites.

Cette forme d'appréhension du monde objectivé se

fonde sur l'opposition : il faut, déjà à ce niveau, procéder à une opposition du même et de l'autre. Opposer des termes comme dans les premières cosmogonies ou bien opposer des propositions. C'est Kepler, me semble-t-il, qui découvre ou du moins explicite complètement que même le continu (par exemple le continu des lois dites naturelles) peut se penser en termes d'opposition : « Toute variation dérive d'une paire de contraires... Aristote pose le Même et l'Autre comme la première paire de contraires, en voulant philosopher au-dessus de la géométrie, d'une façon plus élevée et plus générale. Il me semble à moi que la diversité (*alteritas*) des choses ne peut que provenir de la nature... Ce qui, pour Aristote, vaut comme un terme unique, l'Autre, nous le distinguons en deux termes, à savoir le Plus et le Moins. »

Cette pensée du calcul, des fonctions continues peut donc se fonder sur le principe de l'opposition la plus simple. Elle peut d'ailleurs se représenter en termes binaires, le 0/1 de l'informatique, la numérisation de toute forme continue. Cette *alteritas* minimale donne accès à une intelligibilité également minimale du monde, une intelligibilité calculatoire qu'un ordinateur peut simuler. Mais elle ne permet pas d'aller au-delà du calcul, de re-penser le monde, d'en découvrir d'autres « lois ». Canguilhem explique cette impossibilité à travers une anecdote. Quand on a demandé à Newton comment il avait trouvé la loi de l'attraction universelle il aurait répondu : « En y pensant toujours. » Ce « y » désigne un vide logique, il ne peut pas trouver place dans un programme d'ordinateur. L'invention exige un mouvement vers un possible inconnu, un autre savoir, un dépassement de ce qui est déjà rationalisé. Finalement une pensée critique de la pensée déjà mise en acte. On ne peut *repenser* le monde objectif qu'en pensant aussi la pensée ce qui constitue la deuxième forme d'intelligence.

– Cette pensée de la pensée fonde l'ontologie de la

conscience moderne depuis Descartes. Fichte l'affirme de façon provocante : « Toute la philosophie consiste à connaître le sujet comme tel... Il faut pour cela faire de la simple réflexion, l'objet d'une nouvelle réflexion. » Il semble acquis que cette conscience de soi échappe, échappera à tout ordinateur. Mais n'échappe-t-elle pas, au moins en partie, à l'homme lui-même ? En invoquant le théorème de Gödel, d'une façon d'ailleurs douteuse mais peut-être est-ce une métaphore fondée, certains affirment qu'un système ne peut en comprendre un autre que s'il est plus complexe. Peut-être, sur un autre registre, est-ce la même prudence qui inspire Rimbaud quand il écrit : « C'est faux de dire : je pense. On devrait dire : on me pense. » Ou encore Nietzsche : « Quelque chose pense, mais croire que ce quelque chose est l'antique et fameux moi, c'est une pure supposition. » Penser sa propre pensée, c'est tenter de la traiter comme une pensée autre mais en même temps, par définition, semblable, donc la réduire. Il faudrait la traiter comme une altérité radicale ce qui est manifestement impossible. En tout cas cette intelligence, même réduite, échappe à tout critère de scientificité.

Elle se heurte aussi à une autre impossibilité, celle de penser soi sans penser l'Autre (cf. les analyses de *L'Être et le Néant*), sauf à avoir un schéma, réducteur, de l'Autre comme semblable. C'est donc une intelligence à la fois imparfaite et de passage, qui fraye la voie de la psychologie, de la psychanalyse, de la philosophie, mais qui ne produit rien si elle ne débouche pas sur une intelligence du troisième type.

– L'intelligence du monde, de soi et de l'Autre est une intelligence ouverte, sans frontière. Elle ne relève plus de la logique mais de la dialectique, c'est-à-dire de la communication entre deux êtres qui ne concordent jamais même s'ils partagent une rationalité unique. Dans l'hypothèse d'école où deux êtres identiques partagent le

Figures de l'altérité

même savoir et la même rationalité, les cognitivistes (Daniel C. Dennett et F. Varela en particulier) admettent que leurs pensées ne peuvent que *diverger* car elles *émergent* de propriétés cognitives plus simples, organisées en assemblages interagissants et il n'existe pas de loi commune à ces émergences.

L'Autre est donc toujours partiellement irréductible à soi-même, éternellement incompréhensible (Segalen), à la fois radicalement différent et semblable dans son statut. L'Autre c'est la source de cette incompréhension qui, au lieu de bloquer, relance indéfiniment la pensée et annihile donc l'espoir d'un savoir absolu. C'est une intelligence sans limites, précisément parce qu'elle laisse toujours un reste (d'incompréhension). A la base de chaque être il existe un principe d'insuffisance. Et cette insuffisance je ne peux même pas la poser seul, sinon je serais suffisant. Comme l'écrit Blanchot : « Si l'existence humaine est existence qui se met radicalement et constamment en question, elle ne peut tenir d'elle seule cette possibilité qui la dépasse. » Ainsi se lie le principe d'incomplétude et l'impérieuse nécessité de l'altérité radicale et inintelligible.

Du fait de l'écart, de la dissemblance (une dissemblance qui n'est pas arbitraire mais au contraire suffisamment légère pour être stimulante), les processus d'émergence atteignent un niveau supérieur, par abandon, en quelque sorte, de leurs propres bases de pensée : l'intelligence de l'Autre il faut l'entendre comme dans l'expression « intelligence avec l'ennemi ».

Et enfin, c'est l'Autre et sa relance constante qui requièrent la *volonté* de penser, de penser au-delà. Mais aussi requièrent la conscience de soi dans le monde, sous la forme d'une revendication du « Je ». En quelque sorte la revendication d'une règle du jeu minimale pour qu'il soit accordé à chacun, en dernière instance, de penser ce qu'il *veut*.

FACTICITÉ ET SÉDUCTION

JEAN BAUDRILLARD

A la suite de l'intelligence artificielle et de l'altérité des machines, c'est en fait toujours la même question qui est posée. Celle de l'altérité en danger. C'est un chef-d'œuvre en péril, un objet perdu ou en voie de perdition dans un système comme le nôtre, y compris sans doute dans tout le système de l'intelligence artificielle, et celui de la communication en général.

L'idée générale est que tout ce système actuel de la communication repose sur une opérationnalité qui consiste en un décrochement qu'on appelle celui de la facticité, c'est-à-dire qu'il n'y a plus exactement du croire, du vouloir, du pouvoir, du savoir. Toutes ces fonctions ou ces catégories du sujet ou de l'action sont reprises par une espèce de modélisation qui consiste à faire croire, à faire vouloir, à faire savoir, qu'une information, c'est du faire savoir, que la communication, c'est du faire croire, faire savoir, etc.

Ce n'est pas exactement de la manipulation, mais tout est passé dans l'opérationnel. Toutes les catégories, au lieu d'être des catégories de l'action, deviennent des catégories

de l'opération. Et, de ce fait, tout passe dans cette sorte de facticité. J'emploie le terme de facticité parce que cela prend l'auxiliaire faire : vous avez cet auxiliaire devant toutes ces catégories, tout passe dans la facticité.

Cela rejoint un peu ce que l'on avait expliqué sur la simulation aussi, mais c'est tout de même une autre façon de voir. Cette facticité, qui est donc l'opérationnalité du faire faire, partout – c'est le faire faire, le faire vouloir, le faire jouir. Cette facticité a pour effet, dans cette espèce d'opération qui est bouclée en quelque sorte, de faire faire ce bouclage de l'action à travers bien sûr des technicités douces ou dures, peu importe.

Elle expulse toutes les choses de leur négativité par le fait qu'elle boucle ces actions. C'est-à-dire que le faire faire est finalement une sorte de chirurgie esthétique de l'action. C'est un peu comme un visage : on expulse tout ce qui est négatif dans la chirurgie esthétique et on en fait un visage en principe idéal, c'est-à-dire où il n'y aurait plus que du positif, que de l'idéal, et bien sûr, on ôte à son visage ce qui peut être son altérité, sa négativité, sa contradiction avec lui-même, son asymétrie. Et ce qui est de l'ordre du caractère, de l'action, de l'expression, etc., se trouve en principe ravalé plus ou moins par la chirurgie esthétique, pour produire une sorte de modèle factice.

Je ne pose pas de jugement moral mais il est évident que cette facticité n'est pas innocente. En particulier, pour ce qui nous concerne de l'altérité, l'exemple du visage est plausible. Il est vrai qu'un visage humain, vivant, comporte une sorte d'altérité, c'est-à-dire, une contradiction avec lui-même ; il y a une forme d'action sémiologique même au niveau des traits, que la chirurgie esthétique efface en partie. Et bien sûr, on pourrait transposer cette chirurgie esthétique, aussi bien sur la manipulation génétique qui consistera de même à effacer les traits négatifs, et à trouver des cohérences modélisées là où il n'y en avait pas, c'est-

à-dire en fait, à effacer l'altérité, ce qui justement ne correspond pas à l'homogénéité, à effacer donc l'hétérogénéité et à créer des ensembles homogènes.

C'est toujours la même chose en ce qui concerne les chirurgies esthétiques de tous ordres, que ce soient celles que l'on exerce sur la nature, dans les espaces verts, etc., qui consiste donc à effacer les traits négatifs pour qu'il ne reste que ce modèle idéal. Partout, en fait, on arrive à cette modélisation de la volonté, du corps, du sexe. On pourrait même rêver d'un institut de chirurgie zodiacale où l'on pourrait se refaire un signe à son image ! Un institut qui homogénéise vos besoins, vos désirs, votre style de vie et votre signe. Car le signe est une chose fatale au sens où il vous échappe. C'est en principe quelque chose sur lequel vous ne pouvez rien, quelque chose d'imprévisible, d'incompatible, c'est presque le minimum de ce qui nous reste de destin dans cette vie-là.

Il faut bien que ce signe puisse être remodelisé à l'image de chacun. On sait bien que même la différence sexuelle est une part de destin, de fatalité, puisqu'elle nous échoit. Et elle devrait donc pouvoir être réduite un jour, déjà le choix et le changement de sexe sont possibles. Il s'agit donc d'expurger toute altérité du destin, dans quelque figure que ce soit et faire que tout ce qui ne se négocie pas, qui ne pourrait pas se négocier, tombe dans le négociable au profit d'une espèce de rédemption générale des formes et des signes.

Cela nous amène à la question suivante : qu'est-ce qui échappe à cela ? Et c'est notre problème pour l'altérité aussi. Peut-on aujourd'hui repérer les choses qui seraient quand même encore de l'altérité, c'est-à-dire du côté d'un certain destin, d'une certaine fatalité, et qui ne seraient pas de l'aliénation ? L'autre comme partenaire psychologique, mais qui altère votre vie.

Qu'est-ce qui peut échapper à ce système de facticité

et constituer encore un autre repérable, peut-être secret, mais où il y aurait un enjeu d'altérité, et forcément quelque chose de fatal dans cette altérité ?

Cette histoire est évidemment ma préoccupation, mais il me semble qu'en effet, on n'est pas à la recherche de l'autre psychologique, ni, on l'a vu aussi, de l'autre sociologique, du psychodrame de la socialité, du psychodrame de l'altérité. Toute cette dialectique, celle du moi et de l'autre en termes d'opposition, de compréhension, de réconciliation. Ce qui est abordé dans les livres de Todorov et de Kristeva par exemple, qui appartient à la sphère de l'aliénation plutôt que de l'altérité. Ce qui est un peu différent.

L'aliénation, c'est effectivement cet univers du rapport, du devenir autre du moi, de la dialectique entre les deux, des contradictions, et puis de l'espèce de résolution des différences, du jeu, du culte, de la culture de la différence qui est la nôtre aujourd'hui. Problème qui s'étend bien sûr jusqu'au racisme.

Cela est passionnant et complexe, beaucoup de choses ont été dites à ce propos. Mais il semble que l'on a beaucoup moins parlé d'une autre altérité qui ne serait pas de l'ordre de la psychologie exactement, de la sociologie, ou de la métaphysique, mais de l'autre à son état pur, ce que l'on a appelé au début, avec Segalen, l'exotisme radical.

Y a-t-il quelque part encore une lueur de cette altérité-là, de cet autre-là, de cette adversité-là ? Il me semble plus intéressant d'essayer de voir, très rapidement, ce qui peut s'opposer au faire faire, à la facticité, qui engage donc, justement, une disparition plus ou moins grande de l'altérité au sens où je viens de l'employer. Il y a plusieurs choses. Ce n'est certainement pas une naturalité qui peut s'opposer à la facticité. Dans ce sens-là, retrouver

une nature, une espèce d'altérité naturelle ou d'identité naturelle, spontanée, apparaît comme un vœu pieux.

Il y a le problème, qui a déjà été abordé, des systèmes modélisés, des machines. Il n'y a pas besoin d'être un computer pour faire partie de l'intelligence artificielle. Toutes les machines, tous les modèles qui fonctionnent aujourd'hui à tous les niveaux relèvent de cette intelligence artificielle.

Ces machines, comme on le sait de plus en plus, sont vulnérables. Je parle aussi des machines sociales. Heureusement pour nous, il y a l'oubli, la défaillance, la syncope, l'inertie, la panne. Ce qui me paraît intéressant dans ces épisodes anormaux, ces résidus non opérationnels où la facticité ne fonctionne pas, c'est qu'on y retrouve, sans doute détourné, quelque chose de l'altérité, c'est-à-dire de la fatalité exorcisée par le système. L'accident, ce serait en quelque sorte l'autre qui l'aurait machiné. L'altérité est en quelque sorte altérée dans ce sens-là. Mais c'est une espèce de métaphore, de dire que l'autre, c'est la machine.

Tout ce qui est accident, panne, lapsus, dérapage, folie, finalement cette systématité, est un peu notre altérité, notre autre dans la mesure où nous sommes nous-mêmes devenus machine. Nous nous sommes fonctionnalisés, et tout ce qui nous arrive n'a plus tout à fait le même sens négatif, péjoratif qu'il pouvait avoir dans le système rationnel. Les mauvais signes s'inversent d'une certaine façon, en bons signes, c'est-à-dire que, quelque part, tout n'est pas pris dans la facticité générale. Mais cela est une perspective de l'altérité accidentelle. Il devrait y en avoir une autre, plus positive si l'on peut dire. Il y en a une sur laquelle je passerai rapidement car on en a déjà parlé, en particulier à propos du Japon. A la facticité opérationnelle pourrait être opposée une facticité pure, une artificialité pure.

Figures de l'altérité

Au fond, on peut opposer à la civilisation, la séduction. Toutes les deux jouent sur des signes, mais il y en a une qui joue sur des signes purs en quelque sorte et l'autre, sur une manipulation de signes. Dans les termes dont on s'est servi, on pourrait dire qu'à la facticité, on devrait opposer l'affectation. Ce serait la qualité de ce qui joue avec la facticité, de ce qui joue avec sa propre opération. L'affectation, à condition aussi d'enlever le caractère péjoratif du terme ; c'est le caractère qu'il a pris dans notre culture de la sincérité, de la vérité. Nous, on le reprend au sens littéral. C'est la qualité de ce qui peut fort bien jouer dans un système opérationnel, mais qui, subrepticement, joue si bien qu'il le transforme en système de signes et d'illusion en quelque sorte.

L'affectation laisse faire les signes là où les autres croient manipuler des substances ou des êtres. On peut être opérationnel sans du tout croire au système de références opérationnel qui est celui de l'Occident par exemple. C'est ce que l'on avait dit des Japonais et de ce fait, on renvoie la facticité à sa facticité. C'est-à-dire que par une sorte de redoublement, on déjoue le faire faire par le plus que. Le faire faire n'est donc pas un moins mais un plus radicalisant.

Et cette fois, dans la connotation communément admise, l'affectation, c'est en faire plus, en faire trop. Celui qui affecte en fait trop. On fait sursignifier un comportement, un texte, un langage, donc on précipite cette facticité vers son destin pur. Parce que l'on en fait trop, on exacerbe le signe et la signification. On rejoint alors la forme décrite comme celle de la séduction qui est toujours le traitement antagoniste du mal par le mal, et on échappe à la facticité en redoublant l'artificialité, l'affectation.

Ouvrons une parenthèse là-dessus. Nous avons pris l'exemple japonais comme modèle autre. C'est une altérité par rapport à nous, c'est un système de culture qui est

plus subtil que le nôtre, qui est certainement plus puissant même dans l'opérationnel, car finalement celui qui joue l'affectation est libéré du sens du système, de sa pesanteur, de sa lourdeur idéologique, il devient donc plus opérationnel que celui qui agit en fonction de bonnes raisons.

C'est en quelque sorte une espèce de ruse et c'est bien la stratégie du Japon aujourd'hui. Néanmoins, je pense que cette affectation est actuellement générale. Même dans notre société, qui tend à devenir partout opérationnelle, tout le monde obéit au principe opérationnel sans y croire. Je crois que l'incrédibilité, l'agnosticisme ou l'indifférence profonde est générale. C'est peut-être une illusion, une utopie, mais j'ai l'impression que le système fonctionne relativement bien sur la base de cette non-adhésion profonde au système opérationnel, à la facticité des choses.

Tout le monde est un peu agnostique, mais sans le savoir. Il n'y a pas exactement de conscience de cela. Dans une immense majorité, personne n'est cynique mais nous le sommes tous un peu quand même dans cette affectation caractéristique qui consiste à en faire trop.

On peut expliquer ce phénomène par un emballement mécanique du système, mais peut-être pas seulement. Il y a probablement cette ruse aussi, ce fait, qu'en réalité, il règne une espèce d'affectation. L'opérationnalité aujourd'hui, le stress, la fébrilité, la névrose des performances, tout cela, c'est une affectation folle et c'est déjà un peu plus drôle de l'envisager de cette manière. Nous pouvons parler d'un snobisme de l'opérationnel qui nous touche tous d'une certaine façon et c'est tant mieux bien sûr. Par cette affectation, on s'élève au-dessus de la facticité. C'est presque une sorte de stade esthétique de l'opérationnalité qui nous délivre un peu du faire faire.

Nous avons décrit l'une des stratégies pour échapper à la facticité. Disons que l'affectation est une stratégie de réponse paradoxale par excès : on en fait plus. Il y aurait

aussi une réponse paradoxale par défaut, qui correspondrait non pas au plus faire que le faire, mais au moins faire que le faire cette fois, qui est le laisser faire. Toute la stratégie qui correspondrait, dans cette parousie de la facticité que je vous ai rapidement décrite, serait : que peut-on opposer au faire faire ? Le laisser faire. Au faire vouloir, le laisser vouloir ; au faire croire, le laisser croire ; au faire savoir, le laisser savoir, etc.

En français, on peut faire la distinction. Mais en allemand, l'auxiliaire *lassen* signifie les deux : faire et laisser. Le contexte donne toujours à peu près la possibilité de différencier, mais c'est le même verbe. L'anglais relativement aussi, bien qu'un peu moins. Il y a donc un jeu de balance, de réversibilité possible entre les deux faces du faire faire et du laisser faire. Mais ce n'est pas du tout la même stratégie.

Je ne crois pas que tout cela soit une forme négative de désistement, de renonciation, de défaite, et même d'aliénation volontaire – je laisse faire, je laisse croire, je laisse passer... C'était peut-être vrai dans une sorte de morale de l'action, de morale volontariste mais ce serait plutôt une stratégie de délestage, une sorte d'investissement ironique de l'autre à qui l'on dévolue le soin de son propre désir. C'est-à-dire que l'on ne se porte plus responsable d'une croyance, d'une volonté, d'un savoir, etc., on le transfère, on le détourne sur l'autre ; c'est une ruse du désir ou de la volonté et une forme de détournement, donc de séduction là aussi. Il faut le lire comme une stratégie, pas du tout comme une absence ou une passivité. Cela me semble devoir être pris en compte aujourd'hui comme stratégie de résistance, voire d'offensive, et un exercice de la séduction d'une certaine façon.

C'est peut-être parfois plus efficace que la volonté directe et que l'action. Il est probablement plus fort, plus subtil de laisser croire que de faire croire. Toute la technique

des médias qui prétend faire croire, et qui se fait beaucoup d'illusions là-dessus, est sans doute moins efficace au fond que de laisser croire.

Il y a quand même une façon d'extrapoler sa propre vie, son propre désir à travers l'autre et, du coup, de retrouver ainsi une altérité. Parce que l'autre, à ce moment-là, est impliqué véritablement, non pas du tout comme un terme opposé, séparé de moi ; je lui dévolue mon désir, ma volonté, il est impliqué dans une sorte de processus d'altérité. Et même si l'on ne retrouve pas un destin – ce n'est pas aussi fort que ça –, il devient alors un acteur de ma propre vie, dans la mesure où il est le support finalement de cette opération. Je ne prends plus à mon compte l'opération de ma propre vie, je la reporte sur l'autre et c'est lui qui s'en charge.

Certaines cultures pratiquent cela dans l'ordre symbolique d'une façon complètement systématique. C'est toujours quelqu'un d'autre qui se charge de votre propre vie. Dans un ordre hiérarchique, il n'y a pas du tout d'autoresponsabilité de sa propre vie. Tout est pris en charge, soit par un autre ultérieur, soit par une vie antérieure. Presque toutes les cultures savent très bien qu'il n'y a pas de désir propre, de volonté propre, que tout cela est une utopie, une illusion, que c'est par un système de transfert, de métaphore, de dévolution de la volonté, que les choses fonctionnent et fonctionnent mieux. L'autre prend en charge votre vie, vous aussi pouvez prendre en charge la vie de quelqu'un d'autre.

Dans cette espèce de circuit, qui n'est pas du tout de la facilité, les volontés circulent. Il y a une forme de résolution de l'ambiguïté profonde qui s'attache à toutes ces fonctions. Vouloir, pouvoir, croire, savoir, etc., sont des fonctions qui, si on les porte soi-même, font que l'on est en pleine contradiction parce qu'il faut les opposer aux autres. A ce moment-là, on est dans un rapport de

forces avec l'autre. Alors que là, pas du tout. On est dans un rapport symbolique d'enchaînement du désir de l'un à l'autre, d'enchaînement de la volonté de l'un à l'autre.

On peut mettre au crédit de la psychanalyse, que, malgré tout, elle a frôlé cela. Elle le transcrit dans notre culture, tout au moins. Dans le transfert, dans sa forme pure, nucléaire, elle ne s'encombre pas de tout un métalangage analytique. Il y a là une efficacité secrète, c'est sans doute le nœud de l'analyse, si cela existe. L'analyse ne se situe pas du tout dans la différence culturelle, elle ne se situe pas dans un cycle d'évolution et de destin, mais au contraire, elle tend à ramener tout à une réappropriation du ça par le moi.

Donc, on peut être conduit par cette histoire de laisser croire, de laisser faire, à se désister soi-même de la responsabilité, de la volonté, et ne plus être capable de croire par exemple, mais seulement de croire à celui qui croit. Au fond, de ne plus exercer en direct, en quelque sorte, cette fonction mais, là aussi, de décrocher sur autre chose.

On peut ne plus être capable d'aimer, mais aimer celui qui aime, dont on pense qu'il est capable d'aimer. On peut ne plus rien vouloir ni savoir du tout ce que l'on veut mais, à ce moment-là, croire en quelqu'un qui veut ou qui puisse vouloir ce qu'il veut. Il s'installe alors une sorte de dérogation générale, une sorte de délestage général où le pouvoir, le vouloir, le savoir est seulement laissé à quelqu'un d'autre. Non pas délaissé, mais géré au deuxième niveau comme un appel en deuxième instance. Et cela peut être négatif ou positif.

Prenez par exemple la fonction du regard, regardez les images. Si on y réfléchit bien, nous ne regardons pratiquement plus jamais par nous-mêmes. Nous ne voyons plus à travers tous ces écrans, ces photos, ces vidéos, ces reportages que ce qui a été déjà vu, enregistré, médiatisé et reconstruit.

En fait, nous ne sommes plus capables de regarder, mais seulement de regarder ce qui a été déjà vu. C'est un peu comme l'action et le faire faire, il y a le même décrochement, c'est le faire regarder : cela se traduit par ce qui a déjà été vu, ce qui est un peu la même chose.

On délègue aux machines le soin de voir pour nous comme on délèguera aux computers le soin de décider pour nous. Toutes les fonctions, même organiques, même sensorielles, sont en quelque sorte relayées par satellite.

En revanche, cette stratégie peut avoir des effets de puissance, elle peut être positive. Dans le cas du faire croire ou du laisser croire, prenons l'exemple des enfants. Les adultes font croire aux enfants qu'eux-mêmes sont des adultes. Bien entendu, ils finissent par le croire. Les enfants, eux, laissent croire aux adultes qu'ils sont des adultes et qu'eux-mêmes sont des enfants.

Les stratégies sont dans ce cas inégales mais, en termes symboliques, cela n'a pas d'importance. La croyance des adultes n'est jamais assurée de réussir, c'est-à-dire de faire croire, mais celle des enfants marche à coup sûr. En effet, les adultes croient qu'ils sont des adultes alors que les enfants, foncièrement, ne croient pas qu'ils sont des enfants. Il est évident qu'ils sont en position instable, ils n'ont pas cette illusion, ils ne se prennent pas pour des enfants, sauf en partie peut-être, mais ils échappent à cette espèce de système de croyance que pose l'adulte par le bas, bien entendu.

En fait, ils ne se laissent pas aliéner dans ce statut d'enfance qu'on leur donne. Et donc, en termes de stratégie symbolique, la stratégie de l'adulte n'est pas plus forte que celle de l'enfant. C'est l'enfant qui gagne. Les enfants sont des enfants mais ils n'y croient pas. Ils ne croient pas à l'enfance comme à un état supérieur, c'est-à-dire que l'adulte croit à l'état d'adulte comme à un état supérieur, et l'enfance, comme un état inférieur. Et celui

qui se croit supérieur est automatiquement, dans l'ordre symbolique, inférieur. Il y a une réversibilité qui lui assure toujours le dessous. L'enfance, parce qu'elle ne croit pas à l'enfance comme à un état supérieur et légitime, est plus forte dans ce sens-là. Mais elle laisse croire, elle possède la ruse de l'enfance, et ainsi bien sûr, sa séduction, car cela en fait partie.

C'est la même chose pour les masses. L'analyse a déjà été faite. Mais il est vrai que, par sa position même où la masse est interdite de subjectivité, de parole, etc., la masse est protégée de croire qu'elle est la masse. Elle ne croit pas qu'elle est la masse. Qui va croire ? Il n'y a pas de sujet pour croire dans ce sens-là.

Nul dans la masse ne peut se dire qu'il n'y a pas de miroir des masses, et cela la distingue de la classe politique bien sûr dont les membres croient et font profession de croire qu'ils sont, eux, des sujets politiques, intellectuels et autres. Ils peuvent être cyniques mais ils n'en croient pas moins à leur excellence. Et ce cynisme-là, tout de même, n'égalera jamais la masse qui laisse croire aux autres qu'ils sont quand même la classe supérieure, la classe intellectuelle.

Cela a des effets prodigieux, pas forcément aussi visibles dans l'action que l'intervention de la classe politique sur la masse, mais dans la résorption par la masse de cette volonté politique, cette indifférence profonde de la masse, qui est une indifférence calculée sans le savoir, qui est du laisser croire qu'elle est la masse, et que les autres peuvent la manipuler selon la raison et le discours.

Rien de tout cela ne marche évidemment. La masse ne croit jamais en elle-même. C'est pourquoi il y a un autre effet qui peut se porter volontiers vers quelqu'un qui croit violemment à lui-même, c'est-à-dire vers un être charismatique, dictateur ou autre. Mais celui-là ne capte pas des croyances ou des aspirations comme les hommes poli-

tiques ; il capte l'indifférence profonde de la masse à sa propre essence. Cette stratégie du laisser faire, laisser croire, etc., se traduit donc en fait, par croire à celui qui croit, ne pas croire en soi mais à celui qui croit.

Il y a un exemple dans un autre registre que je voulais aborder qui était au fond, croire à celui qui croit, aimer celui qui aime ou suivre celui qui va. On ne va pas par soi-même en quelque sorte, on suit celui qui va. Et là, je voudrais reprendre l'exemple du livre qui s'appelait *La Suite vénitienne* par Sophie Calle, et qui racontait une très belle histoire. Sophie s'était mise à suivre les gens dans la rue sans intention préméditée, sans aucune arrière-pensée ; c'était suivre quelqu'un pour voir. Sans avoir non plus de volonté de percer un secret ; ce n'était pas vouloir savoir où allait l'autre, c'était le suivre tout simplement.

Ayant fait cela quelque temps, elle est passée à la vitesse supérieure qui consistait à repérer quelqu'un qu'elle connaissait un peu, dont elle avait appris qu'il partait pour Venise en vacances, et d'entreprendre alors de le suivre pendant quinze jours.

Ce fut un travail assez difficile parce qu'il a fallu le trouver dans Venise, d'autant plus que cela se passait à la période du carnaval. Elle a tout de même fini par le retrouver et elle l'a suivi. Elle le photographiait partout, sans qu'il le sache bien sûr. Il était d'ailleurs avec sa femme. Elle l'a suivi, l'a perdu, l'a retrouvé, l'a resuivi. Cela a duré longtemps. Elle en a tenu un journal et, avec les photos qu'elle avait prises, elle a publié ce livre.

Quel était l'enjeu ? Elle l'a suivi. Cela a duré quinze jours. Elle s'est informée auprès d'une agence pour savoir quand il revenait et elle s'est arrangée pour revenir juste un peu avant lui pour prendre une dernière photo à la gare de Lyon. C'était tout un scénario extrêmement complexe qui supposait une patience, des efforts, une dévotion, quelque chose enfin comme une sorte de destin.

Et c'était bien un peu cela. C'est-à-dire que Sophie, pendant un temps limité, une parenthèse, se constituait en une sorte de destin et non pas celui qui est devant vous, là où vous allez inéluctablement, mais quelque chose qui est derrière vous.

Elle se constituait donc en fait comme l'ombre de cet homme. C'est lui qui allait. Où allait-il d'ailleurs ? Justement, la chose n'a pas à être élucidée, ce n'est pas un secret à lever, il n'y a rien à découvrir. C'est lui qui allait et elle suivait. C'est-à-dire qu'elle était là aussi en délégation de, en procuration de. Elle n'a pas de destin propre, elle le suit. Elle devient le destin de l'autre, l'ombre de l'autre d'une certaine manière.

Le photographe est très ambigu : le fait qu'elle soit là et qu'elle le suive est une sorte de preuve qu'il ne va nulle part. Cela ôte à sa pérégrination à lui son sens propre ; en fait, le sens qu'il croit, lui, pouvoir avoir dans les diverses directions où il va lui est caché, il est secret, il est derrière, c'est Sophie qui le suit. Son sens caché, le secret de cette pérégrination, c'est Sophie. Et lui n'en sait rien bien entendu. Du moins, pendant longtemps, il n'en a rien su. Il y a tout de même eu des incidents car à la fin, il s'en est aperçu et cela a mal tourné ! En effet, les gens n'aiment pas être suivis.

Et cette espèce de secret, cette dépossession de sa direction, de son sens, de sa ligne de vie en quelque sorte, cela finit par se sentir. Il est vrai que lorsque l'on suit quelqu'un, même si l'on prend toutes les précautions possibles, au bout d'un moment, ça doit être subtil mais vrai parce que cela correspond à quelque chose : vous êtes quelque part hanté, dépossédé, doublé, et vous finissez par le sentir. Les gens finissent par se retourner, par voir ce qui se passe à un moment donné. C'est ce qui est arrivé à Sophie. Bien sûr, l'homme s'est fâché, et cela pouvait tourner mal, car elle prenait un risque aussi.

En effet, elle pouvait le suivre partout, et il pouvait l'entraîner partout, y compris dans une action violente. Elle a donc pris un risque. D'ailleurs, l'épisode ultime, plus amusant, est également un risque d'un autre ordre. C'est-à-dire que lorsqu'elle a voulu publier ce livre avec les photographies, il n'était nulle part reconnaissable, mais lui était au courant de la chose puisqu'il s'était aperçu qu'elle le suivait. Il s'est donc opposé à la parution du livre en disant qu'il le ferait interdire.

Pour publier le livre, elle a été forcée de retourner à Venise avec un couple d'amis qu'elle connaissait, et de reprendre toutes les photos dans les mêmes décors avec quelqu'un d'autre. Non seulement alors celui-là était devenu un autre dans le sens où elle le suivait, c'était l'autre absolu, mais il a fallu la réduplication d'un deuxième épisode où non seulement il a été suivi mais il a été doublé en termes cinématographiques. Et ainsi, le livre a pu paraître.

Cette histoire a provoqué des conflits graves, mais l'on comprend bien pourquoi car le jeu est un jeu d'une subtilité, d'une discrétion, d'une séduction aussi, mais on sent qu'il est extrêmement dangereux. Il engage quelque chose d'autre qui est la trace de quelqu'un, et on ne vit pas sans sa trace. Comme l'ombre, comme l'image dans le miroir, tout cela est crucial, existentiel. Si l'on vous dépossède de cela, il se produit alors un grand vide, il y a danger de mort, mort symbolique en tout cas.

C'est ce que Sophie fait quand elle marche derrière lui. Évidemment, elle entre dans sa trace, mais elle est sans trace. Elle dévore sa trace à lui, et donc elle efface son existence. Au fur et à mesure qu'il avance, en le suivant, elle efface cette existence-là. Il y a donc un enjeu étonnant.

Pourtant, elle n'a pas d'existence propre, elle n'a pas de désir propre. Elle n'a jamais eu d'arrière-pensée, ce n'était pas la règle du jeu, aucune histoire amoureuse,

sexuelle ou autre. Cet homme ne l'intéresse absolument pas. Sauf lorsqu'il y a un conflit de la sorte, mais il n'y a aucune connotation, aucune destination qui aurait donné un sens vulgaire à cette histoire.

L'ensemble est secret, cela tient un peu du service secret, sauf que le service secret a une destination alors que là, il n'y en a aucune. Et c'est ce qui rend la chose bien plus énigmatique, et finalement, bien plus dramatique pour celui qui est suivi quand il le sait. L'enjeu pour Sophie était aussi d'une grande intensité sans qu'il ait de contenu. C'était l'intensité pure en quelque sorte d'une double vie, et ce n'est pas pour découvrir le secret de la vie de l'autre, la curiosité au fond malsaine du voyeurisme. Ce n'est pas du tout du voyeurisme, ce n'est pas une perversion, même s'il y en a des signes. Ce n'est pas non plus découvrir la double vie de l'autre ou sa destination cachée.

C'est être son secret, ce qui n'est pas du tout la même chose que le caché. Et en fait, l'autre n'a pas de double vie ; sa double vie, c'est la filature elle-même. C'est-à-dire qu'elle, Sophie, devient la double vie de cet homme, durant un temps, sans qu'il le sache. Cela aussi fait partie de la règle du jeu, que la chose reste une opération aveugle et secrète, disons plutôt discrète dans ce sens-là. Et il n'y a rien à dire d'autre. Il n'y a pas de solution, de résolution, de conclusion à cela ; c'est une sorte de scénario à l'état pur, un événement à l'état pur qui n'a pas de sens, qui n'a pas d'origine ni de fin puisque tout cela est arbitraire. Elle a commencé ce jour-là, a terminé quinze jours après ; en principe, tout cela se serait effacé et, en effet, n'aurait laissé aucune trace.

Mais pendant ce temps-là, il y a eu un jeu de destin, un jeu fatal. Dans ce sens-là, il s'est constitué en éminence grise ou éminence fatale. C'est difficile à dire. Elle n'incarne rien de particulier, elle s'efface d'elle-même ; évidemment, c'est une opération sur elle-même car cela

suppose d'abord un sacré travail, un sacrifice de tout. Il a fallu qu'elle se voue entièrement à cela pendant quinze jours, beaucoup plus totalement qu'à un travail intellectuel ou autre.

Donc elle se vide de son propre personnage. Pour un tas de raisons, elle a vécu déguisée. Tout cela était fait de leurre, et elle devient effectivement leurre, c'est-à-dire que, bien sûr, c'est de la séduction dans ce sens-là. Elle capte l'autre dans ce leurre qui est toujours derrière et qui efface quand même sa propre vie.

L'altérité, à ce moment-là, est bien l'autre de cet homme. Mais un autre qui n'est pas du tout en confrontation psychologique, ni même en conflit amoureux ou autre, rien de tout cela. Ce n'est donc pas l'aliénation ou l'altérité au sens mou, c'est l'altérité pure. Elle est l'autre sans qu'il le sache, elle est son destin. Et, d'une certaine façon, il est l'autre de Sophie aussi, bien entendu.

Pour qu'il y ait altérité, il faut une certaine réversibilité. Non pas l'opposition des termes séparés de moi et d'un autre, mais le fait que les deux sont dans le même bain, qu'ils ont le même destin. Ils ont une double vie inséparable de par le fait que l'un est la trace de l'autre, l'un est celui qui efface l'autre, etc. L'altérité, au sens fatal du terme, implique que le risque est le même pour les deux. La réversibilité est totale même si c'est l'un qui est l'ombre et l'autre qui est l'être. Cela n'a pas d'importance, c'est réversible. Et dans ce cas-là, il y a une altérité radicale au sens de Segalen, et non pas une aliénation ou une altérité psychologique intersubjective, qui est une forme beaucoup plus dégradée de l'altérité à mon avis.

Cet exemple pourrait être mieux commenté. Mais c'est quand même un exemple de cette recherche d'une altérité différente qui consiste à forcer l'autre à l'étrangeté, et à le forcer dans son étrangeté. Il ne s'agit pas du tout de chercher à le réconcilier psychologiquement par le dia-

logue, la négociation de l'identité, etc. Pas de psychologie, mais une façon énigmatique d'entrer dans la vie de l'autre, non pas dans le sens où vous la violez, mais au sens où vous en êtes le secret. L'autre a un secret et elle, Sophie, est à un moment donné le secret de cette vie de l'autre. C'est un secret qui est très ambivalent : il peut être heureux ou malheureux. Là, il a pu tourner mal à un moment donné. La conclusion est sans importance. Le secret n'a pas de destination dans ce sens-là, l'essentiel est qu'il reste secret et qu'il y ait une hantise inconsciente.

Dans le même genre, je vais exposer autre chose de tout à fait différent, qui correspond bien aussi à une forme fatale mais complètement impersonnelle, qui se rapproche de la forme virale et qui est résumée dans une citation de Schnitzler, issue d'un petit livre qui s'intitule *Relations et solitude*. Voilà une des hypothèses que formule Schnitzler : « Il est peut-être permis de se représenter le développement d'une maladie infectieuse dans le corps humain comme l'histoire d'une espèce de microbe avec son origine, son apogée et son déclin. Une histoire semblable à celle de l'espèce humaine, certes dans des proportions différentes, mais identique du point de vue de l'idée. »

Ce genre d'espèce microbienne vit dans le sang, dans la lymphe, dans les tissus d'un individu humain. Cet homme attend une maladie de notre point de vue et dans son monde. Pour ces minuscules individus, chercher inconsciemment et involontairement à détruire le monde qui est le leur, et souvent le détruire vraiment, c'est la condition, la nécessité et le sens de leur existence. Qui sait si ces différents individus de l'espèce microbienne ne font pas tout comme les individus humains, doués de talent et de volonté fort différents, et s'il n'y a pas aussi parmi eux des microbes ordinaires et des génies ?

Ne pourrait-on pas alors imaginer que l'humanité soit

aussi une maladie pour quelque organisme supérieur que nous n'arrivons pas à saisir comme un tout, et dans lequel elle trouve la condition, la nécessité et le sens de son existence ? Chercher à détruire cet organisme et être obligé de le détruire au fur et à mesure de son développement, tout à fait comme l'espèce microbienne aspire à détruire l'individu humain atteint d'une maladie.

Et ne nous est-il pas permis de poursuivre notre réflexion et de nous demander si ce n'est pas peut-être la mission de toute communauté vivante, qu'il s'agisse de l'espèce microbienne ou de l'humanité, de détruire petit à petit le monde qui la dépasse ?... Car notre esprit est seulement capable de saisir les mouvements descendants, jamais les mouvements ascendants.

En ce sens, il est peut-être permis d'interpréter l'histoire de l'humanité comme un éternel combat contre le divin qui, en dépit de sa résistance, est peu à peu, et par nécessité, détruit par l'humain. Et en suivant ce schéma de pensée, il nous est peut-être permis de supposer que cet élément qui nous dépasse nous paraît divin, ou est pressenti comme tel, et dépassé à son tour par un autre qui lui est supérieur, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

Je ne sais pas si cela est vrai, on ne cherche pas la vérité dans cette histoire. Mais l'hypothèse, justement parce qu'elle est une hypothèse, est vertigineuse. Et là, entre l'espèce microbienne et l'espèce humaine, comme dans l'histoire de Sophie, l'une est le secret et l'autre aussi, elle vit dedans, du même destin puisqu'elle mourra de la même mort ; mais son destin est au contraire de se déployer, d'atteindre à son apogée et, par là même, de contresigner l'arrêt de mort de cet univers qu'elle ignore d'ailleurs complètement, et dont elle mourra bien sûr de la même mort ici.

C'est-à-dire qu'entre les deux, il existe une symbiose et une incompatibilité totales, puisque c'est la destruction

réciproque tant qu'elles ne se connaissent pas. Il n'y a aucune intelligibilité entre l'homme et le virus, bien sûr. Il n'y a pas seulement une différence. On ne peut pas dire, pris dans ce sens-là, que l'homme soit l'autre du microbe ou que le virus soit l'autre de l'homme, sinon dans un sens tout à fait métaphorique. Ils ne s'opposent pas, ils ne se confrontent pas, mais ils s'enchaînent dans une succession d'espèces, succession destructrice d'ailleurs, que personne ne peut penser. Cet enchaînement est prédestiné mais ni l'homme ni encore moins le bacille, ne peuvent le penser. Et cet enchaînement, d'après Schnitzler, se répercute à l'infini puisque l'on peut supposer qu'au fond, le virus est destiné à nous détruire, nous sommes destinés à détruire l'univers qui nous environne, le divin... et on ne sait pas si, au-delà, il n'y a pas encore d'autres enchaînements qui nous sont alors complètement imperceptibles.

Quelque part, ici, c'est une altérité radicale. On peut dire qu'au fond, le virus, c'est l'autre absolu ; dans son inhumanité totale, c'est l'autre absolu. Celui dont on ne sait rien, celui qui n'est même pas différent de nous, car la différence est quelque chose d'intelligible ; c'est la forme cachée qui altère tout. Et là, ce n'est pas très loin de l'histoire de Sophie. Sophie est là, elle est cachée, secrète, et, subrepticement, elle altère toute l'existence de l'autre.

C'est donc bien un petit peu la même chose. Il n'y a pas de négociation possible, pas de réconciliation possible, on est dans l'incompréhensibilité éternelle de Segalen, pour toujours. Et pourtant, cette espèce vivait la même vie qu'elle, mourait de la même mort.

Cela me rappelle cette histoire d'un certain ver qui, dans son estomac, a une certaine algue qui lui permet de digérer tout ce qu'il mange. Il ne peut vivre que grâce à cette algue parasite, mais vitale pour lui. Cela marche bien jusqu'au jour où le ver se pique de l'idée de dévorer

son algue. Et donc, à ce moment-là, il meurt ; je ne sais pas s'il peut digérer l'algue, puisqu'en principe, il ne peut digérer que grâce à cette algue.

Il y a donc une espèce de destin d'implication réciproque. Là non plus, ce n'est pas une confrontation, mais une sorte d'osmose, de symbiose. On peut se demander quel est l'autre de l'autre, qui est l'autre là-dedans, mais on retrouve dans cette sorte de symbiose, avec en même temps des distances, des incompatibilités totales, une forme dure d'altérité.

Un mot, pour terminer, sur les primitifs puisque la question se pose toujours, à savoir : est-ce que les primitifs sont des autres ? On a beaucoup discuté sur cette altérité, cette différence. Et en effet, maintenant, ils sont devenus des autres dans le sens où l'on cherche à les comprendre, ne serait-ce que pour les évangéliser ou les exploiter. Néanmoins, c'est un autre dans le sens où l'on cherche à le comprendre, où il n'est quand même pas incompatible. Même si les primitifs ont une vie extrêmement différente de la nôtre, ils sont dissemblables, mais ils ne sont pas coupés de nous.

Je lisais l'autre jour un livre sur les Alakalufs, les Indiens du sud de la Patagonie. Ces gens au destin misérable, inimaginable, sont restés à un niveau zéro de civilisation pendant longtemps, ils n'existent maintenant même plus, bien entendu. Cela dura quatre siècles avant qu'ils soient complètement exterminés d'une façon ou d'une autre par les Blancs, et pendant quatre siècles, ces Alakalufs n'ont rien appris. Ils n'ont jamais négocié avec les Blancs, ils n'ont jamais appris leur langage, n'ont jamais parlé avec eux véritablement, n'ont jamais échangé. Il y a eu une incompréhensibilité totale.

Les Blancs leur sont apparus bien sûr comme des étrangers. D'ailleurs, à un moment donné, eux se nomment les « Hommes » : c'est le nom qu'ils se

donnent, leur propre nom, c'est eux. Après, ils s'appellent Alakalufs du nom qu'ils donnent aux Blancs : « étrangers », et les Blancs les appellent comme ça. Ils retournent donc le nom qu'ils donnent aux Blancs, c'est eux qui se nomment étrangers dans leur propre langue. Et à la fin, ils deviennent Alakalufs, ce qui veut dire : « donne-moi, donne-moi, donne-moi » parce qu'ils n'ont même plus d'existence dans aucune langue que ce soit, et on les appelle les « donne-moi », ils sont devenus des clochards. Ce sont des hommes, puis des étrangers, puis des clochards.

Mais pendant quatre siècles, ils n'ont jamais considéré le Blanc comme un autre, différent, quelqu'un dont on apprend ; non, les Blancs leur sont toujours apparus comme quelque chose venu complètement d'ailleurs et pensent toujours leur singularité. Ils se pensent toujours hommes, il n'y a pas d'autre homme qu'eux. Les supérieurs ne veulent rien dire. Ils n'emprunteront aucune des techniques, ils n'apprendront rien. Mais ils sont restés eux, les hommes, et il n'y a pas d'autre.

Alors que pour les Blancs, les Alakalufs sont des autres, même si, au début, ce sont des bêtes. Mais, au bout d'un moment, avec l'idéologie civilisatrice, coloniale, etc., les Alakalufs sont des autres au sens où nous l'entendons. En revanche, pour les Alakalufs, les Blancs ne sont jamais même des autres.

Cela est intéressant car il y a une asymétrie du rapport, c'est-à-dire qu'il peut y avoir un rapport d'altérité où l'autre serait l'autre de l'un, du premier, alors que l'un n'est pas l'autre du premier. Je peux être l'autre pour quelqu'un mais celui-là n'est pas un autre pour moi. Il existe des rapports dissymétriques qui sont extrêmement tragiques dans ce sens-là l'extermination des Alakalufs a été l'une des plus horribles de l'histoire. Justement en raison de cette disparité dans le rapport à l'autre.

Puisque l'on est à la recherche d'une altérité plus dure, c'est que pour des gens comme ceux-là, qui sont dans une singularité totale évidemment, au moins au départ, l'altérité, dans le sens psychologique, occidental, différentiel, n'apparaîtra jamais. Il y aura toujours l'altérité totale, la leur, leur secret en quelque sorte, impénétrable. Et ils sont morts sans avoir rien appris, sans avoir appris à respecter l'autre, à parler avec l'autre, tout ce que l'on appelle la civilisation.

MARC GUILLAUME

La première fois que j'ai lu *La Suite vénitienne*, j'ai pensé que c'était un procédé qui permet à un homme de prendre le rôle, difficile pour lui, du séducteur. C'est un peu comme la clinique zodiacale dont tu parlais. Pour un homme c'est assez facile de se transformer, en apparence du moins, en femme, mais il est beaucoup plus difficile de se transformer en séducteur. Et il me semblait que pendant cette quinzaine de jours, il prend ce rôle – c'est rare que l'on suive les hommes, ce sont plutôt eux qui suivent des femmes dans un rôle de séduction ; là, il est suivi. C'est d'ailleurs cela qui m'a mis sur la piste de cette hypothèse.

Il est donc dans la position de séduction, non seulement à cause des apparences, mais parce que au fond, il s'est effacé lui-même dans une règle du jeu. Effectivement, c'est un effacement mutuel, qui les affecte tous les deux.

JEAN BAUDRILLARD

Mais lui, il n'agit pas.

MARC GUILLAUME

Effectivement, c'est un séducteur involontaire. Mais la femme qui se maquille n'agit pas non plus, d'une certaine

Figures de l'altérité

manière. C'est-à-dire qu'elle se dissout dans une règle, et après, on la suit. Bien sûr, il y a un minimum de savoir-faire des séductrices.

JEAN BAUDRILLARD

Je pensais que là, c'est lui qui est séduit, mais séduit objectivement, pas dans un processus manifeste.

MARC GUILLAUME

C'est pour cela que je suis troublé.

JEAN BAUDRILLARD

En le suivant, elle le détourne, puisqu'elle détourne en fait dans une espèce de conscience obscure, ce que lui croit vivre. Ce détournement, c'est la séduction.

MARC GUILLAUME

Oui, mais il faut appliquer ton principe de réversibilité. Il me semble qu'elle lui fait dans le dos une position de séducteur, qu'il le veuille ou non. La différence avec une femme, c'est qu'il n'en a pas la moindre conscience, mais il est radicalement féminisé.

JEAN BAUDRILLARD

Car tu imagines que la scène typique, primitive, c'est l'homme qui suit la femme ?

MARC GUILLAUME

La scène typique de la séduction au sens banal, c'est que les deux personnages se dissolvent dans un ordre rituel : le maquillage en est un symptôme, on entre dans une règle du jeu où l'un capte le regard de l'autre, où il

n'y a de rapport ni amoureux ni psychologique... Il y a une sorte de dissolution commune dans le rituel. Évidemment, c'est ici une règle très différente qui est posée au départ et qui n'est pas partagée, une règle imposée, faite dans le dos. Mais à partir de là, il me semble qu'il est en position de séduction.

JEAN BAUDRILLARD

J'entends ici séduction au sens de forme. C'est vrai qu'il n'y a rien de sexuel ou d'amoureux, c'est purement fatal dans un sens. C'est-à-dire que l'autre s'échappe à lui-même parfois. En le suivant, Sophie représente le fait que lui croit aller quelque part mais qu'en fait, profondément, il ne sait pas où il va. Elle, elle sait, c'est elle qui le suit, elle traduit cela en quelque sorte. Elle ôte son sens à la pérégrination de l'autre. Et séduire, c'est un petit peu cela, c'est bien détourner de son sens, détourner de sa fin. C'est pour cela que l'autre devient méchant lorsqu'il s'en aperçoit.

Il y a deux questions à poser : pourquoi Sophie entre-elle dans un jeu comme cela, est-ce que l'on doit lui trouver des raisons psychologiques ? Personnellement, je dirais non, mais la question n'est pas intéressante. Et pourquoi le fait-elle alors sur un plan fatal, sur un scénario comme celui-là, de pur jeu ? Et pourquoi entre-t-il dans une telle colère vindicative lorsqu'il s'en aperçoit ? Il a d'ailleurs une réaction normale, il n'y a pas du tout à la contester, simplement, on peut se demander sa cause profonde. Qu'est-ce qui est atteint si profondément pour qu'il y ait une réaction qui pouvait aller vraiment jusqu'au meurtre ?

Figures de l'altérité

MARC GUILLAUME

Je me demande si les femmes ne souffrent pas que les hommes ne soient jamais des séducteurs, qu'il n'y ait jamais de réversibilité, que les hommes ne puissent pas se masquer ? Ce n'est pas une réaction psychologique au sens primitif du terme, mais c'est une sorte de souffrance commune des femmes de ne jamais avoir droit au masque porté par les hommes.

Car dans maquillage, je vois masque. C'est justement la culture japonaise qui nous montre le mieux que le maquillage des femmes autrefois était vraiment un masque. Et la femme en tant que sujet était abolie par ce masque. Cette souffrance du monopole du masque était tellement forte que les choses se sont réversibilisées et, ensuite, les hommes se sont mis à porter le masque des femmes.

JEAN BAUDRILLARD

L'homme est alors un être démasqué.

MARC GUILLAUME

Et les Japonais ont répondu à cela par une culture des travestis qui étaient d'abord des personnages accédant au masque. C'est donc un jeu de miroir infini parce que après, les femmes se sont mises à se maquiller comme les hommes se maquillant en masque de femme.

Dans notre culture occidentale, l'expérience évidemment très artificielle de Sophie Calle serait de dire : comment donner un masque de séducteur à un homme ? Il faut poser une règle du jeu. C'est très artificiel. Mais n'est-ce pas un petit peu cela, cette espèce d'acharnement lié à une souffrance personnelle : comment peut-on faire pour suivre un homme ? C'est tout de même ça justement le plaisir de la séduction pour un homme, du moins c'est

ainsi que je comprends la séduction. On décide que n'importe quelle femme est votre destin, et on l'assume, évidemment dans une indifférence totale, en principe, à son être physique et psychologique. C'est de la séduction à l'état pur de dire : « Tu seras celle-là et je te suivrai. » Cela est une expérience à laquelle les hommes ont accès, mais pas les femmes.

JEAN BAUDRILLARD

Je ne sais pas. Tu fais là appel à une différence sexuelle que je n'avais pas mise en jeu.

MARC GUILLAUME

Ce n'est pas vraiment une différence sexuelle. Je dis homme-femme pour simplifier, et c'est vrai que c'est plutôt les femmes qui portent des masques et c'est plutôt les hommes qui sont démasqués. C'est une espèce de niche d'altérité réversible qui effectivement est utilisée dans les rôles homme-femme et qui est un peu l'écho perdu de la séduction.

JEAN BAUDRILLARD

Je suis d'accord à propos du maquillage. Là, on peut voir la filature de Sophie qui maquille en quelque sorte l'existence de l'autre, elle lui donne un redoublement. Le maquillage souligne les choses, donne des couleurs. Là aussi, chacun s'occupe de ses démarches à lui. Elle vérifie les choses les plus insignifiantes redoublées par la photo qu'elle prend, le texte qu'elle écrit en marge. L'insignifiant est ici redoublé d'un sens, d'une signification énorme dont il ne sait rien, bien sûr. Effectivement, cela ressemble un peu au maquillage, au masque, qui est une sorte d'exacerbation, de stéréoscopie des choses qui lui donne donc

une sorte d'envergure et de sens, mais pas un sens qui puisse être déchiffré ou décodé, une intensité qu'il n'avait pas, lui.

Est-ce que l'on peut imaginer la même expérience de Sophie dans l'autre sens, un homme qui suivrait une femme, mais uniquement dans un scénario comme celui-là ? Peut-être moins facilement, car c'est une entreprise qui n'est pas innocente. Moi, je la crois en effet fatale, c'est-à-dire, dans ce sens-là, pas du tout perverse. Elle est fatale, tout simplement. C'est l'art de mettre en jeu un destin, de mettre en jeu la totale absence d'identité au fond de chacun de nous, mais qui ne se révèle presque jamais parce que l'on surcompense continuellement pour jouer l'identité, et que là, dans cette conjonction-là, elle arrive en fait à ôter son identité à l'autre, à perdre la sienne, et donc à se retrouver dans cette espèce de stratosphère fatale. Cela, c'est le jeu à l'état pur qui n'est pas nécessairement marqué de connotations psychologiques. On peut fort bien penser en effet que dans ce jeu, il y a Sophie, il y a ce qu'elle est, etc. Mais l'essentiel est qu'elle touche à quelque chose qui la dépasse elle-même. Elle a eu ce génie de mettre en scène et il faut reconnaître l'artificialité de la démarche. Ce sont des idées que l'on peut avoir, mais de là à passer à l'acte. C'est là peut-être où se situe la perversion. On peut l'avoir comme idée drôle, même écrire un texte là-dessus, mais la réalisation, c'est quelque chose d'étonnant. Il y a là certainement une sorte d'obsession, de perversion, qui ressortirait de considérations psychologiques. On ne peut sans doute jamais éliminer totalement la perversion.

Quant à l'identité de l'autre, en principe, c'est n'importe qui. Pour monter l'opération, il a bien fallu qu'elle apprenne un minimum sur lui, et à force, elle a fini par en savoir beaucoup ! Mais cela est au fond l'actualité épisodique de la chose, c'est moins intéressant. De plus,

une bonne partie s'est déroulée pendant le carnaval, ce qui est encore plus drôle, car les masques étaient alors partout. Et de toute façon, Venise est la ville idéale pour cela, c'est le labyrinthe des secrets où l'on a un peu l'impression que chacun suit quelqu'un d'autre. C'est une ville très cultivée, mais d'une culture qui est tombée dans le secret, dont ses propres traces sont effacées. C'était aussi l'une des beautés de cette histoire : faire apparaître que Venise est une ville où tout le sens s'est perdu, toutes les destinations se sont confondues. C'est une ville qui tourne sur elle-même dans une giration labyrinthique et il suffit d'y pénétrer pour se trouver dans cette situation qu'elle provoque, qu'elle recrée artificiellement avec beaucoup plus de relief.

MARC GUILLAUME

Tu ajoutes d'ailleurs que dans un tel labyrinthe, la seule façon d'éviter la rencontre, c'est de suivre soigneusement quelqu'un sans le perdre des yeux. Sinon, on risque toujours de tomber dessus ! C'est ce qui se produit quand même à la fin.

Il y a une chose qui me tracasse dans ton analyse. Tu as donc évoqué cette manière de maintenir des grains d'altérité. Tu as rapproché le grain séduction et le grain délestage, dévolution. Il y a là un glissement très progressif. Or, dans le grain dévolution, dans le laisser faire, j'abandonne ma volonté à quelqu'un d'autre qui, parce qu'il va recevoir cette délégation, obtiendra un statut de l'altérité beaucoup plus radical. Entre ce grain-là et ce thème de la séduction, il me semblait, avant de t'entendre ou de te lire, qu'il y avait quand même deux univers : celui de l'esclavage, de la soumission, et l'univers de la séduction, l'univers de la soumission pouvant être analysé en termes hégéliens. Et là, tu ne fais pas de coupure.

JEAN BAUDRILLARD

Le maître est-il l'autre de l'esclave ou l'esclave est-il l'autre du maître ? Dans un contexte de classe, d'histoire, de rapport de forces, ils sont certainement en état d'aliénation, c'est là d'ailleurs que la pensée se fond en un système d'aliénation. Mais dans une échelle symbolique, cela ne fait plus partie d'une échelle de valeur que nous reconnaissons comme historique et ce n'est plus vrai. Ils sont dans une position de séduction respective, de réversibilité.

Dans une société hiérarchique par exemple, le casté n'est pas l'autre du paria, le paria n'est pas l'autre du casté. Il n'y a pas de position psychologique d'altérité, ils sont tous les deux, comme dans cette histoire de Schnitzler, impliqués dans un ordre successif de déroulements incompatibles. Ça ne se négocie pas, ce n'est donc pas une aliénation qui peut se dépasser, se transgresser. Les deux « castes » sont parfaitement étrangères l'une à l'autre et pourtant, elles sont absolument complices dans cet ordre symbolique, dans cette succession de phases qui est plutôt de l'ordre des métamorphoses puisque les vies jouent les vies antérieures. C'est plutôt un cycle de métamorphoses qu'un phénomène d'aliénation ou d'altérité. Ce n'est plus la problématique de l'autre. C'est une problématique hautement séductrice dans ce sens-là, parce qu'il y a une sorte de réversibilité. Il y a une incompatibilité totale des deux, mais il y a au fond une réversibilité puisqu'il y a un ordre de progression d'une forme à l'autre.

C'est comme dans les mythologies et les métamorphoses. Il est intéressant de voir que dans tous les ordres autres que le nôtre l'altérité différentielle n'existe pas et il y a inclusion alors qu'on la retrouve dans notre ordre occidental de valeurs qui postule la confrontation possible, l'opposition en termes distincts du moi et de l'autre. Dans

toutes les autres cultures pratiquement, quand on lit, par exemple, que les araras sont des bororos, il y a un cycle dans lequel l'arara et le bororo sont impliqués, où il n'y a pas de question d'identité séparée, il y a le devenir arara du bororo, ils ne sont pas l'autre de l'autre. Ils sont des formes métamorphiques, successives d'un ordre symbolique qui regroupe tous les êtres, et à l'intérieur duquel joue une forme de mélange d'identités, mais de séduction. C'est-à-dire, comme l'explique Schnitzler, à la fois une symbiose totale et une incompatibilité totale. Cela fonctionne tout à fait autrement.

Donc, quant à l'histoire du maître et de l'esclave, la séduction, à ce moment-là, joue là-dedans. Et il n'y a plus de volonté. En effet, chacun délègue à l'autre son destin, c'est d'ailleurs la forme ultérieure qui peut être sa propre forme ultérieure. Et la forme d'après n'est donc pas un autre, au sens psychologique du terme, c'est un destin et c'est bien sûr très différent dans ce sens-là.

En réponse à une question qui m'a été posée, je voudrais préciser que, lorsque je parle de « fatal », ce n'est sûrement pas au sens péjoratif de fatalisme religieux. Pour moi, le fatal signifie qu'il y a effectivement une reconnaissance de laisser croire, laisser exister, laisser vouloir qui est la reconnaissance que tout ce qui peut vous arriver est d'un ordre inhumain. Cela provient totalement d'ailleurs. Ce n'est jamais venu de votre désir propre, de votre volonté propre, car on n'a pas la prétention de posséder cela, mais il est vrai que la plupart des cultures reposent sur ce genre de choses. A partir du moment où ce n'est pas établi sur la base de la propriété de soi, d'une identité, de l'appropriation du monde, on est dans le laisser faire au sens le plus noble et non plus dans le faire faire ou dans le vouloir faire. Notre culture, bien sûr, est de l'ordre du faire faire, ou du vouloir faire.

C'est l'une des composantes tragiques actuelles dans les

rapports avec l'Islam. C'est aujourd'hui à peu près la seule situation où il y a une vraie forme d'incompréhensibilité. C'est vraiment deux ordres totalement différents. Pour nous, l'autre est inacceptable, et pour eux, le nôtre est inacceptable aussi. Ce n'est pas du tout une question d'évolution historique au terme de laquelle eux finiraient par venir tout doucement s'accréditer dans notre ordre ; il y a là quelque chose qui est complètement irréductible, infranchissable. De cela, les psychologies politiques occidentales ne tiennent pas compte bien entendu, parce qu'ils n'y comprendraient rien.

Dans le laisser croire, laisser faire, laisser vouloir, il y a une forme d'affectation. Ce n'est pas simple, c'est moins simple que le vouloir, c'est une affectation. Il y a une science de l'artificiel en quelque sorte, un art du snobisme qui est : « Je ne suis rien, je laisse faire. »

Quand on dit : « Je veux être une machine », c'est la forme extrême du snobisme. C'est une affectation pure. Et en même temps, c'est par là qu'on peut toucher au secret de la reproduction des objets et des choses en laissant exister le monde des machines, en rajoutant seulement un peu. Lui, il est une machine de plus, une petite machine de plus, mais qui fait la facticité de tout le reste. Là, on est toujours dans le un peu plus. C'est toujours la sursignification que l'on apporte à quelque chose. Mais on laisse venir ; on ne prétend pas inventer, ni transformer le monde, ni même l'interpréter ou lui donner un sens. Il y a une sorte de grande affectation à se rendre à l'évidence du monde, la métabolique pure des choses et des événements, à la volonté de l'autre finalement.

Cela se rapproche aussi de l'histoire des masses. Tout se passe comme si elles s'en remettaient à quelqu'un d'autre – les médias, la classe politique – et le chargeaient

de tout interpréter pour elles. La masse n'interprète pas. Elle n'a pas d'intelligence. Elle ne cherche pas non plus à comprendre. Elle laisse aux autres tout interpréter, tout vouloir pour elle. Et cela, c'est une affectation fantastique.

Le snob ne fait rien d'autre, il n'a aucune volonté propre. C'est toujours l'histoire de Brummell : « Dites-moi ce que je préfère. » C'est son histoire avec son valet en Écosse devant les lacs. Il se tourne vers son valet en lui disant : « Quel lac est-ce que je préfère ? » Au fond, il n'en a rien à faire de son désir propre. Il n'existe pas. C'est cela l'affectation.

Pour nous, ce processus est connoté d'une valeur négative et il est évidemment complètement péjoratif. C'est une sorte de stratégie passive. Je n'ai guère envie de mettre cela en relation avec les philosophies orientales ; on a parlé du Japon, mais dans son actualité. Sinon, on trouverait des rapports infinis avec ces philosophies qui sont toutes des philosophies du laisser faire dans ce sens-là et de la réversibilité.

MARC GUILLAUME

La rupture de la séduction et de la réversibilité est tout à fait radicale par rapport à l'œuvre de Hegel. Si vous relisez les premières pages introductives de Kojève à la lecture de Hegel, vous verrez qu'elles posent axiomatiquement la nécessité, pour que naisse le sujet humain, de se mettre en position d'être l'objet du désir de l'autre. Il y a toute une dialectique d'où l'idée de passivité et de réversibilité est exclue. Ton analyse se présente un peu comme la naissance d'un autre système axiomatique. Toutes les analyses qui ont suivi acceptent, au moins partiellement, cet axiome hégélien. C'est pour cela que la notion de séduction, et la réversibilité qu'elle introduit, c'est un peu comme si on changeait de géométrie.

JEAN BAUDRILLARD

Oui, on sort de l'aliénation en tout cas, et complètement, de toutes les grandeurs et décadences de l'aliénation.

UN INTERVENANT

Pour prolonger cette question de l'activité et de la passivité, ne pensez-vous pas qu'il y a un décalage total entre le livre et l'expérience ? C'est-à-dire que quand Sophie Calle rend compte de la filature par le langage, elle dépasse cette expérience muette où il y aurait une réversibilité de l'ordre du sensible, touchant-toucher, toutes sortes de choses qui se passent au niveau du corps. Alors que lorsqu'il y a langage, il y a un compte rendu sur l'expérience parce qu'il y a l'activité d'écriture, avec une réflexibilité qui suppose une manière de se placer dans le monde. A ce moment-là, on peut comprendre la réaction de l'homme qui a été filé et qui dit :

« Vous allez rendre compte de ce que je fais. » On se place donc tout de suite en tant qu'interlocuteur de l'intersubjectivité.

JEAN BAUDRILLARD

C'est exact. Est-ce une contradiction, un paradoxe, est-ce que le secret même exigeait qu'il n'y ait pas de trace ? Dans un premier temps, je serais d'accord. Je dirais qu'il y a une rupture de pacte, donc l'autre a raison de chercher à se venger.

Est-ce que écrire c'est trahir totalement le secret ; ou y a-t-il une possibilité quand même de le faire glisser un tout petit peu dans la forme non esthétique ? Pour moi, ce n'est pas un livre esthétique du tout, mais enfin, un livre qui reste secret, qui garde la trace du secret.

Je crois que vous avez raison au fond et en même

temps, faut-il renoncer à pouvoir projeter quand même une image de cela, à pouvoir le dire ? Néanmoins, il y a certainement une façon de le dire, une façon sans doute complètement sacrilège et stupide d'en rendre compte. Et il y a sans doute diverses façons de préserver tout de même le secret. Je trouve que dans les premières choses qu'elle avait faites, c'était quelque chose qui savait tourner autour du secret sans le livrer, sans le déchiffrer ou le trahir.

Je suppose qu'il n'y a pas de perfection dans cette histoire mais le mieux qu'elle lui a donné, est quand même au plus proche du secret. A la limite, le journal qu'elle tenait pendant l'opération fait partie de la filature ; le fait de publier était évidemment différent.

La question se pose là, à savoir, où s'arrête la possibilité d'en parler, et il doit y avoir quand même une possibilité de faire passer le destin, l'altérité dans ce sens-là, dans des actes, dans un jeu, à condition bien sûr d'en observer la règle. J'y crois quand même car sinon, elle ne l'aurait même pas mis en scène, elle n'aurait jamais suivi personne. Mais si elle ne l'avait pas suivi, il n'aurait pas eu de secret. Elle se constitue comme destin de l'autre et c'est elle qui crée l'altérité à l'état pur dans ce sens-là, et il faut bien qu'elle le fasse. Pour que quelqu'un soit le destin de l'autre, il faut qu'il se passe n'importe quel processus de séduction, avec à la fois une discrétion totale mais aussi une violence. Il ne faut pas faire abstraction de la violence, il faut qu'elle se joue. Là, les règles restent secrètes. On ne peut pas dire la règle de ce jeu-là, et elle ne l'a pas dite, elle l'ignore d'ailleurs car elle est extrêmement naïve, elle ne cherche pas. J'ai personnellement cherché un peu après, mais cela n'ajoute rien du tout. Elle est d'une grande naïveté tout en étant capable d'un artifice fantastique.

LA CHIRURGIE ESTHÉTIQUE
DE L'ALTÉRITÉ

Avec la modernité, on entre dans l'ère de la production de l'Autre. Il ne s'agit plus de le tuer, de le dévorer ou de le séduire, de l'affronter, de rivaliser avec lui, de l'aimer ou de le haïr, il s'agit d'abord de le produire. Ce n'est plus un objet de passion, mais de production. Peut-être l'Autre, dans son altérité radicale, ou dans sa singularité irréductible, est-il devenu dangereux ou insupportable, et faut-il en exorciser la séduction ? Ou peut-être tout simplement l'altérité et la relation duelle disparaissent-elles progressivement avec la montée en puissance des valeurs individuelles et la destruction des valeurs symboliques ? Toujours est-il que l'altérité vient à manquer et qu'il faut, de toute nécessité, *produire l'autre comme différence, à défaut de vivre l'altérité comme destin*. Et ceci concerne aussi bien le monde que le corps, le sexe, la relation sociale. C'est pour échapper au monde, comme destin, au corps comme destin, au sexe (et à l'autre sexe) comme destin que va s'inventer la production de l'autre comme différence. Ainsi, la différence sexuelle : chaque sexe avec ses caractéristiques anatomiques, psychologiques, avec son désir propre, et toutes les péripéties insolubles qui s'ensuivent, y compris l'idéologie du sexe et du désir, et l'utopie d'une différence

sexuelle fondée à la fois en droit et en nature. Rien de tout cela n'a de sens dans la séduction, où il ne s'agit pas du désir mais d'un *jeu avec le désir*, et où il ne s'agit pas d'égalité des sexes ni d'aliénation de l'un par l'autre, puisque le jeu implique une réciprocité parfaite des partenaires (non pas différence et aliénation, mais altérité et complicité). La séduction n'est rien moins qu'hystérique, aucun des sexes ne projette sa sexualité sur l'autre, les distances sont données, l'altérité est intacte – c'est la condition même de cette illusion plus haute qu'est le jeu avec le désir.

Ce qui se produit au tournant du romantisme et du XIX^e siècle, c'est au contraire l'entrée en jeu d'une hystérie masculine, et avec elle d'un changement du paradigme sexuel qu'il faut encore une fois resituer dans le cadre plus général, universel, du changement de paradigme de l'altérité.

Dans cette phase hystérique, c'est en quelque sorte la féminité de l'homme qui se projette dans la femme et la modèle comme figure idéale de la ressemblance. Il ne s'agit plus dans l'amour romantique de conquérir la femme, de la séduire, mais de la créer de l'intérieur, de l'inventer, tantôt comme utopie réalisée, comme femme idéalisée, tantôt comme femme fatale, comme star, encore une métaphore hystérique et surnaturelle. C'est tout le travail de l'Eros romantique que d'avoir inventé cet idéal d'harmonie, de fusion amoureuse, de forme presque incestueuse d'êtres jumeaux – la femme comme résurrection projective du même, qui ne prend sa forme surnaturelle que comme idéal du même –, artefact voué désormais à l'amour, c'est-à-dire à un pathétique de la ressemblance idéale des êtres et des sexes – confusion pathétique qui se substitue à l'altérité duelle de la séduction. Toute la mécanique érotique change de sens, car l'attraction érotique qui naissait auparavant de l'altérité, de l'étrangeté de l'Autre passe

désormais du côté du Même, du semblable et de la ressemblance. Auroérotisme, inceste ? Non : plutôt une hypostase du Même. Du même qui louche sur l'autre, qui s'investit dans l'autre, qui s'aliène dans l'autre – mais l'autre n'est jamais que la forme éphémère d'une différence qui me rapproche de moi. C'est d'ailleurs pourquoi, avec l'amour romantique et tous ses sous-produits actuels, la sexualité se rapproche de la mort : c'est parce qu'elle se rapproche de l'inceste et de son destin, même banalisé (car il ne s'agit plus de l'inceste mythique et tragique ; nous n'avons affaire, avec l'érotisme moderne, qu'à une forme incestueuse dérivée, celle de la projection du même dans l'image de l'autre – qui équivaut à une confusion et à une corruption de toutes les images).

Donc, finalement, l'invention d'une féminité qui rend la femme superflue. L'invention d'une différence qui n'est qu'une copulation détournée avec son double. Et qui rend au fond impossible toute rencontre avec l'altérité¹ (il serait d'ailleurs intéressant de savoir s'il n'y a pas eu contrepartie hystérique de la part du féminin dans la construction d'une mythologie virile et phallique ; le féminisme étant un tel exemple d'hystérisation du masculin chez la femme, de projection hystérique de sa masculinité, à l'image exacte de la projection hystérique par l'homme de sa féminité dans une image mythique de la femme).

Cependant, il reste une dissymétrie dans cette assignation forcée à la différence.

C'est pourquoi je disais, en manière de paradoxe, que l'homme est plus différent de la femme que celle-ci ne l'est de l'homme. Je veux dire que, dans le cadre de la

1. Sur ces questions, voir le livre remarquable de Christina von Braun : *Die Schamlose Schönheit des Vergangenen*. Verlag Neme Kritik. Frankfurt, 1989.

différence sexuelle, l'homme surtout n'est que différent, alors qu'il reste quelque chose dans la femme de l'altérité radicale qui précède le statut dégradé de la différence.

Bref, de ce processus d'extrapolation du Même dans la production de l'Autre, d'invention hystérique de l'autre sexuel comme frère ou sœur jumelle (si le thème de la gémellité est tellement d'actualité, c'est qu'il reflète ce mode de clonage libidinal), il résulte une assimilation progressive des sexes, qui va de la différence à une moindre différence jusqu'à l'interversion et à l'indifférenciation visuelle des sexes, qui finit par faire de la sexualité une fonction inutile. Dans le clonage, ainsi vont se reproduire des êtres inutilement sexués, puisque la sexualité n'est plus nécessaire à leur reproduction.

Si la femme réelle semble disparaître dans cette invention hystérique du féminin (mais elle a d'autres moyens d'y résister), dans cette invention de la différence sexuelle où le masculin occupe d'emblée le pôle privilégié, et où toutes les luttes idéologiques et féministes ne feront que reconduire ce privilège ou cette différence insoluble, il faut voir que le soi-disant désir masculin y devient lui aussi complètement problématique, puisqu'il n'est plus capable que de se projeter dans un autre à son image et de se faire ainsi purement spéculatif. Toutes les sottises sur le phallus et le privilège sexuel du masculin sont aussi à revoir. Il y a une sorte de justice transcendante qui fait que les deux sexes, dans ce processus de l'indifférenciation sexuelle, culminent inexorablement dans l'indifférenciation, perdent tout autant de leur singularité, ou de leur altérité. C'est l'ère du Transsexuel, où tous les conflits liés à cette Différence sexuelle se perpétuent bien après que toute sexualité réelle, que toute altérité réelle des sexes aura disparu.

Cette OPA (réussie ?) sur le féminin par l'hystérie de projection masculine, chaque individu – homme ou femme

– la renouvelle sur son propre corps. Identification et appropriation du corps comme projection de soi, non plus comme altérité et comme destin. Dans les traits du visage, dans le sexe, dans les maladies, la mort, l'identité est constamment altérée, vous n'y pouvez rien, c'est ça le destin – mais justement, c'est ça qui doit être conjuré à tout prix, dans l'identification du corps, dans l'appropriation individuelle du corps, de votre désir, de votre apparence, de votre image : chirurgie esthétique tous azimuts. Car si le corps n'est plus un lieu d'altérité, d'une relation duelle, s'il est lieu d'identification, alors il faut de toute urgence se réconcilier avec lui, le réparer, le parfaire, en faire un objet idéal. Chacun en use avec son corps comme l'homme avec la femme dans l'identification projective que nous avons décrite : il l'investit comme fétiche, et il en use comme fétiche dans une tentative d'identification désespérée de soi-même. Le corps devient l'objet d'un culte autistique, d'une manipulation quasiment incestueuse. Et c'est la ressemblance du corps à son modèle qui devient source d'érotisme et d'autoséduction « blanche », dans la mesure où elle exclut virtuellement l'Autre, et où elle est le meilleur moyen d'exclure toute séduction venue d'ailleurs.

Bien d'autres choses relèvent encore de cette production de l'Autre, production hystérique et spéculative – le racisme, par exemple, son développement au fil de la modernité, sa recrudescence actuelle. En bonne logique, il aurait dû régresser au fil du progrès et des Lumières. Or, plus on sait que la théorie génétique des races est sans fondement, plus le racisme se renforce. Mais c'est qu'il s'agit d'une construction artificielle de l'Autre, sur la base d'une érosion de la singularité des cultures (de leur altérité les unes aux autres) et d'une entrée dans le système fétichiste de la différence. Tant qu'il y a altérité, étrangeté et relation duelle (éventuellement violente), il

n'y a pas de racisme à proprement parler. Approximativement, jusqu'au XVIII^e siècle, comme en témoignent les récits anthropologiques. Une fois perdue cette relation « naturelle », on entre dans une relation exponentielle avec un Autre artificiel. Et rien dans notre culture ne permet de juguler le racisme, puisque tout le mouvement de notre culture va dans le même sens d'une construction différentielle forcenée de l'Autre, et d'une extrapolation perpétuelle du Même à travers l'Autre. Culture autistique à forme d'altruisme truqué.

On parle d'aliénation. Mais la pire aliénation n'est pas d'être dépossédé par l'autre, mais *dépossédé de l'autre*, c'est d'avoir à produire l'autre en l'absence de l'autre, et donc d'être renvoyé continuellement à soi-même et à l'image de soi-même. Si nous sommes aujourd'hui condamnés à notre image (à cultiver notre corps, notre look, notre identité, notre désir) ceci n'est pas le fait de l'aliénation, mais bien de la fin de l'aliénation et de la disparition virtuelle de l'autre, ce qui est une fatalité bien pire. En fait, la limite paradoxale de l'aliénation, c'est se prendre soi-même comme point de mire, comme objet de soin, de désir, de souffrance et de communication. Ce court-circuit définitif de l'autre inaugure l'ère de la transparence. La chirurgie esthétique devient universelle. Celle du visage et du corps n'est que le symptôme d'une chirurgie plus radicale : celle de l'altérité et du destin.

Quelle solution ? Il n'y en a aucune au mouvement érotique de toute une culture, à cette fascination, à ce vertige de dénégation de l'altérité, de toute étrangeté, de toute négativité, à cette forclusion du mal et à cette réconciliation autour du Même et de ses figures démultipliées : inceste, autisme, jumeauté, clonage. Nous ne pouvons que nous souvenir que la séduction réside dans l'irréconciliation avec l'Autre, dans la sauvegarde de l'étrangeté de l'Autre. Il ne faut pas se réconcilier avec

La chirurgie esthétique de l'altérité

son corps ni avec soi-même. Il ne faut pas se réconcilier avec l'Autre, il ne faut pas se réconcilier avec la nature, il ne faut pas se réconcilier avec le féminin (ceci est valable pour les femmes aussi). Là demeure le secret d'une attraction étrange.

Jean Baudrillard
le 9 juillet 1993

TABLE DES MATIÈRES

<i>Introduction</i>	7
La spectralité comme élosion de l'autre	17
L'autre, ailleurs.....	45
Le voyage sidéral.....	79
La bêtise artificielle et l'intelligence de l'autre.....	109
Facticité et séduction	129
La chirurgie esthétique de l'altérité	167

CET OUVRAGE A ÉTÉ TRANSCODÉ
ET ACHEVÉ D'IMPRIMER POUR LE
COMPTE DES ÉDITIONS DESCARTES & CIE
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH
À MAYENNE EN FÉVRIER 1994
NUMÉRO D'IMPRESSION : 35264
DÉPÔT LÉGAL : FÉVRIER 1994
NUMÉRO D'ÉDITION : 06

Dans la même collection

L'humanisme déchiré
Jean-Michel Besnier

Temps, Mémoires, Chaos
La Nuit de Ville-Évrard
Colloques 1990-1992

Sur la Nouvelle droite
Jalons d'une analyse critique
Pierre-André Taguieff

La perfection du bonheur
Francis Marmande

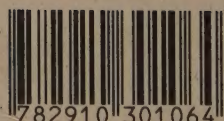
Jean Baudrillard
Marc Guillaume
Figures de l'altérité

Réduire l'autre à l'autrui, telle est l'opération commune à toutes les formes de pensée de la modernité occidentale. Elle permet de se rendre maître de l'autre, de l'aliéner ou de l'assimiler en l'insérant dans une combinatoire des différences.

En dépit de cette réduction à visée universelle subsiste cependant une altérité radicale, impensable et incommensurable. C'est en quelque sorte la composante maudite, irréductible et indicible, de l'autre. On ne peut l'appréhender qu'indirectement par ses effets de séduction, de dévolution de la volonté d'altération ou de destruction. Ces figures de l'altérité, inquiétantes, excitantes, menacées de disparition, font encore vibrer le monde comme un enchantement secret.

Jean Baudrillard, sociologue, philosophe et photographe, est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *L'autre par lui-même* (éd. Galilée, 1987) et *L'illusion de la fin* (éd. Galilée, 1992).

Marc Guillaume est l'auteur de *La Contagion des passions* (éd. Plon 1989).



9 782910 301064

Couverture :
I. DE MOUCHERON

Diffusion :
EDITIONS GALILÉE - CDE - SODIS

III 94

S 20 522 8

90 Francs