

Le sujet est la modernité

samedi 20 novembre 2010, par [Henri Meschonnic](#)

Nous republions ici un texte d'Henri Meschonnic que nous avons déjà publié dans Les Papiers du Collège international de philosophie, Paris, N° 42, janvier 1998. Écrit quelques années après Politique du rythme, Politique du sujet, ce texte présente de manière concise ses principales positions théoriques, politiques et éthiques : la modernité ne doit pas être rejetée, comme le font Heidegger et ses innombrables épigones ; elle n'est pas réductible au monde moderne, au sujet philosophique et à la technique ; elle constitue, au contraire, une utopie qui s'enracine dans l'universalité du sujet poétique. Même si la manière dont Meschonnic pluralise ici la notion de sujet est discutable - on ne voit pas bien ce qui relie conceptuellement toutes les formes subjectives auxquelles il fait allusion -, même si ses critiques sont parfois superficielles - comme celles qu'il lance contre Taylor ou Lefort -, son texte nous rappelle avec vigueur la nécessité de ne pas séparer le poétique, l'éthique et le politique, ou pour le dire autrement, l'art, le langage et l'action. Il constitue, de ce point de vue, un exposé éclairant des fondements d'une « politique du rythme ».

J'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant.

Michel Foucault,

Entretien avec Duccio Troubadori, (1978)

Dits et écrits IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 42.

On m'a fait remarquer que ce titre est ambigu. On pourrait comprendre : *le sujet, c'est la modernité* mais ce n'est pas ce que j'ai voulu dire : j'ai voulu dire plutôt *c'est le sujet qui est la modernité*. Puis à la réflexion, j'ai gardé ce titre parce que le sujet c'est la *réversibilité* entre les deux.

Dire que le sujet est la modernité, c'est d'abord dire que la théorie du sujet et la théorie de la modernité sont non seulement solidaires, mais corrélatives l'une de l'autre. Qu'elles sont dans une relation d'implication réciproque et d'interaction. C'est ce qui est à démontrer. Car, au premier abord, l'association des deux ne va pas de soi. Autrement dit, à chaque définition et position du sujet correspond alors une définition et une position de la modernité. *Une* modernité. Autant de définitions de la modernité que de définitions du sujet, les mêmes raisons pour l'une et pour l'autre. C'est une première résolution de cette relation d'identité.

Une seconde résolution tendrait à faire de cette proposition non plus seulement un symptôme d'une relation de détermination entre sujet et modernité, mais une proposition visant à signifier que le sujet, comme lieu de travail conceptuel, serait exactement ce en quoi consisterait ce qu'on appelle la modernité. En somme, il s'agit alors d'une équation à deux inconnues, l'inconnue du sujet,

l'inconnue de la modernité. Et il s'agit de savoir à quelle condition, et dans quelles limites, une telle proposition serait vraie.

Mais ceci ne pourrait se raisonner qu'en postulant paradoxalement une troisième inconnue.

Celle de la conceptualité même qui est à l'œuvre dans une telle mise en rapport de notions aussi syncrétiques, aussi confuses que celles de *sujet* et de *modernité*, au point que cette confusion semble entretenue volontairement, ou qu'on y est insensible, et qu'il y a lieu alors, en plus, d'essayer de savoir pourquoi, par qui, et dans quel intérêt, on pérennise la confusion. Ce qui peut être plus ou moins dominé et conscient. Et voilà que s'ajoute au problème une quatrième inconnue.

Pourtant, « le sujet est la modernité » est une proposition toute simple. Mais elle n'a de sens, et elle n'est significative (je veux dire par là transformatrice d'une situation de pensée, interventionniste dans la pensée) qu'à deux conditions - à mon sens - : la première, c'est de se situer dans la théorie du langage (je rappelle que cette expression de « théorie du langage » est de Saussure). En tant que telle, elle est critique de plusieurs positions de pensée, et d'abord de toutes celles qui *oublent* la théorie du langage dans leur représentation de la société ; la deuxième condition est de se situer dans le temps du maintenant, dans ce que Walter Benjamin appelait le *Jetztzeit*. Sinon, c'est une billevesée, un jeu verbal facile et sans conséquence. Si penser ne doit pas intervenir, si penser ne sert à rien, à quoi bon penser.

Ce serait la pire des choses qui pourrait arriver. Car on essaie de réfléchir sur deux notions fortes, protéiformes, anciennes déjà. Et, malgré la lassitude chez quelques uns, elles sont inusables - est-ce justement parce qu'elles sont confuses ? - ces deux notions de *sujet* et de *modernité*. Loin d'être dépassées, elles ne cessent de nous déborder. D'être d'actualité.

Leur actualité, ou leur permanence, n'a jamais le même sens pour les uns ou pour les autres. En tout cas, la modernité est productive. Le sujet aussi n'arrête pas de produire des livres. Pour la modernité, entre 1988, quand j'ai publié *Modernité modernité*, et avril 1995, quand a paru un « Que sais-je ? » d'Alexis Nouss intitulé *La Modernité*, j'ai compté que 24 ou 25 ouvrages avaient paru sur la modernité, et dont il rendait compte. Et, il y a juste un mois, j'étais à Tokyo à un colloque pour lequel j'avais proposé le titre *La modernité après le post-moderne*.

Mon postulat initial, pour formuler que « le sujet est la modernité », est une utopie. C'est-à-dire non seulement quelque chose qui n'a pas de lieu, et à quoi on peut constater facilement qu'il n'est pas fait de place, mais dans cette mesure même une pensée nécessaire, sinon ce n'est pas une utopie. De sorte que moins cette pensée a de surface sociale, de reconnaissance sociale, plus sa nécessité s'impose impérieusement à la pensée, comme une postulation pour transformer justement le monde comme il est, et la pensée comme elle va. Au contraire des pensées de l'acceptation, ou de la célébration.

C'est toute la question de la proposition de Marx dans sa XI^e thèse sur Feuerbach. À retourner, à inverser contre lui-même, et pourtant à partir de la même motivation : le refus d'une acceptation des modes actuels de représentation. Mais là où il disait : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le *transformer* », il y aurait à rétablir

qu'*interpréter*, c'est déjà *transformer*, c'est déjà commencer à intervenir. Sinon, ce serait admettre ce que l'histoire empirique dément, et a toujours démenti. Et interpréter, au sens d'émettre de la pensée, c'est intervenir, soit pour conserver, soit pour transformer tel ou tel ordre de pensée, plus ou moins restreint, plus ou moins appelé à avoir des conséquences. Je ne ferai ici que deux remarques.

La première, c'est que ce n'est pas parce qu'il y a eu le marxisme d'État et sa Terreur (qui n'est pas finie partout, notamment en Chine), et la vulgate contemporaine de la *fin-des-idéologies*, aussi trompeuse que la vulgate précédente, c'est-à-dire l'écroulement du messianisme communiste, que cette phrase de Marx - à condition de la retourner - a perdu sa force et sa beauté. Je dirais même, presque au contraire.

La seconde remarque, c'est que, telle que la disait Marx, cette phrase supposait l'abandon, chez lui, de la philosophie du langage par et avec le rejet du langage des philosophes. Effet pervers du goût qu'il avait pour la réversibilité des formules : *philosophie de la misère* tourné en *misère de la philosophie*. Ici, langage des philosophes, philosophie du langage. D'où la conséquence : une absence de la théorie du langage dans la représentation marxiste de la société, l'absence corrélative d'une théorie de la littérature, et du sujet. Sinon l'utilitarisme généralisé. C'est-à-dire la Terreur. Ce que déjà Mandelstam avait saisi en 1920, dans son article « L'État et le rythme », où il prédisait que sans attention pour l'individu, il y aurait le collectivisme sans collectivité. Et il est ici tout à fait significatif que cette intuition politique soit venue d'un regard de poète sur la société.

J'ajoute que même la Théorie critique de Horkheimer et d'Adorno, critique du marxisme *et* critique de la pensée régionale, requête d'une théorie d'ensemble, n'est pas sortie de cette *aporie*, qui consiste à constituer *une pensée critique sans théorie du langage*. Car on ne peut pas porter à son actif la pensée du langage de Walter Benjamin, dans la mesure même où il était un marginal de l'École de Francfort.

Le postulat nécessaire, à mon sens, pour poser que le sujet est la modernité, est la nécessité d'une implication réciproque et d'une interaction entre la théorie du langage, la théorie de la littérature et de l'art (je dis la poétique), l'éthique et la politique (où j'inclus *le* politique).

Il s'agit de retrouver une force et une efficacité de la pensée perdues, à mon sens, depuis Aristote, chez qui la *rhétorique* (comme action et activité du langage), la *poétique* (comme action du langage dans des situations spécifiques, que nous appellerions aujourd'hui celles de la littérature, pour l'épopée et pour la tragédie), puis *l'éthique* et la *politique* sont manifestement tenues toutes les quatre par une solidarité intime, et telle que des formules majeures, sur la poétique, se trouvent dans *l'Éthique à Nicomaque* (concernant les œuvres d'engendrement opposées à celles de la nature - et ce passage est capital, parce qu'il est le germe d'une pensée du sujet dans la littérature, et il est absent du traité tel que nous l'avons sur la poétique), ou encore telle formule fameuse sur « l'animal politique » se retrouve aussi dans *l'Éthique*.

Je constate, comme chacun peut constater, que ce lien, cette interaction, s'est perdu après Aristote. La rhétorique est devenue, et est encore aujourd'hui, un catalogue des figures ; la poétique, variablement normative ou descriptive, selon les époques, est devenue un formalisme, et soit elle tourne à un essentialisme des genres, soit elle se confond avec la néo-rhétorique, soit elle met toute

la littérature dans une littérature de littérature, ce qu'on appelle l'intertextualité ; quant à l'éthique, elle est dans l'abstraction et le noble, car son sujet est formel lui aussi, étant coupé de la théorie du langage, de la poétique et du politique – il a de beaux yeux, mais ça ne suffit pas ; quant au politique, c'est un jeu de divers dualismes, comme j'ai tenté de l'analyser dans *Politique du rythme, politique du sujet*, tout aussi formel d'ailleurs par rapport à la politique, qui ne peut plus être pensée et agie que comme rapport de forces, sans éthique, sans poétique – sans sujet. La rhétorique n'est ici de rien pour la penser. L'art, la littérature n'y sont non plus que des enregistrements de l'horreur, soit d'avance, soit après coup. Sans oublier quelques variantes perverses comme celle qui voyait (c'était Simone Weil vers 1940) dans l'irrationalisme surréaliste un des responsables de la guerre.

Je dirais donc que nous sommes, avec cette hétérogénéité entre les quatre catégories que je viens d'énoncer, dans une grande carence de théorie. Ce qui rend assez comique, rétrospectivement, un certain discours post-structuraliste qui voyait dans la pensée des sciences humaines, des Lettres et du langage une inflation théorique propres au structuralisme. On confondait théorie et formalisme, comme certains confondent travail conceptuel et néologisme.

Je propose de considérer au contraire que la tenue corrélative, par implication réciproque, de la théorie du langage, de la poétique, de l'éthique et de la politique, peut et doit transformer chacun des quatre termes en présence. Faute de quoi, ils retombent immédiatement dans la situation commune. Les transformer au sens où il ne devrait plus être acceptable de penser le langage sans la poétique, l'éthique et la politique ; ni acceptable de penser la poétique sans théorie du langage, de l'éthique et de la politique ; pas d'avantage acceptable de continuer de penser l'éthique sans théorie du langage, de la poétique et de la politique ; et où serait enfin disqualifiée une pensée de la politique qui serait (comme elle est) démunie de l'effet transformateur sur elle d'une théorie du langage, de l'éthique, de l'art et de la littérature. Parce qu'elle risque à tout moment d'être dupe des mots. Comme Claude Lefort dans un article ancien du *Débat*, intitulé « Permanence du théologico-politique », analysait l'effet de la Révolution française comme une *désunion*, par rapport à l'*union*, sans voir qu'on croyant parler de la religion il ne faisait que gloser l'étymologie chrétienne du mot « religion ».

Or cette situation commune que nous connaissons tous, cette hétérogénéité radicale entre ces catégories, elle ne vient pas de rien. Elle a une histoire. Je poserais que, sans m'engager ici dans un récit historique qui serait à faire, en fonction du point de vue proposé, pour chacun des quatre, la situation contemporaine est essentiellement l'effet de la rationalité des Lumières.

La situation contemporaine de la pensée du sujet. La situation contemporaine de la pensée de la modernité. Et la pensée contemporaine des catégories de l'esthétique, de l'éthique, du politique.

C'est d'abord la vulgate même de la pensée du sujet, que de la constituer du sujet philosophique, comme distinct d'un objet de connaissance. Sa généalogie précise, de Descartes à Leibniz, et aux Encyclopédistes, relève d'une histoire qu'on peut considérer ici comme secondaire (mais je ne veux pas dire pour autant dépourvue d'enjeux, en particulier la reprise de Descartes par la philosophie allemande). Au vrai, ce sujet qu'on dit philosophique est déjà tout autant un sujet psychologique, puisqu'il est conscient, unitaire et volontaire.

Immédiatement, on doit aussi constater que la notion de sujet philosophique est coextensive à la

notion de modernité philosophique. En ce sens, à la différence d'autres lignages de pensée, comme en histoire, par exemple, où on parle des *Temps modernes*, la modernité philosophique s'identifie, sauf erreur de ma part, pour l'essentiel, aux Lumières. C'est bien cette modernité des Lumières qui fait, pratiquement, toute la modernité, pour Habermas, et particulièrement dans son conflit avec celui qu'il appelait un « chroniqueur philosophique », Michel Foucault.

Jusqu'à là on peut dire que penser le sujet philosophique et penser la modernité philosophique sont une seule et même pensée.

Mais cette commodité n'est plus tenable. Je dirais même qu'elle impose par l'inévitable reconnaissance de la pluralité interne du sujet, et de la pluralité de la modernité, qui est telle que son singulier cache un pluriel, mais que sa facile mise au pluriel aussi cache un autre singulier, pas un singulier empirique, de ceux qu'on juxtapose, mais un universel, à découvrir.

Il ne suffit pas davantage de penser séparément les diverses modernités qu'on peut distinguer, pour penser la modernité, que de penser chacun à part un sujet différent, afférent à chaque fonction ou situation, pour penser la fonction sujet. Je proposerais donc qu'on n'a une chance de penser *le* sujet, et de penser *la* modernité que si on pense l'une par l'autre et ensemble, dans leur interaction, la théorie du langage, la poétique, l'éthique et la politique. Ce qui est en jeu, c'est l'intelligibilité du présent.

Or, pour concrétiser ce qui peut paraître, pire qu'une utopie, une abstraction, il y a immédiatement une situation qui, à mon sens, peut mettre à l'épreuve cette postulation toute théorique, et en *faire l'épreuve*. C'est-à-dire procurer la vérification empirique de la nécessité théorique, poétique, éthique et politique du quatre en question.

Je rapporte cette trouvaille justement de l'expérience de travail et d'écoute du colloque sur « la modernité après le post-moderne », que j'ai évoqué tout à l'heure.

Il s'agit de ce constat banal du rôle théorique et politique de la pensée de Heidegger qui s'est mondialisée sous ses deux formes principales, sa forme directe par référence aux écrits de Heidegger, et sa forme indirecte, sa forme *douce*, par la référence aux concepts de Derrida et au déconstructionnisme généralisé américain ou autre. Le constat est banal, mais je crois que je viens seulement de comprendre le *pourquoi*.

Car si j'observe le rôle de cette pensée, elle procure exactement la rationalité nécessaire à toute une série d'anti-occidentalismes, au Japon ou ailleurs, et d'anti-rationalismes, car cette pensée consiste dans un double syncrétisme, du sujet, et de la modernité.

Pour le sujet, c'est, sur la base du sujet philosophique, et fondu avec lui, le sujet du savoir conquérant et allant en continu de la conquête du monde de la nature, par la science et la technique, à la conquête du monde humain, une planétarisation qui est une universalisation non seulement des savoirs et des techniques, mais aussi des valeurs dites occidentales. Les valeurs artistiques et les valeurs politiques. Et certaines valeurs éthiques.

Toute la *question-de-la-technique*, selon Heidegger, y est incluse. Ce sujet est continu à la notion syncrétique et mythique d'Occident. Il est à la fois le super-sujet Europe et l'occidentalisation du monde, qui fait l'aliénation irrémédiable des autres conceptualités. Du point de vue de telle ou telle de ces autres conceptualités, si métissées et bénéficiaires qu'elles puissent être des « bienfaits de la colonisation » (comme on disait aux beaux temps du colonialisme), ce sujet ne peut produire qu'un rejet.

Dans l'exemple japonais, ce rejet a connu une histoire spécifique - étrangère ici à mon propos - dont l'idéologie officielle contemporaine, y compris, et surtout, bien sûr, chez les intellectuels occidentalisés et démocrates, veut qu'il soit du passé. Sa forme des années 40 est bien au passé. Mais il y en a de nombreux restes, et je dirais même que, le pire étant, d'évidence, passé, l'essentiel en réalité reste. Justement sous la forme de cette même pensée Heidegger, diluée ou non diluée. Donc tout ce qu'il faut pour le rejet. La continuation, sous d'autres formes, du rejet.

Rejet du paquet indifférencié occident-démocratie-capitalisme-impérialisme. Du point de vue du Japon, aujourd'hui même, et sous les formes les plus anodines, l'impérialisme ne saurait être qu'occidental. Le rôle du Japon dans l'Asie du Sud-Est, en Corée ou en Chine dans les années 1930 continue d'être décrit dans les termes d'un combat contre l'impérialisme occidental. Il n'y a pas d'impérialisme japonais.

Or ce syncrétisme du sujet, qui embarque dans un seul et même sujet le psychologisme (que Heidegger redoute et rejette depuis son premier livre de 1914), le sujet de la conquête du monde et le sujet philosophique, que la vérité de l'être fuit indéfiniment, cette sorte de théologie négative du sujet que pratique Heidegger, c'est bien une poli-tique du sujet. Ou, ce qui revient au même, avec Heidegger, une politique du rejet. Rejet de l'acception scolastique de la vérité, l'adéquation de la chose et de l'intellect, qui ouvre sur l'enquête et la vérification. Cette notion rejetée, il reste une rhétorique négative de la vérité. Le nietzschéisme de Heidegger. C'est le rejet de la poétique avec toutes les autres formes de l'anthropologique, comme rejet de l'attitude naturelle. L'absence de l'éthique, par l'intimité supposée avec le sacré, qui est le corollaire de l'essentialisation de la langue. Enfin l'essentialisation du politique. Le destin. Tout l'expressionnisme tragique de Heidegger.

L'effet de cet ensemble sur la représentation de la modernité est l'indiscernable entre la *modernité* philosophique et la *modernisation*. Elle-même double : technicisation dans la maîtrise de la nature, et technicisation de la « vie moderne », avec la perte corrélative des valeurs communautaires anciennes, globalement celles du monde du religieux, au sens chrétien, du lien des hommes entre eux par le divin, et des hommes au divin par le sacré.

Or, ce syncrétisme ne permet pas de distinguer trois catégories différentes de critique portées au sujet philosophique, et à cette indifférenciation entre la modernité philosophique et la modernité résumée dans la-question-de-la-technique.

La première critique est, de fait, plus un rejet qu'une critique. C'est l'attitude même de Heidegger. C'est toute cette crypto-théologie de l'Être, cette essentialisation généralisée du langage et du politique, qui en fait une forme remarquable du réalisme logique, et la confusion qu'il a permise entre l'artiste du langage qu'il est et un penseur du langage, qu'il n'est pas. Ce que j'ai tâché de démontrer dans *Le langage Heidegger*, avec la solidarité interne entre ces deux essentialisations.

De là, dans sa forme diluée, qui est celle du ludique contemporain, le maintien illusionniste d'un sens unique, vérité, déclaré insaisissable, inexistant. Et en effet, il n'avait son efficace que dans la théologie ; en littérature il n'en est plus question depuis Valéry. Mais dans la mesure où ce fantôme est maintenu, on lui oppose cette banalité, ce reliquat structuraliste mal compris, parce qu'il ne saurait définir la littérature, qu'est la polysémie. Et c'est une herméneutique négative qui répète indéfiniment un différenciel du sens qui reste dans le sens, avec son auto-complaisance pour seule poétique. Cela pour la littérature. En ce qui concerne l'histoire, c'est plus grave, car c'est une réduction au discours (déjà dans l'article de 1967 de Barthes, « Le discours de l'histoire »), une réduction à la rhétorique, telle qu'aucune argumentation n'est plus possible contre le négationnisme des historiens. Puisqu'il n'y a plus de vérité. C'est en quoi la problématique des *mots de l'histoire* est un transport sur l'épistémologie de l'historiographie qui, par son report de nihilisme post-nietzschéen repris à Heidegger, fait tenir à certains penseurs persuadés d'être de gauche, un discours de Gribouille. Et c'est aussi un signe qui devrait montrer aux historiens que la théorie du langage les concerne eux aussi.

Ainsi, cette première critique, menée par la pensée de Heidegger, vers un rejet de cette modernité-modernisation, est inévitablement aussi une politique. C'est cette pensée qui fournit la doctrine, et l'alibi, de l'anti-occidentalisme.

C'est une toute autre critique de la rationalité des Lumières, chez Michel Foucault. On sait bien comment il a, lui, à la différence de Heidegger, parce qu'il maintient une recherche de la vérité, pratiqué une critique réelle, c'est-à-dire argumentative, non un rejet, de ce que sont devenues les catégories des Lumières en s'institutionnalisant, au XIX^e siècle, dans les sciences humaines et dans les pratiques sociales, essentiellement de la psychiatrie et de la prison, comme une double carcérisation. Et exclusion. C'est fondamentalement l'humanisme abstrait que critique Foucault. Qu'il y ait, ensuite, à critiquer Foucault, sa représentation du langage et de la littérature, et leur effet sur toute sa pensée, c'est autre chose, et doit être fait ailleurs.

C'est pourquoi le mauvais coup porté par Luc Ferry et Alain Renault dans leur livre *La Pensée 68* est révélateur ici. Quand, à la fin de leur chapitre sur Foucault, ils ironisent parce que, lui qui a tant contribué à *la mort-de-l'Homme*, il a suivi telle manifestation pour la défense des Droits de l'Homme. Je ne veux pas savoir si leur ironie est feinte ou si réellement ils sont sincères. Ce qui compte pour moi ici, c'est qu'ils fournissent, sans le savoir, une pièce capitale au dossier.

Puisqu'ils montrent que cette notion de *l'Homme* ne permet pas une distinction entre le sujet philosophique abstrait, qui est *l'Homme*, et un *sujet du droit*. Or, cette distinction est capitale pour ne pas confondre la critique réactionnaire des Lumières, et de leur effet politique, la Révolution française, celle de Joseph de Maistre, par exemple, et de tous ceux qui derrière lui rejettent ensemble les principes de 1789, la démocratie, et le-sujet-philosophique-abstrait-conquérant-du-monde. C'est toute la différence entre *l'Homme*, sujet de l'anthropologie philosophique, et l'article un de la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789 : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits... » - déclaration toute utopique, presque aujourd'hui autant qu'en 1789, mais en tant qu'impératif catégorique elle exprime un universel (plus même que ses auteurs ne croyaient dire, car ils en excluaient sans doute les femmes, mais la déclaration est plus *vraie* encore si on les y ré-inclue) et cet universel est distinct du sujet philosophique de la connaissance, et de la conquête du monde.

Cette distinction, Ferry et Renault montraient qu'ils ne la faisaient pas. En ne la faisant pas, ils montraient qu'ils confondaient, comme les penseurs réactionnaires, et sans savoir qu'ils pensaient réactionnaire, le sujet du droit et le sujet philosophique dans une même abstraction, alors qu'il s'agit de deux abstractions essentiellement différentes. Dans leur enjeu. C'est pourquoi je leur suis reconnaissant, bien que, d'énoncer cette distinction me donne le trouble d'énoncer à la fois un truisme, et un paradoxe.

C'est en tout cas une suite de distinctions analogues que réclamait Foucault dans le débat qui suivait sa conférence *Qu'est-ce qu'un auteur ?* de 1969, quand il déclarait : « il n'y a pas de sujet absolu », et il ajoutait : « sujet de quoi », « sujet du désir » ou d'autre chose.

J'en déduis à ce stade qu'il y a à postuler que nous sommes une collection de su-jets, et que, si, certainement, il y a un sujet de la connaissance conquérant du monde et dominateur, sujet de sa propre universalisation, et qui a confondu l'universalité avec sa propre universalisation, ce sujet n'est pas le même que celui de la connaissance, qui s'accomplit comme sujet philosophique. Pas le même que celui qui manifeste pour ses droits.

Mais il y a aussi le sujet de la connaissance des autres, l'inventeur du regard ethnographique, qui est distinct, fortement, du sujet destructeur et exploiteur de l'autre, qu'est le sujet qui s'exporte et croit qu'il exporte du sujet quand il ne fait que s'étendre sur les autres. Jusqu'à les anéantir, comme aux Amériques.

Mais il n'y a pas que ces sujets. J'ai montré que Heidegger prend pour le sujet conquérant le sujet du bonheur, chez Diderot. Il y a aussi le sujet du sentiment de soi, dont Groethuysen avait écrit l'anthropologie discontinue.

Il y a un sujet du sentiment esthétique, et précisément les Lumières en inventent la théorie avec l'esthétique. Et certainement il est tout à fait spécifique, et distinct du sujet philosophique.

On ne saurait réduire ces divers sujets à des variantes du sujet philosophique. Ce ne sont pas des essences réelles. Ils correspondent à des activités distinctes. L'enjeu politique est évident pour le sujet du droit. Mais pas seulement pour lui.

Je mettrai ici à part, je veux dire que je ne compterai pas dans les trois critiques, dont je disais qu'il ne fallait pas les confondre, ou en escamoter une, pour ne garder que le rejet Heidegger, la critique du sujet philosophique et psychologique qui est venue de l'invention de la psychanalyse, avec le sujet freudien, et son inconscient. Non pas parce qu'elle n'est pas importante. Au contraire. Puisqu'elle a révolutionné les savoirs et les pratiques sociales. Mais parce qu'elle est si spécifique, tout en étant radicale, même si elle est un lieu de critique interne, qu'on ne risque pas de l'oublier. C'est même l'inverse qui serait vrai, en ce qu'elle joue un rôle d'herméneutique littéraire, et tend alors à son tour à faire ce que fait le sujet philosophique : jouer paradoxalement un rôle d'effaceur du sujet. D'un autre sujet.

C'est pourquoi c'est à la fois contre le sujet philosophique syncrétisant et contre (même si c'est

parfois tout contre) le sujet freudien herméneutisant qu'il y a à postuler un autre sujet, et une autre modernité. C'est d'ici que part la troisième critique des Lumières.

Ce sujet dont la spécificité est nécessaire, parce qu'il est absent de tous les autres, et certainement absent du sujet philosophique, je l'appelle le *sujet du poème*. En entendant par poème tout récitatif du continu dans le langage comme *invention d'un système de discours par un sujet* – le sujet du poème – et *invention de ce sujet par son discours*, soit en vers soit en prose, à travers tout récit du discontinu, c'est-à-dire du signe, du sens. En somme, je dirais il est la littérature même, quand et seulement quand elle est littérature, c'est-à-dire quand elle fait ce que le langage ne peut pas dire, ce que le signe, les mots avec leur sens, ne peuvent pas dire. Elle commence là où le signe ne peut rien dire.

Qu'il y ait, sur le marché de la chose intellectuelle et du livre en particulier, une infinité de dilutions de ce travail du langage, une infinité de faux semblants, c'est une banalité aussi ancienne que la littérature même, et qui ne prouve rien contre la définition que j'en propose. Au contraire. Puisque cette situation, inhérente à la littérature même, fait partie de ce qui pousse indéfiniment à chercher à savoir ce qu'est et ce que fait la littérature. Assurant sa pertinence permanente au mot d'Aristote, c'est le tout début du traité *Peri poiètikês autês, Sur la poétique même*, quand il dit que l'objet de la poétique est « sans nom jusqu'à maintenant – *anônumos tunkhanei ousa mekhri tou nun* ».

Postuler un sujet du poème, distinct de tous les autres et particulièrement du sujet freudien, est nécessaire par la nécessité même de penser la spécificité de la littérature (où j'englobe la poésie), ce qui est ensuite à étendre à l'art, avec les spécificités propres à chaque art.

Mais ce sujet est immédiatement critique du sujet philosophique. Et psychologique. Il ne saurait être confondu avec la subjectivité. Il n'est ni conscient, ni unitaire, ni volontaire. Ou s'il l'est, dans la mesure où il l'est, c'est aussi en étant débordé par son propre inconscient ; en quoi le sujet du poème est aussitôt également critique pour le sujet freudien, car il ne s'y identifie pas. Ce que la poétique est chargée de montrer. S'il y a du sujet freudien dans un texte littéraire, ce qui est la plupart du temps largement visible, et analysable, c'est tout autant qu'il y a dans un texte de quoi prendre des exemples de grammaire pour un grammairien, et comme il y a des lettres dans un mot. L'y reconnaître, c'est, pour la poétique, comme si on n'avait rien dit.

Ce qui montre qu'il y a quelque chose de spécifique et d'irréductible à tout autre, qui est le sujet du poème, c'est que ce sujet est et fait à lui seul une autre modernité que celle du sujet philosophique. C'est la modernité qu'on peut appeler d'abord la modernité Baudelaire.

Parce que c'est Baudelaire le premier qui transforme la notion ancienne du moderne, indéfiniment opposée à l'ancien depuis sa création en latin au V^e siècle dans les milieux chrétiens jusqu'à la querelle des Anciens et des Modernes. Il faut reconnaître que cette notion ancienne fait encore l'essentiel de la vulgate jusque dans le discours des avant-gardes du début de ce siècle et sur les avant-gardes, par sa triple confusion avec la notion de rupture, avec celle du récent – le nouveau nouveau – et avec celle du contemporain. Baudelaire est le premier qui montre qu'il y a au contraire un conflit entre le moderne et le contemporain. Et la différence n'est pas chronologique, comme quand on oppose les musées d'art moderne et d'art contemporain. Non, c'est un conflit essentiel.

Mais Baudelaire, si on rapproche l'une de l'autre ses diverses formulations éparées dans ses articles, est celui qui invente une notion de la modernité spécifique à l'art. Je ne retiens ici que celle de *L'art philosophique* de 1859 où il dit que « l'art pur selon la conception moderne /.../ C'est créer une magie suggestive contenant à la fois l'objet et le sujet, le monde extérieur à l'artiste et l'artiste lui-même » ; celle de son article sur Daumier où il ne sépare pas le « point de vue de l'artiste » et le « point de vue moral » ; et enfin celle du *Peintre de la vie moderne* où la modernité, mise en rapport avec la « petite vie », est définie comme ce qui consiste à « tirer l'éternel du transitoire ».

C'est à partir de là que commence cette troisième critique du sujet philosophique et de sa modernité, et qu'il faut faire sa place à un concept nouveau et spécifique de la modernité, propre à la littérature et à l'art. Or ce concept implique une critique de la rationalité des Lumières, qui n'a rien à voir ni avec le syncrétisme-rejet Heidegger, sa rhétorique et sa politique, ni avec la critique de Foucault, ni avec la critique de la psychanalyse. Et si elle critique le sujet philosophique, elle n'est en rien une critique du sujet du droit. Au contraire, comme politique du sujet du poème.

Cette critique est explicite dans les textes théoriques de Dada, de l'expressionnisme dit allemand, et du surréalisme. C'est le refus de l'hétérogénéité des catégories de l'esthétique, de l'éthique et du politique. La requête expresse de leur inséparation. D'où la critique aussi de la séparation qui s'en est déduite entre les disciplines universitaires, et à l'intérieur même, par exemple, de la philosophie, entre les spécialistes de l'éthique, ou de l'esthétique, ou de la *philosophie politique*. Cette critique n'est pas la reprise du mythe de l'interdisciplinaire des années 1960, puisqu'elle part du postulat du lien quadriparti entre langage, poétique, éthique et politique.

Si, des surréalistes, il y a une chose à prendre au sérieux, de ce point de vue, ce n'est pas l'écriture automatique, dont on connaît aujourd'hui les truquages, c'est bien la revendication que leur entreprise est une entreprise éthique, et non littéraire.

Du sujet du poème, et de sa modernité, je tire ici cinq conséquences.

La première est que toute description de la modernité qui oublie la spécificité de l'art et de la littérature revient à, et maintient, volontairement ou non, consciemment ou non, peu importe, le sujet philosophique seul. Non seulement le sujet philosophique classique mais sa version syncrétique qui l'identifie en continu au sujet conquérant de la nature et du monde. Et ainsi, proche à son insu du sujet selon Heidegger, et de la vision de la modernité propre à Heidegger, cette version syncrétique se distribue en diverses variantes qui ont cependant toutes en commun de pratiquer une indifférenciation entre *modernité* philosophique et *modernisation* (technique et urbaine). C'est ce que j'appellerais un sociologisme.

Mais, dans certaines variantes, et fréquemment, on trouve un discours que je qualifierais de crypto-théologique plus que de sociologique, et qui, passant par une confusion entre individu et sujet, glisse automatiquement de l'individu à l'individualisme, voit dans l'individualisme, et son hédonisme, l'atomisation et la destruction de la société occidentale. Sur un fond, comme chez Louis Dumont, d'idéalisation de la société des castes en Inde, et de confusion entre la hiérarchie au sens logique, et la hiérarchie au sens social, une sorte de post-nietzschéisme dilué et de nostalgie pour une société de maîtres et d'inférieurs. Mais c'est aussi Charles Taylor pour qui la modernité est une maladie, dans *Le malaise de la modernité* (1995). Politiquement, ou ce sont des discours expressément anti-

occidentaux, ou ils sont inconscients de cette potentialité qu'ils contiennent, et de toute façon, ils participent au mythe de l'Occident. L'effet inévitable de l'oubli de l'art et de la littérature est un *oubli du rôle de la pensée du langage* dans une pensée de la société. D'où l'impossibilité d'un *débusquage* du théologico-politique, qui est pourtant un danger particulièrement actuel, pour *l'intelligibilité du présent*, et l'impossibilité d'un *débusquage du piège identitaire* dans l'opposition entre identité et altérité. C'est le rôle ici de l'analyse du génie des langues.

Deuxième conséquence : que toute description de la modernité qui oublie l'art et la littérature tient un discours syncrétique sur le sujet qui, non seulement méconnaît la pluralité interne du sujet, mais manque, en manquant le sujet du poème et de l'art, quelque chose d'essentiel à la fois à toute société et à une réflexion actuelle sur la modernité. J'y oppose une *modernité de la modernité*, non par une recentration sur l'art et la littérature qui les privilégierait pour une raison esthétique, comme on penserait, en se rappelant certains esthètes de la fin du siècle dernier, mais par le postulat du rôle de *révéléateur* de l'art et de la littérature sur *la-question-du-sujet* dans les sociétés et dans le discours des sciences humaines. Il n'y a plus, ensuite, qu'à le vérifier. Le résultat ne se fait pas attendre, et vérifie le postulat-hypothèse. Il y a une théorie du langage et une poétique (même négative) de la sociologie. Elle n'est pas sans effet de théorie pour la sociologie elle-même. C'est le danger de la théorie du langage pour les sciences humaines. Quand elles l'oublient.

Troisième conséquence : la modernité de la modernité, par l'analyse de l'activité des œuvres, est la mise en évidence à la fois du sujet du poème et de la nécessité de transformer la théorie du langage, en faisant une critique du signe et de toute sa paradigmatique du discontinu (paradigmatique linguistique, anthropologique, philosophique, théologique, sociale et politique) pour penser le *continu* dans le langage. C'est le lieu à la fois de *l'individuation* des formes littéraires et artistiques, et par elles, et le lieu du maximum de coextensivité entre *l'affect* et la pensée, telle que la subjectivation est cette extension même à tout le discours. La nécessité de conceptualiser le continu part de la poétique comme critique du rythme. L'effet de théorie ici est que la postulation d'une implication réciproque et d'une interaction entre la théorie du langage, la poétique, l'éthique et la politique, part de la poétique. Paradoxalement, c'est la poétique qui a *besoin* de la théorie du langage, de l'éthique et de la politique. Les autres s'en passent très bien, s'acceptent très bien dans leur rationalité d'hétérogènes. C'est précisément par le lien entre le sujet du poème et la modernité-Baudelaire, puis par la modernité en art et en littérature telle que je la propose, c'est-à-dire l'activité même du sujet du poème comme transformation continuée du présent des rapports à soi et aux autres. Ceux qui oublient le langage dans une représentation de la modernité se font justice. Cela dit aussi pour rappeler à ceux qui voient dans la littérature un divertissement loin des choses sérieuses, et dans les études littéraires une discipline régionale sans portée, combien ils font une erreur.

Quatrième conséquence : cette modernité met en évidence que le sujet du poème et de l'art n'est pas, comme le sujet philosophique et surtout dans sa version syncrétique, une invention occidentale qui s'est universalisée, comme la musique moderne est seulement occidentale, ou comme le *Western painting* en Extrême-Orient aujourd'hui est un effet épigonal. Mais si le rôle d'éveil théorique vient d'Europe indiscutablement, il ne fait que révéler un universel, comme on parle des universaux en linguistique. Le sujet du poème est, en ce sens, un universel. La modernité qu'il actualise, où que ce soit et quelle qu'en soit l'époque, est un travail spécifique, continu ou discontinu selon les circonstances, mais irréductible à tout autre, sans qu'on ait à le prendre pour un sursaut d'auto-conservation ou un transport d'un sujet venu d'ailleurs.

La cinquième conséquence est que le sujet du poème et de l'art, qui n'est sujet que de transformer le

poème et l'art, n'est, paradoxalement, d'abord, pas un sujet de la poétique, mais un sujet éthique et politique tel qu'il transforme le langage, ou l'art, parce qu'il est d'abord éthique et politique, et que c'est à cette condition qu'il devient un sujet du poème et de l'art. C'est en quoi la modernité dans la littérature et dans l'art apparaît comme une parabole, ou une allégorie, du rôle de l'éthique et du politique dans le langage, même si ce rôle est méconnu, et du potentiel d'universalité, distinct de toute universalisation projective, dans les autres sujets. Parce que le sujet du poème et de l'art n'est pas un auteur, mais un procès de subjectivation, une activité, non un support (*hupokeimenon, subjectum*) de cette activité. Et cette activité est l'activité du poème.

C'est ainsi que le sujet est sa modernité. Et il me semble que seule cette différenciation interne du sujet, et la place, le rôle d'un sujet du poème, avec sa modernité proposent une alternative de pensée, une contre-cohérence, à la cohérence du sujet syncrétique de l'universalisation, qui n'est pour finir sujet que de sa propre universalisation et, par là, l'objet d'une série de rejets. Qui définissent autant de rejets de la modernité, par sa définition même.