

CONCLUSION

Mon propos initial était de montrer la façon dont nous sommes dans le monde en analysant certains des gestes qu'on observe dans notre environnement. Au point de départ : deux hypothèses. Primo, l'être dans le monde (l'existence) se manifeste par des gestes, et, secundo, on peut observer aujourd'hui des gestes jamais observés jusqu'ici. La comparaison entre les gestes traditionnels et nouveaux devrait donc permettre de saisir un changement dans la manière dont nous sommes dans le monde, c'est-à-dire surprendre la dite "crise existentielle" par laquelle nous passons, et la surprendre dans ses phénomènes. Par exemple, la comparaison entre le geste d'écrire et de filmer montrerait le changement dans la manière que nous avons de décrire le monde.

On ne peut pas affirmer que notre entreprise soit un succès. Nous ne nous sommes pas approchés du noyau de notre crise en regardant les gestes. La faute n'est probablement pas dans la

nature des hypothèses avancées. Nous ne sommes même pas parvenus à les soumettre à une preuve de validité. La faute réside plutôt dans les deux facteurs suivants : comme c'est la première fois que j'entreprends une telle approche (cours puis texte), je ne disposais pas de critères pour choisir mes exemples parmi la foule des gestes disponibles, et les exemples choisis étaient tellement fascinants que nous avons oublié notre propos initial pendant leurs analyses et leurs discussions.

Mais, comme cela arrive souvent, l'échec même de l'entreprise apporte des résultats positifs inattendus. Nous avons appris, ou commencé à apprendre, deux choses surtout : l'observation des gestes nous a obligé à remettre en question la vision dialectique de la réalité, et, ensuite, elle nous a obligé à poser la question de la liberté sous une nouvelle lumière. Il se peut que nous ayons appris d'autres choses, par exemple par rapport aux limites de la méthode phénoménologique dans la recherche, mais je vous propose de considérer, dans cette conclusion, seulement les deux points prélevés.

Par "vision dialectique de la réalité" je ne veux pas dire seulement la thèse selon laquelle l'être est un devenir sous pression externe et interne des tendances contradictoires. Je ne veux pas dire seulement la dialectique moderne (celle de Hegel, de Darwin, de Marx, etc.). Par "vision dialectique" j'affirme, surtout, une conviction très profonde selon laquelle nous sommes plongés dans deux réalités très différentes l'une de l'autre et dont l'interaction est incompréhensible, bien que partout et toujours présente. Une conviction qui se manifeste, par exemple, dans la phrase "j'ai un corps". Il s'agit d'une conviction très ancienne, antérieure non seulement à des

systèmes épistémologiques et ontologiques du type cartésien (chose pensante et chose étendue) ou aristotélicien (moteur et mobile), mais antérieur aussi à des distinctions du type "âme et corps", "esprit et matière", ou même "action et passion".

Peut-être faut-il dire que la conviction dialectique profonde dont je parle est imposée sur nos pensées par la structure des langues que nous parlons. Leur syntaxe (il en est ainsi de la structure de nos phrases en sujet et prédicat, ou les voix actives et passives de nos verbes) nous oblige, peut-être, à articuler la réalité sous l'hypothèse de la dualité et nous empêche de penser la réalité sous d'autres formes. Peut-être faut-il dire, au contraire, que la structure de nos langues est une conséquence de notre conviction profonde quant à la dialectique de la réalité, de notre distinction fondamentale entre sujet et objet, et que le feedback continu et très ancien entre notre conviction dialectique et la structure de nos langues renforce les deux, de façon qu'il devient presque impossible d'y échapper. En tous cas la phrase "j'ai un corps", qu'elle soit imposée sur mes pensées par la grammaire française ou qu'elle soit conséquence de ma conviction profonde quant à la dualité de la réalité, semble articuler convenablement une situation réelle et vécue.

Or, l'observation des gestes nous a obligé à admettre que la phrase, loin d'articuler une situation réelle, la falsifie. Quand j'observe un geste, je ne vois pas du tout un corps qui est bougé par un "je" invisible. Ce que je vois est précisément le contraire du mouvement d'un fantoche, ou d'une machine, ou d'un instrument, c'est-à-dire un mouvement causé par un agent ou un moteur. Ce que je vois est une série de mouvements significatifs, c'est-à-dire dont le but est déchiffirable pour ceux qui en

connaissent le code. Seulement, pour voir cela, il faut se libérer des catégories syntaxiques de nos langues et avoir recours à des langages de structures différentes et non dialectiques, par exemple, le langage filmique ou celui de la vidéo. Au-delà de la grammaire, et grâce au médium filmique, je peux voir des phénomènes concrets, des mouvements dans mon environnement, dont je déchiffre la signification comme étant, par exemple, "écrire", ou "manger", ou "photographier".

C'est quand j'essaie de traduire cette simple observation en mots, que la chose se complique et devient impénétrablement opaque, car alors je suis obligé de demander "qu'est-ce qui bouge ?" et de répondre (dans le cas du geste d'écrire, par exemple) : "des doigts, des touches d'une machine à écrire, des muscles, des nerfs, des sécrétions glandulaires, le mécanisme de la machine, etc.", sans jamais pouvoir finir avec cette énumération. Et je comprends la signification du mot "corps" dans la phrase "j'ai un corps". Le mot signifie l'effort délibéré et arbitraire pour simplifier une situation trop complexe pour qu'on puisse répondre à la question "qu'est-ce qui bouge dans le geste d'écrire ?". Je suis alors obligé aussi de demander "pourquoi ça bouge ?" et de répondre "à cause de la pression des doigts sur les touches, à cause de l'action des nerfs sur les muscles, des sécrétions glandulaires sur les nerfs" et d'admettre que la chaîne causale se perd dans l'abîme de la réduction à l'infini. Alors je comprends la signification du mot "je" dans la phrase "j'ai un corps". Le mot signifie l'effort délibéré pour couper arbitrairement la chaîne causale et ainsi permettre que je réponde à la question "pourquoi ça bouge dans le geste d'écrire ?". Ce qui me fait soupçonner que les deux questions : "qu'est-ce qui bouge ?" et "pourquoi ça bouge ?" ne sont pas les bonnes quand il s'agit de saisir le phénomène du geste d'écrire.

Écrire la phrase "j'ai un corps" est un effort pour tenter de saisir un phénomène concret du type "geste d'écrire" dans un modèle dialectique, et les mots "je" et "corps" signifient des limites de ce modèle et non pas des phénomènes. Ils sont, tous les deux, des définitions, donc des abstractions d'un phénomène concret. Le corps n'est pas plus concret que le "je" (préjugé d'un matérialisme naïf), ni le "je" plus proche de l'expérience concrète que le corps (préjugé d'un idéalisme naïf) : les deux sont des concepts également abstraits et également éloignés de la réalité concrète qui est le geste. Ils sont, les deux, des termes de l'idéologie dialectique, laquelle falsifie la réalité qu'elle essaie de saisir et cela qu'elle soit radicalement "idéaliste", radicalement "réaliste" ou qu'elle occupe n'importe quelle position intermédiaire. L'observation du geste nous a obligé à une telle interprétation de la phrase "j'ai un corps".

Il s'agit d'une leçon importante, car on peut et on doit la généraliser. On peut observer dans de nombreux domaines (et non pas seulement dans le domaine des gestes) comment la dualité de la réalité devient de plus en plus insoutenable. Pour en donner quelques exemples : en physique, l'énergie apparaît comme horizon abstrait de la masse, et masse comme horizon abstrait de l'énergie, et la réalité physique se trouve dans le champ entre ces horizons. En biologie, l'organisme vivant se révèle de plus en plus comme concept simplificateur des relations écologiques concrètes, de sorte qu'on peut considérer le poisson comme organe d'un organisme appelé "lac", ou bien on peut considérer le poisson comme écosystème dans lequel vivent des organismes du type "bactérie" et "leucocyte". En psychologie sociale l'individu apparaît comme noeud abstrait des relations intersubjectives concrètes, et la société apparaît comme abstraction

du contexte de ces relations, de sorte que l'affirmation que la société est fonction de l'homme, est aussi erronée que l'affirmation selon laquelle l'homme est une fonction de la société. En épistémologie, on commence à admettre (à cause de Heisenberg, mais aussi à cause de Freud) que la connaissance n'est pas la synthèse entre un connaisseur et un connu, mais que le sujet qui connaît et l'objet connu sont des extrapolations abstraites qu'on fait quand on analyse la relation concrète de la connaissance. De même, la dualité de la réalité est mise en question, également, dans le domaine de l'économie, de la politologie, etc. La conséquence en est l'élaboration de méthodes non dialectiques pour connaître la réalité (par exemple, la phénoménologie, le structuralisme, la cybernétique, l'informatique) et de nouvelles catégories non dialectiques pour saisir la réalité (par exemple, le champ, le système, la structure, la Gestalt, et.). En bref, les concepts profondément enracinés dans notre pensée et qui dénotent notre conviction quant à la dualité de la réalité, comme "sujet-objet", "action-passion", mais aussi "vrai-faux" et "bien-mal", sont remis en question.

Ainsi cette série de conférences devenues textes sur les gestes a-t-elle illuminé l'un des aspects de notre crise, quoique d'une façon non prétendue à son origine, car il est évident que l'abandon de la conviction profonde quant à la dualité de la réalité provoque non seulement une crise de conscience, mais change radicalement la manière dont nous sommes dans le monde. Je pense que la leçon que nous avons apprise n'est pas seulement qu'il faut "dépasser" le dualisme et la dialectique, mais surtout combien c'est difficile de le faire. L'analyse de chaque geste nous l'a montré. Il est facile, bien sûr, de "comprendre" que les concepts dialectiques sont des produits d'une "idéologie" dualiste,

et que les mots "je" et "corps" ne dénotent pas des réalités, mais il est quasiment impossible de traduire une telle compréhension en chose vécue. Il est facile d'employer des termes comme "écosystème" ou "Gestalt" et de dire qu'on préfère la stratégie à l'explication, mais il est énormément pénible d'imaginer les conséquences d'un tel changement. C'est précisément en cela que réside l'un des aspects de notre crise : avec notre tête nous sommes déjà au-delà de la crise, mais nous vivons du côté du passé. J'espère et je crains que cela soit cela la première leçon de ces essais que je viens d'achever.

La deuxième leçon concerne la question de la liberté, laquelle s'est posée chaque fois que nous avons essayé "d'expliquer" un geste, et chaque fois de façon différente et nouvelle. Il ne s'agit pas seulement du fait plus ou moins banal que toute explication causale exclut la liberté de la chose expliquée. Dans ce sens courant "expliquer" signifie "montrer les déterminations, donc l'absence de liberté". Si on peut énumérer toutes les causes du mouvement de mon bras (chose théoriquement possible bien que pratiquement trop complexe), on aura montré que ce mouvement est nécessaire, qu'il ne s'agit donc pas d'un "geste" libre, mais d'un réflexe conditionné. Dans la collocation de la question de la liberté, il ne s'agit pas de ce problème plutôt banal et traditionnel du déterminisme, mais d'autre chose.

Nous avons constaté, dans chaque geste considéré, qu'il est vécu comme étant délibéré, malgré la connaissance des causes qui le déterminent, mais qu'il y a des mouvements qui sont vécus comme étant déterminés même quand on en ignore les causes (par exemple : le geste de travailler est vécu comme mouvement libre, malgré la connaissance des déterminations économiques, psychologiques, sociales, physiologiques, etc.

Les mouvements des muscles faciaux dans l'expression de la peur sont vécus comme mouvement déterminé, malgré l'ignorance de leurs causes). Nous avons donc constaté que la question de la liberté ne se pose pas dans le contexte de la causalité : on peut parfaitement admettre la détermination totale de toute chose, et même la connaître et vivre librement. Et on peut parfaitement nier la détermination totale et vivre de façon conditionnée.

L'observation des gestes nous a obligé à poser la question de la liberté dans le contexte des codes. Un mouvement est vécu comme étant libre, c'est-à-dire comme "geste", s'il est codifié, c'est-à-dire si sa signification a été conventionnée. C'est dans le contexte de la convention, de l'intersubjectivité, qu'il faut poser la question de la liberté, et les gestes, ces mouvements libres par définition, en sont la preuve. En dehors de ce contexte (par exemple dans le contexte objectif des sciences naturelles ou dans le contexte subjectif des désirs ou des craintes), la question de la liberté est mal posée, et la preuve en est l'échec de tout effort pour expliquer les gestes objectivement ou subjectivement. Nous sommes réellement libres, quoique dans l'univers objectif des explications scientifiques et dans l'univers subjectif de "l'introspection" la question de la liberté ne se pose pas. Nous sommes réellement libres, car la réalité dans laquelle nous vivons n'est ni l'univers des sciences, ni notre "univers intime", mais le contexte codifié des relations intersubjectives.

Cette leçon que nous pouvons tirer de cette réflexion sur les gestes, est, je pense, aussi importante que la première, et elle est étroitement liée au problème du dualisme, mais il me semble qu'il est encore plus difficile de la saisir. Elle nous échappe tout le temps. Nous sommes sollicités sans cesse par le

discours des sciences objectives, et quand il nous déçoit, nous retombons, tout le temps, dans la subjectivité. Nous avons beau dire que nous avons compris que l'univers objectif des explications et l'univers subjectif de l'introspection ne sont que des extrapolations abstraites de la réalité intersubjective dans laquelle nous vivons. Que nous avons compris, à dures peines, que l'objectivité scientifique l'élimine sous forme de l'anarchie terroriste, et que les deux, l'objectivité et la subjectivité, sont deux faces de la même monnaie, et que le nazisme en est la preuve. Que c'est ainsi, parce que la réalité qui pose le problème de la liberté est notre être-avec-autrui (*Mitsein*). Nous avons beau le dire, car même après Auschwitz et après Hiroshima, il est presque impossible, quoique devenu nécessaire, d'admettre que nous existons avec autrui et pour autrui, ou alors nous n'existons pas.

L'analyse des gestes nous a montré en quel sens "exister" et "être libre" sont des synonymes : au sens de "signifier". Un geste est libre, et non un mouvement conditionné, quand il signifie quelque chose dans une relation intersubjective. Écrire est un geste et non un réflexe conditionné, parce qu'il signifie quelque chose pour autrui. Et exister c'est faire des gestes, par exemple écrire. Le problème de la liberté se pose comme problème de signification. J'explique un geste, non par l'énumération de ses causes objectives, ni par l'énumération de ses motifs subjectifs, mais par le déchiffrement de sa signification.

L'existence ne s'explique pas, elle se déchiffre, car le climat de l'existence est la liberté, c'est-à-dire de la convention des significations. Nous n'existons pas dans le contexte objectif de la nécessité, du hasard ou de la statistique, ni dans le contexte subjectif des motivations, des projets ou des rêves, mais dans le

contexte intersubjectif des codes. La question de la liberté se pose dans le paramètre des significations, des règles conventionnées, de la reconnaissance dans autrui, car elle se pose dans l'existence.

Poser la question de la liberté de cette façon (à laquelle l'analyse des gestes nous oblige), c'est non seulement nier la perspective "scientifique" quant à la liberté (on est libre quand on dépasse des conditions) et la perspective "romantique" quant à la liberté (on est libre quand on "se réalise"). C'est aussi reformuler radicalement l'aspect politique traditionnel de la question de la liberté, car l'intersubjectivité codifiante et codifiée n'est pas, comme l'espace politique, une scène d'action d'un drame appelé "histoire", et la question de la liberté ne se pose pas, comme la politique, comme liberté d'action. L'intersubjectivité montre comment la vie devient significative, et la question de la liberté se pose comme effort pour nier l'absurdité de la vie et de la mort par des accords avec autrui. Poser la question de la liberté de cette façon est donc dépasser en quelque sorte l'histoire. C'est la poser après Kafka, et c'est pourquoi la deuxième leçon de ce cours, elle aussi, illumine un aspect de notre crise pour ainsi dire accidentellement, le passage de l'histoire à une post-histoire déjà identifiable, bien qu'inimaginable.

Résumons : nous n'avons pas réussi à découvrir le "nouvel homme" dans les gestes analysés, mais avons, néanmoins, malgré tout, ouvert une vision très vague de certains contours de ce nouvel homme. Nous avons montré que nous sommes en crise, parce que nos catégories dualistes et dialectiques pour saisir la réalité dans laquelle nous vivons ne sont plus valables et parce que la question de la liberté doit être reformulée. Bien sûr, nous

le savions avant : l'épistémologie est en crise dans les sciences, et après Kafka et après Auschwitz, la politique et l'engagement politique sont en crise. Mais ces différents essais ont montré ce que nous savions déjà dans une nouvelle perspective : pendant l'analyse de nos gestes. Nous en sortons quand même changés. Nous savons que l'homme futur (qui est en train de naître en nous) n'existera pas de la même façon que nous. Il pensera peut-être "cybernétiquement" et il sera peut-être au-delà de l'histoire politique. Quant à nous, nous avons appris qu'il nous faut toujours penser dialectiquement et poser la question de la liberté politiquement malgré tout, car nous sommes des vieux hommes.