

Les sens du système

Pascal Chabot *

Cet article cherche à articuler deux des termes contemporains les plus problématiques : le « sens » et le « système ». Ces mots sont devenus des termes fourre-tout, que l'on évoque lorsque l'on est dépourvu de moyens précis pour exprimer l'impact du technocapitalisme sur les individus, et en retour l'expérience étrange d'un manque d'intérêt face à ce que l'on vit. « C'est la faute du système », dit-on alors. « C'est le système » ! Et corrélativement, la personne déplore que son existence « manque de sens ».

Ces lieux communs de la post-modernité doivent être étudiés, car ils révèlent certains traits typiques de notre époque. Au point de rencontre entre la philosophie de la technique (car ce sont des réalités technoscientifiques qui structurent principalement les existences) et de la philosophie politique (car lorsqu'il est question de puissance, il est aussi question de pouvoir), se situe un vaste espace pour la philosophie contemporaine. Il ne semble plus possible de proposer aujourd'hui une philosophie de la technique abstraite des questions politiques. De même, ces dernières ne peuvent être envisagées de manière idéaliste, sans prendre en compte les déterminants matériels que sont les énergies, les écrans, les informations ou les machines. C'est ainsi la rencontre entre ces sphères qu'il s'agit d'organiser, et il semble qu'à cette occasion les notions de système et de sens puissent livrer certains éclairages sur nos manières de vivre et de résister.

1. *Le glissement du système : de l'épistémologie à l'idéologie*

* Philosophe. Il a écrit *Exister, résister* (PUF, 2017), *ChatBot le robot* (PUF, 2016), *L'âge des transitions* (PUF, 2015), *Global burn-out* (PUF, 2013), *Les sept stades de la philosophie* (PUF 2011), *Après le progrès* (PUF, 2009) et *La philosophie de Simondon* (Vrin, 2003). Avec le réalisateur François Lagarde, il réalise le film *Simondon du désert* (Libre sur Vimeo, <https://vimeo.com/156520798>); avec le réalisateur Jérôme le Maire, il co-écrit le film *Burning out. Dans le ventre de l'hôpital* (AT, 2016). Il enseigne à l'IHECS (Bruxelles).

Le terme « système » a connu un destin étrange, qui l'a vu passer du statut d'outil descriptif utile à celui de notion idéologique vague, mais féconde sur le plan politique. Dans la première moitié du vingtième siècle, le mot fédéra les tentatives pour créer une épistémologie non analytique et non cartésienne, dans laquelle le tout est plus que la somme des parties. Dans cette acception développée en 1937 par Ludwig von Bertalanffy (1901-1972) dans sa *Théorie générale des systèmes*, puis par la cybernétique et ses ramifications, un système est composé d'éléments en interaction à l'intérieur de frontières. Échangeant des flux d'informations ou d'énergies, ils agissent et rétroagissent les uns sur les autres selon des processus que la systémique étudie. La large portée descriptive de la notion l'a rendue indispensable dans toutes les sciences exactes et humaines. Le corps, la société, l'atome ou la galaxie peuvent tous être étudiés comme des systèmes.

En parallèle, une utilisation plus politique et philosophique du système s'est développée, jusqu'à connaître de nos jours un retentissement dans le grand public qui entend les populistes vouer le « système » aux gémonies, et se proclamer, comme Trump, Le Pen, Mélenchon et bien d'autres politiques « antisystèmes ». Le concept scientifique et la notion plus idéologique appartiennent à deux univers intellectuels différents. La traduction anglaise du terme, « anti-establishment », montre qu'au niveau politique, l'antisystème est aussi une défiance envers les élites.

Pourtant, une même conviction rapproche les deux utilisations du mot : un élément reçoit son sens de son inscription dans un tout. Pris isolément, un élément n'a pas de sens : il n'est pas possible de dire ce qu'est un électron (sens, comme « signification ») ni de modéliser son comportement (sens, comme « direction ») sans l'inscrire dans un ensemble qui détermine sa signification comme sa direction. L'électron n'est pas une substance qui aurait des qualités intrinsèques : il est ce qu'il est en raison de ses relations avec d'autres composants atomiques et des lois physiques qui régissent l'ensemble. De même, Jupiter ne peut être bien décrite sans être inscrite dans le système solaire. Impossible de comprendre le rôle des poumons sans les replacer dans les systèmes respiratoires et sanguins. Ou encore, l'être d'un individu dépend de sa place dans le réseau de relations sociales auquel il appartient. Dans tous ces cas, la notion transversale de système détermine l'élément par sa place dans le tout ; elle le vide de sa substance qui lui semblait propre ou intrinsèque pour expliquer ce qu'il est par ce qui le domine et le comprend. La vérité de l'individu ne lui appartient plus, mais lui est prescrite

par la structure et les relations dans lesquelles il est engagé. Il n'y a dès lors qu'un pas à franchir pour affirmer que l'individu ne s'appartient plus lui-même.

Afin de comprendre le passage de la notion scientifique, à sa compréhension politique et idéologique, il faut la remettre en contexte dans l'histoire des idées. On peut à première vue penser que le vingtième siècle fut révolutionnaire en proposant cette notion de système. Souvent en effet, les choses sont présentées ainsi : enfin !, dit-on, un point de vue d'ensemble, une prise en compte des interactions et des relations, une étude des résonances entre les niveaux micro et macro ... La systémique a décroisé ; elle a enlevé les œillères des savoirs spécialisés et les a engagés dans une transdisciplinarité féconde. Cela n'est pas faux ; l'histoire peut se raconter de cette manière. Mais elle peut aussi recevoir une autre lecture. Car en réalité, cette prédominance du tout sur les parties n'est en rien une nouveauté du vingtième siècle. Elle fut majoritaire dans l'histoire de l'humanité. Les rituels initiatiques des sociétés premières, le système des castes indiennes, l'organisation rituelle et bureaucratique de l'ancienne Égypte, le cosmos omni-englobant des Grecs, la prévalence de l'Empire latin sur ses citoyens, la Création chrétienne qui inscrit l'humain dans un réseau divin, l'alchimie médiévale qui traite l'*homo faber* comme un lecteur des signes cosmiques ou encore le néo-platonisme de la Renaissance qui invite chacun à comprendre sa place dans l'univers : voilà autant de dominations du tout sur la partie. Ces holismes (du grec *holos*, le tout) furent l'alpha et l'omega de l'auto-compréhension de la destinée humaine. Impossible, pour un Égyptien, un Indien ou un chrétien, de se définir sans signaler d'abord le tout auquel il appartient. Quand un Grec parle de sa vie, il invoque les Parques qui déterminent son destin ; quant un chrétien parle de lui, il fait plus qu'évoquer Dieu : il désigne la substance divine dont il n'est qu'un attribut transitoire.

La systémique, loin d'être neuve, est ancienne comme le monde. L'individu fut presque toujours décrit par ses appartenances. Ce qui apparut en revanche révolutionnaire fut le geste cartésien qui affranchit le sujet de son réseau d'affiliation, pour le considérer tel qu'en lui-même il était et voulait être : un *ego*, un *cogito*. Qu'importe le reste, ce qui est certain, c'est *moi*, c'est *je*, c'est l'individu qu'il ne faut plus considérer comme la partie dérisoire d'une totalité supérieure, mais comme un être dont la valeur et le *sens*, sont intrinsèques.

Toute la modernité poursuivra cet effort émancipateur. Les peintres flamands proposeront des portraits uniques d'individus *qui sont ce qu'ils sont* et ne s'autorisent pour

ainsi dire que d'eux-mêmes, alors que leurs prédécesseurs médiévaux ne particularisent jamais l'homme en lui donnant un visage spécifique, mais en restent à son type général. Il n'est que de comparer un serf des *Très Riches Heures du duc de Berry* à un personnage de Van Eyck pour comprendre qu'entre les deux naquit l'individu, son visage et son auto-détermination¹. Les Lumières accentueront ce processus. L'individualisme moderne est le fruit d'une révolution copernicienne qui mit le sujet au centre de l'univers et l'autonomisa, plutôt que d'en faire la partie hétéronome d'un tout. Certes, ce tout reste présent chez les grands penseurs modernes. Le sujet kantien a la loi morale en lui et « le ciel étoilé » par-dessus. Mais la différence avec les conceptions holistes qu'il critique tient au fait qu'il n'est pas possible de lire dans ces étoiles un destin. C'est à l'individu de se construire et de se déterminer, dans une liberté assumée. Voltaire, Diderot, Rousseau, et en Allemagne les romantiques, puis Nietzsche et Heidegger poursuivront, chacun à leur manière, cet affranchissement de l'individu d'avec un tout débouté de ses prétentions.

Lue avec cet arrière-fond historique, la systémique n'est pas une révolution mais une réaction. Le tout revient en force. La partie doit derechef se faire discrète et humble face aux grandes structures et leurs cortèges de lois, de déterminations ou d'interdépendance. Fini, l'autonomie ! Toute une sociologie s'échina ainsi à retrouver des destins là où les Lumières désiraient la liberté. La psychologie vit une fatalité dans la répétition de contenus archétypiques alors qu'il s'était agi pour les romantiques de magnifier un désir inédit. Ils avaient pensé se transformer par eux-mêmes : on leur expliqua que leur illusion était sans avenir. D'autres déterminants plus vastes imposaient un sens plus important. La systémique est de ce point de vue une régression. L'in-dividu redevient « dividu », partie négligeable, ce qui provoque à n'en point douter un choc narcissique.

Mais qu'il est difficile de s'opposer à cette régression systémique quand l'évolution du monde lui donne raison ! N'est-ce pas en effet la conséquence la plus flagrante des grandes innovations technocapitalistes que de traiter comme de simples éléments du système des personnes qui persistent à se croire uniques et importantes ? Technologie universelle, économie globalisée, algorithmes prédictifs, flux financiers colossaux, 8 milliards d'humains... Le moi s'avère minoritaire et encapsulé de toutes

¹ Voir T. Todorov, *Eloge de l'individu*, Paris, Editions Adam Biro, 2000, qui montre la naissance du réalisme de l'individu et la primauté de la justification réaliste sur la justification allégorique dans les *Très riches Heures*, et son développement dans la peinture flamande de la Renaissance.

parts, déterminé et produit par ce système qui a matériellement affirmé sa puissance ontologique.

Il existe ainsi un pont entre le concept scientifique de système et son acception idéologique. Les deux univers sont reliés entre eux par l'expérience du sens que l'on peut y faire. Il conviendrait d'ailleurs de parler plutôt d'expérience du non-sens, car c'est dans ce contexte que naquirent les pensées de l'absurde et du nihilisme. Celles-ci sont inconcevables pour la modernité triomphante, car l'individu y fut capable de se donner un sens par lui-même. L'affirmation de son autonomie souligna sa capacité à prendre en main son destin. Le non-sens n'existe pas pour quelqu'un qui crée son futur. Seul l'échec ou le désespoir peut le sanctionner, mais pas le non-sens, car il décide de la direction et de la signification de sa vie. Or, cet optimisme se voit brusquement démenti par la montée en puissance de « systèmes » qui impriment leur marque sur le XX^{ème} siècle, et que la systémique traduit sur le plan épistémologique. Dès la Première Guerre mondiale, penseurs et écrivains tournent le dos au grand récit moderne d'un individu qui pourrait se choisir en décidant par quoi il veut être transformé. En comparaison avec Diderot, qui élisait à loisir ses agents de transformation dans le progrès, le plaisir, la liberté ou l'exotisme, l'homme du vingtième siècle semble un passif et un frustré. Qu'est-ce que sélectionner du sens quand on est obligé de subir pendant quatre ans une guerre, premier enfer technologique, et deux décennies plus tard, une seconde, plus meurtrière encore. Comment opter pour le sens à l'époque des camps et d'Hiroshima ? Impossible. Décider de s'autodéterminer quand des systèmes tentaculaires imposent aux personnes ce qu'elles doivent penser, acheter et voter ? C'est un leurre. La toute-puissance du système s'affirme à mesure que l'individu décline. Kafka, Huxley, Orwell furent les témoins de cette mutation. Chez chacun d'eux, un système domine et conditionne les individus. Ecrasé, marginalisé, minimisé, l'homme devient l'inutile, le superflu, l'accessoire. L'essentiel réside dans le système, mélange de technologie et d'idéologie. Les Lumières sont loin ; elles ne brillent plus que dans les mémoires d'intellectuels nostalgiques.

Ces expériences restent constitutives de la notion contemporaine de système. C'est lui qui, souvent, dicte son sens à l'existence, puisque c'est lui, en imposant ses déterminants, qui impose à l'individu ce qu'il doit être. Mais est-ce un sens ? N'est-ce pas plutôt un non-sens ? De quel sens faisons-nous l'expérience au sein du technocapitalisme ? Et comment nommer cette expérience ?

2. *Ni les Lumières, ni la paranoïa*

La nécessité est de trouver un cadre de pensée dépassionné. Si l'on aborde le système contemporain selon les idéaux des Lumières ou selon les dénonciations paranoïaques des antisystèmes que furent les grands technophobes, on ne parvient pas à créer du nouveau. Ces deux grilles de lecture héritées du passé demeurent certes constitutives de la manière dont nous comprenons notre situation. Face au système, nous pouvons en effet revendiquer une autonomie et une liberté, sans cesse menacées, et dénoncer une oppression insupportable. Nous restons, ce faisant, héritiers des Lumières autant que du courant de pensée symétrique qui en déplore la trahison aux heures sombres du siècle passé. S'il doit rester vif, il n'est plus suffisant. On n'abolit jamais entièrement les façons de pensée de jadis ; on les complète, on les fait muter jusqu'à s'apercevoir un jour que certains réflexes mentaux, devenus inopérants, se sont métamorphosés.

Revendiquer la liberté, l'autonomie et l'autodétermination demeure fondamental. Mais ces valeurs ne peuvent être les mêmes pour un sujet qui vient de faire la révolution pour rebâtir une civilisation, et pour un autre qui, au vingt-et-unième siècle est connecté à la planète entière. Que veut dire revendiquer l'autonomie quand des caméras de surveillance quadrillent les villes, quand des algorithmes interprètent nos habitudes, quand des outils nous indiquent où aller, quand des flux économiques gouvernent nos sociétés et quand les émotions des foules retentissent sur les réseaux sociaux ? Difficile d'être kantien ou voltairien dans ces circonstances ! Ce n'est pas que la liberté ne soit plus à l'ordre du jour, ni l'autonomie ; elles restent plus nécessaires que jamais². Mais la situation est tellement inédite que leur revendication doit, elle aussi, évoluer. Le système est devenu trop important : le sujet peine à y créer du sens. C'est aujourd'hui Google qui le produit et l'impose, et les logiciels de modélisation des comportements neuronaux qui proposent de nouvelles compréhensions. Il faut intégrer cette nouvelle réalité dans nos schémas de pensée. Les progrès techniques obligent à des mutations intellectuelles.

Symétriquement à cette obsolescence du cadre hérité des Lumières (et non de leurs idéaux), le rapport paranoïaque au système développé au vingtième siècle paraît lui aussi suranné. Non qu'il doive être purement et simplement déclassé ; la méfiance et la

² Pour une discussion sur les mutations de la revendication de liberté, voir Matthew Crawford, *Contact. Comment nous avons perdu le monde et comment le retrouver*, Paris, La Découverte, 2016.

dénonciation d'un système oppressant demeurent incontournables. Mais elles ne peuvent dicter notre compréhension du contemporain parce qu'elles souffrent d'un défaut dirimant : elles sont en porte-à-faux avec l'expérience. L'attitude paranoïaque voit dans le système l'ennemi qui toujours oppresse. Mais simultanément, le porte-voix de cette attitude profite souvent, lorsqu'il réside en Occident, de soins de santé efficaces et d'une couverture sociale ; il pense ce qu'il veut, sélectionne les médias qui l'intéressent, s'éduque, lit et écrit, n'est pas harcelé par la police, et constitue même le souci principal de centaines de milliers de chercheurs, d'ingénieurs, d'ergonomes, de créateurs, d'industriels et de prestataires de services qui désirent optimiser sa facilité d'exister, non par philanthropie mais par intérêt bien compris.

Tout cela est bien sûr améliorable et reste entaché d'injustice et d'inégalité parfois criante. Il reste vital de lui porter des critiques franches. Mais le cadre paranoïaque qui nourrit la mentalité antisystème ne peut constituer la seule grille de lecture. La dénonciation du « grand méchant système » est souvent de mauvaise foi en comparaison des bénéfices qu'une grande majorité de citoyens en retirent. Il est partial de ne susciter que peur et dénonciation là où l'expérience contemporaine est infiniment variée et contradictoire.

La critique féroce du système, trop facile et souvent en porte-à-faux avec l'expérience, n'est pas exempte de complaisance intellectuelle. Il n'est guère périlleux de parler, du cœur de la forteresse Europe, d'un système omnipotent qu'on charge de tous les maux. Depuis le temps que revient cette antienne combative, elle aurait dû changer les choses. Mais elle a peu d'impact car un soupçon entache son refrain critique et émousse sa portée, l'impression qu'elle cherche à s'exonérer de toute critique, et, pour cela, à se créer une zone de confort, soigneusement mais faussement disposée à l'extérieur du système qu'elle dénonce. La complaisance trahit toujours un désir de pureté.

Qu'il parle du haut de sa montagne, du fond de sa bibliothèque ou du plus lointain de sa rage, l'intellectuel se cherche un dehors inviolé depuis lequel cadenciser ses analyses. On peut le comprendre pratiquement : il faut souvent du recul, le silence et le temps, pour conceptualiser et exprimer ce que l'on croit avoir saisi. Mais cette posture, si elle peut se justifier, produit des effets idéologiques nocifs, qui discréditent ses conclusions. Portées par une dramaturgie binaire, celles-ci orchestrent le combat entre le locuteur, l'intellectuel et par identification ses lecteurs et le soi-disant système. Entre eux, pour la circonstance de l'analyse, tous les ponts sont rompus. Et l'on dépeint alors, sur l'autre

rive, ce Système, cet Autre absolu, ce Château de Kafka, ce Cœur des Ténèbres, cet Hydre, ce Monstre, cette Pieuvre, cette Babylone, ce lieu de sorcellerie et de manipulation, cet Empire des profits et des bénéfices dont la seule préoccupation serait d'asservir ce qui ne lui est pas encore inféodé.

Faire bon usage de la paranoïa est un art difficile. Si le locuteur se sent exclu et s'il se retrouve effectivement envoyé dans les déserts contemporains du chômage, de la précarité et des antidépresseurs, il peut, par un acte de langage, transmuier le négatif en positif : de sa place de bouc-émissaire, il crée un système-émissaire et l'envoie loin, dans le désert de la fiction théorique, à portée de ses invectives mais protégé de ses humiliations. Que cette démarche puisse être psychologiquement salutaire est indéniable, car il y a des affects tristes qu'il faut expulser, et des gestes de vengeance symbolique qui soulagent.

Si toutefois l'on passe de la psychologie au plan réflexif, l'avantage se mue en obstacle et en inconvénient pour la pensée. La posture complaisante se crée un ennemi pour soulager des tensions internes, mais s'abstient de réflexivité et de retour sur soi. Le système instauré comme un dehors maudit, et éloigné du locuteur par sa prose accusatrice, n'entretient avec lui d'autre relation que de négativité, ce qui certes est la plus puissante des relations, mais aussi la moins fine. Que le système soit le non-moi dit peu de lui comme de celui qui s'y rapporte en le niant. L'intérêt ne réside pas dans la négativité. Il tient plutôt dans les relations subtiles entre l'individu et le technocapitalisme qui ne s'expriment pas en termes de binarité : les liens, les codépendances, les manières d'y être sans y être, les discordances entre le langage et les comportements, les compromissions, les allégeances, les attachements, les participations, les obligations, les critiques, les procès, les défenses, en somme les fascinations et répulsions liées, sœurs siamoises auxquelles il est difficile de faire accéder la pensée. Quand tombe le paravent du système, se manifeste l'impossibilité de la séparation. Tout est tissé, interconnecté, compromis, c'est-à-dire, au sens juridique plus que littéraire, tenu par une double promesse et contractuellement engagé. Cette prise de conscience ne va pas sans violence car le deuil de ce grand dehors qu'est le système retentit subjectivement, et devient un deuil de la pureté intérieure, la fin du fantasme secrété par l'intellect selon lequel le système serait l'autre, le dehors. Mais il n'y a pas de dehors ; ou du moins le dehors n'est-il pas le « système ».

3. Le sens est un agent de transformation

Une recherche étrange agite l'époque. Nous avons des drones, l'internet à haut débit et des récoltes abondantes. Nous avons la paix, un système de protection sociale et des divertissements variés. Mais cette abondance inédite dans l'histoire ne paraît pas rassasier les humains qui jouissent pourtant des bienfaits d'un système auxquels ils participent. C'est comme si l'essentiel parfois manquait, sans pourtant que l'on puisse l'identifier clairement. On a pris l'habitude d'estimer qu'une existence pouvait ne pas être heureuse ni réussie, alors même qu'elle se déroule en temps de paix, parmi les divertissements, les crédits et les contrôles. On a pris l'habitude de ne pas rire lorsque quelqu'un évoque un manque dans un système pourtant saturé d'offres. Cette coutume pourrait paraître étrange si elle était vue d'ailleurs. Elle pourrait être interprétée comme le caprice d'un enfant gâté qui, au milieu de ses jouets, boude pour attirer l'attention. Tel est parfois l'humain repu de consommation, dont la plainte peut paraître indécente face à la grande misère matérielle qui étreint une partie du monde.

Mais il est des détails qui comptent. Il est des petites choses dont l'absence se fait sentir avec force, même au milieu d'une prodigalité manifeste. Le meilleur exemple en est culinaire. A table, un plat aura beau avoir été composé avec les meilleurs produits et avec le plus grand soin, il n'aura pas de goût s'il manque de sel. Etrange absence. Il ne manque que quelques grains, mais c'est tout le repas qui paraît fade. Et symétriquement, curieux pouvoir du sel d'exhausser le goût de tous les aliments, d'en révéler la saveur. C'est un petit rien qui change tout. Pas étonnant qu'on le recherche et qu'on puisse même l'exiger, sans se voir rétorquer que l'assiette est déjà pleine, et qu'on devrait se concentrer sur l'acquis plutôt que de vouloir toujours plus. C'est qu'on a changé d'ordre. Le sel n'est pas un aliment. Il ne nourrit pas et est même nocif à tous points de vue s'il est mal dosé. Mais il a cette étrange vertu de donner à ce qui est sa pleine saveur.

Le sens est à l'existence ce qu'est le sel à un plat : un détail crucial. Sa présence donne à la vie une justification qui autrement manquerait. On ne vit pas de sens. Mais sans lui, on ne vit qu'à moitié. Les êtres croisés paraissent fades, les propositions manquent d'intérêt ; toute l'existence se nimbe d'irréalité comme il arrive pour les personnes endeuillées qui souffrent d'un vide invisible parmi la plénitude dont les autres se contentent. C'est à son absence que l'on comprend la vertu du sens. Il n'est pas un quelque chose, une réalité ni une substance. Il est un transformateur, un agent de

mutation, une puissance subtile de métamorphose. Privée de sens, l'existence est bêtement face à nous, comme un décor dans lequel on joue à faire semblant. Mais pourvue de sens, êtres et choses mutent, s'animent et gagnent en profondeur comme en intensité. Une destination est retrouvée, une signification s'attache aux moindres gestes qui auparavant étaient pesants. Le sens est là. Et pourtant on ne le remarque pas, ce n'est pas de lui dont on jouit. Les gens disent « j'aime bien mon chien », plutôt que « j'aime le sens de ma vie », exactement comme, devant un plat, on salue la qualité d'un aliment plutôt que celle du sel. L'agent de transformation n'intéresse pas pour lui-même ; c'est sa puissance ou sa vertu agissante dans certaines conditions qui sont recherchées. Désirer du sens et rien que du sens, ce serait comme ne se nourrir que de sel. Mais désirer la transformation adéquate, voilà qui est plus pertinent.

On ne demande rien d'autre quand on demande du sens : que cela change pour qu'une saveur revienne. Cette dernière condition finalisée est importante. Ce n'est en effet pas le changement pour lui-même qui est désiré, mais un changement qui serait une mutation subtile dont les effets se feraient sentir sur un environnement qui, lui, n'aurait pas été intrinsèquement modifié. Quand une personne réclame que son existence ait plus de sens, il ne faut la plupart du temps pas y entendre le désir d'une mutation radicale. Elle n'a pas dit qu'elle voulait s'expatrier, changer d'orientation sexuelle et proposer l'autogestion à ses enfants, même si ces bouleversements peuvent amener de nouvelles conditions dans lesquelles la recherche du sens serait moins problématique. Mais la transformation qui est l'action du sens n'est pas une transformation matérielle ou réelle. Elle est une transformation psychique et subtile. Confondre les deux est périlleux. Notre époque, malheureusement, vit de cette confusion, et l'on voit bien des gens qui, pour pallier une perte de sens, imaginent de changer de garde-robe ou de se renseigner sur de nouveaux modèles de voiture. Le divertissement peut faire écran ; la modification matérielle peut changer temporairement la donne. Mais il est vain d'attendre d'une transformation concrète une métamorphose similaire sur le plan du sens, même s'il y a des retentissements d'un ordre sur l'autre. Il n'y a que les simples d'esprit qui confient à leur voiture le soin de donner un sens à leur existence. Les autres voient bien que s'il y a un rapport entre les deux registres, ils n'évoluent pas toujours de concert. Les conditions matérielles peuvent s'améliorer alors que la saveur d'exister, qui est la manifestation du sens de la vie, se dégrade. N'est-ce pas là, d'ailleurs, le problème majeur de notre

civilisation technocapitaliste ? Avoir cru qu'un investissement matériel colossal allait automatiquement se commuer en un sens plus prégnant et plus manifeste ?

4. La philosophie comme méta-recherche de sens

La philosophie est une recherche sur les recherches du sens, c'est-à-dire une méta-recherche. Elle ne cherche pas le sens pour lui-même, car c'est aux vivants, à chacun individuellement, de le faire si c'est leur goût relativement aux circonstances particulières des vies. Aucune philosophie ne peut dire : « Voilà, tel est le sens, je vous le conseille... Et surtout n'hésitez pas... ». Les sagesse le font suffisamment, car c'est leur rôle. Mais la philosophie n'est pas une sagesse. Elle est plutôt le catalogue raisonné, affectueux et critique, de toutes les sagesse possibles, qu'on serait toujours en train de réécrire en voulant les meilleures clés d'organisation pour ce catalogue. Ce n'est pas le caractère empirique et circonstancié de tel sens adéquat à telle vie qui l'intéresse. Ce sont les méthodes de recherche du sens, les propagandes et les manipulations qui l'entourent, les sincérités qu'elles supposent, les retentissements concrets qu'elles ont. La philosophie s'apparente ainsi à une cartographie dont le but est de dessiner des zones de sens, de nommer des attracteurs, de pointer des néants, d'indiquer des pistes fréquentées et des voies paraissant sans issue (les fameux et autoréférentiels « chemins qui ne mènent nulle part » de Heidegger). Elle peut aussi être comparée à un travail d'éclairagiste qui veillerait à mettre en lumière, dans le noir d'une scène de théâtre, l'une ou l'autre recherche de sens particulièrement intéressantes pour voir comment elles se traduisent matériellement dans l'époque et comment, en retour, l'époque les modifie.

Pour mener à bien cette tâche, des concepts nouveaux sont nécessaires. La question du sens est en effet souvent traitée de manière ennuyeuse et stérile. La recherche de sens, lorsqu'elle est entendue de manière commune, s'apparente à un exercice caricatural : on imagine la personne aller de droite à gauche, essayant le yoga, l'engagement politique et les potagers collectifs en se demandant si elle trouvera cette pépite de sens sans laquelle tout n'est que vanité. Impossible ici de ne pas songer à Bouvard et Pécuchet. Certains cherchent du sens comme d'autres du savoir ; ils pensent qu'il peut se débusquer, s'accumuler et que l'on peut vivre de sa rente perpétuelle. Une vie réussie serait celle qui pourrait afficher sa trouvaille la plus précieuse, son trophée de sens, au centre d'un mur Facebook.

5. Distinction entre conception chosiste et conception transformiste du sens

Pour échapper à cette illusion, il faut lever une confusion. Une distinction doit être faite entre une conception chosiste du sens et une conception transformiste. Pour la première, le sens réside dans une entité matérielle ou idéale. L'opinion pense ainsi communément que le sens de la vie peut résider dans un partenaire, un travail, un enfant, un sport... Ce qu'ont en commun ces réalités, c'est d'être des entités extérieures à l'individu dont il fait les possibles dépositaires d'un sens. C'est là que commence l'impasse, car que dire de plus lorsqu'on a chargé une de ces entités d'un sens, exactement comme on mettrait un trésor dans un coffre ? Le sens est là, possédé et enfermé. Cette manière de voir vaut aussi pour les sens qui sont des entités idéales, comme l'amour, l'amitié, la justice, toutes ces valeurs que l'on charge de contenir du sens comme s'il leur était inhérent. Ce faisant, cette conception chosifie le sens. Elle en fait un quelque chose de réel ou d'idéal pouvant être l'objet d'une quête.

Le marché des recherches de sens est en pleine expansion. Des pans entiers de l'édition, des coachs de développement personnel et des séminaires d'entreprises ont assuré leur rentabilité grâce à cette quête devenue aussi essentielle pour les contemporains que celle de la foi pour leurs prédécesseurs. L'idéologie consummatrice a marqué de son empreinte ce domaine car si le sens se désire, s'essaye, se possède jusqu'à ce qu'il faille en changer, c'est qu'il est pensé comme un bien de consommation, plus essentiel et inchiffrable que d'autres, mais tout de même suffisamment réel pour être identifiable et pour que sa trouvaille puisse être attestée. L'idéologie de la consommation converge ainsi avec l'opinion commune, toutes deux s'accordant à faire du sens une entité.

Il n'est pourtant rien de tout cela, ce que l'on peut facilement vérifier à partir de plusieurs exemples. Quand une personne dit que le sens de sa vie réside dans son enfant, que faut-il entendre par là ? Si l'on suit la conception chosiste du sens, il faut comprendre que son enfant est important pour elle, que sa vie est centrée sur cet être et qu'elle fera tout pour que ce humain en devenir grandisse au mieux. Mais si l'on en reste à cette conception chosiste, on manque l'essentiel, car le sens reste extérieur à l'individu. Il est déposé dans ce qui lui est certes proche, mais tout de même périphérique, et avec lequel il est engagé dans une relation d'observateur, de scrutateur, d'inquiet, de jaloux ou de fier. Cette relation est évidemment importante. Mais est-ce cela qu'il faut appeler le sens ? En déposant chez autrui ou dans une entité idéale externe la charge de conférer à sa propre

vie un sens, ne fait-on pas un trop long détour par l'extériorité, que l'on charge alors d'un poids qui peut s'avérer pesant ?

A cette conception chosiste du sens s'oppose une conception transformiste. Pour cette dernière, le sens est toujours une mutation. Ce qui fait sens, c'est ce qui nous transforme en ce que l'on aime être. Le sens est une sorte de catalyseur. Il accélère en nous des processus de mutation, il suscite au plus profond de ce que l'on est des réactions nouvelles qui nous font devenir quelqu'un de différent. C'est en cela que le sens est un agent de métamorphose. Il provoque des basculements, des recadrages, des altérations, des affinements, toute une série de modifications subtiles qui nous emmènent vers ce qu'il nous plaît d'être. Le non-sens, pour sa part, nous change en ce que nous ne désirons pas être. La conception transformiste du sens interprète ainsi l'affirmation selon laquelle un enfant constitue le sens de la vie d'une personne en y voyant le témoignage que cette personne s'est modifiée depuis qu'elle a accueilli ce nouveau vivant, et que ces transformations personnelles font d'elles quelqu'un de nouveau qu'elle aime être. Ce qui est en jeu ici est très différent de la conception chosiste. Le sens ne repose plus sur les épaules de l'enfant, ce qui pouvait être lourd à porter. Il est purement interne. Il concerne la capacité de la personne à se transformer et à laisser opérer les métamorphoses qui paraissent l'engager dans une aventure enviable.

Le passage de la conception chosiste à la conception transformiste est un préliminaire obligé pour toute recherche sur le sens d'une existence, sous peine de s'enfermer dans un inventaire où les sens possibles se collectionneraient. Tous ces trophées sont pourtant extérieurs à la personne. S'ils ne paraissent jamais convenir et qu'on en change à volonté, c'est parce que le sens s'apparente davantage à des déclarations d'affiliation plutôt qu'à des mises en chantier de soi-même. Dans la conception chosiste, l'être ne veut pas trop se mouiller. Il accepte d'être relié à ce qui prétendument fait sens, mais il ne prend pas le risque de se transformer. Or le sens fait muter. C'est son impact majeur, auquel on pourrait même dire qu'il se résume. Quand un tel affirme que le sens de sa vie, ce sont des livres, il ne faut pas y voir un discours objectif sur des auteurs, des écrivains ou des philosophes. Il faut plutôt y entendre un propos sur une vie qui a pris une autre direction et reçu une autre signification, grâce à ces auteurs. En la matière, une dimension personnelle n'est pas à négliger, pourvu qu'elle ne mène pas à un culte vide de l'ego. C'est en effet l'ego qu'il s'agit de faire muter.

6. *Le shopping des parieurs*

La recherche de sens prend une tournure différente selon la conception que l'on adopte. Dans un cadre chosiste, chercher du sens, c'est partir en quête d'une entité à laquelle se lier pour y déposer son manque, ses attentes et ses désirs. La personne se sent comme soulagée et grandie d'avoir déposé le fardeau de la recherche dans une entité comme l'argent, la transcendance, l'enfant ou même une cause humanitaire. Dorénavant, c'est le destin de ces entités qui garantira le sens de l'existence. On prend pour ainsi dire des actions sur eux, pour parler le langage de la finance. Et s'ils subissent une décote, comme la transcendance en Occident à partir du dix-huitième siècle, c'est tous les actionnaires qui se sentiront appauvris et floués. L'entreprise Dieu, garante du sens, n'est plus capable de rendre ce qui a été investi. C'est la banqueroute, dont la traduction philosophique est le nihilisme : le sens ne réside plus en rien, car ce en quoi il résidait n'a plus de valeur. Il faut désormais trouver de nouveaux objets d'investissement, étant entendu que rien ne remplacera jamais Dieu, qui est la valeur premium par excellence puisqu'il a d'emblée été défini comme devant avoir la cote la plus haute et garantir les valeurs de toutes les autres actions. Si l'on y songe, il est frappant de remarquer que Pascal, pourtant si intérieur et si bouleversé par ses croyances, a contribué à populariser cette conception chosiste du sens. Le pari n'est en effet rien d'autre que le calcul d'un investisseur qui se demande s'il a intérêt à investir dans l'action « Dieu ». Son calcul de probabilité, qui est une mesure du risque, le laisse étrangement indemne. Quoi qu'il parie, il peut demeurer le même. Il a misé et advienne que pourra. La conception chosiste est bien un intellectualisme où il s'agit d'opter sans être transformé par son choix. Certes, ce ne fut pas le cas de Pascal, car il fut existentiellement altéré par ses choix ; mais son pari n'en rend absolument pas compte, et paraît en définitive plus cartésien que pascalien à cause du détachement rationnel qu'il suppose. Quoi qu'il en soit, un soupçon de dilettantisme entache inmanquablement les recherches où l'on semble parier tout en gardant ses réserves pour soi plus qu'adhérer sincèrement. Le grand shopping auquel se livrent des contemporains qui cherchent à donner un sens à leur vie en suivant les conseils des magazines pour connaître le cours des valeurs et des entités qui ont la cote est l'illustration la plus pathétique de cette foire au sens. L'individu y est inchangé, et donc un peu vide, surtout quand il se rend compte que ses actions ne sont que du papier. Il a changé de sens sans changer de vie.

Si l'on en reste à cette conception chosiste, la question du sens de l'existence au sein du système contemporain n'est pas un problème philosophique. Elle s'apparente plutôt à une enquête d'opinion. Un ennui embarrassé gagne à raison la plupart des philosophes à qui l'on demande, par exemple dans les médias, comment et où chercher un sens à sa vie. Que répondre ? La question n'a rien de philosophique. Elle relève plutôt de la sociologie qui a très utilement cartographié les affiliations des individus en fonction de leur milieu, de leur formation et de leur goût. Le choix reste inéluctablement interne au « système contemporain » vu comme une grande surface qui propose de multiples allégeances et de nombreuses valeurs sur lesquelles parier et grâce auxquelles assouvir l'universel manque de sens. Une paire de botte, Shakespeare, l'altruisme ou l'ambition : un relativisme de bon alois reste de mise comme si l'on soupçonnait que le choix de ce qui fait sens pour la personne restera assez superficiel, c'est-à-dire déterminera son profit de consommateur de sens sans altérer son être-au-système.

Le sens ne devient intéressant que lorsqu'il est agent de transformation. La question qu'il pose est alors plus profonde et philosophique. Rechercher du sens, c'est partir en quête de ce que par quoi l'on veut être transformé. La personne entière est alors engagée. Le sens de l'existence n'est plus ce à quoi elle est liée, mais ce qui la transforme, et surtout comment elle se transforme. D'autres zones, beaucoup plus essentielles, sont touchées. Pour reprendre l'exemple du parieur de Pascal, il ne s'agit plus pour celui qui met le sens de sa vie en Dieu de prendre une option sur la transcendance, ce qui peut même se faire hypocritement comme l'illustrent les Jésuites des *Provinciales*. Dans la conception transformiste, le choix n'est que le début, et pour ainsi l'entrée en matière. C'est après que la mutation commence avec, comme chez Pascal, son cortège de réclusion, d'exaltation, de possession, de style inspiré, de chairs mortifiées et d'yeux caves. Très différent de son parieur, il se métamorphose sous l'effet du sens de sa vie qui ne devait plus le quitter. Il devient autre, mais il devient aussi ce qu'il a toujours voulu être. « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé » signifie en effet que le sens recherché n'est pas extérieur, mais déjà présent, toujours-déjà donné bien qu'encore sans efficace. Une étincelle suffit pour amorcer la réaction. L'action catalytique du sens réagit avec ce qui est. Des tréfonds de la personne, nourrie de ses aspirations profondes, elle se sert comme d'un milieu de réaction. Le terrain était préparé. Tout y était, sauf l'essentiel, c'est-à-dire le déclencheur. Certains devenir très rapides reçoivent ainsi un autre éclairage. L'aisance avec laquelle un néophyte devient musicien alors qu'il n'avait

précédemment jamais joué ne doit pas spécialement être interprétée comme une preuve de génie ou de prodige. On peut penser, plus concrètement, que la musique était là, dans le corps comme dans le cerveau, et qu'il a fallu la bonne rencontre – l'instrument, le concert, l'occasion...-, pour que la musique fasse sens, c'est-à-dire qu'elle transforme la personne en un musicien. *Deviens ce que tu es*, à travers le dialogue souverain entre Nietzsche et Deleuze, reste l'équation fondamentale.

La conception transformiste nous mène ainsi vers les choix qui engagent l'existence. Plus jamais la question du sens ne sera un shopping. Elle ne peut être que le prétexte d'une mutation. Sur le plan existentiel, de larges horizons s'ouvrent. Par quoi accepter d'être transformé, voilà dorénavant la question. Les réponses singulières à cette question sont la responsabilité fondamentale de chacun. Elles constituent à proprement parler la recherche de sens. Mais la philosophie, on l'a dit, n'est pas une sagesse qui préconiserait des contenus à cette quête. Elle est une méta-recherche, c'est-à-dire une recherche sur les recherches de sens. C'est dans cet esprit qu'elle doit tisser des liens entre la question du sens et l'époque contemporaine où elle se pose, avec son système technocapitaliste, ses processus de mondialisation, son multiculturalisme, sa protection des droits humains et sa frénésie. C'est à ce niveau que le sens doit être interrogé. Plutôt que de le voir comme une aventure individuelle – ce qu'il est par certains aspects -, il convient de le connecter au système concret dans lequel il se pose. Car la « crise de sens » signalée depuis un siècle déjà a toujours, et à raison, été liée à ce système. C'est la modernité, en déconstruisant les affiliations traditionnelles et les rituels transformistes anciens que sont l'entrée dans une corporation, la croyance, l'hérésie ou la participation à un cosmos créé, qui a toujours été vue comme l'élément déclencheur de cette recherche de sens. Le système technique a été critiqué parce qu'on y a vu le fossoyeur du sens. Mais quelle est exactement sa responsabilité ? Et plus généralement, comment interroger à nouveaux frais les relations entre la question du sens et le « système » ?

7. La double mutation

Ici encore, les conceptions chosistes et transformistes nous mènent à deux types de réponses différentes. L'optique chosiste verra la modernité comme le lieu de dévaluation d'une série d'entités traditionnellement façonnées pour détenir du sens et le garantir absolument (la Tradition, la Nature, Dieu, la Famille, etc), qui perdent crédit et

rendent les affiliations périlleuses, tandis que des autres entités les remplacent, comme le Progrès, la Science, l'Histoire ou la Politique, sans parvenir toutefois à vraiment s'imposer. Ces entités modernes, candidates au sens depuis les Lumières, ne peuvent en effet se revendiquer absolues que par exagération idéologique. En réalité, elles sont viscéralement relatives, soumises au devenir et intrinsèquement historiques, ce qui est une moins-value par rapport aux anciennes idoles absolues. On passe, pour filer la métaphore financières, d'un système où les valeurs sont garanties en or à une situation où plus aucune convertibilité or ne prévaut. Devant passer de candidats valant absolument à des candidats relativisés, la recherche de sens devient problématique. Le nihilisme, le cynisme, l'existentialisme ou le syncrétisme consumériste sont différentes manières d'interpréter cette crise de l'affiliation. On sait leurs apports comme leurs limites.

Mais si l'on laisse de côté cette conception chosiste du sens et que l'on adopte plutôt une conception transformiste la question prend une autre tournure. Il ne s'agit en effet plus de s'affilier, de parier, voire de consommer du sens à la carte, mais de se demander par quoi l'on veut se laisser transformer, et avec quel effet, au sein de ce système. Or cette formulation renferme un problème. Elle semble mettre l'accent sur le sujet, qui accepterait ou non de se laisser transformer. Or qui est-il, ce sujet ? Est-ce un ego, libre et informé, qui pourrait choisir en connaissance de cause sa transformation ? Est-ce un consommateur de mutation, comme il est pour l'autre point de vue un consommateur d'affiliation ? Rien n'est moins sûr. Il faut plutôt dire que le sujet, c'est le problème. Le croire libre, le croire informé, c'est croire beaucoup mais prouver peu. Ce que l'on peut au contraire affirmer, en risquant le moins de se tromper et en tenant donc un point de départ plus solide, c'est que ce sujet contemporain fait surtout l'objet d'une multitude de transformations. Technologie, hybridation, numérique, accélération, transhumanisme : le contemporain déploie ses plus séduisants, ou du moins efficaces, outils pour le faire muter, ce sujet. Et l'on voudrait qu'il mute encore, et autrement, sous l'effet du sens ? C'est beaucoup pour un seul humain qui, même sans toute cette philosophie, ne sait plus trop qui il est.

Mais est-il sûr qu'il faille partir de lui ? Est-il indubitable que la recherche sur la recherche de sens doive mettre le sujet au centre, et demander soit à quoi il s'affilie, soit par quoi il accepte de se laisser transformer ? C'est spontanément ce que l'on a tendance à faire. Pour quiconque cherche du sens, on va d'abord vouloir le mieux connaître pour

savoir dans quelle transformation de soi il pourrait s'inscrire. Mais la métamorphose du sujet est déjà tellement massive qu'il serait troublant de traiter simultanément de deux transformations. On n'y comprendrait plus rien... Car la question s'est retournée. On demandait au début : comment le sujet accepte-t-il de se transformer dans le système pour que cela fasse sens ? Et subrepticement une seconde question, symétrique, s'est présentée : comment le système transforme-t-il la sujet ? Et cela fait-il sens ?

Deux transformations sont en jeu, l'une du sujet par le système, l'autre du sujet par lui-même, avec ce qui fait sens. Il n'est pas indiqué de les traiter simultanément, même si elles sont évidemment liées. Il vaut mieux procéder en deux temps, en demandant d'abord comment le sujet est modifié et façonné par le système dans lequel il vit, avant de se demander comment, pour vivre de manière sensé, ce sujet peut privilégier certaines métamorphoses. De cette manière, le sujet n'est pas central et intangible. Il est au centre d'une réseau de mutations qui le prennent pour objet autant qu'il se sert d'elles pour suivre sa voie. La question qu'il faut donc maintenant traiter peut ainsi se formuler ainsi : quelles sont les mutations que le système impose au sujet ? Et quels sont leur sens ?

8. Vers une scénographie philosophique

Penser n'a jamais été aussi nécessaire et aussi passionnant. Mais pour que l'exercice soit encore possible et qu'il ne se perde pas dans la frustration de manquer le réel, de nouvelles méthodes doivent être inventées. La philosophie doit se faire plus concrète. Elle doit partir de situations, d'exemples, de choses ou de produits. Elle ne peut plus planer dans le ciel des abstractions, enchaînant les mots et les formules, mais doit s'ancrer aux circonstances. Pour cela, elle doit réapprendre à décrire. Dans un univers technique où la part matérielle des existences est majeure, rendre compte du visible doit faire intrinsèquement partie de la démarche philosophique. Elle est un mode de pensée, ce que la phénoménologie a été la première à thématiser en offrant à la philosophie la conviction qu'une description adéquate pouvait alimenter un mode de réflexion. Il s'agit d'un legs précieux qui confirme la certitude qu'il y a, chez les écrivains comme chez les cinéastes, une pensée profonde déployée dans leur manière de rendre la sensation, dans leur expérience de la manifestation des choses, leur rapport à l'air, à la terre, au visible, aux visages, aux corps, à la nature, aux écrans et aux machines. Percevoir sélectivement et savoir transmettre ce que l'on a vu suppose une pensée qui opère par affinité et élit,

dans le divers de la sensibilité, les aspects d'une réalité qui en diront le plus long sur son essence. Certains gestes sont ainsi la vérité d'une personne ; certains mouvements récapitulent et magnifient la vie d'un corps ; une phrase innocente, prononcée l'air de rien et comme en passant, peut ouvrir une sorte de lucarne conduisant directement au fond d'une âme pour en trahir le secret que n'ont pu masquer les couches isolantes de l'éducation et de l'auto-dressage. Ces manifestations sont des révélateurs. Jim Jarmush, au cinéma, expose dans *Patterson* les constances de la vie d'un homme en filmant le bus qu'il conduit. Certes, l'abord d'une existence par son rapport avec une machine peut paraître accessoire, mais il devient vite essentiel dès que l'intelligence d'un plan parvient à saturer le visible de pensée, et à faire exsuder la réflexion de la chose elle-même, sans jamais que cette chose, devenue révélatrice, ne mute en un symbole. Car là réside le piège. Les cinéastes calamiteux ne filment que des symboles ; il n'y a parfois, dans certains films, que des allégories flottant quelques pieds au-dessus du réel, auxquelles on a confié la tâche trop lourde pour elles de traduire les nœuds dramatiques inventés par un auteur qui n'a jamais pensé avec une caméra. La réalité, fatalement, est alors perdue. On s'entête à la retrouver, avec des symboles qui sont comme des échelles de corde pour redescendre dans le monde, mais c'est toute la démarche, viciée depuis le début, qui empêche que l'on n'y parvienne jamais. Le choix nécessaire pour ne pas perdre le monde est au contraire plutôt celui des révélateurs que des symboles.

Dans cette optique, le travail philosophique est d'abord de construire une description du monde à partir de quelques réalités révélatrices afin de penser à partir d'elles. Il s'apparente à l'œuvre du scénographe. Sur le noir du plateau se détachent des objets qui ne sont pas des symboles, mais qui ont cette force de révéler les circonstances de l'intrigue. Le scénographe les a choisis pour exprimer ce qui est en jeu. Il ne s'agit pas d'objets neutres, mais d'histoires encapsulées dans la matière qu'un juste éclairage peut libérer. C'est ainsi que les choses deviennent bavardes. Les scènes s'animent. Elles disent l'histoire de leurs occupants. Elles sont bien plus qu'un cadre : elles sont le lieu où tout se passe, et comme l'événement s'imprègne de ses conditions de réalisation, elles sont déjà peuplées des épisodes qu'elles abriteront. La chorégraphe Michèle Noiret raconte ainsi que lorsqu'un scénographe lui propose de nouveaux agencements du plateau et de nouveaux décors, elle aime à voir comment ils la font bouger. Ces morceaux de bois, ces barres, ces bâches, ces bancs, ces poutres ou ces divans vont devenir la scène. C'est dire qu'à leur contact les danseurs se révéleront. Le froid du métal s'impose au corps de la

danseuse autrement que le velours d'un sofa. La matière déteint sur la peau, mais plus généralement, le dispositif scénique encadre les mouvements des personnages chorégraphiques. Ce faisant, il a cette fonction démiurgique de leur faire danser selon ses codes. Tout l'art est dès lors de s'allier aux bons scénographes, et de choisir les terrains qui permettront d'exprimer ce que l'on souhaite.

Dans cette perspective scénographique, penser le système devient une tâche très concrète. Il faut décrire certains objets révélateurs, isoler quelques réalités qui parlent pour le système tout entier, et qui par leurs seules existences, laissent pressentir comment elles formatent les individus qui interagissent avec elles. Car la vérité de la scène, c'est que c'est elle-même qui produit le type d'être qui l'habitera. C'est elle qui transforme, et c'est donc elle qui, partiellement du moins, donne un sens. Dès le début de cette recherche, la quête de sens fut l'aiguillon qui fit penser. Défini comme « agent de transformation », ce dernier imposa certaines questions: De quoi y a-t-il métamorphose ? Qu'est-ce qui se transforme, et en quoi ? Et puisque c'est le système lui-même qui provoque les changements : en quoi le système agit-il comme un agent de transformation ? Qu'est-ce que le système fait muter ?

Or il n'y a qu'une réponse à ces questions : c'est nous que le système transforme. C'est de cette mutation dont nous faisons l'expérience, et c'est elle qui rend le système si présent dans nos existences. Le système transforme l'humain en un *moi systémique*. Il n'y a pas d'autre manière de comprendre ce qui nous arrive que de postuler et de nommer un état de nous-même qui serait une résultante de notre être-au-système. Puissante machine à imposer ses codes et ses fonctionnements, le système imprime aux êtres sa marque et les façonne pour qu'ils puissent y fonctionner. Il n'a que faire des humains intégraux, mais se suffit des *moi systémiques* adéquatement formatés pour s'y épanouir.

L'erreur, ici, serait de passionner d'entrée de jeu le débat. N'en déplaise aux romantismes, le formatage du moi par le système auquel il participe est une constante des sociétés humaines. Il serait naïf de postuler l'existence d'humains qui pourraient demeurer indemnes des codes sociaux propres aux structures dans lesquels ils vivent. Qui plus est, ce formatage ne peut d'emblée être interprété comme la pire des horreurs. Peut-être est-ce à cette conclusion qu'il faudra aboutir, quoiqu'elle paraisse trop exagérée pour être vraie. Mais débiter l'analyse du moi systémique par un *a priori* tout uniment négatif et passionné ne peut qu'entacher sa crédibilité. Les passions que déclenche l'appartenance au système, qu'elles soient enthousiastes ou paranoïaques, nuisent à la compréhension.

Qu'elles soient épidermiques ou façonnées par les industries culturelles, elles préjugent de ce qu'est le *moi systémique* au nom d'une pureté individuelle qui serait trahie par un système qui voudrait imposer à l'humain des réflexes, des valeurs et des fonctionnements. C'est cette pureté qui apparaît problématique, car elle est un mythe. Il n'existe pas d'humain qui ne soit façonné par un système ; ce qui peut en revanche être développé, c'est une vie critique qui aurait dépassionné le débat et patiemment distingué ce qui, en elle, est imposé par son appartenance à un système. La raison prend la place des passions. En jugeant moins mais en analysant plus, elle substitue au préjugé rapide une réponse circonstanciée au problème posé par le moi systémique. Il faut en effet savoir comment ce dernier est formaté et quelles sont les structures du système qui s'imposent à lui. Le système, c'est indubitable, agit sur lui comme un agent transformateur. Mais comment le fait-il, et pour aboutir à quel résultat, telle est l'interrogation qu'il faut mener sur un mode plus descriptif qu'émotif.

Ainsi se précise la tâche de la scénographie philosophique. La tâche philosophique consiste ainsi à construire et réfléchir la scène contemporaine, à la peupler de quelques objets révélateurs, et à montrer comme ces réalités transforment les sujets en des moi systémiques, comme ils en reçoivent du sens, et comment en retour, ils créent un sens nouveau à partir de cette première expérience systémique³.

³ C'est ce que l'auteur a tenté de faire dans *Exister, résister. Ce qui dépend de nous*, à partir de trois réalités matérielles : la vitre, la chaise et l'écran.