

The Constellation of Subjects¹

By Jean Claude Milner

Translation: Scully Robert Groome

You will find here an English translation of the French original *La Constellation des sujets*, first published as a chapter in *Le Périple Structurale* by J.C. Milner (2002). It is a first-stage translation that seeks to render a literal translation. I propose my forthcoming critical introduction, *The Peril of Structure*, to extend and generalize the problem of structure beyond a mere journey (périple).

Some, in the eyes of *doxa*, gave shape to structuralism. I maintain that not all of them belonged to the same research program. In particular, not all of them took part in the *structuralist* research program, insofar as it existed as a program at all—rather than as a rumor. It is therefore futile to ask, “How can one recognize structuralism?” if, by that name, one means only to grasp those figures who populate the image produced by *doxa*—those subjects, and only those.

It is true that Deleuze took up this task brilliantly in a text bearing precisely that title. Beyond that relatively brief essay, one may even claim that his two major works of 1968 and 1969, *Difference and Repetition* and *The Logic of Sense*, pursue a single project articulated in three moments: to pose the question, to answer it, and to unfold the philosophy that justifies the answer. He sought to be the philosopher not of the research program, but of what *doxa* called “structuralism” itself—because *doxa*, according to Deleuze, is always right; one has only to bring to light its reasons and write the equation that retraces the configuration of opinion, however complex, confused, or contradictory it may appear.

Yet Deleuze himself experienced the inner fracture of such a project: the irreversible break marked by *Anti-Oedipus* (1972), whose title can be deciphered as “anti-structure.” To the first Deleuze (for there were at least two), one must nonetheless grant this: the names consecrated by *doxa* formed a definite figure—like stars that know nothing of each other yet compose a constellation for a gaze that knows no more; or like atoms combining into a crystal through a calculable force. I will not decide between these analogies, for the difference matters little. Whether initially or in retrospect, they were joined by the force of a decision taken separately by each subject, at an infinite distance from the others. This decision concerned the Cave.

They had concluded that it is impossible to leave it. Here lies the decisive break with Sartre—not that he believed in an intelligible world illuminated by the Sun of the Good, but he held that the subject could, if only for an instant, escape the Cave even while remaining imprisoned within it. To be free, in the internal exclusion of enclosure, can only be understood if one adds that, in that instant, the subject knows fully and exhaustively whatever can and must be known. Freedom is the form whose substance is a light without shadow.

One could list the figures in Sartre that sustain this proposition. Let us set aside the melody of *Nausea*, whose ruses Denis Hollier has untangled: it depicts a brief, provisional escape from the world of contingent and imperfect existence toward the world of being, necessary and perfect—a representation marked by a hidden reprise of Proust, a reworking of the usual dualism. It was replaced, through the brutal irruption of wars and revolutions, by another form of exit—in *the military sense*—namely, engagement: leaving the Cave through the dialectic of the fused group. Conversely, the impossibility of leaving it is called hell.

Sartre was doubtless the first to designate, with such explicitness, political action as the necessary and sufficient source of that true light on which any *theoria* could be founded. In the fused group, whoever engages sees and contemplates the sun as it truly is and in its true place (*Republic*, VII, 516b, trans. Baccou).

Whether or not errors abound upon closer inspection, whether the weakness of progressivism sometimes prevails over the strength of rupture, one must hold to the essential point: the fire of the Party and the solar light of revolutionary action form one and the same path—the path that allows one to leave the Cave is also the path that compels one to remain within it, to transform it radically into a place of illumination. The path that claims to adhere to the world of existence as it is—to descend ever deeper into the opacity of contingency—is also the path that allows one to ascend and look the sun in the face. The word *dialectic* means nothing other than the identity and opposition of these two paths, which are one: an *Iliad* that is also an *Odyssey*, a descent downward that is an ascent upward.

To this, Lévi-Strauss, Benveniste, Lacan, Barthes, Foucault, Dumézil, Althusser—in short, the great names of the 1960s—never consented, for profound reasons. Contrary to what one might suppose today, their reasons did not include rejecting the word *revolution*. None of them despised the name or the acts claimed in its honor, but each, in his own way, denied that any such act could indicate an exit from the Cave. Revolutions, they held, are possible and legitimate, but they do not end the parade of puppets; quite the contrary, they belong to it. At most, they present new puppets (sometimes carried by the same bearers) or new bearers (sometimes for the same old puppets). Movements, yes—violent ones, yes again—but no exits.

Not because the word itself is inadequate, but because such exits do not exist—not even in dreams: the lesson learned from Freud. The nonexistence of any exit was summed up in a single word: *structure*. Hence, the label *structuralism* implied, even in fashion, something more than

fashion. It alluded to a philosophical decision—and, one might say, a philosophy in the ancient sense: not only a doctrine, but a way of life conforming to it.

Each of the great structuralist names had his own ethics—diverse, yet harmonized. Whether tacit or explicit, this varied according to the individual and the moment. The passerby, however, perceived little of it, hastening to reduce them to the pure exercise of intellect and extreme disengagement—misinterpreting them later, with a lagging effect, as precursors of today's depoliticizing and neutralizing *doxa*.

The major proof of structure being language (let us not quarrel here over the distinction between *langue* and *langage*), it followed that the Cave itself was language. Hence the fact—*factum linguae*—that one can only speak of language in language: there is no metalanguage. Thus, to define being as speaking, and to reenact Plato's scene—"These men have been there since childhood, with their legs and necks chained, so that they cannot move or see anywhere but before them, the chain preventing them from turning their heads"—amounts to the same. To say that the unconscious is structured like a language is to assert that the unconscious belongs to the Cave.

It is not outside it, as Breton had supposed; nor is it identical with the Cave itself, as schoolbook philosophy pretends to escape. "There's no need to know the house's floor plan to bump into its walls," said Lacan—is there any remark more openly cavernicolous?

To join the name of anthropology with the qualifier *structural* is less to designate a specific scientific method than to define *anthropos* as the animal of structure (and not as the political or rational animal, nor as angel or beast). It also renews the dialogue between Socrates and Adeimantus: "What a strange image and what strange prisoners!"—"They are like us" (515a).

When Foucault multiplies the vocabulary of gesture and posture, he alludes to the puppets passing before the prisoners. And what of what he calls *discourse*? Is it not a reprise of Plato's question: "If the wall echoed, would they not take the passing shadows for the voices themselves?" (515b). Each knowledge as endlessly crossing echoes; each *episteme* as a chamber of echoes isolated from the rest; human history as a heap of such chambers, sending their echoes back and forth as if they repeated one another—hence the Char quotation that Foucault placed at the head of *The History of Sexuality*: "The history of men is the long succession of synonyms of one same word."

Deleuze's title, *Difference and Repetition*, nearly paraphrases Plato: "Even while they were chained, they had prizes for those who best grasped the passage of shadows, who remembered which usually came first or last or together, and thus best guessed their reappearances" (516c–d). A slight shift of light suffices to recognize here, transposed into rules of knowledge, the procedures of structural phonology. Indeed, Deleuze had them in mind.

Once stripped of semiological technicalities (its mask of prudence), Roland Barthes's *sign* shorthand for the serene conviction that the prisoners "attribute reality only to the shadows of manufactured objects" (515c). That thesis already shaped *Mythologies*, except that it was then marked by a still-disappointed faith in an *Outside* that only an impossible Party could have realized. Only later would come the gay science of the sign and the ethics of the codes it authorizes: that your act may always be received as the unfolding of a code—existent or not, restorable or not—the code as ethical postulate.

Until *Empire of Signs* turns the topology of the Cave inside out, like a glove: for it *is* the Cave itself, whose hollow, dark topology—organized by the opposition between false interior and true exterior—has been projected onto a flat surface without depth, where light and shadow interweave in reflection. Already in Saussure, prophet and reformer, signifier and signified were joined like the two faces of a sheet of paper without thickness, or like the incessant movements of water stirred by the wind.

To hold that one cannot leave the Cave, that in truth there is no outside, is not to choose sadness but joy, the true joy, that of knowledge. Knowledge must remain possible, and true opinion must remain possible, even if one cannot depart; and indeed they are. Plato's prisoners themselves did not resign themselves to ignorance; one must not tire of rereading: "Even while they were chained, they had prizes for those who best saw the passage of shadows..." (516c–d).

The little Platonist reads here a satire of false knowledge; the structuralist, on the contrary, sees the only path to legitimate knowledge. It must be so—otherwise no knowledge would be possible, since none can exit the Cave; there would reign the limitless silence of absolute skepticism, indistinguishable from the limitless murmur of *doxa*'s dogmatism.

But more: to grasp with the keenest eye the passage of shadows, to recall which come first, last, or together—this is not a pitiful substitute, but the very best there is. At least since structural analysis (commutation, relevant oppositions, distinctivity, etc.) established its canon. That is what it accomplished in a way that is more systematic and assured than Bacon or John Stuart Mill.

There is no longer any need to seek the large letters to decipher the small ones—no need to turn toward "the political" as the uppercase text to understand the lowercase ones. Contrary to what was once believed, the small letters are now the most legible, since we possess a science articulating their laws.

Abandonment of the political? Not necessarily. One need only consider that the political too is not a text in bold, but a fine, calligraphic script—grasping the world not by its thickness, but by the incisiveness of its stroke.

Let us be clear: this is not the relative best of misery, but the absolute best of true luxury. Knowledge based solely on distinctivity and non-distinctivity is, in principle and in fact, the highest and most powerful of all knowledge—not merely among possible knowledge, but among knowledge *as such*.

Science had proved it—one unimagined before the twentieth century. Breaking inherited barriers between *phusei* and *thesei*, it had shown that a Galilean science of language was possible, and that from it the entire empire of custom (rites, myths, literatures, garments) could be reduced to science.

But for this new science to be materially possible and methodologically legitimate, it had to employ exclusively cavernicolous procedures—that is, structural ones. The chains become methods of discovery; enclosure by structure becomes liberation of thought; the grid becomes a means of reading; the small character becomes a source of intensity and greatness.

The structural revolution concerned not only the organization of legitimate knowledge; it refuted all Platonisms—something Derrida, more consistently Platonist than the recognized scholarchs, saw clearly: a rigorous judge of the great cavern-dwellers, an unsparing critic of writings from below. Above all, the structural revolution refuted the one Platonism none had recognized as such: the Sartrean Platonism.

Thus, one understands in what sense linguistics was the first of the cavernicolous sciences—the one that was bound to lead the way for all the others. If it was the first to unfold the powers of distinctive manipulation (which shadows-letters come first or last, which move together), that was not chance but necessity. It had to be the first, since languages and language are precisely the primary material of the Cave's chains.

The impossibility of leaving language is the *real* of which Plato, *volens nolens*, narrated the allegory. Except that—contrary to Plato—the means of servitude turns out equally to be the means of true knowledge: to confess that one cannot leave the Cave is, in the same gesture, to affirm that the Cave is wholly luminous—on condition that one remains within it.

With respect to this dispositif, 1968 was destructive. The great names were not silenced—on the contrary—but their constellation dispersed, and each bent his discourse. For 1968 was the return of Revolution: the return of masked Plato and of capital letters once more declared political. It reasserted the thesis: there is an exit from the Cave, and only one—called Revolution. Properly heard, that word (and its scholastic Marxist-Leninist companions: Party, people, class, class struggle, etc.) signifies that the prisoner breaks his chains, turns from the puppets, and looks the sun in the face.

He is not only free but also knows and understands. Then the word *structure* loses its force: instead of courage and joy founding a new knowledge within the Cave, it comes to signify cowardice and sadness—of prisoners resigned to servitude and incomplete knowledge.

That the Cultural Revolution mattered here is entirely explicable: to those convinced they had looked the sun in the face, it permitted a struggle against the honors and prizes that the specialists of the shadow-theater bestowed upon each other (516c). That Sartre—the forgotten one of the 1960s—should return is no surprise either.

Except that this return has nothing to do with what the *Journal* said. Beneath anecdotal circumstances, the question was this: the political militant, like the philosopher of old, saw in full light and returned ceaselessly—by ascending and descending—to bear witness in dark places. Sartre, rightly or wrongly, but better than any other, articulated this kinship between the ancient philosopher and the modern militant—at least after he broke with fellow travelers in the preface to *Aden, Arabia*.

He found interlocutors ready to draw the consequences of that kinship to their extreme—reversal included.

In any case, nothing that had once been serious in structuralism could still be heard. Even less so since linguistics itself no longer claimed that name, and since the French Communist Party (after the Argenteuil Congress) had begun to do so for reasons of mere power. Dissolution was inevitable. Then the constellation gave way to singularities.

They had always been there, but now each great name resumed himself openly, in disjunction from the others. Thus, each found his own way of treating 1968. Yet none of them felt fear, and none founded hope upon it. In a word, none treated it basely.

Notes

1. Unpublished text. (Originally printed in *Périple Structural*, Éditions Du Seuil, Paris, 2002)
2. “How Can One Recognize Structuralism?” in *The History of Philosophy*, edited by F. Châtelet, vol. VIII, Paris: Hachette, 1973 (pp. 299–334 in the paperback edition, “Pluriel,” Hachette Littérature). I thank Yves Duroux for bringing this text to my attention.
3. I refer here to the publications of 1967: *Of Grammatology* and *Writing and Difference*. Derrida’s later work unfolds in an altogether different—both intellectual and geographical—space.

La constellation des sujets (Original)

Certains, aux yeux de la doxa, configurèrent le structuralisme. Je tiens qu'ils ne s'inscrivaient pas tous dans le même programme de recherche. En particulier, ils ne s'inscrivaient pas tous dans le programme de recherche structuraliste, en tant que celui-ci constituait un programme, plutôt qu'une rumeur. Il est donc vain de se poser la question « à quoi reconnaît-on le structuralisme ? », si par ce nom on ne souhaite saisir que les sujets de la figure de doxa ; tous ces sujets et seulement eux. Il est vrai que Deleuze s'y est employé avec éclat dans un texte qui porte ce titre même² ; par-delà ce texte relativement court, on peut aller jusqu'à soutenir que ses grands ouvrages de 1968 et 1969, *Différence et Répétition* et *Logique du sens*, se proposent une seule tâche, articulée en trois moments : poser la question, y répondre, exposer la philosophie qui légitime la réponse. Être le philosophe, non du programme de recherches, mais bien de ce que la doxa nommait « le structuralisme », parce que la doxa, selon Deleuze, a toujours raison ; il suffit de mettre au jour ses raisons et d'écrire l'équation qui retrace le dessin de l'opinion, quelque compliqué qu'il soit de fait, quelque confus ou contradictoire qu'il apparaisse. Il est vrai aussi que Deleuze a lui-même éprouvé la fracture interne d'un tel projet : césure sans retour de *l'Anti-Œdipe* (1972), dont le nom se déchiffre « anti-structure ».

Au premier Deleuze (car il y en eut au moins deux), il convient cependant de donner acte de ceci : les noms de la doxa dessinaient une figure déterminée. Comme des étoiles ne savent rien les unes des autres et forment constellation pour un regard qui n'en sait pas davantage. Ou comme des atomes se combinent en un cristal par une force calculable. Je ne trancherai pas, car la différence importe peu. Que ce soit au départ ou après coup, les adjoignait la force d'une décision, prise disjointement par chacun des sujets, à une infinie distance de l'autre. Cette décision concerne la Caverne.

Ils avaient conclu qu'il est impossible d'en sortir. En cela consiste la rupture décisive avec Sartre. Non pas que celui-ci crût à un monde intelligible extérieur, illuminé par le Soleil du Bien, mais il tenait que le sujet pouvait, ne serait-ce qu'un instant, échapper à la Caverne, alors même qu'il en demeurerait prisonnier. Être libre, en exclusion interne de la clôture, cela ne se comprend pas si on n'y ajoute pas qu'en cet instant le sujet connaît intégralement et exhaustivement ce qui peut et doit être connu. La liberté est la forme dont la substance est une lumière sans ombre. On pourrait décliner les figures qui chez Sartre supportent la proposition. Laissons de côté la mélodie de *La Nausée*, dont Denis Hollier a su démêler les ruses : elle décrit une brève et provisoire sortie hors du monde de l'existant, contingent et imparfait, vers le monde de l'être, nécessaire et parfait. Représentation marquée, en reprise dissimulée de Proust, de l'usuel dualisme ; s'y substitua, par la brutale irruption des guerres et des révolutions, la sortie — au sens militaire — qu'est l'engagement : sortir de la Caverne, par la dialectique du groupe en fusion. Réciproquement, ne pas pouvoir sortir, cela s'appelle l'enfer. Le premier sans doute avec ce degré d'explicite, Sartre a désigné la mise en acte politique comme source nécessaire et

suffisante de la lumière véritable dont une *fheoria* puisse se fonder. Dans le groupe en fusion, quiconque s'engage voit et contemple, tel qu'il est, le soleil à sa vraie place (Rép., VII, 516b, trad. Baccou).

Peu importe qu'à y regarder de près les méprises surabondent, que parfois le fléchissement du progressisme l'emporte sur la force de l'arrachement. Il faut s'en tenir à l'essentiel : feu du Parti et lumière solaire de l'action révolutionnaire, la voie qui permet de sortir de la Caverne est aussi la voie qui contraint d'y demeurer, pour la transformer radicalement en lieu d'illumination ; la voie qui prétend s'en tenir au monde de l'existence tel qu'il est pour y des- cendre toujours au plus opaque de la contingence est aussi la voie qui permet d'en sortir pour regarder le soleil en face. Le mot de dialectique ne dit rien d'autre que l'identité et l'opposition des deux voies qui n'en sont qu'une, d'une Iliade qui est une Odyssée, d'un enfouissement vers le bas qui est une échappée vers le haut.

À cela, Lévi-Strauss, Benveniste, Lacan, Barthes, Foucault, Dumézil, Althusser, bref, les grands noms des années 60, ne consensèrent jamais. Pour de grandes et profondes raisons. Contrairement à ce qu'on pourrait supposer aujourd'hui, il ne convient cependant pas d'inclure parmi ces raisons le rejet du nom de révolution. Aucun d'entre eux ne méprisa ce nom, ni les actes qui s'en réclamaient, mais chacun, à sa manière, nia que par là aucune sortie de la Caverne s'indiquât. Les révolutions sont possibles et légitimes, mais elles ne mettent pas fin au défilé des marionnettes, opinaient-ils ; bien au contraire, elles en font partie. Tout au plus présentent-elles des marionnettes nouvelles (brandies parfois par les mêmes porteurs) ou des porteurs nouveaux (parfois pour d'anciennes marionnettes). Déplacements, oui, déplacements violents, oui encore, sorties, non. Non par insuffisance du nom lui-même, mais parce que de telles sorties n'existent pas — serait-ce en rêve : leçon prise de Freud.

L'inexistence d'aucune sortie se résuma d'un nom : la structure. De là que le label du structuralisme laisse entendre, jusque dans la mode, un peu plus qu'une mode. Il allude à une décision de philosophie, et, dirait-on, de philosophie au sens antique ; non pas seulement une doctrine, mais un mode de vie qui s'y conformât. Car chacun des grands noms structuralistes eut son éthique ; leurs éthiques furent donc diverses, mais aussi accordées entre elles. Tacites ou déclarées, cela variait suivant les sujets et les moments. Le passant néanmoins ne les perçut guère, se hâtant de les ramener au pur et simple exercice de l'intelligence et du désengagement extrême. Quitte à les mésinterpréter ensuite, par effet de retard, comme les prémices de la doxa dépolitisante et neutralisante qui règne à présent.

La preuve majeure de la structure étant la langue ou le langage (ne disputons pas ici de leur distinction), on en conclut que la Caverne est la langue même. À quoi répond le fait — *factum linguae* — que de la langue, on ne parle qu'en langue (il n'y a pas de méta-langage). En sorte que c'est tout un de définir l'être comme parlant et de reprendre la mise en scène platonicienne : « ces hommes sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou enchaînés, de sorte qu'ils ne peuvent bouger, ni voir ailleurs que devant eux, la chaîne les empêchant de tourner la tête ». Dire que l'inconscient est structuré comme un langage, est affirmer que l'inconscient fait partie de la Caverne. Il n'est pas hors de la Caverne, comme l'avait supposé Breton ; il n'est pas

non plus la Caverne elle-même, dont la philosophie ferait sortir, comme semblent le supposer les écoliers. Point besoin de connaître le plan de la maison pour se cogner aux murs, disait Lacan : est-il propos plus ouvertement cavernicole ? Nouer l'un à l'autre le nom de l'anthropologie et le qualificatif de structural, c'est moins caractériser un mode particulier d'exercer l'anthropologie comme science que de définir l'anthropos comme animal de structure (et non pas animal politique ou animal rationnel ou ni ange ni bête) ; c'est aussi, tout aussitôt, reprendre le dialogue entre Socrate et Adimante : « Voilà un étrange tableau et d'étranges prisonniers » — « Ils nous ressemblent » (515a). Multiplier comme le fait Foucault le vocabulaire du geste et de la posture, allude aux marionnettes défilant devant les prisonniers. Et que dire de ce qu'il nomme « discours » ? N'est-ce pas la reprise de ceci : « si la paroi du fond avait un écho, chaque fois que l'un des porteurs parlerait, croiraient-ils entendre autre chose que l'ombre qui passerait devant eux ? » (515b). Chaque savoir comme échos indéfiniment croisés ; chaque épistèmè comme chambre d'échos isolée des autres ; l'histoire des hommes comme amoncellement de telles chambres, se renvoyant leurs échos comme s'ils se redisaient les uns les autres ; on retrouve la citation de Char que Foucault mit en exergue de l'*Histoire de la sexualité* : « l'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocable ». Le titre de Deleuze, *Différence et Répétition*, paraphrase presque exactement Platon : « alors même qu'ils étaient enchaînés à leur place, ils avaient des récompenses pour celui qui saisissait de l'œil le plus vif le passage des ombres, qui se rappelait le mieux celles qui avaient coutume de venir les premières ou les dernières, ou de marcher ensemble, et qui par là était le plus habile à deviner leur apparition » (516c-d). Il suffit d'un léger déplacement de lumière pour reconnaître là, transposées en règles de connaissance, les procédures de la phonologie structurale. Au vrai, Deleuze songeait à elles. Une fois dépouillé des technicités de la sémiologie (masque de prudence), le signe de Roland Barthes sténographie la conviction, enfin sereine, que les prisonniers « n'attribuent de réalité qu'aux ombres des objets fabriqués » (515c). La thèse est déjà celle des *Mythologies*, sinon qu'elle s'y marque encore, en désespérance, d'une croyance à jamais déçue en ce Hors-Là que seul un Parti impossible eût permis. Ensuite seulement viendra le gai savoir du signe et l'éthique des codes qu'il autorise : en toute circonstance, que ton action puisse être reçue comme le dépli d'un code, existant ou non, restituable ou non. Le code comme postulat éthique. Jusqu'à ce que *L'Empire des signes* retourne en doigt de gant la topologie de la Caverne ; car il est la Caverne même, dont la topologie creusée, obscure, tout organisée par l'opposition d'un intérieur fallacieux et d'un extérieur véridique aurait été projetée sur une surface plane, sans profondeurs, où lumière et obscurité s'allient, en miroitement. Déjà, chez Saussure, prophète et réformateur, signifiant et signifié s'unissaient comme les deux faces d'un papier sans épaisseur ou comme les incessants mouvements d'une eau agitée par le vent.

Car à tenir qu'on ne sort pas de la Caverne, qu'en vérité il n'en est pas d'extérieur, les hommes de 1960 ne choisissent pas la tristesse, mais la gaieté : la vraie, celle du savoir. Il faut que le savoir demeure possible et que demeure possible l'opinion vraie, alors même qu'on ne sort pas. Or, ils sont possibles. Les prisonniers de Platon eux-mêmes ne se résignaient pas à ne

pas savoir ; Il ne faut pas se lasser de reprendre le texte : « alors même qu'ils étaient enchaînés à leur place, ils avaient des récompenses pour celui qui saisissait de l'œil le plus vif le passage des ombres, qui se rappelait le mieux celles qui avaient coutume de venir les premières ou les dernières, ou de marcher ensemble, et qui par là était le plus habile à deviner leur apparition » (516c-d). Le petit platonicien lit ici en dérision la satire des faux savoirs et des réussites d'en bas ; pour les tenants de la structure, c'est bien au contraire la seule voie d'un savoir légitime. Il faut que ce soit cela, sinon nul savoir ne serait possible, puisque de la Caverne nul ne sort ; y régnerait le silence illimité du scepticisme absolu, indistinguable bien entendu du bruissement illimité des dogmatismes de la doxa. Mais c'est davantage encore ; saisir de l'œil le plus vif le passage des ombres, se rappeler le mieux celles qui viennent les premières ou les dernières ou qui marchent ensemble, ce n'est pas un succédané digne d'être pris en pitié : c'est ce qu'il y a de mieux. Depuis tout au moins que l'analyse structurale (commutation, oppositions pertinentes, distinctivité, etc.) en a dressé le canon. Car c'est bien cela qu'elle a fait, plus systématique et plus assurée que Bacon ou Stuart Mill.

Nul besoin désormais de rechercher les grosses lettres pour mieux déchiffrer les petites. Nul besoin donc de se tourner vers le politique, entendu comme texte en majuscules, pour saisir les textes écrits en minuscules. Contrairement à ce qu'on avait cru, les petites lettres sont les plus lisibles, à présent qu'on dispose d'une science qui en articule les lois. Abandon du politique ? Pas nécessairement. Il suffit de considérer que le politique non plus n'est pas un texte en gros, mais un texte fin et calligraphié, propre à saisir la planète entière non par son épaisseur, mais par l'incisif de son trait.

Soyons clair : il ne s'agit pas alors du mieux relatif de la misère, mais du mieux absolu du luxe véritable. Le savoir issu du seul repérage de la distinctivité et non-distinctivité est en droit et en fait le plus haut et le plus puissant des savoirs. Non seulement des savoirs possibles, mais des savoirs comme tels. Une science l'avait prouvé, dont nul n'avait eu l'idée avant le xxe siècle ; brisant les barrières héritées entre phusei et thesei, elle avait montré qu'une science galiléenne du langage était possible et qu'à partir d'elle, tout l'empire de la coutume (rites, mythes, littératures, vêtements) pouvait être réduit en science. Mais pour qu'elle fût tout à la fois matériellement possible et méthodologiquement légitime, la science nouvelle devait justement s'imposer d'user des seules procédures cavernicoles (c'est-à-dire structurales). Les chaînes se font méthodes de découverte. L'enfermement par la structure se fait libération de la pensée. La grille se fait lecture. Le petit caractère se fait intensité et grandeur. La révolution structurale ne concerne pas seulement l'organisation des savoirs légitimes, elle réfute tous les platonismes — ce que Derrida n'avait pas manqué de percevoir, platonicien plus conséquent que les scholarques reconnus, juge rigoureux des grands cavernicoles, critique sans indulgence des écritures d'en bas*. La révolution structurale réfutait singulièrement le platonisme que nul n'avait reconnu pour tel : le platonisme sartrien.

On comprend alors en quel sens la linguistique fut la première des sciences cavernicoles, celle qui devait donner le départ à toutes les autres. Si la première, elle avait déployé les pouvoirs

des manipulations distinctives (des ombres-lettres, lesquelles viennent les premières ou les dernières, lesquelles marchent ensemble ?), ce n'était pas hasard, mais nécessité. Il était inévitable qu'elle fût la première, puisque langues et langage constituent justement le matériau premier des chaînes de la Caverne. L'impossibilité de sortir de la langue est le réel dont Platon, volens nolens, avait narré l'allégorie. Sinon qu'à l'encontre de Platon, le moyen de la servitude se révèle tout autant le moyen du savoir vrai ; à confesser que l'on ne sort pas de la Caverne, on affirme du même mouvement que la Caverne est intégralement lumineuse, à condition d'y rester.

À l'égard de ce dispositif, 1968 aura été destructeur. Bien entendu, les grands noms n'en ont pas été réduits au silence. Au contraire. Mais, d'une part, leur ensemble s'est dispersé, d'autre part, chacun a infléchi son propos. C'est qu'il faut être clair : 1968 est un retour de la Révolution, c'est-à-dire du Platon masqué et des grosses lettres, à nouveau réputées politiques. De la thèse : il y a une sortie de la Caverne, il n'y en a qu'une seule et elle se nomme révolution. À bien entendre ce dernier nom (et les noms que la scolastique marxiste-léniniste lui a associés : parti, peuple, classes, lutte des classes, etc.), le prisonnier arrache ses chaînes, tourne le dos aux marionnettes et regarde le soleil en face. Non seulement il est libre, mais il sait et connaît. Alors le nom de structure perd sa force ; au lieu qu'on y perçoive le courage et la gaieté de ceux qui, dans la Caverne, fondent un savoir nouveau, on y perçoit la lâcheté et la tristesse des prisonniers résignés à la servitude et aux savoirs inaccomplis. Que la Révolution culturelle ait ici importé quoi de plus explicable ? à ceux qui se persuadaient d'avoir regardé le soleil en face, permis de combattre les honneurs, louanges et récompenses que se décernent entre eux les spécialistes du théâtre d'ombres (516c). Que Sartre, l'oublié des années 60, revienne alors, il n'y a pas davantage à s'en étonner. Sauf que ce retour n'a rien à voir avec ce qu'en a dit le Journal. Par-delà les circonstances d'anecdote, la question était celle que le militant politique, comme autrefois le philosophe, voyait en pleine lumière et revenait, par montées et descentes incessantes, en témoigner aux lieux obscurs. Or, Sartre avait, bien ou mal, en tout cas mieux qu'un autre, articulé cet apparemment du philosophe antique et du militant d'aujourd'hui. Après du moins qu'il eut rompu avec le compagnonnage de route, dans la Préface d'Aden Arabie. Il trouva sur son chemin quelque interlocuteur disposé à tirer jusqu'à leur terme extrême (renversement compris) les conséquences de l'apparemment.

En tout état de cause, rien de ce que le structuralisme avait eu de sérieux ne se laissait plus entendre. D'autant moins que la linguistique, prise en elle-même, ne s'en réclamait plus. D'autant moins que le P.C.F. (depuis le congrès d'Argenteuil) avait commencé de s'en réclamer à des fins de pur et simple pouvoir. La dissolution s'imposait. Alors, la constellation fit place aux singularités. Elles avaient toujours été là, mais désormais chacun des grands noms se reprenait ouvertement en disjonction des autres. Ainsi chacun eut-il sa manière propre de traiter 1968. Aucun cependant n'en conçut de la crainte et aucun n'en fonda une espérance. En un mot, aucun ne le traita basement.

Notes

1. Texte inédit.

2. « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? » dans l'Histoire de la philosophie de F. Châtelet, t. VIII, Paris, Hachette, 1973 (p. 299-334 de l'édition de poche « Pluriel », Hachette Littérature). Je remercie Yves Duroux d'avoir attiré mon attention sur ce texte.

3. Je vise ici les publications de 1967 : *De la grammatologie* et *Écriture et Différence*. L'œuvre ultérieure de Derrida s'inscrit dans un espace à la fois intellectuel et géographique tout autre.