

Yves Barel

Le Paradoxe et le système
Essai sur le fantastique social

Sociologie

Presses universitaires de Grenoble
BP 47 – 38040 Grenoble cedex 9
Tél. : 04 76 82 56 52 – pug@pug.fr / www.pug.fr

Cet essai est un essai sur les rapports entre le système social, le paradoxe et la contradiction, c'est-à-dire sur le jeu chatoyant de leurs analogies et de leurs différences, de leurs implications et désimplifications mutuelles. De leur mise en rapport naît un effet de contamination réciproque, mais une contamination qui comporte son principe propre d'auto-freinage, dans une dialectique du Même et de l'Autre qui ne cesse jamais... Qui ne cesse jamais : car, à l'origine de l'essai, il y a – pourquoi ne pas le dire ? – un mouvement d'humeur contre cette sorte de maniaquerie théorique qui consiste à mener le jeu comme s'il pouvait avoir une fin, et une fin définitive, qui ne pourrait être que la production du concept impérial, de ce Même semblable à lui-même et à rien d'Autre, à la surface duquel toute chose pourrait chatoyer, jalouse de ses splendeurs empruntées à la splendeur invisible du concept matriciel, et rassurée par elle. Sauf chez les très grands penseurs – dont on souligne involontairement la stature exceptionnelle en disant, et l'on a bien raison, que leur pensée est tissée de contradictions et finit dans l'incomplétude –, le jeu se termine toujours de la même façon. À la fin des fins, il faut que le système ait raison contre la contradiction, ou la contradiction contre le système, la structure contre la dialectique, la dialectique contre la structure... Il faut que Hegel, Marx, Nietzsche ou Freud se dressent les uns contre les autres, chacun de nous ayant loisir de choisir celui qui a proféré l'Assertion fondamentale, ou, au contraire, qu'ils s'engendrent l'un l'autre (solution autre qui n'est d'ailleurs qu'une variante de la première). La pensée ne peut pas s'arrêter, c'est-à-dire trouver le repos, autrement que dans la violence de l'assassinat grâce auquel on trouve et on cueille le simple : Dieu est mort, Marx est mort, l'homme est mort (ou n'est jamais né). Dans ce besoin d'arrêter, dans cet essoufflement du jeu, il y a sans doute la trace d'une sorte d'effroi millénaire devant l'incohérence

et l'incomplétude du monde, le déluge de la réalité et de sa représentation, qui pousse à trouver ou bâtir à n'importe quel prix les îlots ou les arches de l'identité en soi, de l'identité à soi, celle de l'objet-concept ou du concept-objet imputrescible et évident. Même l'assertion généralisée qu'il n'y a *pas* d'îlot ou d'arche est elle-même un îlot ou une arche. Il y a aussi, n'en doutons pas, la règle du jeu social, politique et mondain qui veut que les réputations et les carrières scientifiques ou discursives se construisent en partie sur une montagne de cadavres nécessaires, quitte – et cela paraît la grande mode aujourd'hui – à friser l'insignifiance dans l'exagération. Impossible donc, semble-t-il, de ne pas chercher et trouver la méta-règle qui permette de distinguer les figures et le fond de l'univers, parce que, en définitive, il est inconcevable qu'il n'y ait pas de figure par destination, et un fond par destination, inconcevable que la figure soit aussi ou devienne le fond, et le fond la figure, c'est-à-dire que la méta-règle change.

Si l'on s'irrite de cette violence symbolique qui est aussi une violence du symbolisme sur lui-même, n'existe-t-il comme solution alternative que la « non-violence » d'une attitude – elle aussi toujours présente dans la pensée humaine –, qui consiste à cueillir « la part de vérité » de chacun, à bannir la polémique, et à rechercher des « synthèses » aussi fades et insipides qu'inopérantes et stériles ? Certes non. Ce qui est en cause n'est pas la violence du discours, mais *cette* forme de violence qui, à la fin, impose silence au discours, verrouille le chemin de la pensée, proclame la fin du jeu. Car la non-violence de l'éclectisme est, elle aussi, et de façon peut-être encore plus évidente et castratrice, une manière d'arrêter le jeu.

Que peut-on donc faire pour jouer le jeu, c'est-à-dire admettre pleinement que la partie continue quand on en sort, et aussi, disons-le, qu'elle se joue *ailleurs* que là où l'on est ? L'une des réponses possibles, c'est l'essai¹. L'ambivalence du terme me

1. Une autre réponse est l'écriture de « pensées » ou de « fragments » où la représentation sans fin imaginable d'un univers inépuisable – c'est-à-dire de ce qui exprime au mieux l'idée de continuité – emprunte précisément la forme exactement contraire en apparence : celle de la « juxtapo-

convient parfaitement : l'essai est à la fois une forme littéraire et une manière de penser. Pour être un moment du jeu, l'essai devrait être sans conclusion, car la seule conclusion de l'essai, est l'essai lui-même. À ce titre, il incarne admirablement ce que nous chercherons à saisir tout au long de ces pages : le cheminement qui est aussi son point d'arrivée, l'identité de ces contraires que sont le mouvement et le repos, le paradoxe du message auto-réflexif. Au rugby, il faut qu'un essai soit *transformé*. On peut bien, un instant, se faire plaisir à se laisser bercer de la magie des mots, et à admirer son pouvoir créateur. Un essai n'est pas, en effet, un objet qui, une fois créé, tire sa légitimité de son existence et son identité du fait qu'il est ce qu'il est. Un essai ne vit que s'il se transforme, c'est-à-dire devient ce qu'il n'est pas. Le jeu continue.

Un mot encore sur l'emploi ici très fréquent du mot « système ». C'est mon souhait – si ce souhait n'est pas excessif –, que cet emploi ne fasse pas de moi un « systémiste » (c'est-à-dire le tenant d'une école de pensée parmi d'autres et, de ce fait même, l'exclu des autres écoles). Le mot de système n'exprime pas une notion, un concept, une catégorie, pas même une image. Il évoque une idée, c'est-à-dire, en suivant Merleau-Ponty, « l'excès de ma visée sur les significations disponibles », l'intention d'ajouter une signification aux « significations disponibles », à partir d'un « vide déterminé » que le mot de système cherchera – mais ne parviendra pas complètement –, à combler. Le système (et le mot de système) travaille sur lui-même, comme le font la langue et le « social-historique » chez Castoriadis, et le rapprochement des

position » d'unités de pensée discrètes. Discrètes mais *chevauchantes*, et là s'expriment la continuité et l'incomplétude *acceptées* de la pensée. Il n'y a pas à articuler ce qui, en réalité, ne se juxtapose pas, mais se compénètre. Novalis a été un maître dans cette pratique de l'économie de pensée, où, de la concision de l'écriture, de sa condensation pourrait-on dire, naît un univers en expansion.

termes n'est pas fortuit². C'est pourquoi quand E. Morin³ – dont, par ailleurs, les analyses me séduisent beaucoup –, suggère que l'idée systémique a fait son temps, il se trompe, à mon avis. Il y a l'idée, et il y a les mots pour l'exprimer, tant bien que mal. Système est un de ces mots ; chez Morin, le mot « organisation » vise à exprimer la même idée par d'autres voies. Je ne crois pas qu'il suffise de changer de mot pour, qu'en soi, ce changement aide l'idée à mieux combler le « vide déterminé ».

Il y a une vision possible du système comme du fantastique social, de même que le désordre se lit dans l'ordre.

2. C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, 1978, p. 138 : « C'est un caractère de la langue *comme système* (souligné par moi, Y.B.) de ne jamais être réductible à un ensemble de significations disponibles, de ne pas s'épuiser dans son état synchronique, alors même qu'on la considère synchroniquement, de contenir toujours un en plus imminent et éminent. Et c'est aussi un caractère de la langue comme histoire d'insérer aussitôt dans son système tout ce qui émerge comme changement du système ; de rendre possible, par l'habituel, l'inhabituel, et de transformer celui-ci en celui-là. »

3. *La méthode*, tome I, « La nature de la nature », Seuil, 1977.

I

LE PARADOXE

Le système et le non-système

Il y a au moins deux façons de se représenter un système social. La première, de loin la plus répandue – nonobstant, çà et là, quelques efforts de « dialectisation » effectués par certains théoriciens des systèmes – le décrit comme quelque chose de cohérent, de rationnel (quels que soient les jugements de valeur portés sur cette rationalité et, par exemple, son absurdité), quelque chose qui a des frontières claires et une identité non équivoque : un système social *est* à la manière d'un objet : une poire est une poire et rien ne peut la faire ressembler à un arbre. Même secoué de mille tensions ou contradictions, il a une logique et une seule, une logique qui, comme le système lui-même ou les poires, est non équivoque ; on ne risque pas de la confondre avec une autre. Cette logique est envahissante : elle cherche à régenter tous les territoires sociaux. Bref, la caractéristique dominante d'un système est d'être systématique, avec tout ce que le terme comporte de fermeture sur soi, de totalisation obstinément recherchée, et, pour tout dire, d'impérialisme finalement borné. J'ai eu plusieurs fois l'occasion de remarquer que les objections faites à l'idée de système et l'hostilité qu'elle soulève ne relèvent pas seulement de la pure et froide raison analytique, mais sont aussi liées à des attitudes passionnelles. On ne peut que s'en réjouir parce que finalement – cela commence à se savoir aujourd'hui –, l'importance de tel ou tel outil mental que se forment les hommes pour interpréter le monde vient tout autant de la mobilisation affective et pratique qu'il provoque chez eux, que de sa rigueur logique ou scientifique : l'héliocentrisme, la loi de l'attraction universelle,

le darwinisme, le marxisme, le freudisme, ont été et restent des affaires de cœur.

Mon intention n'est pas du tout de « défendre » ou de « réhabiliter » l'idée de système. Encore moins de lui faire quitter le terrain affectif ou passionnel, c'est-à-dire, au nom d'on ne sait trop quelle objectivité, de tenter de montrer que les réactions passionnelles « devraient » être dissociées de la discussion « scientifique ». Je voudrais seulement tenter de montrer que l'idée de système a ou peut acquérir un contenu beaucoup plus riche, plus polysémique, que le portrait qu'en trace la tendance dominante. La « systématisme » d'un système social, sa volonté de totalisation, son impérialisme, tout cela existe, mais n'exprime qu'une partie de la « vérité ». Les allergiques à l'idée de système n'ont pas tort de multiplier les arguments du type : l'idée que tout doit faire sens par rapport au système, qu'il soit l'unique point de référence, est une idée folle d'intellectuel incapable d'admettre l'irréductible foisonnement de la vie, et de la vie sociale en particulier ; un foisonnement qui multiplie le hasard, la contingence, l'a-fonctionnalité des conduites humaines et de la vie sociale, tout ce qui ne fait pas sens par rapport au système, n'accepte pas de se réduire à sa logique, si logique il y a. Le carnaval, la fête, la guerre, le travail et le non-travail peuvent, tant bien que mal, fonctionner dans le système, s'y intégrer pour ainsi dire du bout des lèvres, y prendre un maigre sens second et secondaire. Mais leur vraie vérité est ailleurs et, en définitive, c'est cela qui compte, et non un système qui, tout compte fait, n'est, pour autant qu'il ambitionne de traduire l'essence de la vie sociale, qu'une construction abstraite d'intellectuel : le système d'un système.

J'accepte pleinement et sans arrière-pensée cette idée du foisonnement de la vie humaine et sociale, l'idée qu'il est absurde de ne voir dans tout acte humain, dans tout comportement social, qu'un acte fonctionnel au service du système, même s'il se présente comme dysfonctionnel (il y a longtemps que le fonctionnalisme a élaboré une théorie de la fonctionnalité de la dysfonctionnalité). Ceci étant, il faut voir sur quoi débouche cette idée lorsque, comme c'est tout souvent le cas, elle se love sur elle-même et se complaît

à sa propre contemplation : elle revient à dire que *dans* un système ou à *côté* de lui, existe une foule de choses étrangères à ce système. La vie sociale est faite d'un système et d'un non-système juxtaposés. Le sens du non-système est dans le non-sens qu'il représente pour le système. Ce sens s'exprime notamment par *l'absence de liens* avec le système : les choses qui forment ce sens sont, d'une certaine manière, hors du système, même si elles sont en lui. C'est « l'Ailleurs » d'une science sociale jobertisée ; c'est l'île utopique coupée des continents systématisés. De sorte que cette allergie à l'idée de système laisse intacte la vision dominante qu'on en a. Elle n'en constitue pas la véritable critique, c'est-à-dire la critique interne. Elle la prend au sérieux, en ce sens que, s'il y a système, ce système est bien ce que nous en dit la vision dominante, c'est-à-dire la belle simplicité d'une systématité en marche.

L'impossible rupture

C'est cette simplicité que je conteste, en partant d'une idée simple : il n'y a pas « d'Ailleurs » de la société et du système, il n'y a pas d'île utopique coupée du continent systématisé. Il n'y a pas juxtaposition d'un système et d'un non-système, mais inévitable frottement du système et de ce qui lui résiste ou cherche à lui échapper. La rupture avec le système est une liaison. Il est impossible de donner à cette rupture une forme et un contenu tels que les individus et les groupes en rupture soient les absents du système, pas plus que le système n'est absent en eux. Le système surdétermine le sens de la rupture, et la rupture surdétermine le sens du système. Il existe, écrit-on parfois, un art de vivre intensément et esthétiquement : il consiste à pratiquer une violence qui n'est plus violence contre la société mais violence faite à la société, et à rechercher une socialité de rupture qui n'a plus rien à voir avec la sociabilité banale. Un « ici et maintenant » plein d'une plénitude joyeuse et tragique, souligne le creux et le vide de sociétés qui croient à leur histoire, à leur progrès, à leur avenir. Maffesoli et Pessin dont la recherche se développe dans cette perspective, ont interrogé un petit nombre de « marginaux » grenoblois, pour comprendre de

quelle manière ils pratiquaient et vivaient la rupture sociale¹. Il s'agit d'hommes et de femmes qui poussent aussi loin qu'il est possible « l'absentéisme » social, la volonté d'ignorer la société, de se rendre invisibles à elle et de se la rendre invisible : refus du travail, sauf épisodique pour assurer la survie alimentaire, refus de se laisser piéger par le monde des objets, refus de relations sociales et interindividuelles conventionnelles ; refus également des formes institutionnelles ou quasi institutionnelles de la contestation, comme l'action politique ou la délinquance : il arrive qu'on chaparde, pour survivre, mais on ne vit pas ça comme une action d'éclat ou un moyen de mener sa guerre personnelle contre la société. Comme expérience « objective », on a affaire à une entreprise de destruction systématique de tous les ponts qui peuvent rattacher ces « marginaux » au reste du corps social. Mais comment cette entreprise est-elle vécue subjectivement, par les intéressés eux-mêmes ? Découvre-t-on, à partir de cette rupture objective, à partir de cette place nette, un « Ailleurs » de la société se remplissant de son propre sens, de son propre contenu ? Il ne le semble pas, à lire les réponses des intéressés, scrupuleusement rapportées par Maffesoli et Pessin, avec toute leur diversité et aussi, c'est important, leur lucidité. Tout ce qui est nié, néantisé, par ces gens en rupture, n'a pas permis à autre chose d'émerger. La rupture n'est pas vécue comme une positivité. Elle reste la condition minimale pour accéder à une autre vie, mais elle n'est pas cette autre vie. L'« Ailleurs », une nouvelle fois, se trouve ailleurs. Les récits de ces marginaux donnent l'impression d'une vie comme en suspens, en attente d'autre chose, une non-vie. Sur ce plan, leur lucidité est exemplaire : ils ont tous cessé de se raconter des histoires, et ils ne cherchent pas à en raconter aux autres. Contrairement à la vision esthétisante de la violence esquissée plus haut, la rupture, si complète soit-elle, ne paraît pas être le moteur d'intensification de la vie qu'on prétend. La rupture est, sinon tragique, du moins triste, et le discours qui en rend compte n'est pas gai.

1. *La violence fondatrice*, Édition du Champ urbain, Paris, 1978.

C'est peut-être qu'il n'y a pas de véritable rupture, mais seulement recherche d'une impossible rupture. Impossible de rompre avec la société, impossible de ne pas rompre. De cette double impossibilité, naît le *paradoxe* vécu par ce groupe marginal, mais aussi, il est bon de l'ajouter immédiatement, par le système social lui-même. Le système ne peut pas rompre et ne peut pas ne pas rompre, avec ses marginaux et ses drop-out. Il doit faire avec, s'il veut rester système.

Au départ, nous avons le choix, semblait-il, entre deux attitudes : ou bien considérer que le système, avec sa logique de système, est la réalité prégnante capable de broyer et d'anéantir ce qui s'oppose à lui ; ou bien, soutenir que le système n'a pas ce pouvoir et cette toute-puissance, parce qu'il ne peut rien contre ceux qui ont décidé non pas de le nier, mais de l'ignorer, c'est-à-dire de le néantiser pour leur propre compte. En fait, le lieu du véritable choix ne se trouve pas là, parce que ces deux attitudes, qui peuvent être le support d'idéologies en contraste total, n'en ont pas moins le même socle épistémologique : l'idée qu'il y a ou qu'il peut y avoir d'un côté un système et d'un autre côté, un non-système c'est-à-dire qu'il est possible de rompre *complètement* avec un système, de son « vivant » même. Les idéologies qui s'affrontent sur cette base épistémologique, ne peuvent alors s'affronter que sur le problème relativement secondaire de savoir jusqu'où un système peut aller dans sa volonté de « récupérer » ce qui lui est contraire. L'option épistémologique que je soutiens est d'une autre nature : elle consiste à poser que la possibilité de rompre véritablement et complètement avec un système est un phénomène rarissime dans la vie des individus et des groupes et que, par conséquent, le « non-système » *fait partie* du système. Un système est et n'est pas un système ; il est et n'est pas systématique. Il reste peut-être « systémique », mais à condition de bien voir la novation complète effectuée par l'idée de système : un système qui se connaît et se vit aussi comme un non-système, est un *phénomène paradoxal*. Ce que je propose est un nouveau point de vue, une nouvelle manière de regarder un système social : non pas comme une machine logique expulsant hors d'elle-même ce qui la contredit, mais comme une

machine paradoxale, le paradoxe naissant de son vice logique inéliminable : la tâche d'imposer sa logique à son fondement, qui est hors de toute logique ; un système social est comme un raisonnement ou une théorie qui chercherait à « démontrer » ses postulats ou ses axiomes, une théorie qui se voudrait sa propre méta-théorie. Un système social, tout le monde le sait, est un ordre social : il doit simplifier, orienter, déterminer le foisonnement de la vie sociale, et il n'y parvient jamais jusqu'au bout. Là est le cœur de son paradoxe : dans l'insécable combinaison qu'il représente d'ordre et de « désordre ». Le paradoxe rejoint ici le sens commun. J'aurais gagné mon pari si, à la fin de cet essai, les seules descriptions d'un système social qui apparaîtraient comme « paradoxales », étaient celles du bon sens et d'une bonne partie des sciences sociales et humaines : celles du système sans son désordre, un désordre constitutif de ce paradoxe vivant qu'est un système social.

Le paradoxe

Dans le vocabulaire commun, ce qui est paradoxal est défini comme ce qui est contraire à l'opinion commune, ce qui est bizarre, inconcevable, incompréhensible, ce qui heurte la raison, le bon sens, la logique. C'est l'absurde et l'impossible en action c'est-à-dire objets de scandale. C'est à ce sens commun qu'on reviendra après un détour. C'est lui qui marque le mieux ce que je tente : décrire un système comme un paradoxe, c'est-à-dire en définitive, une logique de l'absurde possible-impossible.

Comme catégorie logique, on le sait, le paradoxe est un raisonnement parvenant à des résultats notoirement faux ou absurdes, ou bien encore contradictoires entre eux ou avec les prémisses du raisonnement, en dépit d'une absence réelle ou apparente de faute logique dans le raisonnement. Le paradoxe du Crétois² (« tous les Crétois sont des menteurs ») est l'archétype de tous les paradoxes. Tout le monde s'est amusé, une fois dans sa vie,

2. Dû à Eubulide de Megare, au IV^e siècle avant Jésus-Christ.

à jouer avec l'oscillation logique déclenchée par le paradoxe : si le Crétois ment, qui dit que tous les Crétois sont des menteurs, il découle que tous les Crétois disent la vérité (ou que tous les Crétois ne mentent pas), et donc ce Crétois particulier dit la vérité ; par conséquent, tous les Crétois sont des menteurs, et ce Crétois particulier également... Si le Crétois dit la vérité, tous les Crétois sont des menteurs, donc ce Crétois ment... , et ainsi de suite, sans arrêt possible de l'oscillation logique. Le paradoxe consiste en ce que nous sommes en apparence condamnés à croire à la fois que tous les Crétois, et ce Crétois particulier qui nous parle, disent la vérité et mentent : nous devons accepter cette double assertion, et nous ne le pouvons pas.

Comme on veut, avec ce paradoxe, nous agacer l'esprit et tester notre sagacité, nous nous doutons qu'il doit y avoir, quelque part, une supercherie déjà entre-aperçue dans le contenu équivoque de l'éventuel mensonge du Crétois³. Dans la vie courante, nous sommes tous les jours confrontés à de tels « paradoxes », et nous savons fort bien nous en tirer et éviter de nous y laisser enfermer. Si l'un de nos compatriotes nous dit que tous les Français sont des menteurs, nous nous gardons bien de le croire (ou ne pas le croire) sur parole, nous *interprétons* son message littéral, c'est-à-dire nous le crédisons d'un méta-message du type : je plaisante, ou bien je suis en colère, ou bien j'exprime une bonne partie de la vérité, etc. C'est seulement si nous acceptons de ne pas sortir de la littéralité (si nous acceptons une règle du jeu conventionnelle), que nous nous laissons enfermer dans le paradoxe logique. À la limite, il n'y a pas de paradoxe logique à l'état pur, c'est-à-dire de paradoxe dont on ne puisse pas sortir. Pour qu'il y ait paradoxe logique, il faut que nous acceptions qu'il en soit ainsi, que nous acceptions d'obéir à une injonction paradoxale. Mais en acceptant d'obéir à une telle injonction, nous transformons la nature du paradoxe : il

3. Si le Crétois ment en disant que tous les Crétois mentent, cela peut vouloir dire deux choses : soit que *tous* les Crétois disent la vérité soit que quelques Crétois disent la vérité. Sans compter les raffinements possibles de cette équivoque : peut-être tous les Crétois tantôt mentent, tantôt disent la vérité, etc.

paraissait logique, il était en réalité, selon une expression forgée par Wilden⁴, existentiel. Toute assertion du type « tous les Crétois sont menteurs » est reçue, on l'a vu, comme l'indissociable combinaison d'un message littéral et d'un méta-message. Là est la racine du caractère existentiel du paradoxe. Si le méta-message diffère du message littéral (le contredit, le relativise, etc.), on voit bien qu'il n'y a plus de paradoxe, logique ou non. C'est seulement si le méta-message coïncide avec le message littéral c'est-à-dire si le méta-message dit que le sens du message est bien sa littéralité, que le paradoxe s'installe, et que le paradoxe existentiel redevient un paradoxe logique. Ce qu'il y a d'existentiel dans tout paradoxe, y compris le paradoxe logique, c'est la circonstance qui n'a rien à voir avec la logique, selon laquelle l'émetteur et le récepteur d'un message décident de s'enfermer dans sa littéralité, c'est-à-dire s'interdisent un méta-message différent du message et ne peuvent pas ne pas se l'interdire. En d'autres termes, il n'y a d'authentiques paradoxes qu'existentiels, et le paradoxe logique n'est qu'une forme particulière de paradoxe existentiel, celle où l'injonction paradoxale revêt le contenu du méta-message suivant : le sens du message est sa littéralité logique. Mais, naturellement, tout paradoxe existentiel ne débouche pas nécessairement sur un paradoxe logique. Pour qu'il y ait paradoxe existentiel il faut et il suffit que nous soyons placés en face d'une injonction à laquelle nous ne pouvons ni obéir ni désobéir, et que nous acceptions de subir cette injonction. Le paradoxe existentiel est ainsi affaire humaine et affaire sociale.

Il faut bien comprendre ce qui se passe quand nous interprétons ou relativisons le message du Crétois. « Tous-les-Crétois-menteurs » est une classe, la classe composée de tous les Crétois qui mentent. Le Crétois qui parle est un élément ou membre de cette classe. Refuser l'injonction paradoxale revient alors à élaborer un méta-message censé émis par le Crétois, mais par un Crétois qui n'est plus, ou n'est pas seulement, ou est autre chose que, un membre de sa classe. Le méta-message est externe à la classe et à ses membres :

4. *System and Structure*, Tavistock publications, London, 1972.

il relève, dirait Russell, d'un autre type logique, d'un type logique englobant, *supérieur*. Accepter l'injonction paradoxale revient alors à accepter que le méta-message soit du même niveau logique que le message, c'est-à-dire accepter la fusion totale, l'identité totale entre l'auteur du message et l'auteur du méta-message. Tous les paradoxes, logiques ou existentiels, reposent sur la même injonction paradoxale : l'injonction d'avoir à admettre le message auto-réflexif, c'est-à-dire le message capable de dire son propre sens, le message qui est aussi méta-message. Cette injonction est paradoxale, parce qu'il semble à la fois impossible et inévitable d'admettre l'existence du message auto-réflexif.

Cela semble impossible en fonction de l'axiome fondamental sur lequel Russell construit sa théorie des types logiques, et qui se présente ainsi : une classe ne peut pas être membre d'elle-même, et le membre d'une classe ne peut pas être la classe. Il y a discontinuité totale, intrinsèque et logique, entre l'appartenance d'un membre à une classe, et l'appartenance d'une classe à une classe de classes. Cet axiome fondamental met à la base de la construction russellienne l'idée de la hiérarchie des niveaux logiques, que l'on peut exprimer ainsi : tout méta-message est d'un niveau supérieur au niveau du message dont il exprime le sens ; un message ne peut être aussi méta-message, au même niveau logique. Par définition, il ne peut y avoir de niveaux logiques différents qui soient au même niveau. Toutes ces expressions diverses de l'axiome russellien partent d'une réalité que l'on peut décrire en termes très simples, parce qu'elle paraît à la fois évidente et découlant du bon sens le plus élémentaire : la classe des hommes n'est pas un homme ; la carte n'est pas le territoire ; le concept de chat ne miaule pas, etc. La classe est donc ce qui dit quelque chose sur autre chose qu'elle-même : la classe des arbres dit « l'arbréité » des arbres. L'axiome fondamental peut donc se traduire ainsi : ce qui parle de quelque chose doit être autre chose que ce dont il parle. Il n'y a pas de message auto-réflexif possible. L'axiome russellien est une interdiction de fusion ou superposition de messages et de niveaux. Quoi de plus évident ?

Et pourtant... Le malaise et le paradoxe que nous voulons dissiper à coup de bon sens, le même bon sens les font renaître très vite. Nous sommes bien obligés d'admettre que nous n'arriverons jamais à faire miauler le concept de chat. Ceci dit, tout se passe dans de très nombreux cas, comme si nous devions cohabiter avec cette absurdité : le concept de chat miaule ; plus exactement, l'idée qu'il pût ne pas miauler nous paraît absurde. L'axiome russellien consiste à dire que le concept de chat n'est pas le chat, et n'est pas dans le chat. Ce qui est dit sur quelque chose ne fait pas partie de ce quelque chose. Chaque année le Président des États-Unis délivre un « message sur l'Union ». Dirons-nous que ni ce message, ni le Président ne sont dans l'Union ? Voilà une application de l'axiome russellien qui nous paraît, à juste titre, incongrue. Nous savons bien que le Président et son message font partie de l'Union. Mais ils se conduisent, en effet, comme s'ils étaient extérieurs à cette Union et, en quelque sorte, au-dessus d'elle. L'axiome russellien fait disparaître le paradoxe logique au prix du surgissement du paradoxe existentiel : être à la fois dans et hors de l'Union. Nous commençons à pressentir un phénomène fondamental : un certain nombre d'événements sociaux et humains ne peuvent se maîtriser et se vivre que comme des déplacements de paradoxes, c'est-à-dire l'effet et la cause de conduite paradoxale.

Le célèbre paradoxe de Russell de 1905 généralise cette constatation. Il naît de l'application de l'axiome russellien, dès lors qu'on se pose la question : existe-t-il un ensemble des ensembles qui ne sont pas éléments d'eux-mêmes ? Les ensembles qui ne sont pas éléments d'eux-mêmes sont, on le voit, une autre manière d'exprimer l'axiome de base. Mais un ensemble de ces ensembles est une idée absurde, impensable. S'il est bien l'ensemble de ces ensembles, il ne peut être élément de lui-même, c'est-à-dire qu'il satisfait à la condition de ses éléments-ensembles, qui est de ne pouvoir être éléments d'eux-mêmes, donc il est élément de lui-même, donc il n'est pas l'ensemble des ensembles... On le voit, l'axiome russellien construit pour surmonter le paradoxe du Crétois, fait ressurgir un paradoxe construit exactement sur le même modèle, à un autre niveau. À un moment ou à un autre

de l'extension de l'axiome de Russell, cette extension fait renaître le paradoxe. Le paradoxe de Russell, n'est lui-même qu'un aboutissement : dès 1897, Cesare Burali-Forti avait montré que l'expression « l'ensemble de tous les ordinaux » est inconsistante, et Cantor avait fait la même démonstration pour l'ensemble de tous les cardinaux en 1899. À partir de ces paradoxes, Frege s'est demandé s'il fallait rejeter la loi du tiers exclu pour les classes (rejeter le principe logique de non-contradiction), ou bien supposer qu'il existe des concepts tels qu'à leur extension ne correspond aucune classe. Ce qui revient à supposer qu'on accède tôt ou tard à un niveau absolu dont aucun méta-niveau n'est concevable : il n'y a plus de message sur le message possible. Le théorème de Gödel axiomatisera cet arrêt dans l'extension, ce blocage du méta-message, tout en montrant le caractère arbitraire de ce blocage : il est à la fois nécessaire et impossible. La logique mathématique est une logique paradoxale. Tout son développement a consisté finalement non à chasser le paradoxe, mais à le rendre manipulable, c'est-à-dire à rechercher le meilleur compromis entre la rigueur et la fécondité des êtres mathématiques, étant entendu que ce compromis lui-même reste paradoxal.

Le paradoxe de l'auto...

Nous avons commencé cet essai en faisant le pari qu'il y avait quelque chose à gagner à considérer un système social comme une entité paradoxale. En route, en cherchant à savoir de la manière la plus précise possible de quoi l'on parle lorsqu'il est question de paradoxe, nous avons rencontré le paradoxe logico-mathématique. Mais un système social n'est pas, semble-t-il, un exercice ou une structure logico-mathématique. C'est ici que se produit un petit coup de théâtre épistémologique. Il apparaît possible de montrer que les conduites des systèmes vivants – et un système social, notamment comme entité auto-reproductible, est une variété de système vivant –, non seulement sont aussi des conduites paradoxales, mais, mieux encore, mettent en œuvre un paradoxe fondamentalement du même type que le paradoxe

logico-mathématique, de sorte que ce dernier, à la réflexion, pourrait n'être qu'un avatar d'un paradoxe encore plus fondamental. Ce paradoxe, on peut l'appeler le « paradoxe de l'auto », et on le voit se former progressivement à nos yeux, dans la remarquable étude de Raymond Ruyer, que nous suivrons fidèlement dans les analyses qui suivent⁵.

L'idée centrale de Ruyer est que la plupart des paradoxes qu'il accumule dans son livre, petits ou grands, sérieux et angoissants ou humoristiques, sont finalement dérivés du même paradoxe fondamental : ce paradoxe est la possibilité que « quelque chose » soit à la fois acteur et terrain de son action. La fusion, la superposition paradoxale de l'acteur et du champ, du « sujet » et de « l'objet », de ce qui dit et de ce qui est dit, revêtent mille formes différentes : auto-action, auto-reproduction, auto-réflexion, auto-vision, auto-expression, etc., etc. On retrouve la structure même du paradoxe logico-mathématique : il est impossible que le message et le méta-message soient confondus, que l'élément soit la classe et la classe élément d'elle-même, et pourtant cela est.

Donnons-nous la malice d'observer au passage qu'avec ce paradoxe, la modernité redécouvre l'une des constantes de base de la pensée sauvage et de la mythologie jusque dans ses prolongements lointains (Jacob Boehme, par exemple) : l'œil qui se regarde lui-même, le Dieu qui s'engendre lui-même, l'affolante contradiction logique de l'être qui se fait naître, le vertige de la totalité qui est une partie d'elle-même, ou de la partie qui, comme totalité, se comprend elle-même, etc. Je dis bien : l'une des constantes, car on retrouve aussi dans la pensée sauvage la constante inverse qui consiste à se représenter l'auto-vision, la vision de soi, comme la vision d'un autre. Le dédoublement de soi, comme celui qui est obtenu quand on se regarde dans un miroir – ce dédoublement dont nous verrons qu'il est l'essence de l'auto-reproduction –, est pour la pensée des « primitifs », une opération réelle. L'image du miroir est un double réel, l'âme

5. Raymond Ruyer, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Albin Michel, 1966.

vit en dehors du corps, l'ombre porte l'âme, le contenu du rêve est réel, etc. La pensée sauvage semble ainsi exorciser et rendre supportable ce paradoxe dont elle se nourrit par ailleurs. Il y a dans la pensée sauvage et dans la mythologie une extraordinaire dialectique du contenant et du contenu, à partir de ce que J. Bril appelle les « contenants primordiaux »⁶. Les mythes, même la science et la philosophie occidentales à leurs débuts, établissent assez souvent une relation, un rapprochement, entre la poterie et les phénomènes d'auto-engendrement ou d'auto-reproduction. Il ne faut probablement pas être dupe, et s'imaginer que l'acquisition par l'homme d'une nouvelle technique a modelé sa pensée symbolique sur l'auto-engendrement. Il est plus vraisemblable que la poterie n'a été qu'une occasion, une nouvelle forme circonstancielle, sous laquelle s'est manifestée une dialectique du contenu et du contenant bien antérieure à l'art du potier et qui se perd peut-être dans l'expérience primordiale du monde, avant tout dans l'expérience de l'enfantement. Cet être qui est soi et donne naissance à autre chose que soi, sans corrélation immédiate avec la fécondation masculine, peut être le point de départ de cette « évidence » dialectique que le contenant est aussi le contenu, que ce qui contient est contenu, que quelque chose est à la fois en soi et hors de soi, la partie et le tout qui englobe cette partie. La fusion et la con-fusion des « niveaux » sont le pain quotidien de la pensée sauvage ou mythologique. C'est une pensée paradoxale, mais paradoxale pour nous, car nous n'avons pas le droit d'imaginer que le mythe est une réponse à un étonnement ancestral, une réponse « absurde » à une question que les primitifs eux-mêmes trouvaient absurde. Le plus probable est qu'il n'y a eu ni question, ni réponse. On a souvent noté que le mythe est une « réponse » à un problème qui n'est pas posé. Le mythe raconte aux gens ce qu'ils savent, et si étonnement il y a, il est postérieur et gît dans le fait que le récit du mythe est différent pour nous de ce que nous croyons que les gens savaient (par exemple, l'obtention mythique du feu n'est pas la même que l'obtention technique qui n'a pas de mystère pour les gens).

6. J. Bril, *Le symbole et l'objet*, ronéo.

Le mystère et le sacré résident dans le fait que, pour ces gens, le mythique et le technique ne se séparent pas.

Dans le cas qui nous occupe, la vision mythique de l'auto-génération, l'expérience ancestrale des primitifs, ce qu'ils savent, c'est peut-être tout simplement le pouvoir d'enfantement de la femme, et, plus généralement, le pouvoir d'extériorisation humain. Ou, plus exactement, ce qu'ils savent ou ce dont ils se « souviennent », c'est d'un état originel où la coupure entre le moi et le monde n'existe pas. Le souvenir de l'indifférenciation originelle et la découverte d'une coupure entre le moi et le monde se résorbent et fusionnent dans le « paradoxe » de l'auto-engendrement. L'Œuf primordial est donc contenant et contenu. Le Prajapati du Rig Veda, c'est l'œuf de l'univers dans lequel il se couve lui-même. L'œuf est l'œuf et aussi ce qui couve l'œuf, ce qui l'entoure, ce qui n'est pas l'œuf. La génération du monde est un repliement de soi sur soi (un rabattement dirait Deleuze-Guattari) et, tout autant, son dépliement. L'Œuf Prajapati se glisse en lui-même, devient son propre utérus, est gros de lui-même. La production est une reproduction, ce qui s'enfante a été enfanté. Le mythe algonkin de la création du monde retrouve le même « paradoxe » fondamental: « Kijemanito se vit lui-même tout d'abord comme une énorme boule de feu... Contemplant sa "puissance-chaleur", il se roule sur lui-même... et donne le nom de Kijikawi Pisim à la boule de feu ainsi formée et la projette dans l'immensité des cieux afin de pouvoir la contempler non seulement en lui-même mais en dehors de lui-même⁷. » L'Œuf cosmogonique est une donnée quasi universelle qu'on retrouve aussi bien dans la tradition gréco-romaine, qu'en Polynésie, en Indonésie, en Amérique Latine, dans l'Europe germanique... Chez les Pythagoriciens et dans la tradition ésotérique, on observe l'association de l'œuf (quelquefois du vase) et du serpent, un serpent qui se love et se boucle sur lui-même et sur l'œuf, peut-être moins symbole phallique, que symbolisation d'une dualité du moi et du monde, à côté de l'œuf qui assure l'unité de l'un et de l'autre. Ici peut-être

7. J. Bril, *op. cit.*, p. 323.

la « dialectique » sereine du début se fait-elle plus angoissée, se rapprochant du seuil où elle pourra être perçue comme paradoxale. Pourquoi, d'ailleurs, chercher un seul sens à ce serpent ? c'est le phallus, c'est l'eau, substance primordiale à l'origine de la vie et qui, de ce fait, équivaut au poisson ; c'est l'avalement, avatar peut-être du rabattement sur soi⁸. Bril⁹ note un cas extraordinaire de surdétermination symbolique : le soleil, plongeant dans la mer (l'eau), devient à la fois poisson et enfant. Le poisson, homologue de l'enfant à naître, est un contenant-contenu, et un symbole phallique. Là est le « paradoxe » primitif dans toute sa puissance explosive : dans le même récit (le soleil qui plonge), on s'arrange pour nous dire tout de go (analogiquement et non digitalement dirait Wilden) que l'eau (la « substance » et le milieu) et ce qui vient de l'eau, ce qui crée et ce qu'il crée, ce qui féconde et ce qui est fécondé, tout cela et autre chose encore se retrouve dans le même « sujet » : ici le poisson, ailleurs le serpent (ou le dragon, ou le crocodile), quand ce n'est pas la grotte habitée par le dragon, une grotte qui peut devenir une ville, une église, un refuge quelconque, mais un refuge *fécond*, d'une fécondité qui s'articule sur une dialectique de la vie et de la mort. S'enfouir, être enfoui, se faire contenir, c'est mourir, mais d'une mort qui équivaut à une renaissance.

Avant de s'extasier sur la poétique et à jamais disparue imagination des « primitifs », ou avant de s'étonner de la cécité logique qui les rend incapables de distinguer le contenant du contenu, on peut s'interroger un instant sur nous-mêmes aujourd'hui et on fait une découverte intéressante : nous non plus, ne sommes pas toujours capables de distinguer le contenant et le contenu ou enclins à la faire. Prenons l'univers comme entité matérielle. C'est le contenant de toutes choses. Mais c'est aussi le contenu. Les objets qui peuplent l'univers sont à la fois son contenu et ce qui structure l'univers, ce qui en fait un contenant. Une étoile, à tel endroit, c'est du contenu parce que c'est une étoile, et c'est du

8. G. Durand souligne que le symbolisme de l'avalement est une forme privilégiée du symbolisme du contenant et du contenu.

9. *Op. cit.*, p. 326.

contenant, parce qu'elle est là, et pas ailleurs. Nul n'exprime mieux le paradoxe fondamental que Lewis Carroll dans *Sylvie et Bruno*¹⁰ : « Prenez l'axiome : rien n'est plus grand que soi, c'est-à-dire : rien ne peut se contenir soi-même. Il est fréquent d'entendre dire : il était à ce point excité qu'il était incapable de se contenir. Bien sûr qu'il en était incapable ! Et son excitation n'y était pour rien ! » Carroll fait mine de réfuter une absurdité (l'absurdité de l'Œuf primordial qui se contient soi-même). Cela, au prix d'une autre absurdité : car il est également absurde de nier qu'on ne se contient plus quand on est trop excité. Bien sûr, on peut n'y voir qu'une plaisanterie jouant sur le double sens de « se contenir ». Mais c'est précisément ce double sens qui fait problème : se contenir est à la fois rentrer en soi et sortir de soi, être plus petit et plus grand que soi et n'être pourtant que soi. C'est en réaffirmant l'évidence de son « axiome », que Carroll souligne l'évidence non moins grande de l'axiome contraire¹¹. Il nous laisse la responsabilité de conclure éventuellement que puisqu'il n'y a que des axiomes contraires, il n'y a pas d'axiomes. Mais cette conclusion est un axiome, et nous voilà replongés dans une variante du paradoxe du Crétois. C'est le moment de se souvenir de la manipulation de l'aporie par Platon. Pour lui, quand on rencontre une aporie, c'est le signe qu'il est temps de quitter le monde de l'image, du concret chatoyant et multiple, pour passer à celui de l'essence une. Mais Platon va jusqu'au bout : le passage à l'essence ne protège pas toujours de l'aporie finale (ceux des dialogues platoniciens dont le but est de parvenir à une définition se terminent souvent par une aporie finale, c'est-à-dire l'impossibilité de conclure).

Avec Carroll et Platon, nous sommes déjà dans la modernité, dans la pensée qui n'est plus ou ne veut plus être « sauvage ». Avec Ruyer, d'autres surprises nous attendent.

Ruyer procède par petites touches pour dégager progressivement le paradoxe fondamental. Partons d'un phénomène courant,

10. Seuil, 1972.

11. Ambrose Bierce : « Preuve / une évidence légèrement plus proche de la plausibilité que de l'in vraisemblance. »

comme un défilé qui passe devant notre fenêtre, dans la rue. Ce défilé est une totalité ou, si l'on veut, un système, c'est-à-dire un phénomène dont nous savons, à partir d'un certain nombre de signes, qu'il a un sens et une identité qui lui sont propres: il est autre chose, par exemple, que l'addition de trajets d'individus passant tous à peu près en même temps dans la même rue. Mais nous qui regardons le défilé, la vision que nous en avons n'est pas immédiatement celle d'une totalité, mais une séquence temporelle d'images partielles du phénomène. Notre œil « digitalise » le défilé. Cette vision digitalisée est l'équivalent du message constitué, par exemple, par une suite de mots formant ce que nous avons appelé plus haut une littéralité. Elle nous livre le sens de quelque chose, mais elle ne nous livre pas son propre sens. Pour cela il faut, nous le savons maintenant, un méta-message, un message sur le message, dont le contenu est toujours le même à savoir: « ceci n'est pas ce qu'il semble être » (dans le cas qui nous occupe: le sens de ces images fragmentées de gens qui passent dans la rue n'est pas dans la littéralité du message constitué par ces images). Pour que nous sachions que nous avons affaire à un défilé, il faut, semble-t-il, que quelque part en nous, à partir des images fragmentaires fournies par notre œil, se reconstitue une image synchronique de cette totalité qu'est le défilé. Cette image synchronique est le méta-message. Il y a notre œil qui regarde le défilé, il faut aussi, apparemment, un « œil intérieur » qui regarde les images du défilé pour fabriquer l'image synchronique, le méta-message. Mais, on le voit, on s'engage ainsi dans une régression à l'infini: cet « œil intérieur » ne fabriquera lui-même que des images fragmentaires d'images fragmentaires, à moins qu'il ne soit lui-même regardé par un second « œil intérieur » qui, lui-même... En d'autres termes: l'intégration d'images partielles suppose toujours, en apparence, que l'intégrateur soit lui-même intégré par un intégrateur de niveau « supérieur ».

On a là l'équivalent de l'axiome russellien, de la hiérarchie de types logiques. On aperçoit bien ce qui arriverait si les choses se déroulaient vraiment de cette façon: nous serions à jamais incapables de savoir que nous avons affaire à un défilé (de retrouver un analogon

à partir d'images digitales) parce que, même à supposer que nous soyons formés d'une suite interminable de niveaux d'intégration il nous manquerait toujours le « bon » niveau, le niveau suprême, le niveau des niveaux. Une suite infinie de niveaux d'intégration ne réglerait pas notre problème. Au surplus, nous le savons bien, nous ne sommes pas une hiérarchie infinie de niveaux d'intégration : nous ne sommes pas un œil qui regarde l'œil... Et pourtant nous voyons, nous voyons quasi instantanément, que nous avons affaire à un défilé, et non à une succession quelconque de gens passant dans la rue. La seule conclusion possible est alors la suivante : « quelque part » en nous se produit l'impensable, s'accomplit à chaque instant le paradoxe logico-mathématique : le message qui livre son propre sens, le message qui est son méta-message, ou, si l'on veut, l'œil qui se voit, l'œuf qui s'auto-engendre. La pensée sauvage avait raison. Ce qui voit et ce qui est vu fusionne, se superpose. Les images que nous formons du monde extérieur se regardent elles-mêmes et livrent elles-mêmes leur sens. Et de la même manière, observent Bateson et Wilden, chaque fois que nous communiquons avec d'autres, notre communication est une conduite paradoxale : notre message est aussi méta-message, et nous violons tranquillement la théorie des types logiques¹².

Même la vision instantanée par un œil immobile (sans donc le balayage visuel qu'impliquait l'exemple du défilé) est paradoxale. Le paradoxe consiste à voir un objet avec tous ses détails, c'est-à-dire à avoir une vision instantanée (synchronique) de l'unité dans la diversité et de la diversité dans l'unité. Percevoir en même temps cette totalité qu'est un objet et les détails qui la constituent, revient à réaliser le plus facilement du monde ce qui nous paraît incroyablement difficile, voire absurde, au niveau du mécanisme

12. On pourrait multiplier à l'infini les exemples. En même temps que nous disons quelque chose, nous disons quelque chose sur ce que nous disons. Par exemple que c'est un jeu, ou une plaisanterie, ou le contraire de ce que nous voulons dire. Nous savons exprimer qu'une certitude littérale est un doute, qu'une plaisanterie est une angoisse, qu'il est question de A quand on parle de B. Nous savons même dire que le sens d'une littéralité est cette littéralité, ou faire parler le silence et l'immobilité.

de pensée. Cela revient d'une certaine manière à nier la distinction entre tout et partie, ou la nier tout en la réaffirmant (on retrouve la dialectique du message et du méta-message): voir un détail d'un objet, c'est voir une partie comme une totalité. Voir en même temps l'objet, c'est percevoir la totalité comme une partie (faire surgir ce « détail » supplémentaire qu'est la connivence des détails entre eux).

On fait un pas de plus dans la compréhension du contenu paradoxal des conduites de tout système vivant si on observe, après Ruyer, que la faculté d'intégration d'objets extérieurs au système vivant, suppose aussi une faculté d'auto-intégration de ce système. La perception ou la motricité supposent la bonne marche de l'ensemble du corps qui perçoit ou agit. Il n'y a pas de perception ou de gestes, si infimes soient-ils, qui puissent être significatifs (élaborer message et méta-message) si la communication entre toutes les parties du corps n'est pas constamment entretenue, c'est-à-dire si le corps n'a pas, à chaque instant, une représentation de lui-même¹³. En d'autres termes, pour voir les autres, le système vivant doit pouvoir se voir lui-même. Être, pour un système vivant, c'est s'auto-intégrer à chaque instant, au niveau du système, et au niveau de chacune de ses parties. Le paradoxe de la fusion entre le message et le méta-message redouble: maintenant, c'est le système vivant qui communique et méta-communique avec lui-même. Le paradoxe vital est celui de systèmes qui ont des organes pour voir, entendre, manipuler, réfléchir, auxquels ces organes sont indispensables et qui, pourtant, à un certain moment, métaphoriquement parlant, voient et se voient sans yeux, entendent et s'entendent sans oreilles, manipulent et se manipulent sans mains, réfléchissent

13. C'est la cénesthésie ou « sensation de notre propre existence » (Richet) qui est ici concernée. Qu'on s'arrête un instant sur ce paradoxe vertigineux: dans la cénesthopathie (trouble de la cénesthésie) le malade, selon les termes d'H. Baruk ne sent plus son corps ou sa pensée. Il a l'impression d'être mort. Il a l'impression qu'il ne pense plus. Il pense qu'il ne pense plus! *Cogito non sum, ergo sum*. Comment penser qu'on est mort sans vivre, penser qu'on ne pense pas sans penser? Le Crétois est dans la tombe de Descartes.

et se réfléchissent sans cerveau. Pour reprendre une image de Deleuze-Guattari (en la pervertissant) le système vivant devient vraiment ce corps sans organes qui inverse l'exclamation célèbre : ils voient et ils n'ont pas d'yeux. L'auto-intégration parachève ce qui était déjà en germe dans le paradoxe de l'intégration (l'image qui se voit elle-même, qui dit son propre sens) : elle signifie que le sujet qui perçoit le monde n'est pas « l'organe » nécessaire à la vision du monde, puisque ce sujet se perçoit lui-même sans organes, intérieurs ou extérieurs. Ou, plus exactement, il apparaît que le monde est lui-même « l'organe » de l'auto-perception et de l'auto-intégration du sujet. Le monde est « dans » le système vivant, et pourtant le système se perçoit avec ses frontières, et ne se confond pas dans une indifférenciation cosmique. Le paradoxe reprend de plus belle : un système vivant est et n'est pas ce qu'il paraît ; il est cette partie qui est une totalité, cette totalité qui est une partie. Il est le « détail » de l'objet qui n'est pas et que, pourtant, d'une certaine manière il est. Le paradoxe fondamental nous livre un premier enseignement sur le caractère paradoxal d'un système : une entité qui a des frontières, si floues soient-elles et qui, pourtant, d'une certaine manière, contient tout ou partie de ce qui se trouve en dehors de ses frontières. Ou bien, pour dire les choses brièvement : un système qui est aussi un « non-système », c'est-à-dire : soit l'absence de système, soit d'autres systèmes que lui-même, réels ou potentiels.

Résumons-nous : l'intégration et l'auto-intégration c'est le spectacle qui est son spectateur, l'audition qui est son auditeur. C'est l'impossible réalisé : se voir sans être à distance de soi. C'est, dit Ruyer, la « surface absolue », le survol sans distance, le survol sans survol ; c'est un absolu de présence et d'existence, ce qui se montre à lui-même qu'il est, et, par conséquent, se crée. Tôt ou tard, le paradoxe fondamental est donc celui de l'auto-crédation : la séquence digitale d'images partielles se crée comme image du défilé quand elle livre son sens de totalité synchronique. L'auto-information est aussi une auto-crédation paradoxale : paradoxale, parce qu'on tire de soi ce qu'on ne sait pas¹⁴.

14. On cherche à se souvenir d'un nom par exemple (Ruyer, *op. cit.*, p. 36) :