

SOURIRE ET SOCIÉTÉ

Le sourire est le facilitateur des relations sociales qui gripperaient vite s'il ne venait leur conférer un minimum de fluidité. Sa réalité, qui est d'excéder *manifestement* la normativité objective de chaque interaction, n'échappe évidemment pas à une normativité seconde : on ne sourit pas n'importe quand, ni n'importe comment, à n'importe qui.

De ce point de vue le sourire est un signe, élément de communication non verbale relevant d'une sémiologie propre à chaque culture (on ne sourit pas en Sicile comme en Norvège) et même à chaque ensemble de cultures (nul ne confond le sourire asiatique et le sourire africain). C'est dire que la question du sourire est celle de son sens et qu'ainsi il relève du régime commun des réalités langagières, c'est-à-dire de tout ce qui se donne à comprendre par combinaison réelle (syntagme) et substitution possible (paradigme). Or en identifiant la question du sourire à celle de son sens, on perd de vue son irréductibilité éprouvée puisque la nature du signe est qu'on l'oublie dans la conscience de ce qui est signifié. Si donc on veut savoir ce que c'est que sourire, il faut commencer par écarter l'évidence que c'est communiquer : avoir un sens n'est pas le propre du sourire. Quel est son propre, alors ?

Forcément ce qui de lui excède sa réalité de signe. Et qu'est-ce qui excède cette réalité ? Son éclat ! Le sourire, en effet, c'est l'éclat du sourire – un sourire sans éclat n'en étant pas un mais seulement une grimace ou un rictus.

Le « différence » du sourire

Un signe est par définition l'élément d'une culture qu'il contribue à produire en *faisant sens* avec d'autres, mais à l'intérieur de laquelle il se situe forcément : le mot chien, par exemple, entre dans la constitution de phrases quotidiennes et peut-être aussi de certaines qui renouvelleront la littérature et donc la culture françaises, mais c'est *d'abord* un mot français. En ce mot qu'elle produit, notre culture se produit donc elle-même dans sa dimension langagière : elle est vivante. Si maintenant nous considérons ce qui dans le sourire le rend *incommensurable au signe qu'il est par ailleurs*, autrement dit si nous le considérons *dans l'éclat* qui est sa distinction, est-ce que nous pouvons dire la même chose ?

D'une part la réponse est oui, puisque les sourires échangés dans leur éclat sont des éléments de la vie des sociétés (la « conversation » est au XVIIIème siècle un des moments forts de la production de la France par elle-même) ; mais d'autre part la réponse est non, dès lors qu'on sépare l'éclat de ce dont il est l'éclat, à savoir du sourire qui relève dès lors seul de la culture particulière dans laquelle il fera sens. Le sourire signifie selon les cultures et selon les contextes, *mais l'éclat ne signifie pas*. Or c'est l'éclat qui fait le sourire. Cela signifie que par son éclat le sourire est à chaque fois *en excès* de ce qu'on peut convenir d'appeler « le social » pour rassembler en un seul terme la société et sa culture, sa réalité et sa vie. Comment comprendre cet excès, cet au-delà ?

En considérant qu'une chose est le sourire, et qu'une autre est qu'on sourie.

Le sourire est un signe, inséparable à chaque fois d'une certaine culture et en ce sens relativement anticipable. Par exemple il est très probable qu'une personne à qui on doit me présenter demain accompagnera sa poignée de main d'un sourire. Par contre que quelqu'un sourie, c'est un *événement*. On comprendra donc l'éclat comme événementialité du sourire, par opposition à sa simple réalité. En atteste qu'on puisse en être charmé (imaginaire : on a l'impression de rêver), ou au contraire séduit (réel : notre destin est scellé). Le sourire s'oppose

donc à son propre éclat comme sa réalité s'oppose à son événementialité, et surtout pas comme quelque chose s'opposerait à autre chose – puisque le sourire, c'est *seulement* que quelqu'un sourie. A ceci près que cette remarque banalisante est aussi absurde qu'elle est indéniable pour la personne *qui ne se remet pas* d'une certaine rencontre et d'un sourire qui reste fiché dans son cœur ou dans son âme. En fait-elle part aux autres qu'ils ne la comprennent pas : cette présentation était l'ordinaire de la vie sociale où c'est plutôt l'absence de sourire qui aurait été signifiante.

Qu'on nous accorde cette distinction et on aura opposé le social *dans sa réalité* (le social, c'est notamment que des gens se présentent les uns aux autres) au social *dans sa réflexion* (le social, c'est notamment que le sourire de cette femme ait décidé de ma vie).

La *réalité* du social au sens où *il y a* le social, on peut la figurer par un schéma. Sa réflexion c'est-à-dire *qu'il y ait* le social, on ne le peut pas – bien qu'on le puisse parfaitement. Car *une chose est ce qui est, une autre chose est que soit ce qui est*. Impossible de confondre ce que notre langue énonce à l'indicatif et ce qu'elle énonce au subjonctif, bien qu'il n'y ait pas de différence. La même opposition s'énonce par la remarque suivante : en tout ce qui nous caractérise il s'agit de la culture non pas simplement à laquelle nous *appartenons*, mais dont nous *relevons*. Dire que nous lui appartenons, c'est dire qu'elle est en nous *la réalité* ; dire que nous en relevons, c'est dire qu'elle est en nous *l'autorité*. Par exemple mes pensées à cet instant sont celles d'un européen du début du vingt-et-unième siècle, autrement dit celles de l'Europe du vingt-et-unième siècle dans une certaine configuration singulière – que j'ai personnellement à assumer d'être. Cette affirmation factuelle de la réalité de mes pensées n'est cependant pas sans être normative puisqu'il y a des idées, comme celles des lieux naturels dans l'espace ou de la providence dans l'histoire, qui sont aussi *impossibles* à cause de notre place dans le temps (maintenant on ne peut plus penser cela) que d'autres, comme la nécessité de se concilier l'esprit des morts par des offrandes d'argent, le sont à cause de notre place dans l'espace (ici on ne peut pas penser cela). Qu'est-ce que cela veut dire, « impossible » ? S'agissant d'idées, cela veut dire explicable mais pas admissible. Quel est alors le critère ? Pas la réalité puisque c'est explicable, mais l'autorité puisque ce n'est pas admissible.

Le social *comme tel* c'est-à-dire considéré non pas dans ce qu'il est mais dans la réflexion qu'il peut être de et pour lui-même, c'est donc l'autorité.

Considérons maintenant l'occurrence suivante : il est socialement impossible au directeur d'un département administratif d'accueillir sans sourire quelqu'un qui vient d'y être nommé, bien que la nécessité de le faire ne soit stipulée nulle part. La raison en est que ne pas sourire en cette occasion aurait valeur d'entrave au social, car tout le monde entendrait silencieusement « nous sommes forcés de vous intégrer à notre département alors qu'en réalité nous ne voulons pas de vous ». Mais que le sourire soit contraint, uniquement protocolaire, autrement dit qu'il soit un faux sourire, et il n'en irait pas autrement, car non seulement le nouvel arrivant comprendrait qu'on ne veut pas de lui, mais en plus il penserait qu'il va devoir obéir à un hypocrite. Pour professionnellement nécessité qu'il soit, le sourire doit donc être « vrai », comme l'est un visage souriant par opposition à un masque de sourire. Ce n'est pas une obligation sociale particulière : c'est le social en général, comme tel, qui s'effectue ainsi.

D'où cette évidence : le social *comme tel*, c'est-à-dire *indépendamment* de ce qu'il constitue (par exemple une charge de directeur administratif), *commande qu'on sourie*. S'impose ici la distinction suivante : l'accueil, c'est le social ; le sourire, c'est l'autorité du social.

Le sujet du sourire

Qui sourit ? Pas le directeur parce que le sourire ne relève pas du registre administratif ou, ce qui revient au même, parce qu'être directeur consiste à diriger un département et non pas à sourire aux gens. Qui, alors ? Nous connaissons la réponse : parce qu'il s'agit de sourire et non pas d'arborer un masque de sourire qui serait une sorte de kit professionnel, le sujet du sourire est l'homme qui a *pour responsabilité* d'être ce directeur. Et certes, s'il a la responsabilité de l'être, c'est qu'il ne l'est pas : si c'est par exemple Pierre Dupont qui occupe ce poste, on voit bien que le syntagme « Pierre Dupont » ne relève pas du langage administratif, contrairement au terme « directeur ». Cet homme, celui dont on dira qu'il a *personnellement* décidé de faire carrière dans l'Administration, n'a pas plus de raisons de sourire au nouvel employé que celui-ci n'en a d'être aimable avec lui : la rencontre est professionnelle et non pas *personnelle*. Dès lors le sourire, de ne pas pouvoir être pas professionnel, est forcément *personnel*.

Notre énigme peut donc être présentée ainsi : *celui qui accueille professionnellement, c'est personnellement qu'il sourit*.

Pour qu'il y ait sourire, il faut donc qu'un sujet, *qui ne peut pas ne pas être déterminé* parce qu'il est forcément sujet *de* quelque chose (dans cet exemple : diriger un département administratif), soit *encore*, c'est-à-dire au-delà ou en-deçà de sa réalité de sujet, *dans la responsabilité personnelle dont cette réalité relève*.

Incommensurabilité de l'infini et du fini

Au-delà ou en-deçà de notre réalité de sujet, il n'y a pourtant rien : s'il y avait quelque chose, on n'aurait mentionné qu'une partie ou qu'un aspect de cette réalité. Il n'y a notamment pas un « sujet d'être sujet » comme on pourrait le croire en en restant à l'idée que le sujet que nous sommes, c'est *notre affaire* de l'être, chacun étant alors « sujet » d'être le sujet qu'il se trouve être. L'absurdité de l'idée apparaît quand on comprend 1) ou bien que ce sujet de second degré serait parfaitement anonyme (personne n'aurait pour affaire de l'être) de sorte que ce ne serait pas un sujet mais au contraire une substance¹, 2) ou bien qu'il faudrait pour chaque niveau de la régression réflexive, c'est-à-dire indéfiniment, admettre un sujet plus originel encore que le précédent. On pare à cela en disant que la notion de sujet, parce qu'elle est forcément celle de la responsabilité d'être sujet et d'une *responsabilité de cette responsabilité* toujours aussi imputable, est *sans fond* ou *abyssale*. Telle est d'ailleurs la « simple » notion de responsabilité qu'on ne soit jamais responsable de quoi que ce soit (par exemple enseigner) qu'à *d'abord* en être responsable d'une manière indéfiniment réitérée (on a pris, forcément *en une responsabilité elle-même imputable*, la responsabilité d'être professeur). C'est ce caractère abyssal qu'on traduit, et surtout qu'on libère de l'absurdité d'une régression infinie, *en refusant de jamais réduire l'imputation à une forme d'attribution* – refus qu'on thématise en disant que la responsabilité n'est jamais réductible à une ultime innocence, comme c'est impliqué dans l'idée qu'on soit en fin de compte *quelque chose* – à savoir bien sûr *un sujet* (sujet, avec une structure qu'on appellerait responsabilité ou liberté, c'est donc *cela* qu'on serait ultimement). Traduisons : la notion de sujet est celle de l'impossibilité d'être sujet, puisqu'elle est celle d'avoir pour responsabilité (et donc non pas pour réalité) de l'être.

Ainsi faut-il *opposer* une responsabilité que sa détermination rend *finie* (par exemple celle de diriger un département de l'Administration) à la responsabilité *abyssale* ou *infinie* dont il est impossible qu'elle ne relève pas. Donnons une autre formulation : le sujet *qu'on est* relève du fini, mais *qu'on soit* ce sujet, cela relève de l'*infini* puisque le fait que quelque chose soit imputable est encore lui-même quelque chose d'imputable. Quand on dit que ce qu'on est (par

¹ Raison pour laquelle la notion de « sujet transcendantal » est absurde, malgré son évidence réflexive.

exemple directeur), c'est *personnellement* qu'on l'est, il s'agit de cette *incommensurabilité du fini et de l'infini*. C'est d'être incommensurables à nous-mêmes que *nous* existons.

Car c'est bien d'exister qu'il s'agit. Quand donc on pointe que l'idée d'un *dernier imputable* constitue une contradiction dans les termes et que la notion de responsabilité est par conséquent abyssale, il ne faut pas oublier que l'impossibilité d'être *une substance* n'est pas l'impossibilité d'être *un sujet* – nonobstant que la notion de sujet soit par ailleurs celle d'une impossibilité ! De fait, sujet *exclusif de son propre être* c'est bien ce que nous *sommes*.

On résout ce paradoxe en traitant *la question de la responsabilité en termes de limite et d'une manière négative* : être sujet ne consiste pas en l'arbitraire pur d'une liberté infinie ou, ce qui revient finalement au même, cela ne consiste pas à être adossé à un enchaînement de responsabilités d'être responsable à quoi son infinité ôterait forcément toute détermination, mais cela consiste, au contraire, à *ne pas pousser notre indéniable irresponsabilité jusqu'à un comble qui rendrait impossible que nous soit imputé d'être ceux que nous sommes*. Il y a une limite – une limite, précisément, et non pas une borne – à l'irresponsabilité dont nous pouvons assumer la... responsabilité. C'est en cela, concrètement, que consiste notre existence, *dont nous ne sommes jamais innocents* puisqu'elle nous est *irréductiblement* imputable (être celui que je suis, c'est à moi que cela revient, et que cela me revienne est encore mon affaire). De cette impossibilité d'être innocent de sa propre existence on donne l'idée en rappelant que son critère n'est *jamais* la qualité *objective*, au sens où il faudrait que la vie soit encore assez bonne matériellement ou moralement pour rester acceptable, mais *seulement* la possibilité *subjective*, au sens où nous ne poursuivons jamais une existence qu'à ce il ne soit *jusqu'ici* pas trop irresponsable pour nous de la mener².

Or c'est quoi, en fait c'est-à-dire en dehors de son incidence subjective, cette limite que nous avons *négativement* pour existence, *sinon pour l'être social que nous sommes la possibilité qu'il le soit encore ?* Le social *comme réalité* détermine normativement ce que nous sommes en tant que nous en participons (par exemple professeur et non pas samouraï, or on peut être un bon ou un mauvais professeur), *mais que nous le soyons*, cela c'est le social *comme autorité* en tant que nous en relevons. On peut donc reprendre la même opposition en parlant d'un côté de l'autorité sociale dont l'envers est la responsabilité de ce dont nous sommes responsables (par exemple enseigner le mieux possible), et de l'autre en parlant de l'autorité *du* social dont l'envers est la responsabilité dans laquelle nous sommes *d'avoir à exercer cette responsabilité* (par exemple la responsabilité d'être professeur, par opposition à la responsabilité de bien enseigner). Il y a là une *incommensurabilité* qu'on peut appeler liberté quand on traite la question en termes subjectifs, mais qu'il est facile d'indiquer objectivement en disant que le premier niveau (la responsabilité) relève d'un savoir (par exemple la pédagogie) mais que le second niveau (la responsabilité de cette responsabilité) est *extérieur au savoir* (la responsabilité d'être professeur n'est pas plus quelque chose de pédagogique que la responsabilité d'être géomètre n'est quelque chose de géométrique). On a dit que langue marquait cette incommensurabilité : il y a *ce qu'on est* qu'elle énonce à l'indicatif, et il y a *qu'on le soit* qu'elle énonce au subjonctif.

² Raison pour laquelle on peut renoncer à la plus enviable des vies parce que la mener n'a plus de sens, mais aussi s'accrocher de toutes ses forces à une condition dont personne ne peut se représenter qu'on puisse même envisager de l'accepter, parce que vivre ainsi, malgré *tout*, a encore un sens. Le « sens » en question n'est pas un idéal (dont il faudrait de toute façon encore décider de la valeur – d'où l'absurdité d'un renvoi à l'infini) mais tout au contraire une limite qui finit par devenir une butée : celle du taux d'irresponsabilité d'être nous-mêmes dont acceptons de pouvoir endurer d'être responsables. C'est comme une limite – dont il faudra quand même décider et non pas constater qu'elle est atteinte – que nous faisons l'épreuve de notre liberté, c'est-à-dire de nous-mêmes comme libres.

Ce que nous sommes (directeur, professeur ou géomètre mais aussi parent, voisin, citoyen, consommateur, etc.) est évidemment le social dans sa réalité ; *mais que nous le soyons* c'est le social *comme autorité en nous qu'il soit le social*.

Eh bien ce rapport d'incommensurabilité du fini (procéder du social) et de l'infini (relever du social) que nous avons pour existence, c'est sa manifestation qui constitue la *réalité* du sourire.

Quand on dit que le sujet du sourire est le sujet déterminé (soi à l'indicatif) traversé non pas par un sujet caché qu'il devrait être par ailleurs mais *par sa propre responsabilité d'être le sujet qu'il est* (soi au subjonctif), cela signifie que *le sourire est en nous qui procédons du social la transposition de celui-ci dont nous relevons*. On peut simplifier ce principe anthropologique en supprimant la notion de sujet : qu'alors le social (ainsi suis-je ma culture et mon époque en croyant juste être moi) est transi par le réflexif de lui-même (que ce que je suis, je le sois).

Le paradoxe de nos plaisirs comme adhésions à l'autorité sociale

A l'idée que *le sourire est la transposition de l'autorité du social comme tel dans ce qu'il constitue*, à savoir chacun de nous dans son irréductibilité – sociale – au social, il semble qu'on puisse objecter que le sourire peut être simplement causé. De fait, le plaisir *fait* sourire, comme aussi la satisfaction : on a l'idée d'un mécanisme interne au monde c'est-à-dire intérieur au social, sans qu'on doive en admettre l'« autorité » à titre de supplément réflexif, surtout épurée de toutes les déterminations propres aux autorités sociales particulières. En somme le sourire serait une banale réaction psychologique ayant lieu dans certaines conditions sociales.

Pour répondre, il suffit d'être précis à propos de ce dont on parle. On le sera d'abord en rappelant que le plaisir *consiste à éprouver que soit ce qui doit être*, et ensuite en rappelant que la satisfaction *consiste à éprouver d'avoir reconnu qu'est ce qui doit être*. Dans les deux cas il s'agit d'une normativité. Or elle est sociale – ce qui revient à dire *qu'elle est l'autorité du social comme normativité*.

Justifions ce jugement, ce qui n'est utile qu'à propos du plaisir qu'on est habituellement disposé à trouver naturel. La raison de son caractère *non pas naturel mais social* est qu'il est la satisfaction de nos goûts et qu'on a les goûts de son éducation et plus généralement de sa position sociale : ils sont des déterminations de notre « habitus » (Bourdieu), en tant qu'effectives. En cela c'est bien du social qu'il va, *et précisément comme tel* – c'est-à-dire dans le caractère inconditionnel *donc hors savoir* de son autorité (elle ne relève d'aucune région particulière). Disons la même chose autrement : *ressentir comme tels les plaisirs que nous ressentons, c'est approuver réellement* (par opposition à se représenter qu'on approuve) *la norme sociale dont on est soi-même constitué* (et qu'éventuellement on peut se désapprouver d'approuver, comme dans l'exemple des « transfuges de classes »). Et puisqu'on en est constitué, il va de soi que cette approbation « réelle » est tautologique. Tel est en effet *le plaisir, qu'il se suffit à lui-même et n'admet que sa réitération*³.

La tautologie, comme chacun sait, est le dit de l'autorité en tant qu'autorité (« Obéis à ton père parce qu'il faut obéir à son père et que ton père est ton père !») – l'autorité ne l'étant qu'à ne pas à se justifier de l'être (une autorité qui se justifie avère par là même qu'elle n'en est pas

³ On déterminera donc son essence de la manière suivante : pour un être, le plaisir est *l'identité de l'autorité dont il relève et du fait qu'il en relève*. Ou, plus simplement : le plaisir est *l'immanence réelle de l'autorité*. En étudiant l'autorité (année 2024-2025 – textes sur philosophie-en-ligne.com), nous avons appris que celle-ci avait un « réel » et que « le réel de l'autorité » était la définition enfin juste de la violence. On a donc deux définitions, impossibles à confondre : « immanence 'réelle' de l'autorité » et « réel de l'autorité ». Qui ne voit qu'en les nouant, on en obtient une troisième : celle de la jouissance ?

une). Que le plaisir soit tautologique (on cherche le plaisir parce que c'est le plaisir et pour aucune autre raison) signifie donc bien qu'il est *la tautologie subjectivement réalisée de l'autorité* puisqu'il est que soit ce qui doit être, et cela sur le mode de l'épreuve subjective telle qu'elle est impliquée dans la notion d'habitus⁴.

Dire qu'en nous tout est social, et par conséquent que le social *comme autorité pure* est l'envers de notre réalité, ne revient nullement à nier la nature, ni donc les différences individuelles dans les physiologies et dans les « complexions ». Mais s'agissant d'humanité elles sont encore et toujours sociales, comme le sont les différences *indéniablement naturelles* d'âges, de sexes ou de couleurs de peau dont on épuise *en fait* l'idée en indiquant qu'elles déterminent des situations sociales au point d'être des situations sociales.

Reste bien sûr à rendre compte de la finalité qui en détermine la notion : le plaisir n'est pas seulement un fait mais c'est aussi un but dont, sous le nom de « principe de plaisir », on signifie que la nécessité est à la fois inconditionnelle et immanente. C'est ce qu'on fait en rappelant l'essentielle *autotélie* du social : à l'instar d'un être vivant dont l'existence consiste essentiellement à faire ce qu'il faut *pour* continuer d'exister, on dira qu'il y a du social (indicatif) *afin* qu'il y ait du social (subjonctif) – *et que c'est notre réalité de sujets*. Cela ne signifie certes pas que la société est un vivant voulant persévérer dans son être mais : 1) que les individus *qu'elle produit* sont par ailleurs tous ensemble, c'est-à-dire *incommensurablement à chacun*, les facteurs de sa production et 2) que la normativité de n'importe quoi – de la langue qu'on parle, de la façon de construire les maisons, des manières de table, etc. – est indépendante des individus *auxquelles elle s'impose inconditionnellement*. Ils ne peuvent dès lors que l'éprouver comme une autorité *pure* (donc hors savoir) parce que, justement, inconditionnée. D'une part chacun de nous produit le social en étant *sujet de ce dont il est sujet*, et d'autre part il accomplit cette inconditionnalité *dans le fait qu'il en soit sujet*.

La thèse qui s'impose est dès lors évidente : *en souriant nous marquons sans y penser notre adhésion* (forcément sociale et donc comme acte du social) *à l'autorité du social* (par opposition à telle ou telle autorité sociale). Que le sourire soit de politesse dans un magasin ou dans la rue, qu'il soit amicalement adressé à quelqu'un qu'on accueille, ou qu'il soit produit en nous par un plaisir ou une satisfaction, *en lui, il s'agit toujours de la même chose : marquer notre adhésion à l'autorité du social* ou, ce qui revient au même, *marquer que le social s'impose en et par nous qui étions déjà des êtres sociaux*.

Dans ce qu'on est, qu'on soit marqué de l'être

*Être le sujet social particulier qu'on est, c'est l'être selon l'autorité sociale universelle qu'on le soit*⁵. L'effectivité autotélique du social (par opposition au système de places inerte qu'il serait si l'on en restait à son schéma) est en chacun de nous *l'insistance* de cette autorité. Elle prend la forme d'une *transparition* dans ce qu'on *apparaît* être (par exemple un directeur accueillant un nouvel arrivant). C'est le sourire. Objectivement celui-ci est donc la *marque* du social *dans son universalité vide* (il ne relève d'aucun domaine particulier) sur ce qui en relève en particulier (par exemple qu'un directeur accueille un nouvel employé). Une *marque*, en effet, c'est la réalité d'une chose *quand elle insiste en revenant sur elle-même*, comme insiste le social en général dans des cas *où sa production de lui-même est en jeu* (car y accueillir un nouvel

⁴ On rappelle que cette notion est celle de l'incorporation du social et pas juste de sa subjectivation, non seulement comme réalité (on a dans la rue la démarche de son appartenance sociale) mais comme autorité (on peut avoir honte de soi en étant, par exemple, encombré de son corps). Le plaisir, ce n'est pas l'idée du plaisir.

⁵ C'est cela qui a donné lieu à l'illusion du transcendantal en général.

employé, par exemple, c'est déjà renouveler le service). Cela, c'est la nécessité objective du sourire.

Il faut ensuite penser en termes subjectifs parce que le sourire n'est pas un mécanisme mu par le social conçu comme entité substantielle, mais c'est *tout simplement* que quelqu'un sourie. Rendre compte du sourire en disant que le social s'impose à ce qui relève de lui parce qu'il est producteur de soi, cela ne doit pas nous faire oublier qu'une autorité – à quoi on identifie le social *comme tel* – n'est *absolument rien* d'autre que la responsabilité des sujets quant à en être sujets. Et inversement bien entendu. Par exemple l'autorité de l'orthographe est juste notre responsabilité de scripteurs, de même que l'autorité de la loi est juste notre responsabilité de citoyens, et ainsi de suite pour tous les exemples qu'on voudra prendre. Quand donc nous disons que le sourire est l'autorité du social qui transparait dans un certain sujet social (par exemple un directeur en train d'accueillir), *il faut entendre uniquement qu'il s'agit pour ce sujet d'être ce sujet.*

Qu'est-ce que cela veut dire ? Nous le savons, maintenant : *que le sujet soit le sujet qu'il est, non plus selon ce qui le détermine à l'être, comme c'est l'ordinaire de l'être-sujet en général, mais selon la responsabilité qu'il le soit.* Comment ?

On répondra en soulignant qu'être sujet selon ce qui nous détermine à l'être, c'est *refouler* qu'on soit sujet selon la responsabilité *qu'on le soit*. Et certes, tout le monde admet qu'un sujet l'est forcément dans la responsabilité de l'être, mais *le social, justement, c'est qu'on le refoule*. Les étudiants par exemple n'imaginent pas que leur professeur le soit *par essence* et savent bien que sa décision d'enseigner n'est pas plus quelque chose de pédagogique que celle du géomètre de théoriser des espaces n'est elle-même quelque chose de géométrique : c'est *son* affaire de l'être professeur et de le rester (ou de cesser de l'être). Autrement dit ils savent ce que l'exemple examiné plus haut nous a appris : que l'exercice de responsabilités *professionnelles* est en lui-même quelque chose de *personnel*. Sauf que sa réalité de professeur, et donc aussi leur réalité d'étudiants, *c'est non seulement que la question ne soit pas là, mais c'est surtout qu'elle ne le soit jamais*. En quoi on désigne le *sérieux* de l'enseignement, responsabilité du professeur qu'il faut donc bien opposer à sa responsabilité d'être ce professeur, dont la mention dans son enseignement serait parfaitement déplacée. *La condition ordinaire de sujet c'est que les responsabilités qu'on exerce soient le refoulement de la responsabilité de les exercer.*

Eh bien le sourire, c'est la subversion de cette nécessité : une sorte de « retour du refoulé », dont il faut bien rappeler qu'il est involontaire puisque « volonté » est le nom réflexif de la responsabilité du sujet *et surtout pas de celle d'être sujet*. On ne veut donc jamais sourire, sauf à produire cyniquement une représentation de sourire dont on espère que les autres seront dupes. De fait quand nous sourions, *nous* ne sourions pas : le sourire nous vient aux lèvres.

La notion de sujet, ou de responsabilité puisque c'est de répondre qu'on est sujet, est abyssale : exclusive de toute positivité. Le professeur n'est pas plus une machine à enseigner que le boulanger n'est une machine à faire du pain, puisque c'est là une condition imputable : c'est un homme qui enseigne, comme les étudiants sont des jeunes gens qui étudient. Au contraire par « sérieux », c'est l'identification irréaliste à une essence, à une fonction, qu'on entend – irréaliste parce que personne n'est jamais *totale*ment sérieux tout le temps. (On appelle « esprit de sérieux » la décision qu'on a prise de faire pour soi semblant que si.) Le professeur par exemple peut glisser une allusion plaisante qui fera sourire l'auditoire dans un cours par ailleurs soigneusement préparé. Ce faisant, il introduira une « différence », qui ne sera surtout pas une négation, dans sa propre réalité de professeur et dans celle des étudiants *par quoi chacun s'avèrera n'être ce qu'il est* (un professeur, des étudiants) *que dans la responsabilité – et non pas la nature – de l'être*. Voilà donc le sourire, subjectivement. Et on dit ce qu'il est objectivement quand on fait remarquer que cette « différence » qu'il a introduite dans son

enseignement n'est *rien d'autre* que la réalité sociale et non pas idéale dudit enseignement. L'amphithéâtre souriant, en effet, c'est la *transparition* du social dans la machinerie universitaire, autrement dit la réalité humaine de celle-ci. L'allusion plaisante et le sourire généralisé *sont* cette dernière distinction à ce qu'on devrait idéalement être, *indiquée au subjonctif et non pas à l'indicatif parce que c'est encore d'une responsabilité qu'on parle : celle pour chacun, dès lors pure parce que ne consistant en rien, d'être le sujet déterminé qu'il est.*

Le sourire est *dans ce qu'on est, la marque qu'on le soit.* Telle est son événementialité et, en ce sens, son éclat.

C'est ce qu'on indique aussi en disant qu'il est la marque du social *comme tel* dans ce qui en relève : *le sourire est l'autorité du social quand elle se marque en nous, qui sommes déjà des sujets c'est-à-dire du social en acte.* Le sourire, c'est donc qu'on soit (socialement) *nimbé* du social *quand c'est de lui qu'il va* dans les responsabilités dont il nous constitue.

Conclusion

La marque est ce que l'ouvrier appose sur son ouvrage *non pas dans l'acte mais dans la responsabilité* de le produire – car une marque n'est pas une trace. L'ouvrier, ici, n'est personne en particulier : juste la société en général, en tant que nous n'en *participons* pas seulement au sens où notre *réalité* n'est que sociale (même quand elle ne l'est pas comme dans les exemples de l'âge, du sexe et de la couleur de peau) mais en tant que nous en *relevons* au sens où, en nous, le social *comme tel* fait autorité. Car de lui il ne s'agit pas seulement dans ce que nous sommes mais – ainsi qu'on l'atteste malgré soi en souriant – dans ce que nous le soyons.

Descartes avait parfaitement vu que nous étions constitués, quant à être libres et pas seulement être les créations d'une entité transcendante, par l'ultime autorité légitimante et que nous en portions la marque (celle « de l'ouvrier sur son ouvrage ») – *à telle enseigne que cela pouvait constituer notre existence même* (« il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage »). Hélas pour lui (mais peut-être pas pour nous) il n'a pas pu lire Durkheim. L'eût-il fait qu'il aurait compris que par « Dieu », autorité des autorités, c'était en réalité la société qu'il désignait en toute méconnaissance⁶. Comprenant alors qui l'« ouvrier » était en réalité, *il en eût reconnu la « marque », c'est-à-dire le point de vérité causant notre vie comme humaine, non pas dans une pensée excédant notre pensée mais dans une socialité excédant notre socialité.*

Dans notre histoire le sourire aurait remplacé l'idée de Dieu.

Il est temps de remettre les choses en place.

Jean-Pierre Lalloz

www.philosophie-en-ligne.com

⁶ Celle-ci se détermine notamment à travers les idées d'« infini » et de « parfait » : ce sont les traits que les individus *qui en participent et qui en relèvent*, ne peuvent pas ne pas reconnaître à la transcendance dont ils s'éprouvent relever mais dont ils ne voient pas que c'est celle de la société sur eux. La « preuve » de l'existence de Dieu que Descartes tire de ces deux idées est donc, si l'on peut dire, plus pertinente qu'on ne le reconnaît généralement.