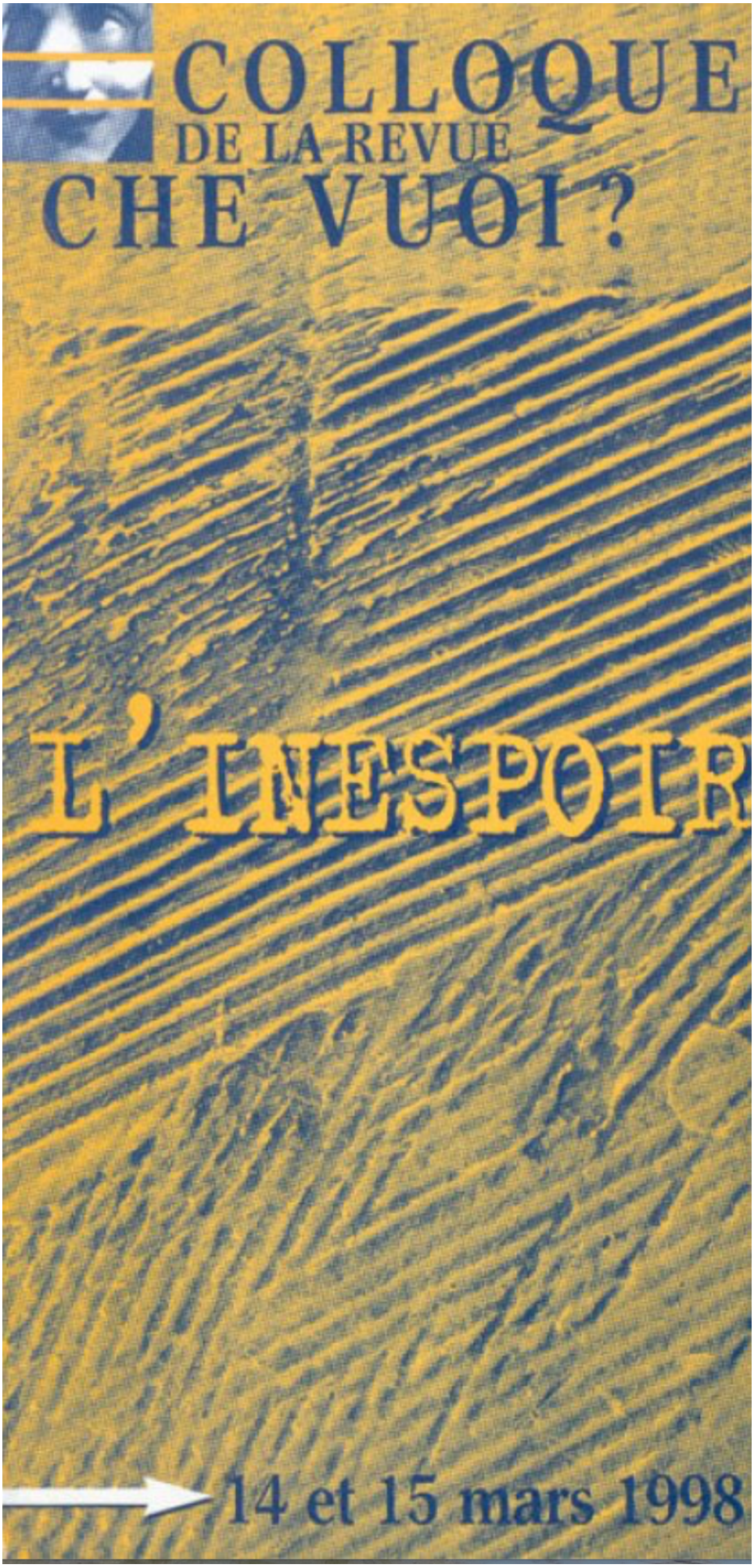

COLLOQUE
DE LA REVUE
CHE VUOI ?
L'INESPOIR
14 et 15 mars 1998

COLLOQUE DE LA REVUE CHE VUOI ? *Revue du Cercle freudien*

92 bis boulevard du Montparnasse 75014 Paris

Samedi 14 mars 1998

9 h - 12 h 30

Ouverture du Colloque : ***Chantal Maillet***

AU BAN DE LA CITOYENNETÉ : INSISTANCE D'UNE RÉPÉTITION

- ***Myriam Revault d'Allones***
  Le tragique instruit-il la politique
  Patrick Chemla : discutant
- ***Françoise Delbary-Jacerme***
  L'exposition de l'existence à la vie nue*
  Elise Guidoni : discutante
  *A partir du livre de Giorgio Agamben *Homo Sacer*
- ***Albert Herskowicz***
  Le militantisme, contribution volontaire au retour de l'histoire

14 h 30 - 18 h 30

Président de séance : ***Jean-Jacques Blévis***

MALAISE DANS LA CIVILISATION DE SIGMUND FREUD - Table ronde

- ***Zaki Laïdi, Okba Natahi, Jean-Mathias Pré-Laverrière, Chantal Maillet***

LA HAINE DE L'AUTRE

- ***Pierre-André Taguieff***
  L'effacement de l'avenir
  Jacques Hassoun : discutant

COCKTAIL À PARTIR DE 19 H

Dimanche 15 mars 1998

9 h 30 - 12 h 30

Président de séance : ***Jacques Hassoun***

LA FASCINATION POUR L'EXTRÊME

- ***Monique David-Ménard***
  Encore Sade, pourquoi Sade ?
  Yves Lugrain : discutant
- ***Fethi Benslama***
  L'oubli de l'éthique
  Miren Arambourou-Mélèse, Cécile Casadamont : discutantes

14 h 30 - 17 h 30

Présidente de séance :
Miren Arambourou-Mélèse

L'ACTE MÉDICAL : ILLUSION TECHNO-GESTIONNAIRE ET EFFICACITÉ SYMBOLIQUE

- ***Pierre Ginésy***
  Le monde enchanté de la médecine : les discours normatifs à l'épreuve du fétichisme
  Jean-Jacques Blévis, Daniel Weiss : discutants, avec la participation de ***Bernard Friot***, économiste

DÉBAT GÉNÉRAL

- Animé par ***Pascale Hassoun***

L'INESPOIR

L'effondrement des idéaux positivistes a laissé place à une idéologie de la désespérance en forme de soumission à la "réalité incontournable" de la mondialisation qui exigerait de tous des sacrifices.

Plus de dépense en pure perte, le nouvel ordre idéal est "l'efficace", qui écrase le temps dans l'immédiateté du présent et réduit les perspectives créatrices de l'acte à une fonctionnalité. N'y a-t-il pas là un effet de ce que Freud tentait de théoriser sous le nom de pulsion de mort ?

Quelles formes, alors, prend la transmission aux générations suivantes des interdits fondateurs de l'humanité, quels sont les nouveaux avatars du malaise qui l'accompagne ?

Comment le champ analytique est-il traversé par ces déplacements ?

Entre l'entreprise fallacieuse de l'espoir et les séductions mortifères de la désespérance, comment l'écoute de l'analyste peut-elle soutenir pour chacun l'élaboration de l'inespoir ?

COLLOQUE
DE LA REVUE
CHE VUOI ?

14 et 15 mars 1998

92 bis boulevard du Montparnasse 75014 Paris

Avertissement de la rédaction du site du Cercle freudien

Les 14 et 15 mars 1998 la revue Che Vuoi ? avait organisé un colloque intitulé « L'inespoir.

On ne peut disposer de l'intégralité des interventions qui ont eu lieu lors de ce colloque. Mais ces interventions ont été reprises dans leur grande majorité dans le numéro 10 de la revue Che Vuoi ?

Ce numéro 10 est épuisé et il n'est pas possible de le consulter sur les sites qui mettent en ligne les revues de psychanalyse. Nous avons donc décidé de le rendre accessible sur le site du Cercle.

Pour la rédaction : Daniel Weiss

*

SOMMAIRE

Editorial 9

Au ban de la citoyenneté, insistance d'une répétition

Le tragique instruit-il le politique ?
Myriam Revault d'Allones 13
L'exposition de l'existence à la vie nue
Une clinique du politique
Françoise Delbary-Jacerme 25
Sur *Homo Sacer* de Giorgo Agamben
Elise Guidoni 45

Sur *Malaise dans la civilisation*

Où est le malaise ?
Jean-Mathias Pré-Laverrière 53
Actualité du malaise. Avatars du lien dans la modernité
Okba Natahi 75

La haine de l'autre

L'impuissance du politique et l'effacement de l'avenir
Pierre-André Taguieff 91

Fascination pour l'extrême

Questions à Monique David-Ménard
Yves Lugrin 113
L'oubli de l'éthique
Féthi Benslama 121
« L'oubli de l'éthique », dites-vous ?
Miren Arambourou-Mélèse 139

Variations 145
Cécile Casadamont

L'acte médical : illusion gestionnaire et efficacité symbolique

Le monde enchanté de la médecine 151
Pierre Ginésy
Economies 163
Daniel Weiss
De « trou de la sécu » en « dette sociale », les dénis d'un discours gestionnaire 169
Bernard Friot

Cabinet de lecture

Les ouvrages reçus à *Che Vuoi ?*

Discords de la méthode
A propos de *Ethification de la psychanalyse - calamité* de Jean Allouch 187
Lecture par Frédéric Escolano
Les fils de l'an 2000 de Jean-Paul Meyer 205
Lecture par Jean-Pierre Lehmann
Le désir d'éthique de Patrick Guyomard 211
Lecture par Yves lugrin

EDITORIAL

L'effondrement des idéaux positivistes a laissé place à une idéologie de la désespérance en forme de soumission à la « réalité incontournable » de la mondialisation qui exigerait de tous des sacrifices.

Plus de dépense en pure perte, le nouvel ordre idéal est « l'efficace », qui écrase le temps dans l'immédiateté du présent et réduit les perspectives créatrices de l'acte à une fonctionnalité. N'y a-t-il pas là un effet de ce que Freud tentait de théoriser sous le nom de pulsion de mort ?

Quelles formes, alors, prend la transmission aux générations suivantes des interdits fondateurs de l'humanité, quels sont les nouveaux avatars du malaise qui l'accompagne ?

Comment le champ analytique est-il traversé par ces déplacements ?

Entre l'emprise fallacieuse de l'espoir et les séductions mortifères de la désespérance, comment l'écoute de l'analyste peut-elle soutenir pour chacun l'élaboration de l'inespoir ?

La rédaction

Au ban de la citoyenneté, insistance d'une répétition

Le tragique instruit-il le politique ?

Myriam Revault d'Allonnes

Nous n'avons guère de difficulté à admettre aujourd'hui que le tragique — encore faudra-t-il en préciser le sens — a investi le politique. L'intitulé et l'argumentaire de ce colloque en sont une preuve. Bien que le terme de « tragique » n'y apparaisse pas explicitement, il est permis de penser que la question est au cœur même de l'alternative énoncée : entre l'entreprise fallacieuse de l'espoir et les séductions mortifères de la désespérance, y a-t-il place pour une élaboration de l'inespoir ? Le philosophe qui réfléchit aujourd'hui sur le politique, c'est-à-dire sur l'élaboration interminable (ou inachevable) du vivre-ensemble ne peut manquer d'y reconnaître la donne fondamentale de l'expérience historique et politique à laquelle nous sommes confrontés en cette fin de siècle. Entre les apories meurtrières de la politique du sublime et la tristesse — au sens quasi spinoziste de la diminution de la puissance d'agir — mieux encore la détresse d'une politique gestionnaire et désenchantée, d'une politique de la survie, comment est-il encore possible de fonder l'exigence d'une *tâche* politique qui oriente l'agir — qui l'oriente « téléologiquement » pour parler en termes kantiens — mais qui a renoncé à le remplir sur le mode du rêve éveillé ? Cette « élaboration de l'inespoir », je l'entends précisément non pas comme la sortie hors du tragique (je doute en effet que cette idée ait vraiment un sens sinon sous la forme d'une liquidation illusoire) mais comme l'*instruction* du politique par le tragique. Car c'est une chose de dire que le tragique a investi le politique — ce qui n'exclut pas l'insistance d'une répétition — mais c'en est une autre de soutenir qu'il l'instruit et qu'il l'*enseigne* : d'où la

possibilité d'échapper à une certaine forme de répétition. Bien entendu, les deux propositions sont liées mais l'intérêt de la seconde est qu'elle me paraît apte à dissiper un certain nombre de confusions, voire d'errements sur la nature et les enjeux de la *tâche* politique.

J'écarterai d'emblée — en dépit de sa puissance conceptuelle — la position hegelienne dont on sait qu'elle assigne le tragique de la politique moderne à l'irréductible opposition du Soi de l'individu et de l'abstraction de l'Etat. Le problème, nous le verrons, c'est qu'elle prétend surmonter le tragique par une dialectique de la négativité et que la « sortie » hors du tragique est le fait d'une pensée spéculative qui donne à l'universalisation la forme d'une liquidation. Et s'il nous faut, pour reprendre l'expression de Paul Ricœur, « renoncer à Hegel », c'est parce que la considération « pensante » de l'Histoire universelle ne peut plus porter le poids d'un Sens au sein duquel le tragique serait intégré. Je remonterai donc jusqu'à ce qui me paraît être, aujourd'hui encore, la source d'un véritable enseignement par le tragique : le tragique grec, l'instruction du politique par le tragique grec, le nouage de la matière tragique et de la capacité d'institution politique. Et enfin, j'aborderai ce qu'on peut tenir pour la réactualisation, la reprise de cette instruction par la pensée de Kant. En effet, la structure du dispositif de pensée kantien (l'antériorité de la disposition — *Anlage* — sur le penchant — *Hang* — d'où résulte l'orientation téléologique vers l'espérance, autrement dit la téléologie réfléchissante) me paraît très précisément répondre à cette élaboration de l'inespoir. Car cette intelligence *atopique* de l'espérance permet peut-être de se frayer un chemin entre la séduction du rêve éveillé et celle de la désespérance entropique.

La position hegelienne

Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel ouvre la partie consacrée au monde romain en rapportant les mots de Napoléon lors d'un entretien qu'il aurait tenu avec Goethe : la tragédie moderne se différencierait essentiellement de l'ancienne en ceci que la politique aurait désormais pris la place de l'antique destin (le *fatum*) auquel autrefois les hommes succombaient. La politique devait donc être utilisée comme le destin moderne pour la tragédie, comme la puissance irrésistible des circonstances à laquelle l'individualité avait à se plier. Avec la modernité, nous dit Hegel, le tragique a investi l'Histoire et s'il est vrai que le Destin, « c'est la conscience de soi, mais comme d'un ennemi », la politique est désormais ce

que la particularité subjective va éprouver comme son dehors, un dehors qui lui est devenu étranger. On sait que cette lecture du politique moderne, où l'essence du conflit tragique réside dans l'irréductible opposition du Soi de l'individu et de l'abstraction de l'Etat, s'inscrit sur le trajet qui va de la perte de la « belle totalité » propre à la cité grecque, de la disparition de la *polis* qui était le Soi de tous, jusqu'à la restauration ou la restitution — dans les conditions du monde moderne — de l'unité vivante perdue. Restauration qui s'accomplira sous la figure de l'Etat où devra se retrouver l'être-chez-soi de l'homme. Et donc, de cette moderne tragédie on pourra toujours attendre le « dénouement » — compte tenu du principe de la subjectivité infinie — avec l'auto-effectuation de l'Esprit devenu certain de soi-même et avec la *Sittlichkeit* (la moralité objective, la vie éthique), communauté organique où chaque singularité se reconnaît et se sait soi-même dans le Soi universel. Si donc la tragédie est pour Hegel une matrice d'intelligibilité, c'est d'abord parce que le pathos tragique permet de rendre compte du passage de l'ancien au moderne : la forme de la scission fracture la belle totalité heureuse et même si la description de la cité antique où le citoyen s'élève *immédiatement* à l'universalité (c'est dans cette immédiateté que réside précisément l'incomplétude de la liberté grecque) perd ensuite pour Hegel sa valeur normative, en raison des conditions spécifiques de la modernité, la description restera en son fond inchangée : la chose publique, œuvre des citoyens, ne pouvait leur apparaître comme une abstraction étrangère. Mais l'essentiel est surtout que Hegel fait de la notion de *destin* le cœur de l'opposition tragique. Et dès lors que le *destin* (la conscience de soi mais comme d'un ennemi, l'intériorité dans l'extériorité, le dedans dans le dehors) est le centre de gravité du tragique, la résolution dialectique y est déjà potentiellement présente. Ce qui s'exprime en effet dans l'idée de destin, c'est une dialectique de la négativité qui va tirer l'Histoire vers sa plénitude. Hegel universalise le tragique de telle sorte que la contradiction vivante est l'expression inévitable du dédoublement de l'homme dans l'action. Le pantragisme (la vision pantragique du monde) de Hegel est certes un investissement du politique et de l'historique par le tragique mais cet investissement est lié au fait que *le tragique est la position absolue* : cette tragédie, l'Absolu la joue éternellement avec lui-même. En sorte que le tragique de l'histoire — ou plus exactement la *négativité* — dissout en quelque sorte l'énigme du politique. Le tragique de la vie politique (dont le contenu de la tragédie grecque livre le sens en faisant apparaître la substance

comme destin) porte en lui la réconciliation. Il est le conflit réconciliateur propre à une philosophie spéculative de l'intégration où s'opère la résolution dialectique des conflits. Si la tragédie grecque est bien pour Hegel une « nuit », elle est « la nuit à quoi la substance fut livrée pour se transformer en sujet »[1]. Le destin peut bien être dit « terrible », cette terreur est d'abord celle d'une éternelle nécessité. Que devient alors, pour une pensée spéculative, cette nuit qu'on « aperçoit lorsqu'on regarde l'homme dans les yeux » ? Alors, lit-on dans la *Realphilosophie* d'Iéna, « on regarde une nuit qui devient effroyable, ici vous tombe dessus la nuit du monde ». Avant d'aborder cette question de l'intégration du « terrible » dans une anthropologie philosophique et dans une réflexion sur le politique, je voudrais faire observer que la difficulté de la position hegelienne réside précisément dans cette « sortie » hors du tragique. Sortie rendue possible par une dialectique qui parvient à faire coïncider en toutes choses le tragique et le logique : le pantragisme se mue alors en panlogisme. Il faut que quelque chose meure pour que naisse quelque chose de plus grand. Il y a du tragique partout mais il est partout dépassé parce que la réconciliation l'emporte partout sur le déchirement. Sortie hors du tragique dont on constate qu'elle n'est acquise ou réalisée qu'au prix de la dissolution du tragique au sein d'un processus de temporalisation de l'Histoire. Sortie hors du tragique par une universalisation du tragique — le tragique est « la position absolue » — qui appelle une philosophie dialectique de la nécessité. Mais l'universalisation a déjà la forme d'une liquidation : le *destin* est le concept intégrateur qui *à la fois* rend compte de l'action dans ses limites et ses contradictions et permet de l'orienter vers la positivité et la réconciliation.

L'instruction du tragique grec

Je propose donc de revenir à une autre instruction du politique par le tragique : celle du tragique grec. Et plus particulièrement à l'étonnante formule du premier chœur de l'*Antigone* de Sophocle : « Nombreux sont les *deîna* de la nature, mais de tous le plus *deînon,* c'est l'homme ». Il y a en ce monde beaucoup de choses inquiétantes, mais rien n'est plus inquiétant que l'homme, aucune chose n'est plus inquiétante que l'homme. On sait que le *deînos* grec est affecté par une insurmontable ambiguïté : il désigne la terreur, l'excès mais aussi la sagacité, l'ingéniosité. Etonnant, merveilleux, admirable *et* effrayant,

[1] *Phénoménologie de l'Esprit,* La religion esthétique.

voire monstrueux. C'est ce *deînos* que j'ai proposé de traduire par *terrible*, voulant marquer ainsi non seulement l'ambivalence des facultés humaines susceptibles de s'orienter vers le meilleur ou vers le pire (quelques vers plus loin, le chœur poursuit : « maître d'un savoir dont les ingénieuses ressources passent l'espérance, tantôt il [l'homme] prend la route du mal, tantôt celle du bien ») mais surtout l'inscription du terrible au cœur d'une anthropologie philosophique et politique qui est celle de l'*indétermination*[1]. En sorte que s'il nous revient la tâche d'intégrer la terreur à une anthropologie — et nous reconnaissons du même coup que le tragique a investi l'histoire comme terreur et non comme destin — il nous faut revenir à cette terreur spécifique qu'est la dangerosité assignée à l'homme par les vers de Sophocle.

En quoi le tragique grec est-il pour nous une matrice d'intelligibilité ? Il ne s'agit pas de donner à ce moment historique qu'est celui de la tragédie grecque une valeur universellement applicable, d'en faire un modèle proposé à l'imitation et qu'on supposerait immédiatement opératoire. On sait[2] que l'essor de la tragédie est indissociable de l'essor du régime isonomique à Athènes autour du siècle de Périclès et que l'institution tragique n'est pas seulement un spectacle : les spectateurs assistent aux tragédies non pas tant en spectateurs qu'en citoyens. L'institution tragique pourvoit à la constitution d'une identité civique et elle opère un travail tout à fait singulier sur l'assise mentale et affective du politique. Il n'est donc pas du tout fortuit qu'elle accompagne, comme le souligne Christian Meier, l'*invention* même de la politique. Ce sur quoi je voudrais insister, au-delà de ce contexte institutionnel, c'est sur la valeur emblématique ou la « validité exemplaire » de cette instruction du politique par le tragique. J'ai en effet suggéré de parler de « validité exemplaire » (comme l'ont fait Kant et après lui Hannah Arendt) à propos de ce particulier qui, n'étant pas universalisable comme tel, renferme pourtant en lui un concept ou une règle générale : il peut ainsi donner à voir, au-delà de l'unicité du cas ou des circonstances, une certaine *expérience* du politique. Et c'est probablement à ce titre qu'il est inépuisable et donc réactualisable.

---

[1]Pour une analyse plus développée de cette question, je me permets de renvoyer à mon livre *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique* et plus particulièrement au chapitre 3, « L'abîme de la socialité dans la constitution du vivre-ensemble », Seuil, Paris, 1995.

[2]Je renvoie aux analyses classiques de J.P Vernant et P. Vidal-Naquet ainsi qu'à celles de Christian Meier dans *La tragédie comme art politique* et dans *L'invention de la politique*.

Le tragique instruit donc le politique parce qu'il met en place un dispositif qui *noue* la matière tragique et la capacité d'institution politique, la fragilité (ou la faillibilité) et le vouloir-vivre ensemble. Le tragique instruit le politique parce qu'il enseigne que la fragilité et les ambiguïtés de la *praxis* ne sont pas sans affinités avec le fond ténébreux celui du *deînon* — sur lequel elles s'enracinent. Ce dispositif est à la fois un dispositif de *reconnaissance* et un dispositif de *distanciation* : il permet à l'homme de reconnaître l'horreur des possibles qu'il porte en lui tout en investissant la distance requise par l'élaboration du vivre-ensemble. Il affirme l'humanité de l'homme en rejouant le risque de l'inhumain. Comme le remarque Paul Veyne, lorsque, dans les antiques cités, les citoyens avaient peur, c'était toujours d'eux-mêmes. A travers ce dispositif, qui retient la trace impérissable de l'ancien et de l'inquiétant, la communauté s'affirme comme humaine en rappelant qu'elle a peur de cesser de l'être. Les *Euménides* d'Eschyle nous en donnent l'illustration la plus signifiante qui soit : la tragédie met en scène le passage de l'ancien au nouveau, de l'inexorable enchaînement des violences et des vengeances (Oreste tue sa mère pour venger son père qui a lui-même sacrifié sa fille Iphigénie) au droit nouveau et à l'institution de la *polis*. Les Erinyes, anciennes divinités punitives, poursuivent Oreste et réclament vengeance au nom de l'ancien droit. Mais Athéna, qui institue le tribunal humain (l'Aréopage), parvient à fléchir leur colère et les divinités vengeresses deviendront les Euménides, déesses bienveillantes. Les Erynies, filles de la Nuit, sont véritablement un objet d'horreur : à peine regardables dans leur sauvagerie et leur aspect hideux, elles sont décrites comme d'impitoyables chiennes, assoiffées de sang, cruelles et terribles. Mais pourtant elles ne disparaîtront pas : elles resteront présentes, transformées en gardiennes bienveillantes, et elles garantiront l'ordre intérieur de la cité. En évoquant[1] l'action bienfaitrice qu'elles seront à même d'exercer, elles rappelleront que l'effroi (le *deînon*) dont elles sont l'incarnation ne doit pas disparaître de la cité. De même Athéna, s'adressant au peuple (autrement dit au public) conseillera aux citoyens de ne pas chasser le *deînon* de la ville. « Que toute crainte surtout ne soit pas chassée hors de ses murailles ; s'il n'a rien à redouter, quel mortel fait ce qu'il doit ? »

Plus encore que le passage de l'ancien droit au nouveau, importe pour notre propos la transformation — on osera dire

[1]Vers 490 et suivants.

l'*élaboration* — des Erynies en Euménides : la trace perpétuée du *deînon* sous la forme de la transmutation du terrible, de l'inquiétant en sagacité, bienveillance et instance de jugement. Ce qui signifie (outre la confirmation de la polysémie du *deînon*) qu'on n'en a jamais fini — tel est l'enseignement du tragique — avec ce qui existait auparavant, avec l'ancien et l'inquiétant. Lorsque l'*Orestie* refait (re-joue) devant les citoyens assemblés le chemin qui va de la fureur à l'ordre, elle garantit en un sens la permanence ineffaçable des inquiétudes auxquelles l'ordre est arraché. En sorte que la tragédie comme « art politique » — et l'*Orestie* occupe à cet égard une place privilégiée puisqu'elle a précisément pour objet l'institution de la *polis* — permet de vérifier, en les rappelant, les fondations sur lesquelles nous vivons. C'est en ce sens que la tragédie travaille sur l'assise mentale et affective du politique. *Pathein to deînon*, lit-on au vers 96 de l'*Antigone* de Sophocle. « Souffrir le terrible » : l'instruction est ici d'ordre éthique[1]. Si l'on voulait donner à l'instruction une inflexion politique, on pourrait la placer sous l'égide d'une autre formule : *to deinon mathei*. *Le terrible enseigne*. Eu égard au *bios politikos*, au mode de vie politique et à la *praxis*, il enseigne que le principe d'ordre et d'harmonie, c'est-à-dire l'institution raisonnable du vivre-ensemble, n'est pas sans affinités avec la fureur et le chaos dont il procède et que le risque de l'inhumain entraîne une irrémédiable vocation à l'incertitude. De là procèdent la reconnaissance d'une indétermination qui ne cesse de rebondir et surtout le refus d'expurger, d'expulser le tremblement au profit de l'installation définitive du raisonnable : la sagesse pratique (la *phronesis*) ne saurait ainsi s'installer dans l'absolu, elle ne saurait s'arracher à la condition d'une humanité dont l'inquiétante étrangeté ne peut être résorbée. Le politique, entendu comme mode d'institution du social, n'est donc pas soustrait à cette origine tragique.

Le moment kantien

En quoi la pensée de Kant réactive-t-elle, réactualise-t-elle cette instruction du politique par le tragique ? Quelles pistes le dispositif kantien nous ouvre-t-il pour la compréhension de la modernité politique et l'élaboration de l'« inespoir » ?

Je prendrai comme point d'appui la façon dont Kant appréhende l'événement révolutionnaire (la Révolution

[1] Cf à ce propos l'analyse de Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, pp. 286-287.

française et plus particulièrement 1793). On sait que cet événement est pour Kant affecté d'une ambiguïté constitutive et absolument irréductible. C'est le même événement, dit-il en substance, qui en même temps engendre l'enthousiasme — comme signe historique attestant le progrès de l'humanité et sa *disposition* morale — et qui engendre la réprobation, voire la répulsion, au point qu'« aucun homme sensé ne se résoudrait jamais à recommencer l'expérience à ce prix ». Cette ambiguïté constitutive, Kant ne la repère pas dans la succession (la « bonne » révolution de 1789, la révolution des droits de l'homme à laquelle succèdent la « mauvaise » révolution de 93 et le « dérapage » dans la Terreur) mais dans la *simultanéité*. Au point que, commentant dans une célèbre note de la *Doctrine du Droit* l'exécution de Louis XVI, il parlera en des termes étonnamment proches, quasi-interchangeables, de l'immortalité du crime ineffaçable (le crime théologico-politique) et de l'événement inoubliable qui témoigne de la disposition morale de l'humanité : comme si une identique vocation à l'immortalisation affectait le « signe historique » du progrès de l'humanité et ce qui se donne à voir, dans l'ordre historique et politique, comme le signe de la *radicalité du mal*. Il n'y a donc pas d'abord une bonne révolution qu'on célèbre par amour de la liberté puis des conséquences néfastes et des effets pervers qu'on incrimine quand la révolution a, comme on dit, « dérapé ». Et si la tension qui affecte et qui régit la lecture de Kant n'est pas résorbable, c'est bien parce qu'elle reconduit à l'ambiguïté tragique. Au-delà même d'une méditation sur la partialité tragique de l'action (où l'inéluctable rétrécissement de la perspective des acteurs, de ceux qui sont pris et engagés dans l'action, peut aller jusqu'à suspendre l'intellection adéquate), c'est la liberté elle-même — la liberté commençante, agissante — qui peut s'instituer comme liberté pour le mal. « *L'histoire de la liberté commence par le mal, car elle est l'œuvre de l'homme* ». L'indécidabilité du jugement kantien aurait donc sa source dans la reconnaissance de l'insondable abîme d'un pouvoir originaire, susceptible de s'orienter vers le bien ou vers le mal et où nous pourrions repérer une sorte d'*analogon* du *deînon* sophocléen[1].

Tel est alors le second point qui constitue, selon moi, la matrice de l'analyse de Kant : si le penchant au mal appartient à l'essence de la liberté humaine (précédant en ceci tout acte

[1]Je me permets de renvoyer à mon livre *D'une mort à l'autre. Précipices de la Révolution*, Seuil, 1989, où j'ai longuement développé cette thématique.

déterminé), alors tout commencement, tout acte de liberté peut être dit « terrible », effrayant et admirable, inoubliable et ineffaçable. La grandeur de l'acte de liberté est elle-même terrifiante parce qu'elle renvoie à une initialité absolument énigmatique. En interrogeant le fondement, Kant y découvre comme une « blessure originaire », une indétermination dans la détermination, une impuissance au cœur de la puissance.

Mais il ne suffit pas de considérer que le « mal radical » doit être envisagé en amont : du côté de l'indétermination initiale de la liberté. Il faut aussi l'aborder en aval : du côté de son effectuation, de son accomplissement dans l'œuvre institutionnelle. Dans le grand texte consacré au mal radical[1], la réflexion de Kant ne s'achève pas avec l'aveu de l'insondable, de l'inscrutable quant à l'origine du mal : elle accompagne, dans les parties 2 et 3, une réflexion sur l'institution. Partant de l'énigme de la condition historique d'une liberté captive (l'énigme de la condition historico-existentielle du mal), Kant pose cette énigme comme un défi qui appelle non pas une réponse mais une question : *Que puis-je espérer ? Que m'est-il permis d'espérer ?* Il est vrai que dans ce texte, Kant parle de la religion mais il l'aborde sous l'angle de l'institution. C'est sous cet angle que nous pouvons analyser la configuration ou le dispositif qui circule entre trois termes : le mal, la liberté, l'espérance. L'extrême du mal (« le mal du mal », pour reprendre le mot de Ricœur) n'est en effet atteint qu'avec la prétention à la totalisation qui caractérise la religion à son niveau institutionnel : avec l'espoir d'un *accomplissement* où l'aliénation se mêle inextricablement à la promesse. Parce qu'il existe une requête, un désir ou une exigence de totalité, la dimension du « Que puis-je espérer ? Que m'est-il permis d'espérer ? » contient en elle immanquablement la dimension de l'aliénation. Si la visée de la totalité est bien une visée irréductible et s'il y a des synthèses perverses (par les institutions du rassemblement, de la récapitulation, de la totalisation), c'est parce que la question de la totalité, de la synthèse (ce que Kant appelle « la requête d'un objet entier de la volonté ») est une question qu'on ne saurait éluder. La problématique kantienne de la totalisation (et l'on voit clairement tout ce qui la sépare de la démarche hegelienne) mêle donc inextricablement espérance et perversion des moyens,

[1] *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793). On pourra se reporter aux belles analyses de Paul Ricœur dans *Le conflit des interprétations* et également dans *Lectures 3* (plus particulièrement le texte intitulé « Une herméneutique philosophique de la religion »).

espérance et accomplissement. Il s'agit en quelque sorte de remplir un vide : mais doit-on remplir ce vide comme *œuvre* (sur le mode d'un concept saturant) ou comme *tâche* (tâche infinie au cœur de la finitude) ? Le problème fondamental est bien celui de l'enchevêtrement, de l'entrecroisement du mal radical et de l'espérance : le mal affecte du début à la fin le processus d'institutionnalisation mais réciproquement l'espérance est présente dès le début, dès l'irruption du mal. L'entrecroisement des signes du mal et des signes de l'espérance associe l'historicité culturelle de l'institution et l'historicité existentielle du penchant au mal. Mais dans la mesure où Kant élabore une distinction absolument capitale entre le penchant (*Hang*) au mal et la *disposition* (Anlage) au bien, la restauration de la puissance d'agir, de la capacité à agir, ruinée par le mal, est anticipée dès le début de la démarche par le thème de la disposition au bien qui est plus « originaire » que le penchant au mal n'est « radical ». La thématique du mal radical contient donc au moins deux paradoxes qu'on peut précisément tenir pour opératoires. D'une part le paradoxe d'un « quelque chose » qui est toujours déjà là et dont sommes néanmoins responsables : d'une responsabilité indéfiniment renouvelée qui n'a rien à voir avec la culpabilité héritée du péché originel. D'autre part, le fait que le penchant au mal se greffe sur ce que Kant appelle la disposition au bien, plus originaire que la radicalité du mal. Ce qui importe ici, c'est que cette disposition au bien relève du jugement réfléchissant appliqué à la structure téléologique de la destinée humaine : la disposition au bien en avance l'accomplissement comme une sorte d'ouverture prospective, projective, voire *prophétique*[1]. L'orientation prospective est en quelque sorte « autorisée » par la disposition dont la nature a pourvu l'homme en tant qu'être qui a une tâche à accomplir. C'est en ce point que se situerait la voie de passage entre la radicalité du mal et l'espérance ou encore l'élaboration de l'inespoir. Si on tente d'en donner une lecture politique, on dira que l'ordre politique, l'institution (en tant qu'elle produit un « espace public d'apparition » pour parler comme Hannah Arendt), donne une dimension politique et institutionnelle à l'idée d'un « règne des fins » mais le problème est précisément qu'aucune institution politique ne satisfait aux requêtes d'une communauté qui serait vouée à la régénération. Aucune philosophie politique, et plus généralement aucune philosophie de la culture, n'est en état de

[1]On se réfèrera ici à la deuxième section du *Conflit des facultés* : au paragraphe 7, il est question d'une « histoire prophétique du genre humain ».

satisfaire à la requête d'une communauté qui viserait à la régénération des « volontés impures ». Lorsque la pensée politique — et la politique — prétend satisfaire ce type de requête, lorsqu'elle prétend reporter cette totalité sur des objets, sur le mode de l'objet empirique, elle atteint un point extrême de perversité. On se trouve alors au cœur d'une pathologie de la totalité ou de la totalisation (fausse sortie hors du tragique) où la complétude tente fallacieusement de remplir l'espérance. On substitue l'œuvre à la tâche, on remplit la place vide : la place qui *doit rester vide*.

En quoi, pour conclure, le dispositif de pensée kantien peut-il être tenu pour opératoire ? D'abord en ce qu'il maintient avec la plus grande rigueur la distinction que je crois capitale entre la tâche et l'œuvre, entre la communauté politique et la communauté éthique (dont la finalité est la régénération des volontés impures[1]). Un tel dispositif barre donc la voie à toute politique qui s'affirmerait comme une dogmatique de la rédemption : et l'on sait ce qu'il en est des politiques modernes qui se sont voulues des succédanés, des substituts de la théodicée. Mais ce qui me paraît le plus remarquable, c'est le fait que la dimension de la *promesse* ou de l'*espérance* — c'est ainsi que j'entends l'*élaboration de l'inespoir* — prend le caractère d'une visée irréductible dont le statut ne peut être que *métapolitique*. C'est le recours à cette visée métapolique entendue comme horizon — ce pourquoi on peut lui assigner un caractère *atopique* — qui autorise la reconnaissance d'un paradoxe à la fois opératoire et intraitable : d'un côté l'exigence d'avoir à penser un « autrement qu'être » du politique et du social, de l'autre la reconnaissance d'une pathologie difficilement évitable. C'est pourquoi ce dispositif ne constitue en aucun cas une sortie hors du tragique. Car la « manière politique » de Kant est telle que la problématique du mal radical (ce « fait intelligible » qui affecte toute action et dont aucun schéma explicatif ne rend raison) entraîne la vocation à l'incertitude tout en requérant l'orientation dans l'agir. Ce dispositif (et plus particulièrement la distinction entre le « penchant » (*Hang*) et la « disposition » (*Anlage*) permet donc de comprendre comment nous sommes à la fois dans le prolongement et dans la rupture de la « capacité ». Si l'on peut donner un statut épistémique à la question *Que m'est-il permis d'espérer* ? (question que j'aurais pour ma part tendance

[1] « On peut », écrit Kant dans un célèbre passage du *Projet de paix perpétuelle*, « faire une république avec un peuple de démons à condition toutefois qu'ils aient quelque intelligence. »

à énoncer au pluriel : *Que nous est-il permis d'espérer* ?), il nous appartient de réapproprier, de reconquérir une puissance d'agir dont nous avons perdu la disposition, confirmant ainsi la dialectique fragile du tragique et de l'espérance que cristallise l'idée de l'« inespoir ».

L'exposition de l'existence à la vie nue Une clinique du politique[1]

Françoise Delbary-Jacerme

« Entre l'entreprise fallacieuse de l'espoir et les séductions mortifères de la désespérance, comment l'écoute de l'analyste peut-elle soutenir pour chacun l'élaboration de l'inespoir ? »[2] Telle est la question proposée.

Elaborer l'inespoir ?

Entre les attentes sans mesure engendrées par la croyance au progrès, et les renoncements et déceptions qui sont aujourd'hui inévitables, comment faire limite au désespoir ?

Il s'agirait, au terme d'un véritable travail de deuil, de parvenir à retrouver l'espoir, cet espoir où les anciens poètes voyaient notre bien le plus précieux, et même cette part sacrée donnée en héritage aux humains par les dieux.

Gageons, avec Héraclite, qu'il y faut le pari de l'inespérable :

« S'il n'espère pas l'inespérable (αν-ελπιστον), il ne le découvrira pas, étant inexorable et sans voie d'accès. »[3]

L'inespérable serait, par exemple, que prenne fin la domination de plus en plus *totale* de la *gestion*, qui engendre les

[1]Je tiens à remercier Jean Mathias PRE-LAVERRIERE qui a été le premier à soutenir avec force le projet de discuter,dans le cadre de ce colloque, les thèses importantes avancées par Giorgio Agamben dans son livre *Homo Sacer*.

[2]L'on aura reconnu là les dernières lignes de l'argument de présentation du colloque.

[3]Héraclite. *Fragment 66 (18)*, Traduction M. Conche, P.U.F.

formes toujours plus vives du malaise dans la civilisation. L'inespérable serait que nos yeux se dessillent et que puissent s'ouvrir les vraies questions, celles que notre Modernité appelle, en laissant sa chance au travail de la pensée.

L'inespoir et la transformation de l'Aufklärung en police de la pensée

Partout se fait *sentir*, remarque G. Agamben, la menace du Ban. Le Ban phénomène emblématique de notre Modernité, met en péril la pensée et l'*être-au-monde* politique de l'homme, mais de l'éprouver, ou encore d'en discerner, à l'écoute des analysants, les multiples effets, ne nous permet pas pour autant d'en saisir la provenance pour en comprendre mieux le principe.

Nous avons à nous tourner vers le foyer au sein duquel se forgent les représentations et valeurs qui président aux formes très concrètes que prend notre monde.

La pensée des Lumières est, tel un point d'Archimède, ce creuset de certitudes qu'il est impératif de soumettre à nos questions. L'héritage du rationalisme du 18e est en effet loin d'être celui que nous pouvions en espérer.

Sans que nous le réalisions toujours, les acquisitions de l'Aufklärung sont aujourd'hui devenues un instrument privilégié au service de la gestion technicienne de la nature et des hommes. Gestion dont nous savons la visée essentielle : l'exploitation et le profit. Elle s'est ainsi dénaturée, pervertie en idéologie et, loin de servir nos entreprises de désassujettissement et notre exigence de rationalité, elle fonctionne bien souvent, sous le couvert d'une exigence de scientificité, comme un ensemble de dogmes posés *a priori*, jamais interrogés et devenus peu à peu une véritable police de la pensée.

Elle agit comme une mise au ban de la liberté si essentielle de penser, inhibant du coup l'*agir humain*.

Ainsi, par une ruse de la raison, les Lumières nous condamnent peu à peu à l'obscurantisme et au désespoir passif.

Nous avons à nous donner le droit et les moyens théoriques de nous retourner vers la pensée des Lumières pour voir, dans l'après-coup de leurs effets, quel monde elle a contribué à faire surgir. Non pas dans la foi naïve qu'elle suscite souvent et qui a fait le lit de nos désillusions, mais en mettant à « distance archéologique », les différentes propositions et promesses que nous a léguées le dix-huitième siècle.

Le curé Meslier, dans son célèbre *Testament* nous livre la quintessence de l'esprit des Lumières.

« Les seules lumières de la raison naturelle, » écrivait-il, « sont capables de conduire les hommes à la perfection de la science et de la sagesse. »

La perfection de la science et de la sagesse ! Quel enthousiasme et quelle conviction !

Freud dans *Malaise...* exprimera nettement son désaccord avec les enthousiasmes des « Aufklärers » où il voit pour sa part non pas les justes conclusions d'une raison éclairée, mais tout simplement, l'expression un monde de préjugés :

« *Nous nous sommes gardés* , écrivait-il, *en indiquant les traits de la civilisation, de tomber dans le préjugé selon lequel culture équivaudrait à progrès et tracerait à l'homme les voies de la perfection.* »[1]

Croire que l'humanité pourrait atteindre un état de perfection sous la houlette de la science, n'est-ce pas délirant ? Affirmer qu'une autre humanité, débarrassée de tous ses maux deviendrait possible, reviendrait à croire à l'infinie perfectibilité de l'homme et à postuler la puissance souveraine de son vouloir. Cette croyance habite par exemple ceux qui affirment que plus le degré de notre science est élevé — et avec lui la capacité scientifique et technique d'agir sur la matière — plus la liberté des individus et des peuples s'accroit. Comme si l'efficacité sur la nature autorisait l'espoir de la plus grande efficacité politique. Il faut penser, écrivait par exemple Kant, que même sur un peuple de démons, il est possible d'instaurer et d'établir l'autorité d'un Etat de droit.

Mais c'était aussi une façon de proclamer le pouvoir, potentiellement sans limite, de l'Etat de droit.

En sommes-nous revenus ?

Non, à l'évidence puisque l'univers gestionnaire actuel est pétri de ces idéaux positivistes, et tout autant les certitudes de nos modernes biologistes en mal de domination politique.

La question de l'actualité de notre présent

En 1983, au Collège de France, Foucault choisit de commenter l'écrit de Kant intitulé *Was ist Aufklärung ?* ; texte fétiche, blason de l'esprit des Lumières, indispensable pour appréhender avec justesse cet héritage.

Mais au-delà du titre, remarque-t-il, la question qui en ce texte surgit de façon inaugurale est celle du présent.

---

[1] FREUD S., *Malaise dans la civilisation*, ch.3, p.45, P.U.F.1971.

Porter l'actualité d'un présent au statut de question philosophique étonne et constitue, par sa nouveauté, un événement philosophique et politique, dans lequel M. Foucault discerne un acte révolutionnaire, fondateur de notre Modernité.

Le présent, par le questionnement qui le prend en vue, est *éloigné*, révélé dans son caractère d'énigme, et il devient l'objet d'un procès de connaissance destiné à lever son mystère. Ainsi se suspend l'illusion qui viserait à confondre le plus proche proche et le mieux connu.

Interroger le présent — tout présent — pour saisir ce qui en lui est radicalement nouveau et d'une singularité décisive, voilà qui caractérise vraiment l'héritage des Lumières.

L'essentiel est dans cette exigence de questionner le présent et non pas dans un contenu doctrinal. L'oublier serait, en fin de compte, trahir l'esprit des Lumières.

M. Foucault, dans l'ensemble de son travail, n'a cessé de mettre en œuvre cette problématisation du présent. C'est elle qui, finalement, l'a orienté vers l'étude des nouvelles formes de la guerre et vers l'examen du pouvoir bio-politique.

De la nature bio-politique du pouvoir

Cette question de l'actuel préside, elle aussi, aux recherches entreprises par Giorgio Agamben — dans une filiation explicite aux avancées foucaldiennes — dans son livre *Homo Sacer : le pouvoir souverain et la vie nue.*[1]

Toutes ces recherches, chacune dans leur style propre, montrent que l'héritage des Lumières consiste bien plus à discerner les apories du présent qu'à reprendre toujours les combats du XVIIIe. Le progrès par la science, la lutte contre toute forme de métaphysique et de religion, comme nous l'explique par exemple Condorcet dans son œuvre, relèvent d'un combat rendu aujourd'hui caduc par l'installation du règne incontesté de l'ordre technicien, dont on ne réalise pas assez la nature exacte ni quels déplacements il opère partout.

La question n'est plus actuellement d'être *pour* les Lumières, la connaissance et le respect de l'être humain, ou d'être *contre*, se désignant ainsi comme « anti-humaniste », et chantre de « la mort de l'homme ».

Ce « chantage à l'Aufklärung » qui aboutit à confondre l'esprit des Lumières avec le rationalisme et l'humanisme est

---

[1]AGAMBEN G., *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Edition du Seuil, « L'ordre philosophique » 1997.

une impasse pour la pensée ; mais il relève aussi de stratégies inavouées de pouvoir qui se dissimulent derrière les emblèmes de l'esprit encyclopédiste.

Il s'agirait plutôt de reconnaitre quelle tension il y a toujours eu entre l'attitude « humaniste » et l'Aufklärung et comment, à vouloir la fidélité, l'on s'engage souvent dans les voies de la trahison, comme le rappelait, toujours dans le même séminaire, M. Foucault :

« Laissons à leur piété ceux qui veulent qu'on garde vivant et intact l'héritage de l' Aufklärung. *Cette piété est, bien sûr, la plus touchante des trahisons. Ce ne sont pas les restes de l'*Aufklärung *qu'il s'agit de préserver; c'est la question même de cet événement et de son sens, (la question de l'historicité de la pensée de l'universel) qu'il faut maintenir présente et garder à l'esprit comme ce qui doit être pensé. »*

Perlaborer l'inespoir : la question de l'espèce humaine et de la vie nue

Ce qui *serait à penser* aujourd'hui de façon à entrer dans ce travail de perlaboration de l'inespoir, c'est « l'impensable et l'inimaginable »[1] des camps de concentration.

Cette question est à inscrire dans une double orientation : celle du passé, qui appelle le devoir de mémoire, et celle d'un présent qui contient toujours dans son actualité la question des camps.

En chacune de ces deux perspectives, la question posée est une question qui porte sur *l'espèce humaine* elle-même.

« L'espèce humaine », l'on s'en souvient, est le titre choisi par Robert Antelme pour le livre qu'il écrivit après sa déportation[2].

D'une certaine façon, cette formulation pourrait bien désigner le lieu originaire d'où surgissent toutes les questions mises en jeu dans *Homo Sacer*, et constituer une problématisation très radicale des lignes par lesquelles Antelme achevait en 1947, l'avant-propos de son livre[3] :

« Les héros que nous connaissons, de l'histoire ou des littératures, qu'ils aient crié l'amour, la solitude, l'angoisse de l'être ou du non-être, la vengeance, qu'ils se soient dressés contre l'injustice, l'humiliation, nous ne croyons pas qu'ils

---

[1]C'est là une formulation de Maurice Blanchot.

[2]ANTELME R., *L'espèce humaine*, Gallimard, Collection « Tel ». Voir aussi le livre d'hommage à Antelme, paru en 1996 aux éditions Gallimard sous le titre *Robert Antelme. Textes inédits sur l'Espèce humaine. Essais et témoignages.*

[3]Dans le courant de cet avant-propos, pour désigner la forme sous laquelle la loi S.S se posait, Antelme recourt à l'expression « la loi S.S. *toute nue* ».

aient jamais été amenés à exprimer comme seule et dernière revendication, un sentiment ultime d'appartenance à l'espèce.

Dire que l'on se sentait alors contesté comme homme, comme membre de l'espèce, peut apparaître comme un sentiment rétrospectif, une explication après-coup. C'est cela cependant qui fut le plus immédiatement et constamment sensible et vécu, et c'est cela d'ailleurs, exactement cela, qui fut voulu par les autres. La mise en question de la qualité d'homme provoque une revendication presque biologique[1] d'appartenance à l'espèce humaine. *Elle sert ensuite à méditer sur les limites de cette espèce, sur sa distance à la "nature" et sa relation avec elle, sur une certaine solitude de l'espèce donc, et pour finir, surtout à concevoir une vue claire de son unité indivisible.* »[2]

A vrai dire la question : qu'est-ce que l'espèce humaine ? a bien de quoi nous laisser désemparés.

Dans sa forme, qui n'est pas d'emblée politique — même si elle ne cesse de le devenir, et de plus en plus radicalement comme le montre G. Agamben —, elle semblerait nous orienter davantage vers l'univers du naturaliste qui étudie les espèces vivantes que vers le champ social, historique et culturel au sein duquel nous construisons notre *existence*[3] symbolique.

Ce titre d'Antelme n'est-il pas une invitation, quasi méthodologique, à entrer dans une nouvelle méditation sur l'être humain ? Une méditation qui procéderait non à partir de l'essence politique de l'homme, mais par le bord que justement la pensée politique a toujours laissé de côté : celui de la *vie* elle-même.

Vie et existence

Un animal vivant, telle fut, pendant des millénaires, la définition de l'homme. Mais au sein de son essence générique, il faisait exception dans la nature, en ce qu'il était capable « *en plus* » — c'est la formule de M. Foucault commentant Aristote — d'une *existence politique*.

L'homme vit et, à ce titre, il fait face aux différents besoins que lui imposent les lois de son espèce. Par exemple, comme tout

---

[1] C'est moi qui souligne.

[2] ANTELME R., Op. Cit., p.11.

[3] Il est essentiel, bien sûr, d'avoir la vigilance conceptuelle de ne pas confondre la vie et l'existence. Sur cette question voir les remarquables analyses de Hanna ARENDT, dans *La crise de la culture* Le concept d'histoire, p.58 et suivantes, Editions Gallimard, collection « Idées ».

être pris dans le mouvement de la zoé, il cherche à ne pas mourir. Mais c'est au niveau symbolique seulement que peut s'inscrire la spécification humaine.

La notion d'*existence* tâche de faire entendre cette distinction déterminante.

Lorsque Lacan, par exemple, inscrit le désir « dans la marge où la demande se déchire du besoin », il met bien sûr en œuvre cette opposition, qu'il suppose d'autant plus connue de tous ses auditeurs qu'elle est fondatrice aussi du champ de la parole et du langage.

Ce que nous faisons au titre de notre humanité, relève toujours de cet « *en plus* ».

Ainsi, en plus de chercher à ne pas mourir, nous visons comme une fin suprême, le « bien vivre » et cette recherche de la vie heureuse est en principe rendue possible, par le langage, l'exercice de la raison et la démocratie en politique.

Il n'est d'ailleurs pas de séance de psychanalyse qui n'ait, sous une forme ou une autre, à prendre en compte cette exigence du « supplément » qui fonde notre humanité elle-même.

Le politique est fondé sur une exclusion-inclusive de la vie

Il importe donc de considérer l'hétérogénéité de la simple vie naturelle, du fait brut d'échapper à la mort — articulé par G. Agamben à l'état de dénuement — et l'ordre proprement symbolique.

Mais si, comme l'écrivait Aristote, nous sommes « *engendrés en vue de la vie, existant en vue du bien vivre* » et si la politique est bien le lieu où la vie doit se transformer en bien vivre alors, remarque G. Agamben, le champ politique de définit et se fonde par l'exclusion du plan de la vie biologique.

La vie, en sa réalité simplement biologique, a ainsi « *ce privilège singulier d'être ce dont l'exclusion fonde la cité des hommes* »[1]

Mais rappeler cette exclusion de la vie biologique à laquelle doit nécessairement procéder la politique, sous peine de s'abolir en son principe même, ne suffit pas.

Il faut aller plus loin et saisir la logique paradoxale des relations en jeu.

Car cette exclusion de la zoé, de la vie en son dénuement, hors de la sphère propre de la cité, réalise aussi son inclusion paradoxale dans l'espace politique. La vie en sa naturalité est inclue en lui comme cet élément qu'il en faut nécessairement

[1]AGAMBEN G., Op. Cit., p.36.

exclure. Nous sommes bien en présence d'une relation logique d'exclusion-inclusive, qui permet de saisir plus finement l'articulation effective du fait et du droit, de la règle et de l'exception.

Ce paradoxe n'est pas seulement d'ordre logique. Dans son effectivité, il fonde la structure présupposante du langage, sans laquelle nous ne pourrions pas parler, mais aussi la situation même de mise au ban :

« *Ce qui est mis au ban, en effet, n'est pas simplement placé en dehors de la loi ni indifférent à elle ; il est abandonné par elle, exposé et risqué en ce seuil où la vie et le droit, l'extérieur et l'intérieur se confondent.* »

Comment l'analyste pourrait-il ne pas penser au point de retournement sur une bande de Mœbius, et comment aussi pourrait-il ne pas s'interroger sur les effets psychopathologiques des situations de ban ?

La relation de ban, comme « *forme pure du "se référer à quelque chose"* », remarque G. Agamben, correspond à la forme limite de toute relation.

Cette relation caractérise la structure fondamentale du politique *depuis son origine*, mais elle se laisse percevoir, à notre époque, de plus en plus nettement, en multipliant sans cesse et en tout domaine les situations d'exclusion, où se concentrent des formes inédites de violence sociale.

Les manifestations de violence appellent à juste titre la réprobation morale. En général elle ne fait pas défaut. Mais nous savons aussi son impuissance.

Cet échec de la morale se redouble de celui du droit qui, non seulement ne parvient pas à faire limite à la violence, mais qui semble même participer à sa mise en œuvre. Constat désespérant fait déjà par Walter Benjamin dans son essai *Pour une critique de la violence*[1].

La violence et le droit, comme W. Benjamin l'avait saisi avec acuité, ne s'opposent pas comme on le déclare souvent. Un examen plus rigoureux oblige à parler d'une double fonction du droit et à reconnaître l'existence à première vue paradoxale d'une violence fondatrice du droit.

---

[1]BENJAMIN W., *Mythe et Violence*, Edition Denoël, les Lettres nouvelles, 1971.

Si partout, écrivait-il, l'exception devient la règle et si le fait ne cesse d'être confondu avec le droit, il ne peut alors en résulter que la ruine du principe de légitimité.

Cette ruine est le creuset des formes extrêmes prises par la violence au vingtième siècle. Pour sa part G. Agamben y articule la violence souveraine du ban, laquelle engendre les états d'exception et l'exposition de l'existence à la vie nue.

La violence totalitaire et sa dissimulation

Cette violence totalitaire a pris depuis le début du siècle des formes multiples *qu'il faut distinguer* mais qui cependant restent toutes sous la dépendance de cette logique de la souveraineté qui impose partout la domination d'un pouvoir bio-politique.

Les camps de concentration nazis, par l'extermination, ont rendu manifeste le caractère totalitaire de la violence.

Le camp, écrit G. Agamben, est la spatialisation d'un état d'exception rendu permanent. Il est devenu le lieu de réalisation de la condition *inhumaine*. Cela ne s'était jamais produit sous cette forme et avec cette ampleur dans l'histoire humaine[1].

Cette réalité dépasse le champ du paradoxe et produit un effet de paralysie sur la pensée.

Le concept de crime, fût-il porté aux dimensions de « crime contre l'humanité », reste insuffisant et inadéquat pour appréhender ce qui s'est passé dans les camps, car il ne permet pas de penser la structure en jeu, la structure juridique et politique mise en œuvre par les nazis.

Les camps de déportation se sont accompagnés de l'instauration juridique d'un état d'exception permanent.

Lorsque dure un état d'exception, ce qui est en principe contraire à sa définition même et passe l'entendement, alors les critères d'évaluation et de jugement politique s'effacent puis, faute de pouvoir être mis en jeu, finissent par disparaître.

Il s'est ainsi constitué, dans les faits et dans les esprits, des sphères d'*indistinction* aux effets ravageurs.

Comment pourrions-nous à partir de là ne pas être emplis de désespoir ?

---

[1]Voir les remarques faites par Pierre Legendre dans ses *Leçons IV* sur la mise à mal par les nazis du principe de filiation. Dans un article intitulé « L'attaque nazie contre le principe de filiation », p. 205- 209. Editions du Seuil,1990.

C'est la possibilité même d'un monde humain qui a été atteinte par la réalité juridique et politique instaurée avec les camps de l'Allemagne hitlérienne.

Le monde commun des hommes a été ruiné, et avec lui la figure de l'homme-citoyen.

« *A partir des camps*, écrit G. Agamben, *il n'y a pas de retour possible à la politique classique ; en eux, la cité et la maison sont devenues indistinctes. La possibilité de faire le partage entre notre corps biologique et notre corps politique, entre ce qui est incommunicable et muet et ce qui est communicable et exprimable, nous a été enlevée une fois pour toutes. Nous ne sommes pas seulement des animaux dans la politique desquels est en jeu leur vie d'êtres vivants, selon l'expression de Foucault, mais aussi inversement, des citoyens dans le corps naturel desquels est en jeu leur être politique même.* »[1]

Qu'il n'y ait pas, en effet, de retour possible, et qu'après l'existence des camps, forme totalitaire de la mise au ban, l'on ne puisse plus ni vivre ni penser comme avant, tel est bien ce qui accompagne l'exigence de travail qui est nôtre.

Travail à prendre d'abord comme un deuil dans la pensée, consistant à reconnaître et à accepter que les notions les plus essentielles du politique aient pu, à notre insu, être travaillées de l'intérieur et s'être vidées de leur sens.

Nous ne pouvons plus aujourd'hui appréhender et questionner l'actuel avec les concepts et distinctions que la tradition du rationalisme des Lumières nous avait transmis, et qui ont failli à l'épreuve de la réalité politique du 20e siècle.

Le « *peuple* », « *le citoyen* », son libre vouloir, le « *Contrat Social* », la différence entre « *l'homme* » et « *l'animal* », entre « *la vie privée* » et « *l'espace public de l'agora* », lieu d'élaboration de la « *liberté civile* » — toutes ces notions tellement habituelles que nous ne voyons pas bien comment nous pourrions nous en passer, sont devenues à notre insu, tragiquement inopérantes.

Comme si ces fleurons de la pensée politique classique, à la fois indispensables et inutiles, faisaient entrer notre pensée politique elle aussi dans une zone d'*indistinction* conceptuelle, où il est désormais impossible de saisir les structures organisatrices du réel et d'espérer pouvoir agir sur elles.

---

[1]AGAMBEN G., Op. Cit., p. 202.

Comment cette perte pourrait-elle ne pas nous laisser désemparés et presque sans recours face aux questions du présent ?

Comment pourrions-nous ne pas en éprouver la plus grande *désolation* ?[1]

Mais celle-ci, à être supportée et traversée, ouvre à quelques questions essentielles et d'ailleurs incontournables :

Comment se fait-il, demande G. Agamben, que les démocraties n'aient jamais pu faire rempart aux totalitarismes ?

Pourquoi, dans les faits, cette impuissance des « Droits de l'Homme » ?

Pourquoi aussi notre aveuglement et notre consentement tacite face à une Modernité qui accroît les sphères d'indistinction et qui conduit les hommes à se sentir partout et toujours plus impuissants et plus « superflus » ?

Ce n'est pas notre actualité économique et sociale qui pourrait le démentir, ni non plus ce qui vient se dire dans le cabinet de l'analyste. Mais la violence généralisée, si elle fait des ravages, ne bouleverse plus beaucoup la conscience commune ni les discours officiels. Elle est devenue tellement habituelle et elle prend souvent des formes si anodines, si triviales, que souvent nous ne la percevons même plus comme si elle faisait partie de ce qui est normal. Quant à sa nature totalitaire, elle nous reste *dissimulée*.

La vie exposée

A tout moment, dans la banalité quotidienne, la vie est aujourd'hui une vie *exposée*, mise en danger constant de mort.

« Ce que nous avons sous les yeux aujourd'hui, remarque G. Agamben, *c'est en effet une vie exposée comme telle à une violence sans précédent, mais précisément dans les formes les plus profanes et les plus triviales. Notre époque est celle où un week-end produit plus de victimes sur les autoroutes d'Europe qu'une campagne militaire... »*[2]

D'où une métamorphose du champ politique, qui est à repenser.

Pourtant, dans une espèce d'inertie intellectuelle, nous en restons volontiers aux représentations traditionnelles du

---

[1] Désolation, entendons ce terme au sens que lui confère Hannah Arendt, dans *Le système totalitaire*, Edition du Seuil.

[2] AGAMBEN G., Op. Cit., p. 125.

politique comme recherche du bonheur, du « bien vivre ». Or ce souci pour le bonheur des citoyens qui déterminait l'acte du politique, est maintenant relégué au second plan sinon passé aux oubliettes.

Aujourd'hui le souci du politique porte non sur le bonheur du citoyen, mais de plus en plus sur *la vie naturelle.*

Les exemples sont à foison : notre santé est considérée comme un bien public qui doit être protégée par la Sécurité Sociale. Les gouvernements font (comme il se dit d'étrange façon) « de l'Humanitaire » pour la survie des peuples ; les « S.D.F. » nécessitent pour survivre l'aide sociale etc... Dans tous ces domaine , nous croyons de bonne foi reconnaître les formes d'un progrès social, alors que dans une incroyable « ruse de la raison » et un paradoxe total, nous sommes confrontés à un terrible effacement du politique, qui ne peut plus se consacrer qu'à une chose :

gérer les besoins, assurer la survie.

Cette dénaturation de l'essence du politique, qui désormais ne se soucie plus guère du bonheur de l'homme raisonnable — ou plutôt confond celui-ci avec sa simple survie — rejaillit sur la façon dont l'homme s'appréhende lui-même, comme le notait M. Foucault :

« L'homme occidental apprend peu à peu ce que c'est que d'être une espèce vivante dans un monde vivant, [...] *Pour la première fois sans doute dans l'histoire,* le biologique se réfléchit dans le politique[1] ; *le fait de vivre n'est plus ce soubassement inaccessible qui n'émerge que de temps en temps, dans le hasard de la mort et sa fatalité; il passe pour une part dans le* champ de contrôle *du savoir et d'intervention du pouvoir. Celui-ci n'aura plus affaire seulement à des sujets de droit sur lesquels la prise ultime est la mort, mais à des êtres vivants, et la prise qu'il pourra exercer sur eux devra se placer au niveau de la vie elle-même* [...] *ce qu'on pourrait appeler le "seuil de modernité biologique" d'une société se situe au moment où l'espèce entre comme enjeu dans ses propres stratégies politiques. L'homme pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question. »*[2]

C'est là un tournant décisif.

---

[1]C'est nous qui soulignons.

[2]FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir,* Editions Gallimard, p187-188.

L'homo sacer et l'instauration du pouvoir bio-politique

Les recherches de G. Agamben sur le pouvoir souverain et la vie nue explorent cette perte du politique qui se réalise sous nos yeux.

Elles s'efforcent de faire, au sens foucaldien du terme, l'archéologie de la mise en place progressive, dans l'histoire de l'Occident, de cette « bio-politique » qui prive radicalement l'être humain de son espace propre.

Retracer l'histoire du ban, depuis cette forme du droit romain archaïque, qui désigne une vie insacrifiable mais pourtant radicalement exposée à la mort, jusqu'à l'extermination orchestrée par les nazis, c'est pour G. Agamben travailler à ouvrir la difficile question d'une violence prenant la forme totale et totalitaire.

Pour avancer dans ces difficultés quelques « ruptures épistémologiques » s'avèrent indispensables.

Par exemple, il faudrait parvenir à mieux distinguer le pouvoir et l'État et aussi interroger l'opinion dominante, qu'en dernière instance, tout pouvoir relèverait de la sphère économico-sociale.

Dès 1972, M. Foucault dans un dialogue avec Gilles Deleuze avait insisté sur la nécessité de questionner plus avant.

« Nous ignorons encore ce qu'est le pouvoir [...] *Freud et Marx ne sont peut-être pas suffisants pour nous aider à connaître cette chose si énigmatique, à la fois visible et invisible, présente et cachée, investie partout qu'on appelle le pouvoir. La théorie de l'État, l'analyse traditionnelle des appareils d'État n'épuisent sans doute pas le champ d'exercice et de fonctionnement du pouvoir. C'est le grand inconnu actuellement: qui exerce le pouvoir ? et où l'exerce-t-il ?* [...] *On sait bien que ce ne sont pas les gouvernants qui détiennent le pouvoir. »*[1]

Par ailleurs nous avons à nous interroger sur l'articulation — si classique qu'elle semblerait presque incontestable — des champs théologique et politique.

Contre le théoricien nazi Carl Schmidt, G. Agamben soutient que toute théologie politique est un leurre qui fonctionne au détriment de la considération, indispensable, du champ *juridico*-politique.

---

[1]FOUCAULT M., DELEUZE G., « Les intellectuels et le pouvoir » in *L'Arc* n°49, p. 8.

De même qu'est leurrante l'insistance de l'anthropologie politique sur le sacré et l'interprétation qu'elle en fait.

Le caractère d'ambivalence du sacré, origine des difficultés du pouvoir selon les anthropologues, n'est pas pertinent et ne peut nous être d'aucun secours car il méconnait cette figure particulière que le droit romain ancien désignait comme « homo sacer ».

L'étude de l'homo sacer, loin d'appartenir seulement au passé et de n'intéresser que de rares érudits, permet une meilleure approche de la violence totalitaire du présent.

Selon les textes anciens, l'homo sacer est cet homme que la cité rejette et qui est par conséquent exilé de son sein, mis au ban, a-*ban*-donné au sens strict du terme .

Devenir homo sacer c'était, cas exceptionnel dans le droit, pouvoir être tué sans que l'accusation d'homicide ne puisse se porter sur son meurtrier qui échappait à toute forme de procès.

Il était par contre impossible de conférer à l'homo sacer le statut de victime sacrificielle. En aucun cas sa mort ne devait relever de l'accomplissement d'un rite religieux.

Ce statut est, remarquons le, éminemment paradoxal.

Car continuant d'appartenir à sa cité, mais dans la forme particulière de celui qui en est exclu, il n'est pas un « hors-la-loi » puisque son existence reste toute entière sous la dépendance du droit humain qui a décidé de son sort. Mais cependant il est, de façon inhumaine, privé de la protection des lois de la cité puisque son meurtre est licite.

Le droit religieux déploie aussi à son encontre cette même logique paradoxale d'exclusion-inclusive : il appartient certes toujours au Dieu, mais dans la forme de la vie qui ne pourra jamais lui être offerte en sacrifice.

Contraint donc à rester dans un champ indistinct, entre les hommes en communauté et la vie sauvage des bêtes, entre l'humanité et l'inhumanité, entre la vie et la mort, l'homo sacer illustre parfaitement cette relation d'exclusion-inclusion qui caractérise la logique paradoxale de la souveraineté.

C'est bien pourquoi G. Agamben voit en lui une figure du citoyen soumis à la violence totalitaire.

« la souveraineté n'est ni un concept exclusivement politique, ni une catégorie exclusivement juridique [...] *elle est plutôt la structure originaire dans laquelle le droit se réfère à la vie et l'inclut en lui à travers sa propre suspension.*[...] *La relation d'exception est une relation de ban. Celui qui est mis au ban, en effet, n'est pas simplement placé en dehors de la loi ni*

indifférent à elle; il est abandonné *par elle, exposé et risqué en ce seuil où la vie et le droit, l'extérieur et l'intérieur se confondent.* »[1]

La situation d'exception comme paradigme du politique

Puisque la puissance souveraine dispose toujours du pouvoir légal de recouvrir le droit par la violence, sinon elle ne serait pas souveraine, le citoyen est lui, constamment exposé à la violence du ban.

Chaque fois que le pouvoir, en sa souveraineté, décide d'un état d'exception et vide la loi de son sens tout en la maintenant dans son suspens, il instaure entre le fait et le droit, une sphère d'indistinction où il devient impossible de savoir ce qui relève du droit ou de la violence, de la légitimité ou de l'illégitimité.

Dans cette indistinction entre la violence souveraine et le droit, Walter Benjamin reconnaissait le trait spécifique de nos sociétés qui produisent écrivait-il, « la vie nue ».

La logique de la souveraineté implique cette exposition potentielle de tout citoyen à la vie nue, et Giorgio Agamben qui s'inscrit explicitement dans la filiation de Benjamin, en vient avec une grande cohérence, à voir dans l'homo sacer la figure de la vie nue, la figure emblématique de cette vie qui, exposée à la violence sans limite du pouvoir, devient inhumaine.

Agamben, dans une lecture très radicale de ce processus, comprend que s'il n'y a de peuple et de citoyenneté possibles qu'à la condition de présupposer la souveraineté du pouvoir, alors tout peuple et toute citoyenneté reposent en fin de compte sur le pouvoir effectif de mise au ban.

Dans son principe même, et non pas seulement en quelques circonstances exceptionnelles, la citoyenneté est l'état d'être à la merci du ban souverain, d'être à l'a-bandon.

« *Aux deux pôles extrêmes de l'ordre juridique, le souverain et l'*homo sacer *présentent deux figures symétriques qui ont une même structure et qui sont en corrélation, le souverain étant celui par rapport à qui tous les hommes sont potentiellement* homines sacri, *et l'*homo sacer *celui par rapport à qui tous les hommes agissent en tant que souverain. Tous deux communiquent dans la figure d'un agir qui, en s'excluant comme exception tant du droit humain que du droit divin, tant du* nomos *que de la* phusis, *délimite en un certain sens le premier espace proprement politique* [...] »[2]

---

[1] AGAMBEN G., Op. Cit., p.36-37.

[2] AGAMBEN G., Op. Cit., p. 94.

Si l'exclusion a toujours été au cœur de toute politique, il n'y a pas à s'étonner de l'échec des luttes contre l'exclusion. Elles s'articulent à une profonde méprise à l'endroit du phénomène politique en son essence, et à la méconnaissance des formes modernes du ban.

Toute politique est, quelle que soit sa couleur politique, une procédure d'exclusion, une menace de ban, et non pas une machine à construire le bonheur des peuples et des citoyens comme nous pouvions l'espérer dans une attente révolutionnaire.

La logique paradoxale de la souveraineté qui se manifeste dans le ban est un phénomène de structure, et son ignorance fait, à coup sûr, le lit de nos désespoirs.

Est-il possible d'agir sur ce trait de structure ? Telle est bien sûr la question quasi thérapeutique qui s'impose.

Est-il possible de libérer la politique de tout ban, soit de la délier du paradoxe de la souveraineté ?

Il faudrait pour cela examiner plus radicalement le phénomène juridique, jusqu'à pouvoir questionner l'essence de la relation que suppose toute loi, relation qui se met en œuvre dans cette « loi au-delà de la loi » à laquelle nous sommes toujours potentiellement abandonnés.

« [...] *c'est seulement si l'on parvient à penser l'être de l'abandon au-delà de toute idée de loi (y compris dans la forme d'une loi dénuée de signification) que l'on pourra sortir du paradoxe de la souveraineté et atteindre une politique libérée de tout ban.* »[1]

La loi au-delà de la loi : le ban originaire

Le paradoxe propre de la souveraineté doit être mieux cerné.

Pour l'entendre l'on peut partir de la définition très classique de la souveraineté par Jean Bodin dans *Les six livres de la République*. Elle est, écrivait-il, « *La puissance absolue et perpétuelle d'une République* ».

Comme la Res publica, elle reste une et indivisible, et appartient en entier « *à celui qui a le pouvoir de donner et casser la loi* ».

Notons que cette définition du pouvoir constituant concerne aussi bien le pouvoir d'un Prince que la souveraineté du Peuple.

---

[1]Ibid., P. 69.

Rousseau par exemple ne dira pas autre chose dans le chapitre 7 du Contrat social :

« Il est contre la nature du Corps politique que le Souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. »

Ce caractère entier et absolu du pouvoir souverain peut être mis en acte de deux façons qui semblent différentes, mais en apparence seulement.

La souveraineté peut se manifester de façon clairement perceptible. Par exemple, s'il est fait usage de la grâce présidentielle lors d'une condamnation à mort, l'on y reconnaîtra aisément l'exercice d'un pouvoir souverain disposant du droit de vie et de mort.

Mais la puissance souveraine peut aussi se manifester dans la forme paradoxale du non-déploiement de sa puissance. En ce cas le pouvoir souverain reste absolu, mais la forme de sa manifestation est la réserve, le retrait, la décision de ne pas agir. Sa manifestation est sa non manifestation, le suspens de sa puissance.

Dans ce pouvoir de ne pas agir, *la souveraineté se met au ban d'elle-même*, comme si elle décidait de sa propre exclusion.

Cette forme paradoxale du pouvoir souverain magnifie la puissance qui est la sienne, et la porte en réalité à son comble.

Comment ne pas songer ici au personnage de Bartleby campé si magistralement par Herman Melville ?

L'on sait à quelles extrémités le simple énoncé par Bartelby : « I would prefer not to », je préférerais ne pas, va conduire toute l'histoire.

La puissance du langage est exactement de même nature. C'est seulement en présupposant, au sein du rapport à la parole, ce pouvoir de ne pas dire ce que pourtant l'on peut dire — parce que l'on dispose de cette possibilité — que le langage peut opérer la fonction qui est la sienne. Il n'est pas de séance de psychanalyse, d'ailleurs, qui ne repose sur cette relation paradoxale d'inclusion-exclusive du dire, soit cette possibilité de mettre au ban de lui-même le champ de la parole et du langage. La loi de l'association libre comme aussi le transfert ou encore la figure du grand Autre trouvent à s'y fonder.

G. Agamben consacre au langage une note décisive :

« Le langage maintient pareillement l'homme dans son ban, car, en tant qu'être parlant, l'homme est toujours déjà entré en lui sans pouvoir en rendre compte. Tout ce que l'on présuppose par rapport au langage (dans les formes d'un non-linguistique, d'un ineffable, etc.) n'est précisément rien d'autre qu'un

présupposé du langage, qui comme tel reste en relation avec lui précisément en tant qu'il en est exclu. [...] *En tant que forme pure de la relation, en effet, le langage (comme le ban souverain) se présuppose toujours déjà soi-même dans la figure d'un hors-relation, et il n'est pas possible d'entrer en relation ou de sortir de la relation avec ce qui appartient à la forme même de la relation.* »[1]

De cette logique de la souveraineté, dont l'appréhension constitue véritablement un seuil, se déduisent très logiquement les thèses énoncées à la fin du livre.

1°) Réinterprétant le phénomène politique en son essence, G. Agamben pose que « *La relation politique originaire est le ban (l'état d'exception en tant que zone d'indifférence entre extérieur et intérieur, exclusion et inclusion).* »

Si le ban, acte souverain par excellence, est bien cette relation d'exclusion inclusive, et s'il n'est pas de corps politique sans souveraineté, alors il faut rompre avec la représentation d'un corps social comme pur « dedans ».

L'espace politique ne s'organise pas selon ce processus si souvent décrit d'établissement du pacte d'association puis du Contrat Social lui-même, et les citoyens ne viennent pas se composer dans ce grand corps politique de l'État.

La question du peuple s'ouvre alors tout autrement. Qu'est-ce donc qu'appartenir à une nation, qu'est-ce qui constitue l'identité d'un groupe social si la relation d'exclusion-inclusion est tellement fondatrice ?

2°) La seconde thèse découle très directement de cette remise en cause d'une origine contractualiste de l'État :

« *L'acte fondamental du pouvoir souverain est la production de la vie nue en tant qu'élément politique originel et seuil d'articulation entre nature et culture, entre zoé et bios.* »

Il est insuffisant d'en rester au constat désespéré de l'assujettissement des hommes dans les sociétés. Nous avons *en plus* à faire le deuil de quelques certitudes politiques. Pouvons-nous encore affirmer avec Spinoza que « *La fin de l'État est en réalité la liberté* »[2] ?

---

[1] Ibid. p. 60.

[2] SPINOZA, *Traité théologoco-politique*, Ch.20. Il est d'ailleurs à noter qu'une lecture plus attentive de Spinoza montrerait qu'il avait vu le problème que soulève G.Agamben.

L'absence de liberté civile est flagrante, mais nous devons savoir que son instauration par le droit sera forcément caduque.

Dans la mesure où aucun pouvoir politique ne peut renoncer à son pouvoir de ban, et où celui-ci est finalement producteur de vie nue, la visée de tout État est la bio-politique.

La production d'un corps bio-politique est l'acte propre du souverain.

M. Foucault l'avait compris : nos corps, notre santé, nos façons particulières de nous loger, de nous nourrir, deviennent la préoccupation du politique et l'objet d'une gestion technologique implacable. En prônant le droit à la santé, le droit au bonheur etc., et en luttant pour le bien-être social, nous nous engageons sans le comprendre dans un cercle vicieux dont G. Agamben écrit :

« [...] *en gagnant des espaces, des libertés et des droits dans leurs conflits avec les pouvoirs centraux, les individus préparent à chaque fois simultanément une inscription tacite mais toujours plus profonde de leur vie dans l'ordre étatique, offrant ainsi une assise nouvelle et plus terrible au pouvoir souverain dont ils voudraient s'affranchir.* »[1]

Il faut par conséquent prolonger et radicaliser les analyses de Foucault car l'essence politique de l'homme est mise en danger.

Il n'y a pas là une crainte pour un avenir lointain. Cela a déjà eu lieu.

Les camps de concentration ont donné une réalité spatiale et des formes très concrètes et funestes à cette zone d'indistinction engendrée par le ban, espace où plus rien n'existe dans ses formes propres et où l'exposition à la « vie nue »[2], est à son comble.

3°) Il n'est plus possible dès lors de s'en tenir au modèle de la cité grecque.

Les camps ont montré qu'il était possible de détruire aussi l'espace public lui-même. D'où la troisième thèse :

« *Le paradigme bio-politique de l'Occident est aujourd'hui le camp et non pas la cité.* »

Entre désespoir et espoir, l'inespoir ne relève-t-il pas lui aussi d'une mise au ban ? Une mise au ban de la capacité humaine à éprouver et à dire ?

---

[1]Ibid p. 131.

[2]G. Agamben à la page 196 de son livre précise en quel sens il convient d'entendre ce syntagme « vie nue », qui peut au premier abord étonner.

Il serait alors à entendre comme l'effet psychique de cette épreuve que nous impose le bio-pouvoir sans que nous le sachions bien.

L'inespoir est l'effet du risque permanent d'exposition à l'inhumanité de la vie nue.

Homo sacer de Giorgio Agamben, pourrait bien alors nous apparaître comme un travail de *clinique politique*, au sens où non seulement il recueille et montre les signes du malaise, mais aussi au sens plus lacanien où il en révèle la structure.

Il serait aussi à articuler à la pulsion de mort et aux questions politiques posées par Freud dans *Malaise dans la civilisation*.

Quel est en effet le lien de la pulsion de mort et du déploiement des théories génétiques qui sont indispensables au bio-pouvoir ?[1]

Bernard Edelman, dans un article écrit en 1993, nous permettra presque de conclure :

« Rien n'a changé entre 1929 (date de *Malaise*...) et 1993. La lutte entre Eros et Thanatos est éternelle... Pourtant je me demande si notre malaise ne s'est pas précisé dans la grande aventure génétique que nous vivons aujourd'hui ; je me demande si notre *lien social* ne s'est pas *biologisé* et si Thanatos ne s'est pas sournoisement infiltré dans la génétique, en trouvant là une façon encore inédite de détruire la civilisation. »[2]

Légitime soupçon.

---

[1]L'on regrettera que G. Agamben laisse totalement de côté ce problème.

[2]EDELMAN B., « Relire malaise dans la civilisation » in *Césure* n° 4.

Sur *Homo Sacer*[1]

Elise Guidoni

Nous sommes quelques-uns à avoir su tout de suite en commençant à lire ce livre que nous ne pourrions le déposer avant de l'avoir compris, d'en avoir saisi les enjeux. Cela n'arrive pas si souvent et c'est peut-être cela que nous essayons de faire passer, ce matin, en un temps très réduit par rapport à la complexité du livre.

Homo sacer vient comme la suite et le couronnement par son auteur d'une très longue méditation portant sur la puissance, sur la limite et sur le langage, méditation que j'ai entendue pour la première fois il y a douze ans, et suivie depuis de loin en loin, de livre en livre, mais qui était bien plus ancienne puisqu'une partie de ses élaborations présentes y figuraient déjà. Sans retour à cette méditation presqu'immobile qui s'enfonce dans son sujet plutôt qu'elle ne conquiert un domaine, je ne crois pas que ce dernier livre puisse être ni saisi ni jugé : il est clair que ça ne pourra pas se faire ce matin. Mais cela devait être dit.

Cet autre mode du penser, dont tu dis[2] qu'il demande une quasi-rupture épistémologique (je dirais plutôt qu'il s'agit d'un autre mode du penser car une rupture épistémologique est intérieure à la science dans sa progression), cet autre mode du penser est la pensée du lieu du langage par celui dont le langage est le lieu, la pensée de l'avoir lieu du langage par celui qui est cet avoir lieu. Et cette pensée du langage effectue la même torsion d'espaces que nous retrouvons dans l'approche d'Agamben de la question de la loi et la souveraineté. Ce penser autre doit être, il

[1] Giorgio Agamben, Le Seuil, Paris, 1997.

[2] Il convient de situer cette interlocution directe dans son contexte : E. Guidoni s'adresse à F. Delbary-Jacerme.

me semble, mis au centre de notre questionnement et peut être d'emblée relié à cette question de l'inespoir que vous posez : je n'entends pas inespoir comme une négation, mais comme un suspens, un retrait hors de l'espoir et du désespoir, comme le demeurer dans la puissance, témoigner de la puissance, en retrait de l'acte, qui est selon Agamben l'expérience la plus amère, mais rend vie aux lettres mortes et rouvre les possibles. On pourrait dire peut-être que l'inespoir de quelque façon communique avec l'inespéré, avec l'avenir venant déchirer l'attente, avec le bond de la bête.

Ma première question serait la suivante : Dans l'inespoir s'agit il d'un deuil comme tu le dis, et est-ce celui de la limite ou de l'illimité ? La double référence aux lumières et au positivisme est en effet ambiguë. La première serait à ce moment où l'opération une, d'une raison conquérante voyait s'ouvrir à elle un champ illimité, où le progrès du savoir et l'espoir du bonheur ne se distinguaient pas. La seconde référence est au positivisme qui serait plutôt une illusion de la limite : la science pourrait servir les besoins d'un corps social libéré de la régence de Dieu, la crise révolutionnaire refermée, la mesure humaine pourrait être tenue. C'est à partir de cette question de la limite et de l'illimité, de la mesure et du démesuré , des limites du pensable aussi, tels que je pense que la pensée d'Agamben les subvertit profondément, que je tenterai d'ouvrir au questionnement de son livre, de ton exposé. Privilégiant Kant plutôt que Foucault, et c'est une question de savoir quelle est dans cette pensée la présence dominante.

Il y a très spécifiquement un désespoir de la pensée, qui est distinct et qui est le seul que je tenterai d'aborder ici. Comme tu le dis très bien, l'impensable n'est pas l'inimaginable, ni l'insoutenable. Hannah Arendt dit en 1944 que la pensée est ce qui permet de soutenir l'insoutenable, de s'y avancer, et qu'il est nécessaire de le faire. Le désespoir de la pensée c'est de devoir s'arrêter devant les abîmes qui se sont ouverts. Agamben pensant le lieu du langage depuis ce lieu même, met en rapport les abîmes qui se sont ouverts avec le dépliement de sa structure. Il pense en localisant, il ne pense pas *que* sont les camps, mais *où* sont les camps. Il pense de même la métamorphose du souverain en homo sacer, événement historique sous-jacent au procès de Louis XVI, dont toute la question est de savoir si les formes qui y ont présidé en ont changé la nature de naissance du politique dans une mise à mort où les positions se rejoignent et où le souverain en mourant rejoint la vie nue qui est en lui. Tu poses la question : qu'est ce que l'espèce humaine ? Je ne suis pas sûre

que sous cette forme elle puisse trouver une réponse : Agamben la spatialise, la désessentialise : quel est ce lieu où la question en vient à être ainsi posée, en réponse à la tentative de destruction de leur humanité comme non humaine, par ceux qui ont été réduits à la seule vie. Quel est ce lieu ? La lettre, la loi sont spatialisantes, distribuent des lieux. La condition de la loi, sous laquelle nous vivons, est que pour qu'elle puisse se saisir de la vie qui vient se prendre en elle, elle doive distribuer de part et d'autre de l'ordre qu'elle instaure deux lieux de sauvagerie, qui se répondent et répondent l'un de l'autre : le souverain et la vie nue. La sauvagerie rejetée aux marges est aussi bien le plus intime, et la vie dépouillée de tout ce qui l'humanise vient se confondre avec la mort.

Il m'a semblé que peut-être on pourrait insister sur le kantisme d'Agamben, sur sa réinterprétation du kantisme selon une pensée du langage, puisque c'est là qu'apparaît en son lieu d'origine la spatialisation fondamentale. Il y a une limite au-delà de laquelle rien ne peut plus être connu, mais seulement nommé, et pensé sous la forme d'un objet inconnu. Le mot a un double régime d'existence, selon qu'il nomme ce qui est déterminé, connaissable, qu'il ait un référent, ou bien qu'il soit le nom d'une chose inconnue. C'est le renversement qu'opère Agamben ici qui est important. La frontière entre les deux mondes, l'au-delà inconnu mais nommable du monde ouvert au travail scientifique, est un effet de ce que le langage ne puisse saisir sa propre opération : les mots que nous employons ne signifient pas le fait qu'ils signifient, et c'est cela qui fait l'événement d'une extériorité : Il y a le mot arbre qui signifie les arbres objets de l'expérience, et le mot arbre qui nommerait un arbre en soi, non pas un autre arbre mais celui qui porte à la parole le fait même qu'il y ait parole. Le geste de la signification présuppose un extérieur dont elle se retire. Le langage porte en soi comme frontière interne ce qui paraissait être une limite externe. Il faut d'abord que le mot, que le langage soient lancés dans l'absolu avant de venir signifier le monde. Et, pensés par le même Kant, repris par Agamben une loi pure, une pure forme de loi, précède et fonde la possibilité d'un ordre légal. L'Etat d'exception, c'est cette loi qui est en vigueur sans signifier, cette loi au-delà de la loi, à laquelle nous sommes toujours déjà soumis, c'est cette existence absolue du langage, dans laquelle nous sommes toujours déjà pris, l'état d'exception, c'est cet événement d'une extériorité dont le langage ou la loi, se l'étant présupposé (affirmant en le niant le hors langage, le hors loi), se retire, ouvrant un espace d'abandon qui répond de et fonde leur

souveraineté. Cette structure ontologique, dit Agamben, se donne à soi-même ses contenus époquaux, et si nous vivons l'époque de l'abandon, c'est parce que le langage, et la loi, ont surgi dans leur forme pure, dans leur forme nue. La question de la limite est subvertie puisque c'est l'ouverture illimitée de la loi qui en interdit l'entrée. Que serait la façon de vivre qui correspondrait à l'inespoir, c'est-à-dire à la possibilité de demeurer suspendu entre espoir et désespoir ? J'avancerais que l'abandon lui-même est ce qui pourrait en donner la clef, que cela pourrait être de demeurer dans l'abandon lui-même, ce lieu dont la lettre et la loi se sont retirées, mais dont le seul langage montre le chemin — lieu atteint de façon fulgurante par Bartleby en une formule : « I would prefer not to », lieu unique de refuge mais aussi piège logique où s'engouffre l'instinct de mort.

Après avoir tenté d'en retracer la provenance, je voudrais pour terminer souligner l'affleurement, la lisibilité, la visibilité de la structure de l'exception inclusive que vous a présenté Françoise : la spatialisation paradoxale et la proximité absolue de la souveraineté et de la sacralité, de la domination totale et de la vie nue identique à la mort nue.

Hannah Arendt dit :

« Ce qui est apparu, c'est que la convention des droits de l'homme, fondée sur l'existence reconnue d'un être humain en tant que tel, s'est effondrée dès le moment où ceux qui s'en réclamaient ont été confrontés pour la première fois à des gens qui avaient bel et bien perdu tout le reste de leurs qualités et liens spécifiques — si ce n'est qu'ils demeuraient des hommes. Le monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain. »

« Il semble qu'un homme qui n'est rien d'autre qu'un homme a précisément perdu les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme leur semblable. »

« C'est seulement au terme d'un processus relativement long que leur droit à la vie est menacé [...] même chez les nazis l'extermination des juifs avait commencé par les priver de statut juridique (le statut de citoyen de seconde classe) en les coupant du reste du monde des vivants et en les parquant dans des ghettos et dans des camps de concentration ; avant de faire fonctionner les chambres à gaz, les nazis avaient soigneusement étudié la question et découvert, à leur grande satisfaction, qu'aucun pays n'allait revendiquer ces gens-là. Ce qu'il faut bien savoir, c'est qu'une condition de totale privation de droits avait été créée bien avant que le droit à la vie ne soit contesté. »

« Aucun homme d'Etat ne se rendait compte de la solution au problème juif imposée par Hitler, solution qui consista dans un premier temps à réduire les juifs allemands à une minorité non reconnue en Allemagne, puis à leur faire passer la frontière en tant que peuple apatride, pour finalement les rassembler de toutes parts pour les expédier dans des camps de concentration. »

Ce qui affleure ici, ce qui est rendu visible, c'est l'équivalence et la complémentarité de l'expulsion et de l'inclusion, de la concentration, et de tout un procès d'usure des différences et des droits par la pratique alternée de l'un l'autre procédé, jusqu'à ce qu'ainsi les vies humaines, ramenées à leur nudité, n'intéressent plus personne.

Il y a une figure intermédiaire entre expulsion et concentration, qui était le dépôt sur une frontière, qui venait confirmer que « personne ne voulait de ces gens-là ». Cette figure est particulièrement intéressante puisqu'elle fait apparaître la frontière, la limite, le seuil, non comme une ligne, mais comme un espace, une zone, très précisément la zone ou apparaît la vie nue.

Hannah Arendt dénonce un défaut de l'universalité. On n'avait pas pensé que n'avaient des droits que ces êtres humains qui appartenaient à des Etats nationaux, on n'avait pas plus pensé à la possibilité de choir hors de ceux-ci, qu'on avait pensé aux droits de l'homme mais pas à un droit préalable : le droit d'avoir des droits.

Elle avait cependant pensé l'expansion coloniale de l'Europe comme état d'exception externe, prélude et prémonition des régimes totalitaires européens. Mais elle n'a pas lié cette spatialisation à la structure ontologique qui serait celle de l'homme d'être celui qui occupe le lieu du langage.

C'est ce dépassement là qui me semble mériter être discuté, réfuté, mesuré.

Sur
Malaise dans la civilisation

Où est le malaise ?

Jean-Mathias Pré-Laverrière

> Sur une colline, un mouton, sur lequel la laine n'était pas, vit des chevaux, un, une charrette lourde tirant, un autre, une charge trop lourde, un autre, un homme rapidement portant. Le mouton aux chevaux dit : le cœur me blesse de voir un homme des chevaux conduire.
>
> Les chevaux au mouton dirent : écoute mouton, le cœur nous blesse de voir un homme, le maître, à partir de la laine du mouton, faire pour lui-même un chaud vêtement, et au mouton la laine n'est pas.
>
> Cela ayant entendu, le mouton à la plaine fut.[1]

Dans le texte que l'on a d'abord traduit par « Malaise dans la civilisation », Freud a eu le mérite de poser des questions de première importance, questions dont on ne peut pas dire, plus de soixante ans après, que nous soyons venus à bout. Quand je me suis mis à le relire une fois de plus, je désespérais d'y comprendre quelque chose, et je suis arrivé à la conclusion que l'impossibilité de trancher à traduire *Kultur* par *culture* ou par *civilisation* révélait un problème de fond. Il faut donc, me suis-je dit, reprendre l'affaire à nouveaux frais, et essayer de travailler les questions de Freud à partir des *deux* notions de culture *et* de civilisation.

Je prends le mot *culture* dans son sens ethnographique le plus général et le plus étendu, tel qu'il a été initialement défini par Tylor[2]. La culture désigne, dit-il,

---

[1]Conte proto-indo-européen de Schleicher, cité dans J.P. MALLORY, *A la recherche des Indo-européens, 1989*, le Seuil, 1997, p. 20.

[2]TYLOR E. B., *Primitive culture*, 1871, t. I.

> « Ce tout complexe, comprenant les sciences, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes et les autres facultés et habitudes acquises par l'homme dans l'état social. »

Lévi-Strauss y ajoute l'organisation sociale, économique et politique. On peut aussi y inclure les jeux, les manières de s'affronter et de faire la guerre, l'élégance, les plaisanteries et les formes particulières de politesse. Les cultures ont une certaine stabilité, et elles sont données ; ce sont des faits. Certaines de leurs normes et de leurs valeurs leur sont propres et ne sont pas universalisables en droit.

La civilisation, au sens que je vais adopter, est une idée, et, si l'on veut, un idéal. Glenn Gould[1] raconte qu'à l'âge de six ans, ayant été emmené à la pêche par un ami de son père, il avait été le premier à attraper un poisson.

> « Quand la petite perche est sortie de l'eau en gigotant au bout de la ligne, je me suis mis soudain à voir les choses de son point de vue. »

Cela suffirait presque à faire entendre ce que j'appelle civilisation, mais pourtant il faut en dire un peu plus. Je ne prends donc pas ce mot au sens courant d'ensemble de traits caractérisant des groupes humains, comme Mauss[2], qui, avec d'autres, le pluralise, et pour qui les civilisations, comme la civilisation chrétienne, la civilisation iroquoise, la civilisation mélanésienne, sont des faits sociaux communs à plusieurs sociétés. Il l'emploie aussi au singulier : dans ce cas, la civilisation est le fond commun d'acquis des sociétés et des civilisations ; caractérisée par l'exploitation rationnelle des ressources, elle tend à obéir à un principe d'expansion[3].

Sur cette notion, la position, ou plutôt le changement de position de Lévi-Strauss mérite qu'on s'y arrête. En 1952[4], affirmant que

---

[1]GOULD G., *Non, je ne suis pas du tout un excentrique, 1956*, Fayard, 1986, p. 45.

[2]MAUSS M., « Les civilisations, éléments et formes », *Œuvres*, 2, p.461.

[3]Pour une histoire du terme, consulter, si l'on peut, l'article de Lucien FEVRE, « Civilisation, le mot, l'idée », *1re semaine internationale de synthèse*, 2e fascicule, Albin Michel, *1930*, réédité par S.E.V.P.E.N., livre IV, *Civilisation*, 1962.

[4]LEVI-STRAUSS C., « Race et histoire », *Anthropologie structurale Deux*, p.401.

> « [...] L'originalité de chacune des cultures réside dans sa façon particulière de résoudre des problèmes, de mettre en perspective des valeurs [...] »

il ajoute de façon surprenante que ces valeurs sont approximativement les mêmes pour tous les hommes. La preuve qu'il en donne n'est pas moins étonnante, puisqu'elle fait fi de ce qui peut les opposer et même les rendre incompatibles.

> « Car tous les hommes sans exception possèdent un langage, des techniques, un art, des connaissances positives, des croyances religieuses, une organisation sociale, économique et politique. »

Il tient fermement à l'idée que les cultures ne sont hiérarchisables que selon un seul critère, de sorte que tout jugement de valeur général est vain. On a l'impression qu'il souhaiterait en rester là, mais il se sent obligé de parler du bout des lèvres de civilisation. Il s'arrête d'abord sur la civilisation occidentale, caractérisée par le fait qu'elle tend à accroître continûment la quantité d'énergie disponible par habitant, à protéger et à prolonger la vie humaine. Comme cette civilisation suscite sa méfiance, il ne peut se dispenser de convoquer de manière assez confuse ce qu'il appelle la civilisation mondiale, sans qu'on comprenne très bien s'il s'agit d'un projet ou d'une réalité :

> « [...] La civilisation implique la coexistence de cultures offrant entre elles le maximum de diversité, et consiste même en cette coexistence. La civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition à l'échelle mondiale de cultures préservant chacune son originalité. »[1]

Or en 1962[2], dix ans après, il est amené à réviser sa position en nommant la faculté qui permet l'apparition de la société :

> « Cette faculté, Rousseau n'a cessé de le répéter, c'est la pitié, découlant de l'identification à un autrui. »
>
> « Car l'unique espoir », continue Lévi-Strauss[3], « pour chacun de nous de n'être pas traité en bête par ses semblables, est que tous ses semblables, lui le premier, s'éprouvent immédiatement comme être souffrants [...] »

---

[1] *Op. cit.*, p.417.

[2] LEVI-STRAUSS C., « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale Deux*, p.50.

[3] *Op. cit.*, p.54.

Je laisse de côté la question de la richesse et de l'accumulation des biens, ainsi que celle des œuvres[1], que je renvoie à la culture, bien que le problème de leur degré d'universalité ne doive pas être esquivé. En effet, la civilisation se définit par le fait que ses valeurs sont universalisables, et telles qu'elles portent le moins possible préjudice aux cultures qui les accueillent :

– Réduction de la violence à ses formes acceptables ; une violence non humiliatrice, préoccupée de ne pas léser autrui, et tout particulièrement les faibles, les enfants, les malades, les animaux. Une des caractéristiques de la civilisation est de poser sans se lasser la question de la paix universelle.

– La justice comme équité, et le développement du droit. John Rawls définit l'équité de façon assez alambiquée[2], mais en gros, ce principe veut que ce que j'exige des autres, les autres soient en droit de l'exiger de moi.

– La raison au sens critique, et non au sens instrumental, qui vise l'adaptation des moyens aux fins. La raison critique implique l'examen : elle requiert que l'on n'admette rien définitivement sans preuves. On la reconnaît à ce qu'elle lutte contre les tentations de la pensée de se satisfaire à peu de frais, en accordant sa créance à ce qu'elle a le moins examiné. Son développement implique la diffusion du savoir qui la rend possible, à quoi s'opposent toutes les formes d'obscurantisme, dont celle promouvant le Livre qui dit tout ce qu'il y a à savoir[3].

– Le droit à la parole ; le droit d'avoir un avis sans avoir à craindre de sanctions.

---

[1]Sur ce point, on lira avec profit l'étude de Pierre KAUFMANN, « Culture et civilisation » dans l'*Encyclopædia Universalis*, 1995.

[2]RAWLS J., *Théorie de la justice*, 1971, Seuil, 1987. « Tout d'abord que l'institution soit juste (ou équitable), c'est-à-dire qu'elle satisfasse les deux principes de la justice. Et ensuite qu'on ait accepté librement les avantages qu'elle offre, ou que l'on ait profité des possibilités qu'elle donne de promouvoir nos intérêts personnels » (p.142).

« (Les deux principes de la justice) En premier lieu : chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égal pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres.

En second lieu : les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun, et (b) qu'elle soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous » (p.91).

« L'idée principale est la suivante : Quand un certain nombre de personnes s'engagent dans une entreprise de coopération mutuellement avantageuse selon des règles, et donc imposent à leur liberté des limites nécessaires pour produire des avantages pour tous, ceux qui se sont soumis à ces restrictions ont le droit d'espérer un engagement semblable de ceux qui ont tiré avantage de leur propre obéissance » (p.142).

[3]Telle est l'utilisation du Coran faite par certains milieux islamiques, ou de la Bible aux Etats-Unis par ceux qui s'opposent au darwinisme.

Un accueil non humiliant dans les bureaux de poste, et à plus forte raison dans les commissariats, même en cas de délinquance manifeste[1], peut assurer la civilisation, car elle se caractérise aussi, comme on l'a fait remarquer depuis longtemps, par l'agrément et la sécurité de la vie en société. Quand la police d'une école, entendue au sens large, est défaillante, on voit des enfants, soumis aux rackets et aux vexations des plus grands, réduits par la démission des adultes à n'avoir d'autre recours que la force. Il en va de même de ces I.M.P. où l'on ne veut rien savoir des violences sexuelle que subissent les enfants la nuit.

La civilité consiste en un ensemble de règles définissant les manières à adopter pour que les formes des rapports sociaux soient acceptables par tous ; elle adoucit le commerce entre humains en formalisant le reliquat de haine, pour paraphraser Freud, qui est au cœur de tout lien. Quand l'éducation à la civilité n'a pas été faite, on se trouve dans la situation où les enfants et les adolescents de certaines écoles sont en permanence dans des relations de violence physique et verbale entre eux et avec les professeurs ; ils refusent d'enlever leur casquette en classe, ils profèrent des injures sexistes envers les professeurs femmes chaque fois qu'elles traversent la cour. Ségolène Royal[2] fait remarquer que le pire est qu'ils ne s'en rendent même pas compte, mettant ainsi en évidence la part des bonnes manières dans la civilité. Et quand des enfants en sont là, c'est que personne ne leur a enseigné quels pouvaient être les emplois socialement acceptables de la violence.

Ces exemples montrent que la limitation du moi idéal de puissance est nécessaire[3] et que la violence ne peut être un idéal ; ce qui amènerait, mais nous n'avons pas la place de le faire ici, à questionner l'idéal du moi, dont la surprenante absence dans le texte de Freud permet peut-être d'expliquer les embarras. La civilisation appelle donc une réflexion sur une fonction principale de l'éducation, la limitation de l'expansion narcissique. La promotion d'idéaux du moi, associés à un moi

[1]Il est clair que ce principe peut être rendu inapplicable par les délinquants ou les psychopathes qui provoquent les policiers par des injures dans l'intention leur faire perdre le contrôle d'eux-mêmes.

[2]Jury RTL-Le Monde, 1er septembre 1997.

[3]C'est un moi idéal non soumis à la castration qui a amené des intellectuels de valeur à être fascinés par le fascisme, le nazisme ou le stalinisme.

idéal incluant à la fois le respect de soi et des autres, est la condition pour arriver à l'idée que, pour se faire reconnaître, se rendre utile socialement est une alternative à la force pure[1].

Outre celui de la pitié — sur lequel je reviendrai quand il sera question de l'identification — reste un point central, celui des égards, du respect, de la tolérance. Il n'est pas possible d'accepter la tolérance, telle que la définit Lévi-Strauss :

> « La tolérance n'est pas une position contemplative, dispensant les indulgences à ce qui fut ou à ce qui est. C'est une attitude dynamique qui consiste à prévoir, à comprendre et à promouvoir ce qui veut être. »[2]

car ce serait refuser de voir, dans « ce qui veut être », la sauvagerie essentielle de l'animal humain. La civilisation exige une réflexion sur ce que l'on doit à l'autre : le respect peut être soutenu par son lien à la justice, comme l'indique Rawls[3], mais le respect comme « estime de soi-même » passe par le fait de reconnaître à l'autre une dignité, *quel que soit son degré d'abjection*, en prenant le risque de supposer qu'il est civilisable. Je m'écarte ainsi de Kant, qui pose que le respect est dû à l'homme comme être raisonnable. En tant que valeur de civilisation, il est aussi dû aux malades mentaux, aux handicapés, aux débiles et aux arriérés profonds ; aux délinquants, aux meurtriers, aux pervers ; aux enfants ; et même aux animaux, puisque nous, analystes, avons appris que c'est par eux que les enfants accèdent à l'humanité[4], ainsi qu'il apparaît dans l'exemple de Gould, et comme nous le rappelle Lévi-Strauss :

> « Loin de s'offrir à l'homme comme refuge nostalgique, l'identification à toutes les formes de la vie, à commencer

---

[1]Question souvent ignorée par ceux qui se mêlent de pédagogie, tout en oubliant sa nécessaire composante éducative, comme, par exemple, Jean-Claude MILNER, *De l'école*, Seuil, 1984.

[2]Conclusion de « Race et histoire », p.422.

[3]« [...] Un des traits souhaitables d'une conception de la justice est qu'elle exprime publiquement le respect des hommes les uns pour les autres. De cette façon, ils garantissent le sens de leur propre valeur. Or les deux principes de la justice réalisent cette fin. Car, lorsque la société suit ces principes, le bien de chacun est inclus dans un système d'avantage mutuel, et cette valorisation publique, dans chaque institution, des efforts de chacun soutient l'estime de soi-même » RAWLS, *op. cit.*, p.209.

[4]A la manifestation des chasseurs de février 1998, on a pu voir un mannequin figurant Dominique Voinet avec un couteau fiché dans le dos, à la grande joie des participants dont beaucoup, d'ailleurs, ne se privaient pas de proférer des injures sexistes à son égard.

> par les plus humbles, propose à l'humanité d'aujourd'hui par la voix de Rousseau le principe de toute sagesse et de toute action collective. »[1]

On évoque la nécessité d'un « régime universel de l'égard » ; il vaudrait mieux parler de régime universel du respect, car le respect implique l'exigence résultant de la supposition que chaque homme a un potentiel de non sauvagerie. On peut avoir des exigences envers quelqu'un qu'on respecte ; on peut même avoir des exigences envers lui *parce qu*'on le respecte, alors que les égards n'exigent rien. Cette distinction est importante, car, si l'on doit respecter des hommes qui ont adhéré à la culture nazie, stalinienne ou khmère rouge, on ne doit pas avoir d'égards pour eux, si l'on entend que l'égard inclut la tolérance.

La civilisation conçue comme civilisation du respect nous met au défi, non pas de tolérer de tels hommes, non pas d'avoir des égards envers eux, mais d'essayer de les respecter, en tant qu'êtres souffrants[2], quels que puissent être les crimes commis. Un exemple admirable de civilisation, à ma connaissance premier dans l'histoire de l'humanité, nous est donné par l'Afrique du Sud, qui exige le procès des tortionnaires et des criminels politiques, mais leur accorde le pardon à la condition qu'ils reconnaissent les faits, sans attendre qu'ils feignent de s'en repentir.

Peut-être, d'ailleurs, n'est-il pas possible de se passer d'un Etat ayant une fonction normative dominante[3]. De plus, au risque d'irriter, et contrairement à un discours répandu, je pense qu'il y a une bonne morale, une morale nécessaire à la civilisation, et qui doit être enseignée :

– On ne doit pas se battre avec un plus petit que soi, sauf quand il abuse de sa faiblesse ou compte sur le masochisme du

---

[1]LEVI-STRAUSS C., « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale Deux*, p. 54.

[2]En Amérique du Sud, à l'époque des dictatures, certains tortionnaires ont adopté et élevé les enfants de leurs victimes, ce qui a mis les analystes de ces enfants dans un grand embarras.

[3]Etat dont la carence désastreuse éclate dans les zones de non droit, où seule la sauvagerie préside aux rapports sociaux, au point que la délinquance banale y règne en toute impunité, évidemment au détriment des enfants et des vieillards, et, d'une manière générale, des plus faibles ; parfois même les autobus ne peuvent y circuler qu'avec difficulté, et le courrier ne peut parvenir à leurs habitants à cause de la destruction permanente des boîtes aux lettres, les coupant ainsi du reste de la société. Cette dégradation du lien social ne peut laisser les psychanalystes indifférents.

plus fort[1]. Dans ce cas, on ne doit utiliser qu'une force à peine supérieure à la sienne ; il ne s'agit pas de le punir, mais de le dissuader de recommencer.

– On ne doit pas tourner quelqu'un en dérision, on ne doit jamais l'humilier, car, si l'on peut ainsi contenter son moi idéal, on le paie d'une mutilation de cet idéal du moi qui permet de reconnaître l'autre comme *alter ego*.

– On ne doit pas forcer ou détruire par pure jouissance un être vivant, ni une partie de la nature, ni une chose qui a une valeur symbolique ou utilitaire, s'il n'y a pas une nécessité suffisante pour le faire.

Je ne vois pas en quoi l'enseignement et la diffusion de ces principes de civilisation pourraient, comme une lecture rapide de Freud semblerait l'autoriser, accroître les névroses de communauté, *Gemeinschaftneurosen*[2], même s'il est permis de dire que leur respect renforce le surmoi, à condition de préciser qu'il ne s'agit nullement du surmoi sévère de la névrose obsessionnelle, « tourmenteur » et « dénué d'amour », que dénonce Freud dans *Inhibition, symptôme et angoisse*[3].

*
* *

Je vais essayer de mettre à l'épreuve la distinction des termes de culture et de civilisation, tels que je viens de les définir, pour interroger trois des thèmes majeurs évoqués par Freud dans le *Malaise*, l'opposition bien/mal, la culpabilité et le surmoi, à la lumière de la question suivante :

Dans quelle mesure une culture donnée, et tout particulièrement la nôtre, et quelle que soit l'extension que nous donnions à ce terme, favorise ou empêche la civilisation ?

La définition du mal vient de l'extérieur :

---

[1]Ce principe est généralement méconnu par les parents. *Ne réponds pas, car il est plus petit* institue des rapports sado-masochistes entre enfants d'une même fratrie, rapports qui persistent en s'inversant quand le plus fort finit par se rebeller contre ce déni de justice.

[2]Dans les références à *Malaise dans la civilisation*, la première pagination est celle du tome XVIII des *Œuvres complètes* publiées par les P.U.F en 1994, la seconde, en italiques, celle du tome XIV des *Gesammelte Werke*. Ici, 332, *505*. J'ai modifié la traduction dans un certain nombre de cas.

[3]*Inhibition, symptôme et angoisse*, PUF XVII, 233, G.W. XIV, *145*.

> « L'on a déjà reconnu le mal comme étant à rejeter [*verwerflich*], à exclure de l'exécution [*vor der Ausführug auszuchliessen*]. Comment en vient-on à cette décision ? On est en droit de récuser [...] une capacité de différenciation [*Unterscheidungsvermögen*] originelle [*ursprüngliches*], pour ainsi dire naturelle, concernant le bien et le mal. Souvent le mal n'est pas du tout ce qui est pour moi le nuisible ou le dangereux, au contraire il est même quelque chose qui est par lui-même souhaité [*was ihm erwünscht ist*], qui lui procure du contentement [*Vergnügen*]. Ici se manifeste donc une influence étrangère ; c'est elle qui détermine ce qui doit s'appeler bien et mal. »[1]

Freud oublie ce qu'il a dit dans la *Verneinung*[2] : à l'origine de la distinction entre le bien et le mal, il y a bien chez l'enfant une capacité initiale à décider ce qui est bon et ce qui est mauvais pour lui. Ceux qui veulent soumettre l'autre tentent de la détruire par l'induction d'un faux-self, comme on le voit ici :

> Dans une institution, une femme de ménage se plaint : « Il y a des courants d'air, j'ai froid. ». La gouvernante lui répond : « Tu es frileuse. » La première ne se laisse pas intimider et maintient sa position : « Non, il fait froid, je le sens. », mais la gouvernante ne lâche pas prise : « Tu te fais des idées. »

Certainement, l'enfant qui n'a pas été perverti sait ce qui est bon pour lui : il l'avale ; ce qui est mauvais, il le crache. Outre la sphère orale, Dolto a souligné l'existence de cette capacité pour le sommeil et les rythmes vitaux. Il a de plus un sens très vif de ce qui est juste et injuste, bien que la mise en place d'une échelle de valeurs, qui doit en outre être constamment remise en question, nécessite un travail d'élaboration tout au long de la vie.

Cette capacité peut être rendue inopérante dès le stade oral : un enfant va boire l'eau des cabinets, boire l'huile de la machine à coudre. Les deux formes de pica, manger n'importe quoi, ou pire, choisir ce qui n'est pas consommable, sont l'effet d'une éducation perverse. Il n'y a pas de solution de continuité entre la perversion alimentaire et la perversion morale et même, sans doute, nombreux sont les cas où la perversion morale n'a pas été précédée par l'autre. Des analysants peuvent découvrir qu'autrefois ils ont fait un choix contre la vie, parce que la vie, c'est mal, comme ce fils d'un cheminot présent toute la journée

---

[1] 311, *483*.

[2] *La négation*, PUF XVII, 168-169, G.W. XIV, *13*.

parce que travaillant la nuit, dont la mère interdisait le dynamisme : *Ne sois pas vivant pour que ton père puisse se reposer*. Cependant, si la capacité à distinguer le bien du mal peut être inhibée, il semble qu'elle ne puisse pas être détruite ; c'est du moins l'appui sur cette hypothèse qui permet parfois d'aider les pervers à découvrir qu'ils ne veulent plus de cette jouissance de la confusion et de l'inversion, si facile à obtenir. Dans certaines pathologies graves, l'analyste peut s'appuyer sur un vrai self, secrètement préservé autrefois grâce à un animal familier, dont l'expression des sentiments échappait à une éducation falsifiante, ainsi que le formulait cette analysante au plus fort de sa recherche d'un point d'appui non trompeur autre que la jouissance[1] :

> « Mon chien, quand il est content, il est content ; quand il [n'] est pas content, il [n'] est pas content. »

Sur le point de l'influence étrangère, *fremder Einfluss*, Freud a donc malheureusement raison. Très vite, l'enfant va appeler bien et mal ce qui est ainsi qualifié par les parents. Cependant il faut distinguer deux cas. Ou bien l'enfant s'aperçoit que la position des parents, manifeste ou latente, est « Fais ce que je dis, mais ne fais pas ce que je fais ». Le risque est grand qu'il comprenne ces principes de morale comme un instrument au service des puissants, et qu'il espère impatiemment être un adulte pour pouvoir en disposer lui aussi[2]. Il arrive, comme on le constate souvent dans les cures, qu'il doive mutiler sa capacité critique pour sauver ses parents, pour ne pas savoir qu'ils font le mal tout en prêchant le bien. Ou bien l'enfant découvre que ces principes n'en sont pas, qu'ils ne sont que des faux-semblants nécessaires à la vie en société, de sorte que les notions de bien et de mal perdent toute dimension morale. C'est pourquoi, dans une culture donnée, la question est de savoir si les parents et les éducateurs seront capable de donner à l'enfant les moyens d'aller vers la civilisation : en effet, ce n'est pas la même chose de dire ce qu'il y a à faire pour être un guerrier, un prêtre, un marchand ou un psychanalyste selon les normes de la culture ou selon celles de la civilisation.

---

[1] La jouissance peut décevoir, mais elle ne trompe jamais. C'est ce qui rend la recherche de la vérité si difficile pour ceux qui, comme les pervers, ont été constamment dupés dans leur enfance.

[2] On a vu de nombreuses psychanalyses dites didactiques fonctionner ainsi : l'élève accepte sans murmurer les abus de pouvoir et les intimidations de son analyste, en attendant de l'être à son tour.

Qu'est-ce que reconnaître quelque chose comme mal ?

> « On se sent coupable [...] quand on a fait quelque chose que l'on reconnaît être "mal". »[1].

On « reconnaît » le mal, parce qu'on nous a dit que c'était mal. Il ne peut y avoir d'autre sens à cela, sinon que les parents ont toujours raison, ce qui fait que la raison, comme prérogative et obligation du sujet, est mise hors circuit[2]. L'enfant, comme l'a souligné Ferenczi dès 1909[3], est ainsi hypnotisé, soit par l'amour, soit par la terreur. L'opération d'assujettissement se réalise avec moins de frais encore dans les sociétés dont le mode de domination est traditionnel, évitant par principe tout travail de pensée sur les normes. Le degré de civilisation de la société dans laquelle on vit, qui donne la capacité de se servir de la raison critique, a une grande importance. C'est ainsi que la prévention de la séduction infantile pourrait être mieux assurée si le discours social énonçait clairement : *Tu n'es pas obligé de dire oui*. Sa carence est illustrée par un analysant à qui, enfant, un passant avait proposé de se laisser embrasser, et qui, pour emporter son adhésion, lui avait efficacement donné comme argument : « Tu n'auras qu'à te dire que je suis ton oncle. »

Tout cela n'enlève rien au fait que le mal a des agréments :

> « Aussi se permettent-ils régulièrement de commettre le mal qui leur promet des agréments [*Annehmlichkeiten*], pour peu qu'ils soient sûrs que l'autorité n'aura pas de prise sur eux [*nichts davon erfährt*] ou ne pourra rien leur faire [*ihnen nichts anhaben kann*], et ils n'ont d'angoisse que celle d'être découverts. C'est avec cet état que la société doit généralement compter [*rechnen*]. »[4]

L'homme assurément n'est préoccupé ni par l'injustice que subissent les autres, ni par les oppressions qu'il leur fait subir quand il est en position favorable. L'identification aux faibles et

---

[1] 311, *483*.

[2] Comme on le fait bien savoir à l'enfant qui ne l'aurait pas compris : *Monsieur fait le raisonneur*.

[3] FERENCZI S., « Transfert et introjection », *Psychanalyse I*, Payot, pp.113-114. Il reprend en 1913 ce thème en s'appuyant sur un exemple impressionnant dans « Dressage d'un cheval sauvage », *Psychanalyse II*, Payot, 1970. La technique policière de la « sansonnette », où l'on fait alterner intimidation et bienveillance, permet, si elle est appliquée avec détermination comme dans les procès staliniens, de faire avouer à peu près n'importe quoi à presque n'importe qui.

[4] 312, *484*.

aux opprimés peut en limiter les effets sans recours à la culpabilité, comme on l'a vu dans l'affaire du poisson de Glenn Gould.

> Frappé, méprisé, humilié en permanence dans son enfance, un délirant franchit une étape décisive de son analyse quand il découvre avec honte et stupéfaction qu'il reproduisait les mêmes conduites destructrices dont il était victime avec le petit gitan souffre-douleur de sa classe.

Winnicott a signalé l'importance de l'apparition de la *ruth*, la compassion[1], qui est tout autre chose que la culpabilité kleinienne, bien qu'il semble les confondre[2] : assumer de ressentir la souffrance de l'autre est différent de se sentir coupable des effets de son agressivité envers lui, et implique un type particulier d'identification qui n'est pas requis pour la culpabilité. Dans l'histoire du poisson, il s'agit de la réparation de soi (la perche est petite), et non de la réparation de celui dont on a besoin pour survivre. Ce qui favorise ou décourage cette identification[3], ce qui en détermine l'extension peut être renvoyé à l'éducation, à l'histoire individuelle et aux idéaux en circulation. La culture, qui n'a nullement besoin de l'intégration d'une morale subjectivée, exige l'acceptation, au niveau le plus visible des conduites sociales, des normes et des valeurs de la société dont elle relève. En revanche la question se pose pour la civilisation. Pour que cette identification ait une valeur symbolique, il faut avoir acquis la capacité de désobéissance civile, dont Rawls, après Hobbes et bien d'autres, a souligné l'importance. La nature du surmoi est déterminante, selon qu'il s'agit d'un surmoi aliénant, calqué sur celui des parents, ou d'un surmoi autonomisant qui appelle à une réflexion sur les valeurs :

> « Dans une société démocratique [...], il est reconnu que chaque citoyen est responsable de son interprétation des principes de la justice et de sa conduite en conséquence. »[4]

---

[1]WINNICOTT D. W., « La position dépressive dans le développement affectif normal », *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, p.153.

[2]WINNICOTT D. W., « La première année de la vie », *De la pédiatrie à la psychanalyse*, p.202, ainsi que « Elaboration de la capacité de sollicitude », *Processus de maturation chez l'enfant*, p.30. Il affirme que la sollicitude (*concern*), qu'il a posée comme équivalente à la compassion, « décrit positivement » ce que la culpabilité « traduit négativement. »

[3]Elle sera alors taxée de sensiblerie.

[4]RAWLS, *op. cit.*, p.429.

Il est clair qu'un des critères les plus importants de l'état de civilisation est le recours à la raison critique, qui seule permet de ne pas obéir aveuglément[1]. Outre que ce recours doit être soutenu par l'éducation, que doit faire une société pour que les valeurs de la civilisation puissent être acceptées et pratiquées ? Il faut, dit Rawls, que la société mette en place des institutions qui soutiennent la justice comme équité.

> « [...] Une personne est obligée d'obéir aux règles d'une institution à deux conditions : tout d'abord que l'institution soit juste (ou équitable), c'est-à-dire qu'elle satisfasse les deux principes de la justice, et, ensuite, qu'on ait accepté librement les avantages qu'elle offre ou que l'on ait profité des possibilités qu'elle donne de promouvoir nos intérêts personnels. [...] Nous n'avons pas à tirer profit de la coopération des autres sans contrepartie équitable. [...] Ainsi, si le système est juste, chacun recevra une contrepartie équitable à condition que chacun (y compris lui-même) coopère. Or, par définition, les exigences définies par le principe d'équité sont des obligations. [...] Le principe d'équité comporte deux parties, la première qui établit que les institutions ou les pratiques doivent être justes, la seconde qui précise les actes volontaires qui sont exigés. »[2]

Ce n'est pas le cas pour les régimes qui posent comme valeur suprême l'obéissance aveugle aux chefs et à l'idéologie, ni pour les sectes[3]. L'important est donc que l'édification, la confirmation et le remaniement d'une échelle de valeurs ne soient pas subordonnés à une obéissance dont le conformisme est la manifestation[4]. L'obéissance non critique élevée au rang de principe, active souvent même à l'insu des plus révoltés, est un redoutable instrument politique aux mains des despotes de tout rang, depuis la famille jusqu'à l'Etat, mais la psychanalyse peut beaucoup pour la mettre en question.

---

[1]Bruno BETTELHEIM, l'a mis en évidence pour les gardiens des camps de concentration dans *Le cœur conscient.*. Voir aussi le travail impressionnant de Stanley MILGRAM, *Obéissance à l'autorité*, malheureusement toujours actuel.

[2]RAWLS, *op. cit.*, p.142.

[3]Dans les procès de nazis, l'obéissance est toujours invoquée comme motif et comme excuse.

[4]Ce point a été central pour un esprit libre comme Stendhal. Il faudrait rechercher dans l'enfance du général de Gaulle ce qui lui a permis de se rebeller en juin 1940, alors même qu'il avait choisi le métier des armes où l'obéissance est une vertu majeure.

Le surmoi comme instance répressive et aliénante a toujours un caractère érotique[1].

> « Le besoin de punition est une manifestation pulsionnelle du moi [*eine Triebäusserung des Ichs*] qui est devenu masochiste sous l'influence du surmoi sadique, c'est-à-dire qu'il utilise aux fins d'une liaison érotique avec le surmoi une part de la pulsion à la destruction interne [*Ein Stück des Triebes zu inneren Destruktion*], qui est présente en lui[2] [*in ihm vorhandenen*]. »

Cette liaison érotique est contraire à la civilisation. Bien qu'elle ne soutienne pas toujours la culture, elle peut être utilisée par elle à des fins perverses. Il faudrait examiner de près quelles institutions la facilitent ou l'affaiblissent, car il n'est pas aisé de dire si les combats de boxe ou de catch, les corridas, les combats d'animaux sont civilisateurs ou anti-civilisateurs : d'une part, il se peut que ce soit la part du feu accordée à une violence qui autrement serait peut-être pire, mais par ailleurs ce sont des institutions qui n'en appellent guère au respect envers les hommes, et encore moins envers les animaux. En définitive, c'est la clinique qui doit trancher, et les psychanalystes sensibles à ces questions ont sans doute à y travailler.

Nombreux sont les cas où la culture joue contre la civilisation, comme pour les mises à mort rituelles chez les Aztèques, les tortures chez les Indiens des plaines, ou dans les pays où l'on tue les animaux de boucherie en les faisant souffrir « parce qu'ainsi la viande est meilleure ». Chez nous, les cas des professeurs qui humilient leurs élèves, tournent en dérision leurs défauts et encouragent leurs camarades à se moquer d'eux ne doivent pas être renvoyés paresseusement à leur pathologie individuelle, dans la mesure où rien dans la société et dans la formation qu'ils ont reçues n'a découragé de telles pratiques.

La jouissance du pouvoir est centrale dans cette affaire, et en parlant[3] d'érection de l'autorité interne, *Aufrichtung der inneren Autorität*[4], Freud met d'emblée la question sur le terrain du phallus imaginaire.

---

[1] 323, *496*.

[2] Il est difficile de décider si Freud se réfère ici au moi ou au surmoi.

[3] 315, *487*.

[4] *Aufrichten*, mettre debout, dresser, élever.

> Une analysante rapporte que sa mère s'est vantée devant elle de n'avoir jamais plié les jambes pendant sa grossesse, notamment pour lacer ses chaussures : « Ma mère m'a écrasée quand j'étais fœtus. » Ce qui est remarquable, c'est la fierté et même l'arrogance qu'elle manifeste à ce moment de la séance, exhibant l'appropriation de ce que sa mère avait érigé à son propre détriment. Le bénéfice de l'opération est cependant douteux, car elle avouera plus tard à quel point elle se méprise elle-même : « Nulle, minable et en trop sur la terre. Quelqu'un qui m'aime est quelqu'un de méprisable, car il ne se rend pas compte que je suis méprisable. »

Un passage difficile du *Malaise* doit attirer notre attention[1] :

> L'enfant a dû renoncer [*verzichten*] à la satisfaction de cette agression vindicative [*diese rachsüchtigen Aggression*]. Il se sort [*es hilft sich aus*[2]] de cette situation économique difficile par le moyen de mécanismes connus, en accueillant en lui [*in sich aufnimmt*], par identification, cette autorité inattaquable [*diese unangreifare Autorität*[3]] [...]

Cette autorité est inattaquable en ce sens qu'elle ne peut en général être contestée ouvertement, mais beaucoup d'enfants font l'expérience qu'elle est fragile. Ils la défendent alors parce qu'elle leur est nécessaire pour survivre, par solidarité familiale, par masochisme érogène, et enfin parce qu'ils ont déjà déposé en elle leur propre toute-puissance, comme le fait valoir Freud, qui poursuit :

> [...] cette autorité inattaquable, laquelle dès lors devient le surmoi, et entre en possession de toute cette agression [*in den Besitz all der Aggression gerät*] que l'on aurait enfant volontiers exercé contre elle [*die man gern als Kind gegen sie ausgeübt hätte*][4].

La prise de possession de l'agression par l'autorité est soulignée, mais le mot employé, *Besitz*[5], autorise à entendre qu'il y a récupération par le surmoi de cette « autorité inattaquable »[6],

---

[1] 316, *489*.

[2] *Sich hilfen*, venir au secours de soi.

[3] *Greifen*, saisir ; *angreifen*, attaquer, signifie aussi entamer.

[4] 316,*489*.

[5] D'une manière générale, notamment dans *Totem et tabou*, pour parler des fantasmes œdipiens du garçon, Freud emploie le mot *Besitz*, possession, qui, comme en français, a une valeur sexuelle.

[6] « L'agression de la conscience morale conserve l'agression de l'autorité », 315, *487*.

récupération qui a quelque chose de sexuel, le surmoi entrant en possession de la première autorité, la mère ; à quoi se surajoute le narcissisme non castré des parents[1] qui soutiennent non seulement la toute-puissance imaginaire de l'enfant, mais bien souvent son effectuation oppressive. Ceci est non seulement néfaste à la civilisation, mais aussi à la culture comme porteuse de valeurs, sauf quand elle le récupère perversement en encourageant l'agression érotique contre l'autorité : les portes d'entrée du métro conçues pour être aisément franchies sans billet, pénalisant ainsi ceux qui paient leur voyage, les interdictions de stationner aberrantes, les limitations de vitesse pratiquement impossibles à respecter ramènent au temps incestueux d'avant le surmoi.

Examinons maintenant la genèse de la culpabilité, toujours à la lumière des notions de culture et de civilisation.

> « La tension entre le surmoi sévère et le moi qui lui est soumis, nous l'appelons conscience de culpabilité [*Schuldbewusstsein*]. Elle se manifeste comme besoin de punition [*Strafbedürfnis*]. La culture maîtrise [*bewältigt*] donc le dangereux plaisir d'agression [*die gefährliche Agressionslust*] de l'individu en affaiblissant ce dernier [*schwächt*], en le désarmant [*entwaffnet*], et en le faisant surveiller [*überwachen lässt*] par une instance située à l'intérieur de lui-même [*in seinem Inneren*], comme les troupes d'occupation d'une ville conquise [*durch eine Besatzung in der eroberte Stadt*][2]. »

La maîtrise est exercée par une instance située à l'intérieur de l'individu ; il y a eu pénétration, mais dans l'autre sens, ce que confirme la métaphore des troupes occupant une ville conquise. La culpabilité serait donc l'effet d'un viol, et nous comprenons pourquoi la jouissance aliénante qui en résulte ne peut avoir d'effet civilisateur.

La culpabilité a son origine dans la nécessité pour l'enfant de recevoir de l'amour de ses parents[3].

> « A ce stade [où l'autre surpuissant démontre sa supériorité sous forme de punition] la conscience de

---

[1] « His majesty the baby », *Pour introduire le narcissisme*, in *La vie sexuelle*, PUF, 1969, p.96, G.W. X, p.157.

[2] 310, *483*.

[3] 311, *484*.

> culpabilité n'est manifestement qu'angoisse devant la perte d'amour, qu'angoisse "sociale". »

Cette angoisse devant les parents, souvent aggravée par l'imprévisibilité de leurs réactions, est renforcée par l'angoisse sociale citée par Freud, en rapport avec les normes et les valeurs culturelles. Cependant ces dernières, par leur stabilité, peuvent être une protection contre les caprices des parents, et minimiser ainsi, malgré leur éventuelle cruauté, les risques de psychose.

Les enfants scolarisés, dont la capacité de juger n'a pas encore été détruite, sont avantagés, car leur capacité critique peut se nourrir d'éléments de comparaison. L'école a une fonction acculturante essentielle, civilisatrice dans le meilleur des cas, bien que parfois l'emprise des parents soit telle que l'enfant ne peut même pas percevoir ce qui à l'extérieur serait une alternative vivante aux préceptes de mort qu'on lui inculque à la maison : tout ce qui se passe dehors, hors contrôle, est dangereux, porteur de microbes ; le pire étant le cas d'une analysante, qui ne sortait jamais du domaine familial, sauf pour la messe et les visites familiales, sans compagnes de jeu, scolarisée par une gouvernante dont elle devait ignorer qu'elle était la maîtresse du père.

Dans les cas les plus graves, la tâche de l'analyste est d'essayer de repérer ce qui est resté vivant, comme dans les deux tableaux de Caspar David Friedrich, peintre hanté par la mort, qui témoignent de façon bouleversante de ce qui a pu échapper au désastre :

> Dans *Prairies près de Greifswald*[1], on voit au deuxième plan deux des trois chevaux qui sont dans un mouvement joyeux, l'un en train de ruer, l'autre de se cabrer. Dans *Les trois âges de l'homme*[2], les deux enfants s'unissent pour brandir un drapeau en tendant leurs bras vers le ciel.

Mais apparaît la conscience morale associée au surmoi[3] :

> On ne devrait pas parler de conscience morale avant qu'un surmoi ne soit susceptible d'être mis en évidence. La conscience de culpabilité [...] consiste [*besteht*] antérieurement au surmoi, donc aussi à la conscience morale. Elle est alors l'expression immédiate [*unmittelbare*]

[1] 1821, Hambourg, *Kunsthalle*.

[2] 1834-1835, Leipzig, *Museum der bildenen Künste*.

[3] 323, *496*.

> de l'angoisse devant l'autorité externe, la reconnaissance de la tension existant entre le moi et cette dernière, le rejeton direct du conflit entre le besoin d'être aimé par cette autorité et cette poussée vers la satisfaction pulsionnelle dont l'inhibition [*Hemmung*] engendre le penchant à l'agression.

Certes la conscience de culpabilité existe antérieurement au surmoi, et Dolto[1] a attiré l'attention sur le fait que le sentiment de culpabilité a son origine dans les malaises cœnesthésiques du fœtus ; on peut le vérifier dans nombre de cures, comme dans l'affaire du laçage de chaussures. C'est donc aller trop vite de dire qu'elle est l'expression immédiate de l'angoisse devant l'autorité externe. Elle préexiste à toute autorité désignée comme telle, bien qu'elle en prépare l'instance, puisqu'il faudra la supposer produite par une force personnalisée ensuite comme parentale ou divine.

Avant même le surmoi, le moi prend en charge la faute :

> « Remords [*Reue*] est un terme général pour désigner la réaction du moi dans un cas donné de culpabilité [...] il est lui-même une punition et peut inclure le besoin de punition ; il peut donc être lui aussi plus ancien que la conscience morale. »[2]

Le remords fait jouir ; la morsure du remords indique que, là encore, il y a un dispositif érotique de nature à rendre confus ce qui est censé soutenir la morale. La jouissance de cette morsure morale a été exploitée par les confesseurs à des fins de pouvoir ; les écrivains du XIXe siècle en ont souvent souligné la dimension perverse.

Quant au surmoi, il empêche de distinguer la réalité de l'imaginaire ; de son point de vue,

> « Il importe peu que l'on ait déjà fait le mal ou qu'on veuille seulement le faire. »[3]

> « Par suite de l'omniscience [*der Allwissenheit*] du surmoi, la différence entre agression intentionnelle [*beabsichtigter*]

---

[1]DOLTO F., « Les sensations cœnesthésiques d'aise ou de malaise, origine des sentiments de culpabilité », *Au jeu du désir*.

[2]324, *496*.

[3]311, *484*.

> et agression accomplie [*erfüllter Aggression*] perdit de sa force. »[1]

Cette omniscience mégalomaniaque — le petit doigt qui dit tout — est l'effet de la perversion des parents, qui profitent de leur savoir pour violer l'intimité de l'enfant. D'observation courante, la non-différenciation entre agression réelle et agression imaginaire, source d'une culpabilité offrant souffrance et jouissance, peut être exploitée par la société ou par les parents à des fins de pouvoir. Dieu est utilisé comme auxiliaire, mais aussi bien un frère ou une sœur morts qui surveillent en permanence les enfants désobéissants du haut du ciel ; de façon plus raffinée, on fera appel au surmoi naissant de l'enfant pour lui suggérer qu'il doit se conduire en classe comme si ses parents l'observaient en permanence grâce à un trou pratiqué dans le mur. Le tribunal de la conscience prend la suite quand le processus est achevé.

La question de décider si notre culture facilite ou inhibe la différenciation entre agression fantasmée et agression réalisée est d'une vive actualité, car nous ne savons pas, à l'heure qu'il est, si les jeux violents, sadiques, que sont certains jeux vidéo, et plus inquiétants encore, certains jeux de rôle, sont de nature à contenir la sauvagerie ou bien s'ils la favorisent. Tiré d'un fait divers de 1984, le film de Bertrand Tavernier, *L'appât* (1995) montre des adolescents criminels apparemment dépourvus de remords par incapacité de comprendre leurs actes comme réels, en raison de ce qu'on aurait appelé autrefois *faiblesse du moi*. L'exposition prolongée à la violence de certaines émissions télévisées peut en être une des causes, mais le mal vient certainement de plus loin, précisément de la constitution du moi. On ne peut généraliser cet exemple, et il faudrait établir cas par cas la part des carences éducatives qui revient à la société.

Cette non-différenciation doit être renvoyée à un conflit :

> « Le conflit d'ambivalence des deux pulsions originaires [Eros et agression] entraîne le même effet [*die nähmliche Wirkung*] [de non-différenciation]. »[2]

La toute-puissance est en jeu, d'autant plus infantile et insistante que l'éducation, la culture n'ont pu proposer à l'enfant

---

[1] 324, *496*.

[2] 324, *497*.

des domaines de maîtrise. Dans ces cas, même si elles peuvent entrer en « conflit d'ambivalence », les deux pulsions originaires seront encore plus intriquées si la culture et l'éducation ont cautionné la destruction, au nom d'un amour qui se nourrit de la possession et de l'oppression de l'autre.

> « Les symptômes des névroses [...] sont essentiellement des satisfactions substitutives [*Ersatzbefriedigungen*] de souhaits sexuels non accomplis [*unerfüllte sexuelle Wünsche*]. Peut-être toute névrose dissimule un montant de sentiment de culpabilité inconscient [*einen Betrag von unbewusstem Schuldgefühl*] qui, à son tour, consolide les symptômes en les utilisant comme punition [*durch ihre Verwendung zur Strafe*]. »[1]

L'affaire est donc verrouillée, car c'est bien le lien érotique à l'oppresseur externe et interne qui est la source principale de nos maux. Les analystes savent à quel point ce lien rend difficile la conduite des cures, et c'est pourquoi il n'est pas possible de rester indifférent devant la tâche de rechercher quelle y est la part de la culture.

*
* *

Il faut essayer de penser. Les objectifs de la civilisation comme civilisation du respect sont clairs, faire reconnaître et partager ses valeurs propres, qui sont :

– la réduction de la violence à ses formes acceptables, n'humiliant pas autrui, ne lésant pas autrui, notamment les faibles, les enfants, les malades, les animaux.

– La raison, comme droit à l'examen critique.

– Un droit universalisable, non contraire à l'équité.

– La civilité et la police, nécessaires à la sécurité et aux agréments de la vie en société.

– Il faut y ajouter le principe de la reconnaissance de l'autre, mais à condition de poser sa limite : l'acceptation de la diversité culturelle implique que l'universalité des valeurs de la civilisation soit reconnue et acceptée.

Restent à dire les objectifs que nous, analystes, souhaitons être ceux de notre culture. Quels sont les moyens, quelles sont les

---

[1] 326, 498.

valeurs qu'elle doit mettre en œuvre pour que la vie soit vivante sans léser autrui ?

Bibliographie :

- BETTELHEIM, Bruno, *Le cœur conscient, 1960*, Robert Laffont, 1972.
- DOLTO, Françoise, « Les sensations cœnesthésiques d'aise ou de malaise, origine des sentiments de culpabilité », *1948, Au jeu du désir,* Seuil, 1981.
- FERENCZI, Sandor, « Transfert et introjection », *1909, Œuvres complètes, Psychanalyse I*, Payot, 1968.
- FERENCZI, Sandor, « Dressage d'un cheval sauvage », *1913, Œuvres complètes, Psychanalyse II*, Payot, 1970.
- FEVRE, Lucien, « Civilisation, le mot, l'idée », *1re semaine internationale de synthèse, 2e* fascicule, Albin Michel, *1930*, réédité par S.E.V.P.E.N., livre IV, *Civilisation*, 1962.
- FREUD, Sigmund, *Pour introduire le narcissisme, 1914*, G.W. X, PUF, *La vie sexuelle*, 1969.
- FREUD, Sigmund, *La négation, 1925*, G.W. XIV, PUF, O. C., XVII, 1992.
- FREUD, Sigmund, *Inhibition, symptôme et angoisse, 1926*, G.W. XIV, P.U.F., O.C., XVII, 1992.
- FREUD, Sigmund, *Malaise dans la culture, 1929*, G.W. XIV, P.U.F. O.C., XVIII, 1994.
- KAUFMANN, Pierre, « Culture et civilisation », in *Encyclopædia Universalis*, 1995.
- LEVI-STRAUSS, Claude, « Race et histoire », *1952, Anthropologie structurale Deux*, Plon, 1973.
- LEVI-STRAUSS, Claude, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *1962, Anthropologie structurale Deux*, Plon, 1973.
- MAUSS, Marcel, « Note sur la notion de civilisation », *1913, Œuvres, 2*, Minuit, 1969.
- MAUSS, Marcel, « Les civilisations, éléments et formes », *1929, Œuvres, 2*, Minuit, 1969.
- MILGRAM, Stanley, *Soumission à l'autorité, 1974*, Calman-Lévy, 1974.
- RAWLS, John, *Théorie de la justice, 1971*, Seuil, 1987.

– WINNICOTT, Donald, « La position dépressive dans le développement affectif normal », *1954-1955, De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, 1969.

– WINNICOTT, Donald, « Elaboration de la capacité de sollicitude », *1963, Processus de maturation chez l'enfant*, Payot, 1970.

Actualité du malaise Avatars du lien dans la modernité[1]

Okba Natahi

> *« Si l'on voulait imaginer un génie de la civilisation, de quelle nature serait-il ? Il manie ses outils, le mensonge, la violence, le plus brutal des égoïsmes, avec une telle sûreté qu'on ne pourrait le dire qu'un être démoniaque et mauvais ; mais ses intentions, qui transparaissent çà et là, sont nobles et bonnes. C'est un centaure, à moitié bête, à moitié homme, et en plus avec des ailes d'ange à la tête. »*
>
> F. Nietzsche, *Génie de la Civilisation*

De nouveaux discours et de nouvelles croyances, opérateurs logiques de la modernité, scandent cette fin de siècle propulsant des communautés entières à opérer d'étendus remaniements et à produire des bouleversements radicaux dans leurs constructions de liens à l'antécédance et à l'origine. Ce sont donc les processus généalogiques qui se transmettent entre les humains qui sont totalement touchés. Notre rapport au récit, à la textualité est profondément ébranlé entraînant une remise en question de notre capacité à proposer des fictions comme écart nécessaire dans notre relation à l'insondable de l'origine. Telle est l'épreuve que la modernité invite à traverser et à penser.

C'est comme symptôme moderne qu'il faudrait lire l'affaire et le roman *Les Versets Sataniques* de Salman Rushdie.

[1] Une autre version sur cette question est parue dans la revue *PTAH* n°3-4.

Déchaînement de la haine et de la violence, incompréhension et/ou opposition entre les anciens et les modernes sont les coordonnées de cette affaire iconoclaste. *Les Versets Sataniques* est un roman-métaphore d'une humanité en état d'apesanteur. L'on entend l'imcompréhension et l'amertume de S. Rushdie qui destinait son livre à une communauté comme projet d'ouverture d'un monde et non sa fermeture car il avait retraversé la fondation du texte et du récit pour en déplacer les scories afin qu'elles ne contribuent plus à l'exercice d'une biffure frappant les migrants dans le monde moderne. Ce ne sont pas uniquement des immigrés *« tombés d'avion »* sur Londres qui viennent interrompre le récit de l'équivocité qui les fonde, pour réécrire en terre d'exil, un nouveau récit de l'origine, ce sont aussi des gens de l'intérieur, à l'intérieur de l'occident moderne qui se sentent tombés d'avion, brutalement débarqués dans une autre planète, ou plus exactement dé-barqués, jetés hors la barque de la modernité dans un tourbillon, où ils se retrouvent aux prises avec l'impensé de leurs fondations.

Dissolution des liens, perte des repères symboliques, voici génériquement les coordonnées du malaise dans notre modernité. Le singulier, le distinctif au sens de ce qui est exclusif mais aussi de ce qui fait trait, est une catégorie qui pulse dans tous les montages psychiques humains où vie et mort trouvent leurs localisations respectives, doivent être réinterrogées. Des hommes passent des frontières, non dans un cycle de voyage, mais comme itinéraire pour penser et lire le rapport à l'Etranger, se retrouvent sédentarisés dans des lieux sans mémoire, des lieux désertés par la mémoire de l'Occident. Alors ils dérivent, produisant parfois des constructions fécondes, mais la plupart du temps ils s'écroulent et livrent le désarroi qui les saisit d'avoir reçu avant les autres, qu'un effondrement au cœur de ce qui structure les modalités du lien dans la modernité a déjà eu lieu.

Il y a aujourd'hui une mise en opposition entre modernité et tradition. On suppose même qu'au sein de la société traditionnelle pullulent des traumatismes comme si, d'une part il n'y avait pas de tradition dans la modernité, et d'autre part comme si la modernité évacuait le trauma. Or, c'est à l'intérieur de la modernité que la dérive du Symbolique (comme mise en pièces des capacités de subjectivation) est la plus criante. Des interrogations se posent : quels modes de transmission symboliques s'imposent comme spécifiques de la modernité ?

Quelles croyances la modernité institue-t-elle ? De telles interrogations ouvrent une béance au cœur du site de la modernité dont les effets peuvent se reconnaître sous forme de : fracture sociale, exclusion, marginalité, problématique de l'adolescence et de l'exil. La modernité n'a plus de frontière réelle, elle introduit une frontière virtuelle pour toute l'humanité, devenant ainsi le seul bord tangible dans la mise en sens ou écriture du Réel. Ainsi toutes ces manifestations de la psyché interrogent la modernité sur son bord interne, elles sont les métaphores subjectives de sa « part maudite ». Mais la modernité ne vit pas un temps de coupure avec elle-même pour penser son étrangeté. Prise dans une sorte de pulsion d'emprise elle s'auto-célèbre, élargissant à chaque instant le champ de ses prérogatives. Elle instaure ainsi un lien exacerbé à la revendication de l'identité (culturelle, sexuelle, religieuse, scientifique), être soi-même à travers un autre semblable à soi, une véritable collusion spéculaire, ce que Kierkegaard nommait *« une maladie du moi »*. Mais il ne faut pas penser la modernité comme une fatalité, elle est avant tout un problème où se lit le manque d'efficience de la transmission symbolique quant à la relation au prochain, le Nebensmensch.

Si Freud écrivait dans *l'Avenir d'une illusion* : « [...] *Ainsi se constitue un trésor d'idées, né du besoin de rendre supportable la détresse humaine, édifié avec le matériel fourni par les souvenirs de la détresse où se trouvait l'homme lors de sa propre enfance comme au temps de l'enfance du genre humain. Il est aisé de voir, grâce à ces acquisitions, que l'homme se sent protégé des deux côtés : d'une part contre le danger de la nature et du destin, d'autre part contre les dommages causés par la société humaine.* [...] », nous ne pouvons qu'être assaillis par cette vérité, notre actuel se conjugue plus particulièrement sur le mode du dommage causé par la société humaine que sur celui de la constitution d'un « trésor d'idées » qui nous permettrait de supporter sans trop de désespoir cette détresse que Freud pense contemporaine de l'avènement de l'être humain.

L'idée paradigmatique d'une détresse humaine inguérissable traverse toute l'œuvre freudienne. L'approche du malaise par Freud pose celui-ci comme inhérent au processus de civilisation où la pulsion de mort organise l'interprétation du rapport du sujet à la constitution du lien social. Alors le projet freudien se déploie de manière transversale dans une direction, celle de déplacer la

question cruciale d'un nouage psyché-culture (dans *Totem et Tabou* où il constitue son mythe scientifique) vers une machine d'écriture où la problématique de la trace et de son effacement est prépondérante (dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*) où le rapport est articulé entre texte et psyché.

Comment alors réactualiser la problématique du malaise dans notre modernité ? Comment penser, sans trop de voilement ou d'effacement, le nouage de l'universel et du singulier qui permet de lire ce qui fait trait, trace vivante d'une distinctivité quant à l'arrimage du corps à la subjectivation humaine ? La version occidentale de l'universel ne s'érige-t-elle pas en signifiant maître du discours d'un pouvoir produisant une inclusion dans l'origine alors même qu'elle fait l'éloge de la différencialité ?

Le « trésor d'idées » élevé au rôle d'une sublimation constitutive par Freud est un topos où se profile le nouage corps-sujet-langue comme condition du parlêtre. Alors quel est le nom de ce qu'on appelle l'Universel dans notre modernité ? Ou bien si l'exigence éthique indique qu'il y a un lieu de l'Autre où s'ordonne la question « Que me veut l'Autre ? » pour donner consistance à la métaphore pour un sujet humain, alors, comment penser l'éthique dans des sociétés tenues pour être sans histoires, c'est-à-dire comment penser une éthique hors le tragique grec (Antigone) ou le sacrifice (le Monothéisme).

N'y a-t-il pas alors effondrement particulier de la parole comme promesse dans la modernité ? La version terrifiante et ultime de la destructivité dans la modernité est bien celle dont témoignent Vaslam Chamalov, Primo Levi et Robert Anthelme. Version qui résonne aussi dans cette phrase d'un japonais concernant Hiroshima : *« Nous n'en voulons pas aux américains d'avoir voulu gagner la guerre mais d'avoir fait avec nous une expérience »*. L'on peut tenir pour constitutive de la modernité cette entreprise folle : faire avec de l'humain une expérience. Si c'est par l'intermédiaire du Nebensmensch que les processus de pensée peuvent prendre forme dans la subjectivité humaine, et si le Nebensmensch est tout à la fois principe de séparation et d'identité, il y aurait alors un effondrement de ce site dans la modernité. La part étrangère, ce tout premier autour de quoi s'oriente le cheminement du sujet pour s'humaniser, serait sinistrée dans la modernité. Ainsi la modernité occidentale aurait un rapport aujourd'hui catastrophé au site de l'Etranger, ce qui la rend fictionophage, pulvérisant et

délégitimant toute autre forme de subjectivation que la sienne. Dans cette crise culmine le rapport culte au semblable, il y a rabattage du lien à l'Autre sur le communautaire ordonné par une jouissance narcissique qui fait loi.

Ce problème trouve son axialité dans l'interprétentation que donne Freud du malaise dans la civilisation. On a pu penser que la modernité produirait de nouvelles sublimations pour sa résolution mais paradoxalement la modernité n'a rien pu faire de mieux que de rendre le malaise un peu plus opaque et le rapport à la destructivité un peu plus pregnant.

Or Freud a tenté avec une infinie patience d'articuler la problématique du sujet aux fondements du lien social, tentative qui peut se lire comme son écriture de la question du politique. Le destin de la civilisation pense Freud, ce qu'il nomme aussi sa « poussée érotique », est de tenter d'unir les hommes en une masse et le seul moyen d'y parvenir est de renforcer le sentiment de culpabilité. Pourquoi ?

Afin que s'historicise la pulsion, Freud pose que la Loi doit venir comme limite à la jouissance auto-érotique, rendant compte ainsi d'une disjonction entre la jouissance comme satisfaction itérative et les formes sublimées dans lesquelles la civilisation engage l'individu. Mais le renoncement à la satisfaction pulsionnelle « [...] *n'apporte pas un recours suffisant car le désir persiste et ne peut être dissimulé au surmoi.* » Le paradoxe structural du Malaise, d'unir les hommes, se réalise à travers la dynamique de l'identification et le sentiment de culpabilité comme paradigmes de cette opération. La division, dans lequelle est pris le sujet humain entre vérité et croyance, à savoir entre la logique du surmoi et celle de l'identification l'amène à donner du corps à l'Autre par la mort et par la possibilité de la descendance. Il se retrouve ainsi endetté d'une parole vivante. L'articulation freudienne entre renoncement à la satisfaction pulsionnelle et culpabilité est posée au regard du surmoi comme instance. Le surmoi commande alors un renoncement à l'impératif de jouissance, fonde et donne par conséquent consistance à la loi symbolique. Cela indique un effet structurant et humanisant où le Surmoi précède le sujet. La culpabilité peut ainsi se comprendre comme l'affect par lequel se transmet de la mémoire.

Freud réfère ce destin (unir les humains) comme butée à cette tendance à l'agression, à l'agressivité que l'homme rencontre en lui-même et dont il suppose l'existence chez son semblable. L'agressivité est le point nodal de la perturbation de la relation de l'humain à Autrui. Il explique que la haine précède la constitution de l'objet ; quant au moi, il hait le monde extérieur, source d'excitations. Freud écrit: « *L'homme est en effet tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer.* »[1] A le suivre nous ne pouvons nier qu'un mode de nouage particulier dans le rapport entre jouissance et destruction scintille dans la modernité .

Penser l'irreprésentabilité de la mort, et non son absence de visibilité, est au cœur de la théorie freudienne de la civilisation. Freud pose le malaise comme inhérent à la civilisation où la pulsion de mort en organise la lecture. Repenser donc la mort et non en repousser au loin l'insistance. Or ce à quoi nous nous retrouvons confrontés, ce n'est point seulement à la destruction, la mort ou le meurtre, mais à l'effacement des traces du meurtre et du rapport à la sépulture. La représentation de la fosse commune s'impose à l'esprit. C'est une obsession radicale qui accompagne celui qui est pris dans le voilement des corps morts, leur retirant toute possibilité de compter pour d'autres et d'entrer dans la succession généalogique. Vision machinique où se signe une absence d'horizon devant la présence énigmatique du semblable. Cet effacement insiste dans notre modernité et moins la mort est visible plus elle passe sur le plan virtuel, quelques dires adolescents nous en donnent suffisamment d'échos. La guerre moderne ne rend plus visible l'humain, le machinique comme coalescence entre l'homme et la machine prend la relève. L'humain devient une pure ombre et autrui est réduit à un point lumineux sur un écran.

Pour sortir de cette tendance native à la destruction et à la cruauté, Freud postule à la fin de *Malaise dans la Civilisation* par analogie avec le développement psychique individuel, l'existence d'un autre Surmoi dont l'influence sert de ciment à

---

[1]FREUD S., *Malaise dans la civilisation*, PUF, Paris, 1971.

l'évolution de la civilisation. Surmoi fondé sur des traces particulières comme le transfert à de grands personnages, chez qui les aspirations humaines ont trouvé leur vraie expression ; personnes maltraitées de leur vivant, nous explique Freud, mais craintes et divinisées une fois mortes — avatars du père primitif. C'est là l'origine de ce que Freud nomme *« surmoi de la communauté civilisée »*[1]. L'édifice idéal sur lequel repose ce surmoi est l'Ethique que Freud oriente comme une tentative thérapeutique pour obtenir ce que la civilisation n'arrivait pas à obtenir jusque-là.

Mais Freud écrivait avec une amère ironie : *« Tant que la vertu n'est pas récompensée ici-bas, l'éthique prêchera, j'en suis convaincu dans le désert. Il me semble hors de doute aussi qu'un changement réel dans l'attitude des hommes à l'égard de la propriété serait ici plus efficace que n'importe quel commandement éthique. »*[2] En effet, si la destructivité passait jusque-là par l'exercice de la force, de l'agression et de la spoliation (le colonialisme en est une réalisation éclatante) elle prend dans notre modernité occidentale une forme plus subtile, plus opaque mais pas moins violente. Elle passe par des circuits de délégitimation subjective des autres principes de filiations humaines, réduisant des peuples à n'être plus que des vivants-morts par effacement de leurs rapports au lien symbolique. Freud rencontre aussi un autre danger suscité par « la misère psychologique de la masse qui lui permet d'attirer l'attention avec prémonition sur le devenir du lien dans la modernité : *« Ce danger devient des plus menaçants quand le lien social se crée principalement par l'identification des membres d'une société les uns aux autres. »* La modernité occidentale opère une exportation de son propre regard et de son propre discours à l'échelle de la planète, lequel regard pourrait s'avérer dans son univocité pleine, meurtrier des autres fictions subjectives. Elle produit un déplacement dont la conséquence est le fait que l'identification au semblable a tari la source de l'identification aux grands hommes. Elle en vient ainsi à incarner le surmoi « de la communauté civilisée » pour tous les êtres humains.

---

[1] Ibid.
[2] Ibid.

Un mythe grec entre en résonnance avec cette conception freudienne d'un changement dans le rapport à la propriété. Ce mythe a été analysé par Daniel Sibony dans son livre *Le Groupe Inconscient* au chapitre « L'objet-"coupe" » comme métaphore de la circulation d'un objet dans un groupe, il y aurait « [...] *un cycle qui se boucle sur la déjection de l'objet* [...] *En tout cas l'objet coupe l'enchaînement des reconnaissances imaginaires ; il assure l'accession du groupe à une autre "propriété", celle d'un groupe coupé de lui-même, et d'être absent à la cause de son lien.* »[1] Il s'agit d'une allégorie autour de sept sages et d'une coupe d'or dont on ne sait pas d'où elle vient. Il fallait attribuer cette coupe au plus sage parmi les sept. C'est Thalès (mathématicien, philosophe , astronome) qui en hérite en premier mais il la donne à un autre qu'il reconnaît plus sage que lui, celui-ci la cède à un autre et ainsi de suite, jusqu'à son retour à Thalès qui la consacre au Dieu Appollon. Il ne s'agit pas là uniquement de la circulation d'un objet dans un groupe. La coupe est en même temps un objet métaphore du passage du signifiant. Cette circulation du signifiant Sagesse, localisé par l'objet, aboutit à une perte qui affecte chacun des sept sages. Chacun se révèle moins sage et plus sage que les autres, aucun ne consent à s'approprier ce signifiant car il viendrait alors à incarner le signifiant maître. L'objet ne sature pas par sa visibilité le site du signifiant. Il y a là, la marque d'une temporalité trouée par le signifiant de l'héritage de la sagesse. La coupe aboutit ailleurs, dans une Autre Scène, dans le trésor des signifiants.

Il est indéniable que le monde moderne subit une grave crise de la Référence qui a déconstruit son rapport à l'Autre-Scène. Les impasses produites par cette crise suivent le discours de la science et se rencontrent dans une croyance exclusive à la technologie. De nos jours la science pourrait se comprendre comme un savoir qui peut conduire à une éviction de la fiction de l'origine. Science, technique, médialogie, informatique se donnent comme les nouveaux noms de la Référence dans la modernité. Touchant de plein fouet l'aspect fictionnel, ces dispositifs ont opéré une déliaison dans le rapport entre sujet et parole. Or comme l'écrit si justement Lacan dans *l'Ethique de la psychanalyse* : « *Le fictif est ce que à proprement parler nous appelons le Symbolique.* » La modernité va comme un cheval fou,

---

[1]SIBONY D., *Le groupe inconscient*, Bourgois, Paris, 1980.

n'ayant plus aucun branchement sur son bord interne qui ferait limite à l'exercice de sa jouissance. Il faut parler non seulement d'une déconstruction de la réalité par l'outillage informatique et virtuel, mais aussi du mode de circulation des objets comme possibilité d'atteindre la complétude. Ainsi savoir et objet se confondent et la modernité occidentale devient le lieu où s'est constitué un savoir unique ne souffrant d'aucune approximation.

Ce que la modernité fait circuler comme objets nouveaux ce sont des images. Des images désarrimées, déracinées de la parole n'ouvrant ni sur l'invisible qui les traverse ni sur la scène du fantasme. Images-paroles, parangons d'une entreprise fascisante au cœur de la modernité, expulsant la problématique du don hors de son champ. « *Je vois dans le développement de l'image et des médias, l'après-coup du pacte rompu avec la parole* » écrit Anne Dufourmantelle.

L'image assimilée à la représentation et se donnant dans une abjecte monstration, instaure rien d'autre qu'une soumission. Elle ne transmet plus l'invisible fracas qui a présidé à sa conception. S'il n'y a donc pas d'image sans imaginaire, il y a dans la modernité une subversion de l'imaginaire par l'image, subversion qui débouche sur l'exercice d'un pouvoir. Un tel pouvoir sur et par les images ne peut être que normatif et objectivant. L'image se met alors à exercer une fascination, une jouissance narcissique s'accroche à elle, refoulant dans la nuit des temps la représentation qui la soutient. Ainsi posée, la modernité célèbre, à travers les circuits d'objets et d'images qu'elle livre, la Déesse qu'elle est.

L'on se retrouve dans un univers où s'enclenche une technique itérative de la substitution des images par d'autres images. Il apparaît alors qu'un tel mouvement fait que les images ne se présentent plus comme des potentialités fictionnelles mais comme folklore. Dispositif qui met en scène un retour du même dans d'infinis miroirs à travers un principe d'envoûtement. Comme image-parole, la circulation des images dans notre présent témoigne d'une demande bouclée sur elle-même, s'auto-produisant à l'infini, sorte de jouissance totale d'une toute-puissance imaginaire. L'image narcissique domine, dévorant presque tous les processus d'échange, faisant paraître un voile épais derrière lequel disparaît le sujet. Comment maîtriser la folie narcissique, une telle question est interne à la problématique du malaise ?

Ne sommes-nous pas devant un discours d'auto-fondation générique par et/ou de l'image comme si seule elle pouvait créer un ensemble ? Image se sécrétant elle-même à l'infini, ne livrant rien d'autre qu'un affolement dans sa production. Une telle conception finit par mettre en équivalence le vrai et le montrable dans une illusion délirante de faire récit, alors même qu'elle signe la ruine de la possibilité du récit.

Or l'image est avant tout un principe d'évocation de l'efficacité symbolique, mais quand elle devient l'interprète et la chose à interpréter, elle s'effondre sur elle-même produisant une plénitude ravageante, celle où un corps se retrouve noyé dans son image, corps pris dans sa propre séduction, ne laissant plus de place à l'interrogation qui lui vient d'un autre. Corps fétichisé par le truchement de l'image. Les images sont alors les signes et enseignes du signifiant maître et non le lieu des jeux de signifiants, créant ainsi une soumission à un discours transparent et à une visibilité sans faille. « *L'image joue une lutte à mort avec le récit* » écrit à ce propos Olivier Douville, telle est l'orientation logique de la gestion des images dans la modernité comme culte d'une image totalisante puisqu'y compris le texte devient une image.

En contrepoint de cette assignation des parlêtres dans la modernité, au primat de l'image narcissique, Michel Tournier livre dans son roman *La Goutte d'or* un petit conte où un maître calligraphe avait, comme dernier mot et allégorie de son enseignement, raconté à son disciple « La légende de la reine blonde ».

Il était une fois une jeune fille d'une rare beauté et à la chevelure blonde. Elle était le fruit d'une liaison clandestine entre les enfants de deux grandes familles ennemies. La beauté et la splendeur de la jeune fille étaient telles que dès qu'un homme la voyait il en tombait follement amoureux. Il vint un jour que le fils du roi la vit et aussitôt l'exigea pour épouse contre la volonté de ses proches. Mais leur bonheur fût de courte durée car le frère cadet revenu d'un long voyage vit la reine et, pris d'une folle passion, tua son frère pour prendre sa place auprès d'elle. Mais la reine refuse l'amour du frère, régna seule et pour faire cesser la malédiction se voila la tête et le visage.

Un jeune artiste peintre voulut percer le mystère de ce retrait. Déguisé en servante de la reine — celle-ci se dévoilait uniquement en présence de ses suivantes — il put, jour après jour,

travailler à son œuvre. Ayant peint cette seule œuvre, amoureux et désespéré, il se pendit à côté du portrait. Après la mort de la reine, le portrait subit une incessante circulation contaminant à ne plus pouvoir la soif amoureuse des hommes et à chaque fois la mort signalait son passage. Puis un jour le portait finit par atterrir entre les mains d'un pauvre pêcheur. Celui-ci, subjugué par la présence d'un tel trésor, lui voua un culte divin et plus rien d'autre au monde n'eut de l'intérêt pour lui. Il délaissa sa barque et ses filets mettant en péril la vie de sa femme et de ses enfants.

L'aîné de ses enfants était sous la tutelle d'un poète calligraphe qui l'initiait à son art. L'adolescent conta à son maître la mésaventure de son père et comme réponse celui-ci lui apprit le secret des images : « [...] *l'image n'est qu'un enchevêtrement de signes.* [...] *Sa fascination n'est irrésistible qu'aux yeux des analphabètes* [...]. *Pour le lettré l'image n'est pas muette.* [...] *Il n'est que de savoir lire...* » Fort de l'enseignement de son maître, le fils du pêcheur s'en fût, avec son calame et son encrier, déchiffrer le portrait de la reine blonde pour délivrer son père de son emprise. Trait après trait, lettre après lettre, le portrait de la reine blonde finissait par livrer son secret. Car derrière le visage se meuvent les lettres en forme d'arabesques où pouvait se lire le récit-poème de la complainte de la reine blonde victime de sa propre beauté.

Ce conte est une métaphore d'un autre mode de rapport avec l'image. Le portrait-miroir comme objet externe, déplacé de son site est réduit à un pur objet d'idolâtrie sans trace aucune de ce qui noue sa mise en récit. Réduit à sa visibilité il provoque une déflagration qui fait ravage dans la subjectivité des hommes qui sont mis à son contact, produisant la réalisation d'une complétude dont le portrait est le truchement. Le portrait a saturé toute possibilité de point de fuite, la beauté de la reine est venue se confondre avec le montrable, provoquant une captation narcissique totalisante et seule la mort vient rompre l'envoûtement. L'adolescent-calligraphe libère le savoir à transmettre de ce qui fait irruption devant les hommes. Nous nous retrouvons alors dans un mode de rapport fécond au langage où se nouent la réciprocité et l'échange. Le portrait-miroir n'advient comme lieu d'une plurisémie, c'est à dire objet-métaphore d'un système d'interprétations et n'entre dans la circulation comme mode d'échange que parce que *l'adolescent vient déchiffrer derrière l'image le trésor calligraphique du*

Nom. L'image est, comme marque, témoignage d'une absence et doit nécessairement être le principe d'évocation symbolique, car le corps a un statut de fiction et il est inséparable de l'emprise des images. A contrario, ce qui se signale dans la modernité comme mise en place d'une aliénation et d'une soumission, c'est une entreprise de référer les images à un espace où se signale son mode de jouissance au lieu de faire don ce qui peut être le récit de sa fiction.

Cette dérive du Symbolique dans la modernité peut s'interpréter dans les catégories de Lacan comme écrasement du registre de l'Imaginaire sur le Réel. (Le Symbolique étant ce qui permet une disjonction entre les deux). Comment le Réel fait-il retour quand sonne cette dérive ? Sous forme d'une déliaison subjective qui touche le corps, donnant lieu à l'irruption du meurtre et/ou du sacrifice. Cette dérive du Symbolique — qui vire à une dé-symbolisation — est la conséquence de l'institution moderne de la subjectivation (à travers ses circuits : science, médias, libre échange, informatique, etc...), car comme l'écrit Lacan : « *Le discours de la science c'est par structure un discours qui n'oublie rien* » à l'inverse de l'inconscient, qui est mémoire de ce qui est oublié. Pris dans cet espace, nous sommes, non point dans « *une névrose sociale* » comme le pensait Freud, mais engloutis dans ce que Lacan a qualifié de « *psychose sociale* ». Or le voisinage avec le Symbolique instaure un rapport fragile à ses articulations, cela n'amène pas aux postes de pouvoir, ni à l'exercice du pouvoir sur d'autres. Ça donne à travailler, à travailler avec patience, alors que la modernité se pense et se pose comme urgence, urgence d'une réponse. Mais puisque la production du sens se fait au point de jonction de l'Imaginaire et du Symbolique, il devient alors limpide que l'écrasement par l'Imaginaire qu'impose la modernité a un effet forclusif quant au Sens.

Violence, désubjectivation, délégitimation des autres montages subjectifs, asujettissement de l'humain au primat de l'image, une telle lecture de la modernité n'est pas uniquement négative et mélancolisante mais appelle une réactualisation et une nouvelle élaboration de ces logiques du malaise. Le projet freudien est orienté vers une interrogation incessante de ce que le progrès a laissé en marge ou en reste. Même si Freud écrivait : « *Nous vivons en un temps particulièrement curieux. Nous*

découvrons avec surprise que le progrès a conclu un pacte avec la barbarie », il n'en demeure pas moins vrai qu'il y aurait un espéré freudien, celui-là même qui clôt *Das Unbehagen in der Kultur*, à savoir que les forces qui travaillent au développement de la civilisation œuvrent aussi contre la distructivité. « *Et maintenant il y a lieu d'attendre que l'autre des deux "puissances célestes", l'Eros éternel, tente un effort afin de s'affirmer dans la lutte qu'il mène contre son adversaire non moins immortel.* »

On ne peut alors que suivre les propositions de Serge Leclaire quand il donne comme prérogatives, pour l'association *Franchissements*, celles de : « [...] *la nécessité méthodologique de reconsidérer systématiquement ce que tout "progrès" laisse pour compte, l'intention de répertorier les effets des techno-sciences sur l'appareil psychique et le langage comme formateur du sujet et organisateur du lien social, la production de discours en mesure de rendre compte des choix de civilisation en jeu.* » Car ce n'est pas seulement un mode d'exportation et d'impositions de produits et d'images que la modernité occidentale fait circuler, mais plus précisément à travers cela un modèle idéalisé, horizon ultime pour l'humain dans son écriture du monde. Un tel lien hypermnésique à une institution des images ne produit-il pas la transmission d'un rapport de haine à l'antécédance et à l'altérité de l'origine.

Penser la généalogie d'une telle dérive moderne assure cette possibilité logique que le champ symbolique comme site est fait des ouvertures les plus inouïes, celles de nouvelles créations et d'incessantes concaténations entre des représentations anciennes et actuelles, oubliées puis de nouveau retrouvées. Dès lors pourrait se comprendre et se transmettre l'hétérogénéité de ce champ qui se dévoile comme altération d'une identité reçue et métaphore de ce que Claude Levi-Strauss n'a cessé d'éclairer dans ses travaux qu'« *une culture n'est qu'un fragment d'humanité* » et non toute l'humanité.

Bibliographie

Sigmund FREUD : *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F,1971
Sigmund FREUD : L'Avenir *d'une illusion*, Paris, P.U.F

Jacques LACAN : *L'Ethique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986
Salman RUSHDIE : *Les Versets sataniques*
Olivier DOUVILLE : *Anthropologie et Clinique*, A.R.C.P, Rennes 2, 1996
Okba NATAHI : « Biffures », in Cahiers *INTERSIGNES*, n°5
Daniel SIBONY : *Le groupe inconscient*, Paris, Bourgois, 1980
Claude LEVI-STRAUSS : *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1972
Michel TOURNIER : *La Goutte d'or*, Paris, Gallimard, 1985

La haine de l'autre

L'impuissance du politique et l'effacement de l'avenir

Pierre-André Taguieff[1]

En 1949, le grand historien des nationalismes, Hans Kohn, réfléchissant sur le premier demi-siècle marqué par les deux guerres mondiales, les fanatismes idéologiques et les régimes totalitaires, se faisait le porte-parole du désenchantement des élites qui, ayant perdu la foi dans le progrès, étaient saisies par la tentation du désespoir :

« L'homme du XXe siècle est moins confiant que son ancêtre du XIXe. Il a été témoin et a fait l'expérience des pouvoirs maléfiques de l'histoire. Ce qui semblait appartenir au passé a ressurgi : la foi fanatique, les dirigeants infaillibles, l'esclavage et les massacres, le déracinement de populations entières, l'inhumanité et la barbarie. »[2]

1. L'évidence de la fin et le retour de la mélancolie

Ces lignes auraient pu être écrites en 1998. Comme si l'expérience cruciale du siècle s'était faite dans sa première moitié et que, depuis les années cinquante, nous n'avions plus eu qu'à approfondir la conscience de cette expérience, et qu'à nous efforcer de la traduire en connaissance. Avant Georg Lukacs et son diagnostic historique d'une « destruction de la raison »[3],

---

[1] Directeur de recherche au CNRS, Paris.

[2] KOHN H., *The Twentieth Century. A Mid-Way Account of the Western World*, Londres, Victor Gollancz, 1949, p. 59. Ce passage a justement frappé Zbigniew Brzezinski, qui le cite (*Le Grand échiquier. L'Amérique et le reste du monde*, tr. fr. M. Bessière et M. Herpe-Voslinsky, Paris, Bayard Editions, 1997, p. 270).

[3] LUKACS G., *Die Zertörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau Verlag, 1954 ; tr. fr. R. Girard *et al.*, *La Destruction de la raison*, Paris, L'Arche, 1959, 2 vol.

Hans Kohn s'était appliqué à comprendre comment et pourquoi la raison avait été « détrônée »[1].

1.1. La fin du progrès ?

La perte de la confiance en l'avenir est l'une des conséquences différées de la « crise du progrès », qui s'est manifestée, en France, à partir de la fin du XIXe siècle, lorsque Charles Renouvier, rompant définitivement avec l'optimisme historique de sa jeunesse[2], a prononcé son diagnostic de la « banqueroute » de la « doctrine du progrès »[3], reprenant et déplaçant ainsi la « tapageuse formule » de Ferdinand Brunetière sur la « banqueroute de la science », lancée dans un article où celui-ci s'interrogeait sur le thème revenu dans l'air du temps un siècle plus tard : l'histoire n'est-elle que le lieu « du désordre et de l'incohérence »[4] ? Le diagnostic final de Renouvier est sans appel : « Le progrès fatal est une illusion et une sottise »[5], et non pas une de ces croyances morales relevant de « la vraie philosophie », laquelle « nous apprendrait à vivre et à mourir »[6]. D'autres ne chercheront pas à apprendre, mais croiront avoir trouvé des raisons de vivre et de mourir dans la foi religieuse, dispensatrice de confiance. Les « retours à la foi » n'ont cessé de s'opérer sur ce mode, caractéristique de l'époque tentée par le nihilisme. Mais ces religiosités secondes, réactives, ne font pas renaître la foi naïve qui fait entrer dans une histoire

---

[1] KOHN H., *op. cit.*, p. 44 *sq.* (Chap. IV : « The Dethronement of Reason »).

[2] Voir MOUY P., *L'Idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*, Paris, Vrin, 1927, p. 128, 150 ; FRIEDMANN G., *La Crise du progrès. Esquisse d'histoire des idées, 1895-1935*, Paris, Gallimard, 1936, p. 44. Dès *La Science de la morale* (1869), Renouvier refuse clairement la vision nécessitariste du progrès, et, partant, la continuité et la marche régulière que lui attribuent les théoriciens de l'optimisme historique (voir MILHAUD G., *La Philosophie de Renouvier*, Paris, Vrin, 1927, p. 146-144). Dans ses critiques des philosophies historicistes du progrès, Renouvier vise tout particulièrement l'hégélianisme ; voir DUMAS J.-L. Dumas, « Renouvier critique de Hegel », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 76e année, n° 1, janvier-mars 1971.

[3] « La vraie banqueroute est celle de la doctrine du Progrès » (RENOUVIER C., *Philosophie analytique de l'Histoire*, Paris, Leroux, t. IV, 1897, p. 726).

[4] Voir BRUNETIERE F., « Après une visite au Vatican », *Revue des Deux Mondes*, vol. 127, 1er janvier 1895, [p. 97-118], p. 103. Sur les thèmes croisés de la faillite de la science et de la crise du progrès à la fin du XIXe siècle, voir RASMUSSEN A., « Critique du progrès, "crise de la science" : débats et représentations du tournant du siècle », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 14, 1996, p. 89-113.

[5] RENOUVIER C., *Les Derniers entretiens* (recueillis par Louis Prat), Paris, Vrin, 1930, p. 60.

[6] *Ibid.*, p. 61.

providentielle où le sens, la confiance et l'espérance vont de soi. La foi qui n'existe que « malgré » ou « contre » est affectée d'une précarité dont la sur-affirmation intégriste est le voile et l'indice. Ces postures néo-religieuses constituent à la fois des réappropriations d'héritages menacés et des réassurances identitaires. Mais l'époque marquée par l'effacement du sens et des fins, l'époque nihiliste, ressemble plus à l'Enfer de *La Divine Comédie* qu'à une niche identitaire, même si certains ont su y aménager quelque chose comme un parc naturel des croyances religieuses.

On sait qu'au-dessus de la porte de l'Enfer, tel qu'il est décrit par Dante, sont écrits « ces mots tracés d'une sombre couleur », et dont le « sens m'est dur », confie le narrateur : « Vous qui entrez, laissez toute espérance ».[1]

La fin de la croyance au progrès, c'est la fin de l'espérance dans le monde moderne que seule l'idée de progrès s'était montrée capable de réenchanter. Car le progrès fournissait la certitude que le futur devait nécessairement apporter une amélioration continue et régulière de l'existence humaine. A la vision consolatrice d'une futurition permettant une amélioration indéfinie tend à se substituer une vision eschatologique de l'histoire, annonçant pour demain des ruptures et des bouleversements violents, voire une fin brutale. Au bon changement illustré par le processus cumulatif des progrès, se substitue le changement apocalyptique, qui déclenche frayeurs et angoisses.

C'est selon le schème de la résurgence, pensée comme régression vers la barbarie, inattendu retour du « passé » archaïque dans le présent, que Kohn se représentait, sans grande originalité, le mal du siècle en cours. Tel est le modèle d'intelligibilité de l'histoire qui s'offre immédiatement aux déçus du Progrès, à ceux qui, frappés par les promesses non tenues de la religion ou de la gnose du Progrès, dérivent vers la thèse du déclin de l'Occident.

Il y a quelques années, en mai 1990, un élu socialiste français, fort bien inspiré, avait lancé la formule : « Actuellement, les peurs remplacent les projets. »[2] Certes, Bernard Poignant, député-maire de Quimper, croyait alors ne faire qu'un constat

---

[1]DANTE, *La Divine Comédie*, édition Henri Longnon, Paris, Garnier Frères, 1959, p. 21 (*L'Enfer*, Chant troisième).

[2]Voir TAGUIEFF P.-A. « La lutte contre le racisme, par-delà illusions et désillusions », *in* P.-A. Taguieff (dir.), *Face au racisme*, tome 1, nouvelle édition, Paris, Le Seuil, 1993, p. 36.

tout provisoire, et juger ainsi la conjoncture politique observable en France à la fin des années 1980. Or, son diagnostic du présent n'a nullement perdu sa valeur d'éclairage, il permet même de décrypter la quasi-totalité de l'offre politique aujourd'hui, en France et plus largement en Europe. Il convient cependant de reformuler le constat critique : d'une part, les peurs ont chassé les projets politiques positifs ; d'autre part, les projets se réduisent à l'expression ou à l'exploitation symbolique de peurs. On remarque en outre que l'installation des peurs dans l'espace public (peurs du chômage et de la précarisation, peurs de la pollution, du sida, du terrorisme, voire de la disparition de la France), va de pair avec la perte de la foi dans l'avenir. L'un des plus manifestes symptômes en est que les citoyens ne font plus confiance à leurs représentants supposés, qu'ils n'en attendent plus rien ou plus grand chose, qu'ils perçoivent leurs dirigeants comme impuissants, voire comme impuissants et corrompus. Lorsqu'ils envisagent l'avenir, c'est souvent sous l'angle du pire. Les peurs se normalisent sur fond de déception, de désillusion et de désorientation. Une vague de mélancolie[1] semble avoir emporté les espoirs naïfs de l'après-guerre, une inquiétude saturnienne paraît annoncer une nouvelle avant-guerre. Il ne s'agit plus du « bonheur d'être triste », selon le mot célèbre de Victor Hugo[2]. Ni de la simple substitution du mythe de l'apocalypse au mythe du progrès, telle qu'elle s'est opérée après la Seconde Guerre mondiale[3] lorsque s'est répandue la grande peur d'une autodestruction nucléaire de l'espèce humaine, dont la possibilité historique semblait être annoncée par la bombe d'Hiroshima. Mais d'un mixte de sentiment apocalyptique et de

---

[1] « Quand la crainte et la tristesse persistent longtemps, c'est un état mélancolique », énonçait Hippocrate (*Œuvres complètes d'Hippocrate*, éd. par E. Littré, 10 vol., Paris, 1839-1861, vol. IV, p. 569). Sur l'histoire sémantique du mot *mélancolie*, voir la belle étude de Jean Starobinski, « Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900 », *in Acta psychosomatica* (Bâle, J.R. Geigy), n° 3, 1960, 101 p. ; pour une approche à la fois historique, philosophique, critico-littéraire et iconologique des représentations de la mélancolie dans la civilisation européenne, voir le grand livre de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky et Fritz Saxl, *Saturne et la mélancolie*, tr. fr. F. Durand-Bogaert et L. Evrard, Paris, Gallimard, 1989 (1ère éd. angl., Londres et New York, 1964), 738 p.

[2] HUGO V., *Les Travailleurs de la mer* (1866), troisième partie, Livre premier, éd. Yves Gohin, Paris, Gallimard, 1980, p. 468 : « Le désespoir a des degrés remontants. De l'accablement on monte à l'abattement, de l'abattement à l'affliction, de l'affliction à la mélancolie. La mélancolie est un crépuscule. La souffrance s'y fond dans une sombre joie. La mélancolie, c'est le bonheur d'être triste. »

[3] TIRYAKIAN E. A., « La fin d'une illusion et l'illusion de la fin », *in Le Progrès en question* (Actes du IXe Colloque de l'Association internationale des sociologues de langue française, 12-17 mai 1975), Paris, Anthropos, 1978, vol. II, p. 401-402.

désillusion triste. L'illusion apocalyptique de la fin convulsive s'est entrecroisée avec la fin de l'illusion du progrès dans la nouvelle mélancolie fin de siècle.

Peut-être faut-il interpréter cette montée et cette imposition des peurs dans l'espace idéologico-politique, en temps de paix, comme l'indice d'un processus culturel qui touche à son terme : le *déclin de l'idée de progrès*[1]. Car c'est la croyance au Progrès nécessaire et indéfini qui, depuis près de deux siècles, fondait la foi dans l'avenir, c'est-à-dire l'attente d'un avenir « meilleur » que le présent. Croire au progrès dans l'histoire suffisait à donner une orientation et un sens aux activités humaines, même les plus modestes. Or, ce socle de l'optimisme moderne est désormais ébranlé : en cette fin du XXe siècle, ce que Cournot appelait, il y a un siècle et demi, la « religion du Progrès »[2] ne fournit plus l'espérance ni même la consolation qu'elle dispensait encore, pour ne référer qu'à la France, au cours des « Trente Glorieuses », période qui n'a peut-être été que le chant du cygne de la gnose progressiste, avant l'entrée, en 1974, dans la crise économique qui semble toujours immaîtrisable, accompagnée d'un chômage structurel de masse et de la précarisation croissante de l'emploi.

La tonalité affective dominante est la désorientation, qu'en langage journalistiquement convenu (mimant les clichés d'une certaine sociologie philosophante) l'on déplore comme « la crise du sens » ou « la perte des repères ». Passons sur l'effet d'obscurité produite par la conjonction de deux notions elles-mêmes obscures, invoquées couramment en raison même de leur obscurité, gage d'« authenticité » ou de « profondeur » : la « crise » et le « sens » — jeux de mots paraphilosophiques : sens du sens, sens de la crise, crise du sens, crise de la crise, sens de la crise du sens, etc. Les « pertes » déplorées sont à vrai dire multiples, et peuvent aussi être perçues comme des « fins », des « fins de ». Le couple « déclin/fin » caractérise la plupart des diagnostics pessimistes de cette nouvelle fin de siècle : déclins/fins de l'Etat-nation, de la République, de la religion, de l'idéologie, de l'écrit, etc.

---

[1]Voir la belle étude de Georges Canguilhem, « La décadence de l'idée de Progrès », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92 (4), octobre-décembre 1987, p. 437-454 ; et les réflexions de Dominique Lecourt, *L'Avenir du progrès*, Paris, Textuel, 1997, p. 37 *sq*.

[2]COURNOT A.-A., *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, Boivin, 1934 (1ère éd., 1872), t. II, p. 353.

Dans son article publié à la fin de l'année 1995, *Du progrès : réflexion sur une idée morte*[1], exercice de nécrologie spéculative, William Pfaff conçoit la « mort » de l'idée de progrès sur le modèle de l'épuisement de toutes les possibilités portées par celle-ci, c'est-à-dire selon l'analogie de l'accomplissement d'une mission historique (à la manière hégélienne) :

« En cette fin du second millénaire, toutes les possibilités intellectuelles, politiques et morales de la croyance dans le progrès ont été explorées de fond en comble, et épuisées. »[2]

Si l'idée de progrès ne fait plus l'objet d'une foi collective, alors il n'y a plus « aucune raison de penser que l'avenir sera meilleur que le présent, ou, pire encore, meilleur que le passé ».[3] Ce qui surgit donc, ce n'est pas la certitude du pire, c'est l'incertitude quant au meilleur ou au pire. Avec la disparition de « l'optimisme laïque des temps modernes » s'évanouit la « belle confiance » dans un futur meilleur, un futur attendu qui « justifierait le passé et lui donnerait rétrospectivement son sens ».[4] Plus profondément, ce qui risque de se dissiper avec la croyance au Progrès, c'est la conviction optimiste des prophètes de bonheur du XIXe siècle, qu'Isaiah Berlin caractérisait, sur l'exemple des grands écrivains russes, comme « la conviction qu'il y a bel et bien des solutions aux problèmes fondamentaux, qu'on les découvrira un jour, et qu'on les mettra en pratique sur cette terre, au prix d'un effort altruiste ».[5] Certes, remarque non sans cruauté W. Pfaff, le discours progressiste continue d'être tenu par les hommes politiques et les journalistes, comme si la propagation de la très mauvaise nouvelle de la mort du Progrès

---

[1]Cet article, d'abord paru en anglais dans *World Policy Journal* (New York, vol. XII, n° 4, hiver 1995-1996), a été publié en français (trad. Jean-Pierre Bardos) par la revue *Commentaire*, n° 74, été 1996, p. 385-392.

[2]PFAFF W., art. cit., p. 392. Ce modèle d'intelligibilité peut être réinterprété selon l'hypothèse, énoncée par Eugène Dupréel, d'un « plafond de civilisation » que l'humanité aurait atteint au terme de l'époque moderne ; voir DUPREEL E., « Vues sur la courbe du progrès » [1946], *in Essais pluralistes*, Paris, PUF, 1949, p. 358-361. On notera que le schème de l'épuisement des possibilités, interprété comme affaiblissement maximal, perte totale d'énergie, tarissement de la vie, est l'un des principaux modes de construction du mythe moderne de la décadence au XIXe siècle. Mais l'épuisement du Progrès n'implique pas nécessairement l'entrée dans une ère de décadence, il peut tout autant ouvrir le règne non moins désespérant de la répétition, où « le *même* se trouve [...] figé et embaumé dans [...] l'horizontalité d'une durée morte » (RICHARD J.-P., *Poésie et profondeur* [1955], Paris, Le Seuil, 1976, coll. « Points », p. 82).

[3]PFAFF W., *ibid.*, p. 385.

[4]*Ibid.* Voir GORIELY G., « Perspective historique de l'idée de progrès » [1984], *Revue de l'Institut de Sociologie* [Université libre de Bruxelles], 1993/1-4, p. 118 *sq.*

[5]Isaiah Berlin, cité par PFAFF W., *ibid.*

devait être à tout prix enrayée. Comme s'il paraissait dangereux aux représentants et aux médiateurs que la plèbe ne soit plus en posture d'attente, qu'elle puisse en arriver à n'attendre plus rien de l'avenir : la légitimité de leur existence ne tiendrait-elle pas à l'espérance des majorités massives ? Tout se passe comme si l'imaginaire politique des sociétés modernes était structuré par les composantes de la vision du progrès dans l'histoire ou de l'histoire comme progrès, de telle sorte que les dirigeants politiques se comportaient comme si la référence progressiste était seule à pouvoir donner sens à leur existence et à leur action :

« La classe politique occidentale continue de parler et d'agir comme si la rationalité du progrès était encore une hypothèse plausible, malgré les nombreuses preuves empiriques du contraire tout au long du siècle, et l'affaiblissement des fondements intellectuels de cette conviction. »[1]

La question se pose de savoir si les membres de la classe politique et ceux du monde médiatique croient toujours au Progrès, où s'ils n'invoquent le Progrès que pour légitimer le fait qu'ils sont des hommes publics, qu'ils existent en tant que représentants, guides, dirigeants ou commentateurs, pièces ou acteurs d'un spectacle qu'ils donnent sur une scène peuplée des spectres du Progrès.

L'ébranlement du progressisme en tant que religion civile des modernes doit être compris comme un processus qui, observable dès la fin du XIXe siècle, se poursuit en cette nouvelle « fin de siècle » marquée par un faisceau de « fins » annoncées (fins de l'histoire, des Etats-nations, des empires, de la Révolution ou du mythe révolutionnaire, fins de l'homme ou de l'humanisme, de l'utopie, du Progrès, de l'art, etc.).

1.2. Fins et retours

Au culte des premiers commencements et à la passion de l'avenir s'est substitué le constat mélancolique[2] des « fins de »... Lorsque la fin du communisme devient une évidence, en 1989-1990, une vague de mélancolie touche ceux qui ne peuvent se contenter de la vie réglée, médiocre et désenchantée, sans passions fortes, sans ennemis absolus, sans rêves de rupture ou de bouleversement salvateurs, que garantit la démocratie

---

[1] PFAFF W., *Ibid.*

[2] Voir LEPENIES W., « La fin de l'utopie et le retour de la mélancolie. Regards sur les intellectuels d'un vieux continent » (Collège de France, chaire européenne, 21-02-92) ; cité par RASMUSSEN A., « Critique du progrès, "crise de la science" : débats et représentations du tournant du siècle », *Mil neuf cent*, n° 14, 1996, p. 90.

libérale-pluraliste, vouée à toujours décevoir les enthousiastes et les héroïques[1]. Le sentiment de vivre des « fins de » est en voie de démocratisation, même si les journalistes et les hommes politiques se méfient grandement d'une thématique risquant de priver la plèbe de sa robuste foi progressiste, qui lui fait supporter ses souffrances présentes au nom d'un avenir meilleur. Quoi qu'il en soit, s'est répandue une tendance à la mélancolie, chez certains prenant l'allure d'une préférence, voire d'une complaisance, à l'égard de cet état intrinsèquement ambigu qu'on serait tenté de définir, en infléchissant la formule de Hugo, comme l'*amer bonheur d'être triste*. Cette amertume additionnelle est l'héritage du désenchantement qui s'est radicalisé, vers quelque chose comme une désublimation négative, porteuse d'ennui.

Mais si les fins s'imposent, il s'agit de « fins » qui n'en finissent pas de finir : des fins-processus, et non pas des fins-termes. Depuis plus d'un siècle, en Occident, l'idée de Progrès joue le double rôle, auto-contradictoire, d'une idée régulatrice et d'une idée morte, d'un motif d'exaltation et d'un mythe répulsif, d'une raison d'espérer et d'une raison d'être exaspéré. Comme si la puissance de l'illusion du Progrès s'était accompagnée d'une puissante évidence contraire, celle des désillusions du Progrès, ou celle du Progrès comme illusion.

Il convient donc de s'interroger sérieusement sur la figure peut-être la plus répandue désormais de notre métaphysique spontanée et diffuse : la figure du « ne... plus ». On joue volontiers à identifier les nouvelles entités disparaissantes, à repérer les formes de culture en voie d'effacement. Prononcer un jugement sur ce qui « n'est plus », ou est en passe de « n'être plus », c'est aujourd'hui l'enfance de l'art, et un exercice idéologique ordinaire. Le jugement mélancoliquement prononcé sur la « mort de Dieu », à l'aube du siècle dernier, a donné lieu à d'indéfinies répétitions du même, c'est-à-dire de la même formule, appliquée à des thèmes toujours différents (après Dieu : la religion, l'art, l'idéologie, la modernité, le progrès, le travail, la nation...).

Mais au schème de la « fin de » semble répliquer celui du « retour de ». Par exemple, au moment où certains croyaient

---

[1] Cf. BRUCKNER P., *La Mélancolie démocratique. Comment vivre sans ennemis ?*, Paris, Le Seuil, 1990. On trouve des variantes de cette tonalité affective caractéristique de l'homme démocratique chez Francis Fukuyama, qui s'en accommode (*La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, tr. fr. D.-A. Canal, Paris, Flammarion, 1992, p. 323 *sq.*) et chez Jacques Julliard, qui reste discret sur la question (*La Faute aux élites*, Paris, Gallimard, 1997, p. 225).

pouvoir déclarer la fin du communisme en Europe, d'autres, et parfois les mêmes, annonçaient le « retour des nations », ou le « retour de la nation »[1]. Est-il besoin de préciser que ce retour éventuel ne peut être pensé comme une répétition à l'identique ? Les circonstances du semblant de répétition sont toujours sans précédent. C'est ainsi que la « réaffirmation politique de l'identité ethnique »[2] s'opère, dans les sociétés civiles atomisées des pays de l'Est post-communiste, indépendamment de l'émergence des nouveaux partis politiques, « cercles d'intellectuels relativement restreint »[3], et s'oppose aux fragiles aspirations au pluralisme. Le néo-nationalisme n'est plus lié aux valeurs et aux normes de la gnose du progrès. Mais il est contredit, contrarié ou limité par la force persistante de l'axiologie progressiste, dont dérivent les appels à la « modernisation » libérale ou démocratique, les incitations à rompre avec les « archaïsmes » : à défaut d'oser célébrer « le Progrès », on exhorte en style évolutionniste.

Aussi est-ce aller trop vite que de conclure, avec Jacques Julliard, rejoignant sur ce point William Pfaff, à une disparition pure et simple de la configuration progressiste : « La religion du progrès [...] est bien morte. Nous voici agnostiques en matière d'avenir. »[4] La religion progressiste est bien plutôt entrée en agonie, comme le christianisme avant elle. Et, comme le christianisme, le progressisme n'en continue pas moins de fournir aux humains du sens et des motifs d'espoir, des modèles d'intelligibilité et des normes. Le besoin humain d'illusions collectives est tel que celles-ci durent longtemps. Leur fonction consolatrice, leur rôle de bouclier contre l'angoisse résistent aux critiques et aux déconstructions, ainsi qu'aux démentis fournis par l'expérience historique.

Il serait peut-être plus juste et plus fécond de supposer que christianisme et progressisme sont entrés dans l'âge de leur existence problématique : ils ne peuvent survivre qu'à la condition que leurs croyants respectifs s'interrogent sur leur existence, sur la signification de leurs croyances, sur l'avenir même de celles-ci... La sécularisation accélère la

---

[1] Voir le dossier consacré au « retour de la Nation ? » par *Le Débat*, n° 63, janvier-février 1991, p. 67-90.

[2] GELLNER E., « Nationalisme et politique en Europe de l'Est », *Le Débat*, n° 63, janvier-février 1991, p. 84.

[3] *Ibid.*

[4] JUILLARD J., « Avant-propos », *Mil neuf cent*, n° 14, 1996, p. 3. Un diagnostic similaire avait été fait par Michel Collinet, « A propos de l'idée de progrès au XIXe siècle », *Diogène*, n° 33, janvier-mars 1961, p. 120-121.

problématisation. Mais c'est là, il est vrai, une interprétation optimiste.

2. L'impuissance du politique et le retour du destin

Partons d'un paradoxe ultra-visible : en France, où la politique n'a cessé, depuis la Révolution française, de constituer une religion civile, le sentiment de l'impuissance du politique n'a cessé de croître ces dernières années. Il s'agit certes d'un sentiment diffus, même si des enquêtes d'opinion fournissent des indices allant dans le même sens. L'imaginaire social paraît traversé de convictions sceptiques, voire pessimistes, à la fois sur l'action des dirigeants politiques (qu'on perçoit comme « ligotés » par les « contraintes » du jeu planétaire) et sur le pouvoir de transformation de l'action politique (comme si les véritables décisions suivies d'effets étaient prises par des instances autres que politiques). Privés de la liberté de choisir, de décider et d'agir, les hommes politiques sont réduits à jouer des rôles, ils ne se distinguent plus de leur statut de « représentants ». Mais ils ne représentent plus le peuple souverain, ils interviennent en tant qu'acteurs sur la scène visible de « la politique » où ils se contentent de jouer leurs rôles respectifs. Ils se donnent à voir, pour séduire ou indigner, être aimés ou haïs. Mais l'on suppose que la puissance est ailleurs.

Il convient donc de s'interroger sur l'expression même qui vaut comme constat et diagnostic, enveloppant un jugement de valeur : « l'impuissance du politique ». Elle présuppose une attente déçue fondée elle-même sur une valorisation de l'idée de « pouvoir » ou de « puissance » : ceux qui s'attendaient à ce que « le politique » fonctionne comme une instance dotée d'un pouvoir de transformer la réalité sociale ou de réorienter le cours des choses économiques avouent leur déception. C'est peut-être une surestimation du politique (instance de décision et d'action) qui conduit mécaniquement à désespérer de la politique telle qu'elle se fait. Une surestimation qui fait partie de la spécificité politico-culturelle de la France.

Quoi qu'il en soit, la formule « l'impuissance du politique » peut s'interpréter de trois façons qui interfèrent. C'est d'abord l'impuissance du système politique et des dirigeants politiques ; c'est ensuite l'inefficience de l'action politique ; c'est enfin la vanité de la volonté politique. Ceux qui prononcent le diagnostic de l'impuissance du politique, en cette fin du XXe siècle, supposent que l'avenir, lorsqu'ils en ont le souci, n'appartient pas à ce qu'il est convenu d'appeler la « classe politique ». Plus profondément, l'on suppose que l'âge de la politique touche à sa

fin, que la puissance du politique est désormais chose du passé. Les nouvelles prophéties « fin de siècle » transmettent des messages sur un futur imaginé comme post-politique. On annonce ainsi que l'avenir est au religieux, à l'information et à la communication, à la technologie, à la génétique, à l'écologie, etc. L'imaginaire du futur est dépolitisé. Il se peuple en même temps de représentations anti-politiques : la politique, ce n'est pas seulement un vestige d'un passé dépassé, c'est ainsi un héritage pathologique, c'est la persistance d'un mal contre lequel il faudrait lutter. On notera que ces arguments s'appliquent tout particulièrement à la démocratie comme idéal politique et comme régime : dès lors que les principes de la souveraineté populaire et de la souveraineté stato-nationale, celui du contrôle des gouvernants par les gouvernés, l'idéal de la communauté des citoyens et la vision normative d'un espace pluraliste occupé par des partis en concurrence pour accéder au pouvoir, dès lors que ces conditions de l'existence démocratique moderne sont considérés comme des « archaïsmes » faisant obstacle à la globalisation économique imaginée comme l'heureux destin de l'humanité tout entière, l'idée d'une existence post-politique tend à se confondre avec celle d'une condition post-démocratique.

L'« impuissance du politique » peut s'entendre, dans le champ politique observable, au moins de deux manières distinctes, qui, malgré les apparences, entretiennent des rapports dans l'imaginaire social. Je les qualifierai respectivement de « populaire » / « conspirationniste » et d'« élitiste » / « fataliste ».

2.1. La vision « populaire »/« conspirationniste »

Dans le sens commun, l'impuissance du politique se traduit par l'évidence courante que les hommes politiques sont impuissants à modifier le cours des événements, incapables d'infléchir la marche de l'histoire ou de transformer l'état de la société, et, à ce titre, comparables à des « marionnettes » ou à des « pantins », mûs ou manipulés par des puissances invisibles. C'est là une représentation populaire récurrente, liée à un ensemble de métaphores polémiques (on dénonce corrélativement, par exemple, ceux qui « tirent les ficelles » dans l'ombre des coulisses, ou ceux qui « mènent la danse » derrière la scène visible mais trompeuse de l'histoire, etc.).

Ces « pantins » peuvent en outre être assimilés à des clowns ou à des histrions, bref à des comédiens jouant une pièce illusoire et dérisoire, fantômes mécaniques sur un théâtre d'ombres, producteurs d'effets comiques (la « comédie du pouvoir ») ; ils

peuvent aussi être stigmatisés et dénoncés comme des acteurs corrompus, des tricheurs, des pervers, jouant un jeu caché, centré sur des objectifs inavouables et personnels (l'enrichissement, au premier chef), voire criminels, derrière le jeu politique officiel dont ils font semblant de suivre les règles, affublés d'un masque de vertu. Cette double représentation du politique comme un espace comique (les pantins) et comme un espace criminel (les maffieux) constitue l'une des pièces maîtresses de la rhétorique populiste, opposant les « petits » aux « gros », les vertueux d'en bas aux « pourris » d'en haut, les honnêtes gens aux criminels. On remarquera que l'opposition entre la scène visible et l'arrière-boutique invisible est souvent interprétée par l'opposition, indéfiniment exploitée dans le discours de l'Action française, entre le pays légal et le pays réel. Méthode de décryptage et de réduction du paysage politique : il y aurait le décor ultra-visible, l'apparence, et la réalité secrète des forces, les puissances occultes. On reconnaît là les principaux éléments de la *vision du complot*, modèle de décryptage de l'organisation politique qui ne cesse d'être recyclé[1].

2.2. La vision « élitiste »/« fataliste »

En un sens plus élaborée, en référence surtout à certaines théories économiques dites libérales, néo-libérales ou hyper-libérales, l'« impuissance du politique » réfère de façon critique à la thèse selon laquelle l'évolution sociale est strictement soumise au déterminisme économique, et qu'en conséquence, le système de la représentation politique n'a aucune prise sur la réalité des forces ou des interactions économico-financières qui mènent le monde. J'appellerai *économisme* cette vision du monde. C'est là une nouvelle doctrine du destin, un nouveau fatalisme historique. On suppose d'abord que la marche de l'histoire est fondamentalement déterminée par des causes économico-financières, que l'action ou l'orientation de celles-ci ne peut être corrigée par la volonté des hommes, en particulier par celle des hommes politiques. On postule ensuite qu'il n'y a qu'une chose à faire, c'est d'accepter le destin, s'adapter à l'inéluctable, vouloir ce qui ne dépend pas de la volonté, s'accommoder, selon le principe de ses meilleurs intérêts, de l'irréversible ou de l'irrémédiable. Le destin étant assimilé au réel tel que l'économisme l'imagine, la norme que doivent

[1] Voir GIRARDET R., *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 25-62 ; TAGUIEFF P.-A., *Les Protocoles des Sages de Sion. Faux et usages d'un faux*, Paris, Berg International, 1992, t. I.

suivre les leaders politiques se réduit à l'adaptation au réel. Les dirigeants démocratiquement élus n'ont donc plus à prétendre être des décideurs, ils ne doivent plus être que des exécutants, les plus performants possibles, de l'impératif exclusif et catégorique d'adaptation à ce qui adviendra quoi qu'ils puissent faire. D'où la possible formulation de l'impératif inconditionnel : « Fais ce qui se fera quoi que tu fasses ». Voilà qui indique suffisamment le rétrécissement de l'espace occupable par la volonté politique.

La pensée secrète de l'économisme est que les hommes politiques sont superflus, du moins tels qu'ils sont formés et sélectionnés dans et par le système démocratique/pluraliste. Les dirigeants politiques, dans la logique économiste, n'ont plus à décider, ni à gouverner, ni à exprimer les aspirations de leurs électeurs. Ils doivent se convertir en exécutants, en professionnels de la gestion et de l'administration de l'évolution économico-financière, tout en se montrant capables de participer à la mise en scène médiatique qui tient lieu de vie démocratique. Ils doivent être à l'écoute des marchés financiers et non pas à l'écoute du peuple. Bref, des experts, des professionnels étroitement spécialisés, feraient mieux l'affaire. C'est, en d'autres termes, signer l'acte de décès du politique. Ce n'est pas la fin de l'histoire, c'est la fin de l'âge politique. L'âge post-politique se symbolise par la conversion des dirigeants politiques, privés d'espace effectif, en porte-parole du « turbo-capitalisme ». Il ne s'agit plus que d'abolir tout ce qui fait obstacle à la libre circulation des flux financiers. Telle est l'orientation unique de toutes les mesures que les experts-comédiens de l'âge post-politique doivent prendre. La politique se réduit ainsi à l'exaltation du très prévisible parcours du chien crevé au fil de l'eau, suivant infailliblement le courant, parfois pris dans les tourbillons, épousant tous les méandres du cours d'eau. Ainsi redéfini, le leader politique idéal est l'homme qui ne fait plus de politique. Il ne représente plus, il se présente, et demande simplement qu'on lui fasse confiance. Le dirigeant post-politique ne conserve de la démocratie que certaines règles faisant partie du décor, il en préserve la dimension procédurale, déliée des idéaux qui lui donnaient sens et valeur. Ni la cause des peuples ni la voix du peuple n'ont l'autorité requise pour se faire entendre. Ce qui est peuple n'a pas voix au chapitre.

L'économisme est une gnose, en ce qu'il prétend à la fois dire et expliquer le réel, indiquer ce qu'il faut faire, et fournir une méthode de salut, désigner ce qu'il est possible d'espérer. Il se présente donc à la fois comme un savoir (scientifiquement établi), une morale ou une éthique (une doctrine du devoir), et une

religion. La thèse économiste fondamentale, à savoir que le destin de l'humanité est écrit dans l'ordre économico-financier, fait bon ménage avec une seconde figure idéologique du fatalisme historique moderne, le *technicisme*, fondé sur la croyance que les progrès techniques ou les innovations technologiques (concernant notamment l'information et la communication) sauveront le monde, et ce, de façon automatique. Le discours de l'adaptation salvatrice fonctionne dans le technicisme autant que dans l'économisme : pour être heureux, les hommes n'ont qu'à bien se tenir face à l'évolution technique, c'est-à-dire s'y adapter sagement pour en tirer tous les bienfaits. C'est là supposer que le profit tiré du progrès technique est destiné à tous, qu'il est directement ou en principe universalisable. L'interprétation la plus naïvement optimiste des promesses technicistes est d'y voir la réalisation en cours des idéaux de liberté (la technique libère l'homme, et lui offre les conditions d'exercice de sa liberté), d'égalité (tous les hommes peuvent également profiter des bienfaits de la technique) et de fraternité (les progrès des technologies de la communication font de l'ensemble des sociétés humaines un village planétaire, ils nourrissent et accélèrent le dialogue planétaire, rapprochent les humains dispersés, font de l'espèce humaine une seule et même communauté fraternelle, réalisant ainsi, mais par des moyens autres que la foi, l'espérance et la charité, l'idéal religieux de l'unité fraternelle du genre humain). La pression technocratique renforce la réduction procédurale de la démocratie : l'autorité des experts, formant une communauté transnationale, n'a que faire de la souveraineté du peuple et de l'indépendance de la nation.

Le discours politico-médiatique contemporain dominant, expression du dogme de la voie unique, consiste à appeler à respecter les « contraintes » (par exemple, dans l'Europe européiste, les critères de convergence du Traité de Maastricht), et à s'y conformer pour continuer d'exister, pour survivre dans un monde impitoyable, celui de la compétition et de la lutte pour la puissance. Tel est le troisième pilier de ce qui a été appelé la « pensée unique » (et qu'Emmanuel Todd a récemment rebaptisé la « pensée zéro »)[1] : après l'économisme et le technicisme, et avec eux, le *néo-darwinisme social*, c'est-à-dire la doctrine « du bec et des ongles » élargie en vision exclusive des relations entre

[1] TODD E., *L'Illusion économique. Essai sur la stagnation des sociétés développées*, Paris, Gallimard, 1998, en partic. p. 241 *sq.* ; Todd caractérise la « non-substance » de la « pensée zéro » comme « étato-européiste et libéralo-mondialiste » (p. 271).

groupes humains. On y rencontre à la fois l'héritage de l'impérialisme (la lutte pour la puissance ou la prééminence), celui du nationalisme xénophobe et concurrentiel (la doctrine de l'égoïsme national, éventuellement étendue à l'égoïsme continental ou sub-continental), et celui d'une vision pessimiste de la nature humaine (les hommes ou les groupes humains ne peuvent qu'être prédateurs ou proies). Cette composante social-darwiniste a pour effet de dramatiser les principes du monstre théorique froid qu'est l'économisme : elle lui donne du pathétique, en habillant l'appel à la soumission collective aux « contraintes » de la terrible alternative (une « question de vie ou de mort »). D'où l'impératif conditionnel paradoxal du type : « Si vous voulez que la France [ou tout autre nation] continue d'exister, il faut qu'elle se dépasse en tant que nation, qu'elle se dépouille de tous ses attributs de communauté politique souveraine (ses frontières, sa langue, ses traditions culturelles, son indépendance monétaire etc.) ». Comme si la France ne pouvait survivre qu'à la condition de disparaître. Transfert d'identité collective, délégation d'existence, de la France à l'Europe. En attendant la fusion dans le grand tout planétaire. La conclusion de l'argumentation est simple : la nation française, trop petite et trop faible pour survivre telle quelle, ne peut que se survivre à elle-même en se fondant dans une Europe fédérale, qui, par sa taille et sa puissance, pourra seule entrer dans le monde de la concurrence et de la lutte à mort entre les grandes puissances.

Tel est le sens du destin, selon la pensée mythopolitique dominante en cette fin de siècle. Cette pensée dominante, est-il besoin de le préciser, est l'autolégitimation des nouveaux dominants, constituant la Nouvelle Classe ou la Nouvelle Caste transnationale des experts en manipulation de symboles abstraits. On les retrouve, eux ou leurs représentants, dans tout l'espace politique, à gauche (surtout chez les nouveaux sociaux-démocrates) et à droite (surtout chez les néo-libéraux), chez les conservateurs comme chez les réformistes. Cette super-classe planétaire, les expertocrates, forme une aristocratie émergente pour qui la légitimité démocratique, fondée sur la souveraineté du peuple, n'a aucun sens (si ce n'est un sens négatif, la « volonté du peuple » relevant de l'irrationnel). Elle vit, pense et rêve dans un monde sans frontières, perçoit les identités culturelles ou les spécificités nationales comme des archaïsmes déplorables, et tend à réduire l'humanité vraie à l'ensemble de ceux qui sont à son image, à l'exclusion donc du peuple et des peuples — situés hors du « cercle de la raison » et stigmatisés à ce

titre comme relevant de l'irrationnel, du viscéral, du « populisme »[1]. Le transfert de souveraineté constitue un modèle généralisable : au transfert du national au postnational répond le transfert de l'instance politique à l'instance économique, ainsi que le transfert de la légitimité démocratique à la légitimité expertocratique, sans parler de l'hyperlégitimité ploutocratique, si évidente que nul n'ose la regarder en face et la contester radicalement. « Démocratie » est devenu un mot vide, mais il reste sonore. Ceux qui ne croient plus aux idéaux démocratiques, les nouvelles élites dirigeantes, font résonner le mot dans des formules creuses, dont la fonction polémique est de disqualifier comme anti-démocrates tous ceux qui mettent en question leur « gouvernance »[2] sans légitimité populaire. Il s'ensuit que la véritable antithèse, en cours d'émergence en cette fin du XXe siècle, est celle qui oppose la logique néo-libérale aux principes de la démocratie. Les libéraux ont rompu l'alliance qu'ils avaient nouée, au siècle dernier, avec les démocrates. L'idée d'un gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple, est dénuée de sens pour ceux qui ont intériorisé les normes de l'expertocratie transnationale, qu'ils en vivent ou non. Combattre le néo-libéralisme, c'est aussi refuser de recevoir en héritage la définition ultra-faible qu'ils ont donnée de la « démocratie », réduite à un mot vide pour désigner le meilleur des cadres possibles pour l'exercice optimal des « lois

---

[1] Voir MINC A., *L'Ivresse démocratique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 154-171. Sur cette argumentation antipopuliste caractéristique des nouvelles élites formant la caste expertocratique transnationale qui émerge en cette fin de siècle, cf. TAGUIEFF P.-A., « Populismes et antipopulismes : le choc des argumentations », *Mots*, n° 55, juin 1998, p. 8 *sq*. Dès 1992, Georges Goriely avait soumis à un examen critique impitoyable les usages médiatiques de mot « populisme » ; voir GORIELY G., « Un concept journalistique nouveau : le populisme » [1992], repris *in* : *Revue de l'Institut de Sociologie* [Université libre de Bruxelles], 1993/1-4, p. 207-224.

[2] De nombreux spécialistes des relations internationales, dans les années quatre-vingt-dix, se sont appliqués à construire le paradigme normatif de la « gouvernance sans gouvernement » (James Rosenau), défini comme un ensemble de mécanismes de régulation lié à l'ordre mondial, et fonctionnant même s'ils n'émanent pas d'une autorité officielle. D'où l'idée d'une « gouvernance globale » ou « mondiale », définie par le fait de gouverner sans autorité souveraine, indépendamment des Etats, certaines relations transcendant les frontières nationales. Les Etats-nations étant supposés impuissants à résoudre certains problèmes politiques, économiques et sociaux, la « gouvernance cosmopolite » est censée prendre la relève. Cependant, dès lors que « le seul régulateur agissant à l'échelle planétaire et traversant tous les sous-systèmes sociaux en interactions est aujourd'hui le marché », comme le remarque Marie-Claude Smouts, le paradigme séduisant de la « gouvernance mondiale » tend à se réduire à un nouveau cheval de Troie du néo-libéralisme (SMOUTS M.-C., « Du bon usage de la gouvernance en relations internationales », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. LX, n° 1, mars 1998, n° 155, p. 92).

du marché ». C'est au nom d'une démocratie forte[1], c'est-à-dire des principes d'une République, que le refus du néo-libéralisme comme destin doit être affirmé et argumenté.

3. L'avenir désenchanté : du principe nécessité au principe responsabilité

La fin du progrès, c'est certes la perte du futur, tel qu'il fut imaginé désirable depuis les Lumières, donc la perte d'une certaine figure de l'espérance, établie sur le fondement de la croyance à l'accroissement automatique de la puissance de l'homme ; mais c'est aussi une délivrance, c'est la fin d'une longue marche en avant forcée, la fin de la légitimation dogmatique des contraintes imposées « au nom du progrès », instrumentalisation de l'avenir ; et c'est enfin une ouverture : en sortant des « rails » du progrès à sens unique, le cours de l'histoire n'est plus soumis à la finalité ni à la nécessité, les sujets de l'histoire peuvent espérer devenir des agents de l'histoire. Ils sont en tout cas libres d'« apprendre à discerner les chances non réalisées qui sommeillent dans les replis du présent ».[2] Ils sont donc à la fois plus libres et plus inquiets.

Les hommes qui ne croient plus au progrès ne peuvent plus espérer en un avenir inscrit dans le passé et le présent, que ce soit dans l'ordre rationnel des connexions causales ou dans l'ordre magique des destins, des sorts inéluctables. Ce qui est sûr, c'est qu'alors on ne croit plus aux narrations positivistes ou scientistes du futur désirable en tant que nécessaire, ni du futur espérable en tant que promesse historique — promis par la bonne lecture de l'histoire.

La vision optimiste du progrès implique distance et hauteur, position de surplomb vis-à-vis du réel présent, elle désactualise le regard, elle l'infinitise en un sens. C'est cette dimension « idéaliste », si l'on peut ainsi nommer ce reste de transcendance, qui disparaît avec le progressisme métaphysique. Mais cet optimisme supposait l'impuissance de la volonté. C'est pourquoi, avec l'évanouissement de l'image triomphaliste du Progrès, passablement terrifiante, disons celle de la locomotive lancée à toute allure sur les rails de l'histoire à sens unique, un espace s'ouvre à la volonté et à l'action libre, un espace peuplé de possibles, que des choix peuvent ordonner. Mais le même espace est aussi celui de l'immaîtrisable, de

---

[1] Voir BARBER B. R., *Démocratie forte*, tr. fr. J.-L. Piningre, Paris, Desclée de Brouwer, 1997 (1ère éd. américaine, 1984).

[2] GORZ A., *Misères du présent, richesse du possible*, Paris, Galilée, 1997, p. 11.

l'imprévisible, des effets pervers. L'avenir échappe à la pensée, il s'avère non maîtrisable, et, partant, inquiétant. Disparaît l'assurance donnée par le pouvoir techno-scientifique sur l'avenir. Dans un tout autre contexte, Keynes avait noté avec profondeur : « Ce qui arrive en fin de compte ce n'est pas l'inévitable, mais l'imprévisible. »[1] Notre inquiétude post-progressiste se nourrit de l'« inquiétance » produite par ce futur échappant autant à la nécessité qu'à la fatalité, à la maîtrise technique non moins qu'à la finalité. Le sentiment d'impuissance ne peut dès lors que croître. Ce sentiment d'une impuissance radicale qui fait renaître ce que Dante appelle « la grande tristezza », la mélancolie inhérente au sentiment humain de l'existence[2].

C'est la fin d'un mythe historico-politique moderne, une fin qui dure, et peut durer longtemps. La fin d'un tel mythe rend orphelin, ou bien plonge dans la mélancolie, ou encore suscite des réactions violentes — qui vont du déni à la sur-affirmation polémique de tel ou tel aspect du mythe disparaissant. Sauf à interpréter la fin du Progrès comme la chute d'une idole, comme la destruction de l'une des dernières idoles de la modernité idéologique. En ce sens, et selon les exigences mêmes de la pensée critique démystifiante propre à la modernité, la mort de l'idole Progrès serait une libération de l'esprit humain. Le nihilisme passif des postmodernes pourrait se convertir en une nouvelle forme de pensée affirmative, dont une formule de Cromwell cerne intempestivement le cœur : « L'homme ne monte jamais aussi haut que lorsqu'il ne sait où il va. »[3]

Supposons, après Max Weber et bien d'autres, que la modernité se confond avec le désenchantement du monde, effet de la rationalisation croissante, triomphe de la rationalité instrumentale. Mais le monde moderne avait été en même temps réenchanté par la vision nécessitariste et progressiste de l'histoire, comme avènement du Bien, du Vrai, du Beau et du Juste enfin réconciliés. On a longtemps rêvé des fameux « lendemains qui chantent », figure historique et post-historique

---

[1] KEYNES J. M., cité par Simon Leys, dans *Libération-Livres*, 9 avril 1998, p. III.

[2] Voir GUARDINI R., *De la mélancolie*, tr. fr. J. Ancelet-Hustache, Paris, Le Seuil, 1953 ; puis coll. « Points Sagesses », 1992, p. 53-54.

[3] CROMWELL O., cité dans les *Mémoires du cardinal de Retz*, Paris, 1820, t. II, p. 497. Voir HAYEK F. A., *La Constitution de la liberté* [1960], tr. fr. R. Audouin et J. Garello (avec la collab. de G. Millière), Paris, Éditions Litec, 1994, p. 39 et p. 425 (Hayek précise que cette remarque de Cromwell est citée par Hume, Ferguson, Turgot, Goethe, etc.).

de la *Versöhnung*, de la réconciliation finale[1]. Le rêve s'est évanoui. La fin du Progrès, c'est donc aussi la fin d'une belle histoire déterministe, par laquelle le monde moderne avait été réenchanté. Dès lors, le second désenchantement du monde moderne, que nous vivons, se traduit par l'émergence d'une existence scientifico-technique désertée par la foi progressiste. L'européisme messianique, le technicisme prométhéen et le fatalisme économique réussiront-ils à réenchanter une seconde fois le monde moderne ? Ce second réenchantement, sur-moderne ou post-moderne, s'il s'opère, sera contemporain du passage au post-nationalisme et au post-nationisme. Il risque aussi d'impliquer le passage au post-démocratique. La modernité, alors, sera bien morte, son agonie — prolongée par la vie post-moderne — aura pris fin. En attendant, dans le champ des « autorités invisibles »[2] du XXe siècle, c'est-à-dire parmi les « idées » et les « systèmes des valeurs morales » qui orientent les esprits et agissent sur les « autorités du monde », il faut bien relever une substitution de haute importance : le chaos a remplacé le progrès. Est-ce là un progrès ? Ou bien l'inverse d'un progrès, disons une régression ? Ou encore ni l'un ni l'autre ? Peut-être une répétition ? Mais ces questions ont-elles un sens ?

Peut-être devons-nous supposer que nous vivons à l'époque d'un grand passage, marqué par un changement de posture vis-à-vis de l'avenir : le passage de la *confiance* dans l'avenir à la *responsabilité* à l'égard du futur. Dans la religion moderne du Progrès, les humains se sentaient dépendre de l'avenir, à la pensée duquel ils s'abandonnaient avec confiance. A l'âge de l'inquiétude post-moderne, c'est l'avenir qui paraît dépendre des humains, ce qui leur donne un surcroît de souci. Aussi peut-on soutenir, en forçant le trait et en flirtant avec le sociologisme ambiant, que nous subissons les effets du passage d'une société de confiance et d'espoir sans limites à une société de peur et de responsabilité infinie, en quête cependant de limites que nulle tradition n'est plus susceptible de fixer.

---

[1] Voir TAGUIEFF P.-A., *Les Fins de l'antiracisme*, Paris, Michalon, 1995, p. 514-516.

[2] L'expression est de l'historienne Lucie Varga (1904-1941), l'amie et la collaboratrice de Lucien Febvre. Voir SCHÖTTLER P., *Lucie Varga. Les autorités invisibles*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 108-109.

Fascination pour l'extrême

Questions à Monique David-Ménard[1]

Yves Lugrin

Pour questionner ce que nous offre ici Monique David-Ménard, attardons-nous sur l'architecture des soubassements qui donnent à ses développements leur assise, cela en nous référant à son dernier livre *Les constructions de l'universel.* Mais avant, faisons quelques pas dans la rue pour un petit bol d'air, et pour lire sur le fronton de l'Église qui fait face, une inscription, bien dans le ton de ces journées sur L'Inespoir :

> « *Le réel, parfois, désaltère l'espérance,*
> *c'est pourquoi contre toute attente,*
> *l'espérance survit.* » *(René Char)*

Ce que nous avons eu le privilège d'entendre de la vive voix de Monique s'inscrit dans le droit fil de son livre, ouvrage courageux qui croise philosophie et psychanalyse, ou plus précisément : l'universel du « tout homme » et la position féminine du « pas toute » dans la fonction phallique, notions introduites par Lacan en fin d'œuvre. L'auteur est philosophe,

---

[1]Monique David-Ménard n'a pas pu donner la version écrite de son intervention au colloque dans les délais nécessaires à la constitution du numéro. Le comité de rédaction estime que *Che Vuoi ?* doit cependant publier les questions qu'Yves Lugrin lui a posées ; en effet la rédaction des questions et leur développement participent de la qualité des débats qui ont eu lieu au cours du colloque. D'autre part la rigueur de leur exposition donnera aux lecteurs participants du colloque et aux autres une idéeassez précise du champ dans lequel se déploie le travail de Monique David-Ménard.
Le Comité de rédaction de *Che Vuoi ?*

analyste et femme ; peut-être fallait-il cette triple compétence pour se risquer dans une aventure aussi originale.

La visée de l'entreprise est osée, en effet. En contrepoint de Lacan lisant « Kant avec Sade », Monique propose un provocateur « Kant et Sade... et Lacan », trois hommes, tous trois victimes, sinon d'une tentation de retour à, du moins d'une confusion dans leur pensée de l'universel.

La démarche est d'autant plus généreuse qu'elle est téméraire. Notre collègue relit le texte de Lacan, en risque une relève critique, en prenant appui sur trois séminaires majeurs, *L'Éthique* (59/60), *Les Quatre concepts fondamentaux* (64) et *Encore* (72/73) qu'elle choisit de considérer synchroniquement. Restent donc dans l'ombre, inexploités, les remaniements, datables dans le temps, qui s'opèrent des uns aux autres. Là où de nombreux commentateurs s'efforcent de reconstituer un fil logique qui donne une continuité aux multiples et parfois contradictoires avancées de Lacan, Monique décide d'accuser les obscurités, de souligner les embarras, de pointer les contresens et erreurs, ou de dégager l'impensé à l'œuvre.

Peut-être faut-il, comme elle le souligne à différentes reprises, être femme pour miser tranquillement une lecture aussi singulière et originale. Ne revendiquant aucune fidélité, aucune affiliation, elle peut donc, sans ambivalence, se montrer sévèrement et tendrement critique à l'endroit d'un Lacan qu'elle respecte d'autant plus qu'elle s'en affranchit.

Courageux, osé, téméraire, généreux, le livre de notre collègue n'en est pas moins solidement construit autour de quelques thèses mûries de longue date. Aussi cible-t-elle précisément son ambition — l'universel exposé à la position féminine — en partant du cœur de la clinique : homme et femme ont un rapport différent à la culpabilité, cela parce qu'ils ont un rapport différent aux objets pulsionnels.

*
* *

Dès ses premiers travaux Monique dénonçait un (le) contresens opéré par Lacan dans sa lecture forcée de ce que Freud dit de l'objet pulsionnel. La « variabilité de l'objet » selon Freud devient chez Lacan « indifférence de l'objet », confusion majeure dont elle ne cesse de repérer les effets ce dont trois

articles témoignent d'ailleurs dans leur intitulé même : *« Le désir est-il mystique par principe, pervers par réalisation ? »*, *« Insatisfaction du désir, satisfaction de la pulsion »*, et, titre provocant, *« Qu'est-ce que la psychanalyse change à l'acte sexuel ? »*

Aujourd'hui, notre penseur persiste et signe, mais plus encore, fonde philosophiquement et psychanalytiquement ses intuitions de jadis. A sa question à triple entrée - culpabilité - pulsion - différences des positions masculines et féminines, répond le recours aux trois séminaires évoqués, - *l'Éthique* - *les Quatre concepts* - *Encore*. C'est dans ce cadre fermement articulé que s'inscrivent les trois strates de la méditation qui nous est offerte - l'universel chez Kant - l'universel chez Kant et Sade selon Lacan - l'universel chez Lacan confronté aux chicanes des paradoxes de la sexuation féminine et masculine.

L'impertinent questionnement de Monique, le dispositif agencé pour le soutenir s'avèrent clairement et efficacement ciblés, au plus aigu du travail de la pensée, et au plus vif de la clinique. Deux références suffiront à éclairer le pertinence de l'impertinence.

Dans son grand séminaire consacré à *l'Éthique*, Lacan fait de Das Ding le lieu des *Triebe*, des pulsions... pour autant :

> *« [...] pour autant qu'ils n'ont rien à faire, en tant que révélés par la doctrine freudienne, avec quoi que ce soit qui se satisfasse d'une tempérance, de celle qui ordonne bien sagement les rapports de l'être humain avec son semblable aux différents étages hiérarchiques de la société, depuis le couple jusqu'à l'État, dans une construction harmonique. »* (*Éthique*, p. 131).

Ce rapprochement entre l'État et le couple opéré en passant, notre collègue s'y arrête et l'exploite, s'inscrivant ce faisant au plein cœur de ces journées : le malaise dans la civilisation, dans la mondialisation, c'est aussi le malaise dans la sexuation.

Analyste qui excellait à transmettre le lacanisme comme une clinique orientée, évidence alors oubliée par nombre de théoriciens, François Perrier avait jadis relevé la pertinence de l'enjeu clinique aujourd'hui retenu par notre amie :

> *« Ici, la femme, plus apte au processus de séparation et de deuil que l'homme (toujours obnubilé de castration)*

> *entraîne l'analyste plus loin que ne sauraient le faire les hystériques hommes.* » (« Structure hystérique et dialogue analytique » in *La chaussée d'Antin*).

Mais en l'aventure, Monique David-Ménard s'avère d'abord fidèle à quelques pistes entrevues par Lacan lui-même :

> « [...] *le sexe deuxième* [...] *à se supporter du pas-toute* [...] *est l'hétéros qui ne peut s'étancher d'univers.* [...] *C'est la surmoitié qui ne se surmoite pas si facilement de la conscience universelle.* » (*L'Étourdit*).

Première série de questions

Notre collègue soutient que le contresens majeur, précédemment dénoncé, entre « variabilité de l'objet » et « indifférence de l'objet » induit chez Lacan une autre bévue. Le sacrifice de l'objet dit-indifférent, prétendument au nom de la moralité (côté homme), empêcherait le repérage d'un autre destin de l'objet : la substituabilité[1] (côté femme).

Plus encore, pour elle, ce contresens amène « Kant avec Sade », puis le modèle pervers de la réalisation pulsionnelle, spécifique à l'homme pense-t-elle, plus qu'à l'économie phallique.

Première question :

Comment comprendre que le fantasme fondamental « Un enfant est battu », fantasme sadien par excellence, ait d'abord été repéré par Freud dans le discours de femmes, probablement d'abord dans le discours de sa fille Anna alors sur son divan ?

Seconde question :

Pourquoi Monique épargne-t-elle à ce point Freud, qui lui aussi a dénoncé l'amoralité des femmes ? Pire, il a souligné en 1932 l'improbable modification à attendre de l'analyse d'une

---

[1]L'auteur illustre sa thèse centrale par le rêve d'une femme confrontée à une séparation amoureuse. S'y met en scène la substitution d'un second objet d'amour à un premier, substitution facilitée par l'en-plus de la belle voiture qui ferait le privilège (d'organe) du nouvel élu. J'ai tenté de montrer ailleurs que ce second homme pourrait ne pas être un objet de substitution, mais au contraire le référent phallique qui délivre du ravage mère-fille auquel confrontait l'éloignement du premier homme, celui qui renoue l'Autre jouissance à la jouissance phallique. Le nouvel homme renoue ce que le départ du premier avait dénoué, laissant planer la menaçe d'une expérience de désubjectivation. Nuancée, Monique parle elle d'une victoire sur la perdition, expérience irréductible à celle de la perte.

femme de plus de trente ans. Ne faisait-il pas alors l'hypothèse d'une viscosité de la libido, d'une obscure tendance à l'immuabilité, soit l'envers même de ce dont Monique fait justement le « privilège » des femmes ?

Troisième question :

La distinction opérée entre une économie masculine empêtrée de moralité et une féminine riche des ressources de la substituabilité, vient-elle contester le primat du Phallus comme « unité-sexe » et pour Freud et pour Lacan ?

Autrement dit encore, la différenciation dégagée entre une économie du refoulement (perte, manque, castration... et son complément, la fixation pulsionnelle dans le fantasme), et une économie de la sublimation (variabilité de l'objet et substitution inventive) introduit-elle une coupure entre une économie phallique et une toute-Autre économie ? Ou vient-elle se superposer à l'articulation (lacanienne) entre le tout-phallique et le pas-tout-phallique, le phallus restant l'unique repère ?

Quatrième question :

Monique suppose l'homme égaré par la « belle continuité » existante entre le pénis et le phallus, entre l'organe et le symbole. La moindre confusion ou aliénation qu'elle reconnaît en ce point à la femme, ne mériterait-elle pas une plus ferme distinction entre phallus imaginaire et Phallus symbolique ?

Entre les deux, ce n'est pas une « belle continuité », mais une « rude discontinuité ». Pour chacun des deux sexes (certes différemment) c'est d'abord le corps dans son entier qui prend valeur de phallus imaginaire, nommément celui de la mère incastrée. C'est à être d'abord libéré de cette identification phallique (être le phallus) qu'un homme peut investir plus tard son organe pénien comme objet localisé et partiel de la perte, et consécutivement comme avoir valeureux. Le vécu du psychotique exemplarise d'ailleurs ce non-accès à l'imaginarisation de la perte. Impensable, inimaginable, non localisable la perte se joue alors dans le réel, jusque dans l'émasculation.

Seconde série de questions

Monique met en regard « la rhétorique sadienne » et la « rhétorique de l'universel » chez Kant. La première permet à Sade, moins le développement d'un fantasme comme chez Bataille, que la mise en acte d'une contrainte à jouir. Ce forçage à jouir dont le lecteur d'abord fait l'insupportable expérience, devient ainsi le propre de la jouissance sadienne. La seconde,

elle, dispense Kant de l'interrogation qui s'imposerait selon elle. Kant en effet ne questionne pas les obscurités de la logique de l'universel mise en jeu pour fonder la moralité.

Freud lui-même n'est pas sans interroger dans les années 1920, les déviations pathologiques de la moralité virant au moralisme symptomatique, sentiment inconscient de culpabilité, culpabilité primaire d'avant la faute, masochisme moral. Il y dénonce sans ambages la morbide ressexualisation de la morale, la parentalisation des figures impersonnelles du destin.

Monique David-Ménard martèle cette question évitée par Kant ou dévoyée par Sade : comment définir la destructivité du plaisir ? Le plaisir est-il solipsite et par là secondairement cruel, ou est-il essentiellement cruel ? Cette interrogation vaut d'abord pour l'économie masculine, perversement orientée.

Première question :
A trop insister sur l'économie (intersexuelle) homme-femme, au détriment de l'économie (intrasexuelle) position masculine-position féminine, Monique ne prend-elle pas le risque de laisser le lien homme-femme glisser sur le couple obsessionnel-hystérique, gommant ainsi l'irréductibilité de ces deux conjonctions / disjonctions ?

Seconde question :
Les flèches dont Lacan truffe la partie basse de son tableau des quantiques de la sexuation soulignent cette différenciation des voies d'assomption de la castration empruntées et par l'homme et par la femme. Lacan alors n'est pas sans montrer cependant dans le tableau qu'il propose, que « l'homme traverse le fantasme » d'abord dans la rencontre d'une femme, tout comme « une femme divise sa jouissance » dans la rencontre d'un homme.
A trop opposer côté homme et côté femme, le moralisme et sa contrepartie dans le fantasme d'une part et capacité d'ouverture créative d'autre part, Monique n'en vient-elle pas à trop laisser dans l'ombre ce que chaque sexe doit à l'autre sur ce chemin du consentement à la castration ?

Troisième question :
A trop mettre en résonance (synchronique) les trois séminaires déjà cités, en laissant de côté leur datation

différente, ne sommes-nous pas poussés à laisser mal distingués le fantasme sadien, le fantasme sadique de l'obsessionnel et la visée perverse de tout fantasme chez un sujet, par structure, exposé au feu des pulsions partielles, « faute » d'une pulsion génitale aboutie ?

Quatrième question :

Monique met-elle en équivalence la destructivité du plaisir sur laquelle elle nous invite à méditer et la destructivité qui fait l'horizon du désir selon Lacan ? Estime-t-elle désespéré et désespérant cet abord lacanien, ou y lit-elle au contraire, avec Lacan lui-même, une confiance renouvelée dans l'avenir, cela, même et surtout dans le sans illusion quant au possible du rapport sexuel ?

> « *L'amour, dont il est apparu* [...] *que nous avons procédé au ravalement, ne peut se poser que dans cet au-delà, où d'abord il renonce à son objet.* » (*Séminaire XI*, p. 247).

Est-ce là l'inespoir ?

L'oubli de l'éthique

Fethi Benslama

En 1915, dans *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, commentant la situation éthique des hommes et de leur héritage dans le tourbillon de la première guerre mondiale, Freud écrit cette phrase tant de fois citée : « *Tu ne tueras point, nous donne la certitude que nous descendons d'une lignée infiniment longue de meurtriers qui avaient dans le sang le plaisir au meurtre, comme peut-être nous.* »[1]

En 1947, sortant des camps de la mort, Robert Antelme écrit *L'espèce humaine*, livre dont le centre de gravité est cette affirmation qui constitue à mon sens la formulation éthique la plus puissante de notre temps : « *Il* [le bourreau] *peut tuer un homme, mais il ne peut le changer en autre chose.* »[2]

Il n'est pas difficile de reconnaître ici, qu'entre l'énoncé de Freud et celui d'Antelme, d'une guerre à l'autre, un franchissement s'est opéré, de sorte que nous ne pouvons plus penser le crime de la même façon, et par voie de conséquence la question éthique, dans ses fondements mêmes.

Dans l'énoncé de Freud, disons pour aller vite, nous sommes dans l'univers monothéiste du crime, qui est le même dans la Bible et dans le Coran, faisant de l'ensemble des hommes les héritiers du meurtre fraternel d'Abel par Caïn : « *Voilà pourquoi nous avons prescrit aux fils d'Israël : quiconque tuerait une*

[1] FREUD S., « Considération actuelles sur la guerre et sur la mort », (1915), trad. P. Cotet, A. Bourguignon, A. Cherki, in *Essais de Psychanalyse*, 1981, p.151.

[2] ANTELME R., *L'espèce humaine*, Gallimard, Tel, 1957, p. 230.

personne sans que celle-ci ait tué, ou sans qu'elle ait commis de violence sur terre, c'est comme s'il avait tué les hommes en totalité ; et quiconque ferait revivre une personne, c'est comme s'il avait fait revivre les hommes en totalité. »[1] Si le meurtre d'un seul apparaît ici comme un crime contre tous les hommes, il ne s'agit pas pour autant de la notion contemporaine de « crime contre l'humanité ». Tous les hommes, ce n'est pas l'humanité. La différence est assez évidente, elle est entre les hommes comme *totalité* et comme *essence*. Cela éclaire le principe du crime monothéiste, il suppose la double *identification* au meurtrier et à la victime, à travers la sommation humaine où s'effectue la transmission de l'interdit entre les générations. De ce principe, le mystique musulman Ibn'Arabî (XIIème) en donne un bel exemple, quand il interprète la constitution psychique de Moïse, comme la somme des vies des enfants d'Israël massacrés par le pharaon, afin de l'éliminer lorsque sa naissance fut prédite. La puissance éthique de Moïse serait donc l'héritage des enfants suppliciés en vue de le tuer[2]. Le meurtre, plus exactement le massacre, devient un générateur éthique, dans le principe même de *la génération humaine*.

Dans l'énoncé de Robert Antelme, se présente une autre possibilité que le meurtre et son héritage, celle qui vient dans l'expression « autre chose » : « Il peut tuer un homme, mais il ne peut le changer en *autre chose*. »[3] Ce que cette phrase comporte de saisissant, ne réside pas seulement dans l'affirmation d'une limite infranchissable, mais dans l'idée sous-jacente, d'un pouvoir de destruction de l'homme prétendant aller au-delà du meurtre. L'énoncé se compose en effet, de deux volets. Le premier dit que tuer est possible ; c'est à partir de cette possibilité que les fondements éthiques de l'humanité ont été posés sur le mode de l'interdit, de sa transgression et de sa transmission, tels que Freud le rappelle. Mais ce que le second volet de la phrase indique, c'est une toute autre base. Le « *il ne peut* » désigne, non pas l'interdit, mais *l'impossible* : « *il ne peut le changer en autre chose* », signifie qu'il est impossible de changer un homme en autre chose qu'un homme. Cet *impossible*, nous savons pourtant

---

[1] *Coran*, V, 32.

[2] ARABI I., *La sagesse des prophètes*, trad. T. Burckhardt, Albin Michel, 1974, pp.163-192

[3] Je reprends succintement des développements que j'ai faits dans « La dépropriation », in *Lignes* n°24, 1995, pp. 34-61

qu'il a été voulu, qu'il fut énoncé dans des discours et mis en actes dans la nuit nazie. C'est ce que le livre de Robert Antelme a approché lentement, avec cette simplicité suffocante qui nous introduit à l'impensable où il s'agissait de faire sortir des hommes de l'espèce humaine.

Ce vouloir *l'impossible* et sa mise en œuvre, constitue donc le saut qualitatif de notre époque dans le champ du crime. La destruction ne porte plus sur *la somme* de vies, mais sur *l'essence*. Tuer n'est plus le maximum que l'on veut faire subir à quelqu'un, c'est *le propre* de ce qu'il est qu'on essaye de lui arracher : *le propre de l'homme*, tel est l'enjeu. Le crime dans sa visée ne se heurte plus à la figure de l'homme comme une barrière infranchissable, il passe outre, il cherche à *l'abolir* dans ceux qu'il assaille, et ne laisse aucun recours possible à l'identification, puisqu'il prétend produire une négation absolue de l'identité et de la différence de ses victimes. Peut-être est-ce la raison pour laquelle le dernier mot du livre de Robert Antelme fût *Ja*, comme si ce *oui* final, proféré dans la langue même du bourreau, apportait un démenti de l'intérieur de son idiome, à son exorbitante prétention.

Ce tournant, où l'on mesure la corrélation entre l'histoire et l'amplification des expériences de l'agressivité, nous amène à distinguer au moins deux aspects différents de la pulsion de mort : l'un consiste à détruire la vie, et l'autre qui ne se satisfait pas de cette destruction ou ne s'arrête pas à elle, mais vise l'abolition du *propre de l'être-homme* d'un groupe ou d'un individu, pour en faire « autre chose ». Ce second aspect que je propose d'appeler *dépropriation*, dépasse de toute évidence le premier, et excède même le concept classique de pulsion de mort, puisqu'il ne s'agit pas d'une réduction à l'inanimé, mais de l'effacement d'une propriété. La destruction ne cherche pas seulement à enlever la vie, elle veut *l'extermination d'une qualité*, laquelle relève d'une différence originaire.

Il me semble que ce constat très simple et terrible, modifie singulièrement ce que nous entendons par éthique, et entraîne une série de conséquences, que nous mettrons longtemps encore à tirer, car elles ne concernent pas seulement un passé qui hante notre présent, mais le devenir planétaire, comme le montre notre actualité où l'éthique gardienne de l'interdit s'essouffle à courir derrière les transgressions *du vouloir l'impossible*. Chaque jour nous apporte en effet, des informations nouvelles et inquiétantes

sur des manipulations de toutes sortes qui participent de la décomposition de la différence originaire homme/non homme.

Certes, la transgression de cette frontière n'est pas un motif nouveau, elle apparaît dans les mythes les plus anciens, de même que nous la rencontrons dans les fantasmes de tous les individus, dès la prime enfance. La plasticité pulsionnelle des hommes les voue depuis toujours à aller très loin dans *les transpositions*, puisque par le pouvoir du langage, les métamorphoses du réel dans chaque sujet sont illimitées. En se donnant lui-même comme signe, l'homme peut se mettre à la place de quelque chose pour l'autre et inversement. D'où la substitution infinie et la possibilité de l'impossible. *Das unheimlich* doit être radicalement pensé, comme une étrangeté structurelle de l'homme à son identité d'espèce.

Mais *la dépropriation* telle qu'elle se manifeste depuis la seconde guerre mondiale, relève d'un changement de registre, auquel concourent tous les facteurs de puissance et de saisie du réel de la civilisation moderne. La demande éthique pressante que nous constatons, est le symptôme le plus manifeste du *vertige* devant un processus de *dépropriation* qui revêt désormais des formes multiples, ne relevant pas nécessairement de la liquidation physique, mais de destructions insidieuses *de qualités* psychiques et sociales, à travers des procédures scientifiques, bureaucratiques et marchandes. La prolifération des représentations de *l'abject* est l'un des indices de l'intensification de la dépropriation. Mais *l'abjection* et son esthétisation croissante ne s'arrêtent pas par un décret moral. Les commissions d'éthique peuvent toujours se former et siéger dans tous les domaines, leurs jurisprudences ne seront que des pis-aller, si les forces mises au service de ce versant de la pulsion de mort ne sont pas identifiées et pensées dans leur puissante détermination par les faits de civilisation. La psychanalyse est placée ici devant une question qui la concerne étroitement, qui est au plus vif de ses préoccupations.

*
* *

Ce n'est pas par une approche directe de l'histoire *des camps* que je me suis orienté vers la problématique de *la dépropriation*, mais en passant par une réflexion sur les revendications et les violences identitaires qui s'amplifient dans le monde, depuis

deux décennies. Dans un second temps, le rapprochement avec *les camps* s'est imposé. En étudiant les discours émanant de mouvements contemporains qui ont mené, au nom de l'identité collective à des violences extrêmes, j'ai rencontré d'une manière répétitive ce motif d'une destruction de l'autre, qui prétend excéder le meurtre et vise la qualité humaine.

Dans les mythes identitaires examinés, deux caractéristiques apparaissent :

Premier élément d'analyse : tous se fondent sur la nécessité vitale d'une restitution du *propre*, *le propre* d'un *Nous* que l'histoire aurait arraché à son immunité et à son authenticité. Or *le propre* en tant qu'il signifie à la fois *l'immaculé et l'exclusif*, ne peut être retrouvé que par une action de purification. Elle n'est pas nécessairement dirigée contre des étrangers ou des allogènes. Comme nous pouvons le constater, par exemple au Rwanda ou en Algérie, ceux qui sont visés peuvent être très proches, très familiers, très mêlés à soi, comme une part inextricable de soi-même, ce qui ne fait qu'exacerber la rage de les trancher et de les réduire à l'état de chose.

Les discours de nettoyage s'appuient sur une conjoncture historique parsemée de violences et d'atrocités (colonialisme, guerre, tortures etc), où un événement a pris particulièrement un caractère traumatique, en général au moment du contact avec le monde de la science et de la technique modernes. L'analyse fait apparaître le thème d'une déchéance *des scènes originaires* de la communauté et une dégradation de la dignité d'un imaginaire fondateur, dont l'une des conséquences est de *raturer* la représentation du sujet. Le mythe identitaire se présente alors comme une tentative, quasi délirante, de restituer l'origine à son *propre*, de l'ériger à nouveau, dans la mesure où elle aurait été menacée d'engloutissement par une sorte *d'infestation généalogique*. Quand les nationalistes serbes en Bosnie violaient des femmes musulmanes et les détenaient jusqu'à ce que leur grossesse soit très avancée, cette pratique qui pourrait étonner dans la mesure où on insémine l'ennemi que l'on veut détruire, correspond à cette idée *d'infestation généalogique* qui disséminerait *le propre* de l'autre, en utilisant ses capacités de reproduction mêmes.

Dire qu'il y a rature de la représentation du sujet est insuffisant, il faut ajouter que la déchéance des scènes

originaires, s'accompagne d'une catastrophe dans les instances idéales de la communauté, ainsi que dans le système métaphorique du corps vivant, laissant les sujets dans une nudité soumise à l'ordre biologique, qui opère une réduction violente de la subjectivité. On constate alors un double phénomène de naturalisation de l'homme et de sa communauté et une biologisation du naturel. Ainsi, même la notion de culture devient un synonyme clandestin de nature. Il suffit de prêter attention au discours des courants de l'identité culturelle pour constater que ce qu'ils entendent par culture est un substitut de nature. Voici ce qu'un démographe en France, écrit dans l'Encyclopédie Universalis (1995) : « *Il est naturel, il est normal, il faut le répéter, c'est un réflexe de santé, qu'un groupe ou qu'un peuple, comme un individu, ne se laisse pas pénétrer par l'extérieur sans contrôle. Il y va de son identité, de son sentiment d'appartenance à un destin et d'attachement à des valeurs intériorisées et communes à tous.* »[1]

Ces phénomènes convergent tous vers l'émergence d'une désupposition que nous pouvons appeler : *l'homme sans psyché*. Cela est flagrant dans le cas des migrants par exemple, comme le montre le film de Yamina Benguigui *Mémoire d'immigrés*, où l'on voit cette désupposition à l'œuvre dans des discours tranquillement tenus par ceux qui organisaient l'importation des paysans d'Afrique du Nord, pour les besoins de l'industrie au début des années soixante. Cela va de celui qui est chargé du recrutement et de la sélection qui tamponne les hommes comme des bêtes, jusqu'au haut fonctionnaire qui explique les flux migratoires par une métaphore de lavabo, de siphon et d'écoulement migrants, en passant par le président du CNPF qui constate que l'on n'a pas prévu que les célibataires allaient avoir une sexualité, puis qu'il y aurait des enfants, etc. Ces hommes très convenables n'avaient tout simplement pas prévu que les hommes qu'ils importaient avaient une âme. Quand le Président de la République en 1974, accomplira le geste symbolique de rendre visite aux familles entassées dans des camps de transit, un transit qui dure depuis vingt ou trente ans, il aura cette phrase : « *J'ai constaté la détresse des lieux.* »[2] Qu'est-ce qui

---

[1]GIRARD A., « Migrants », *Encyclopædia Universalis*, vol 15, p. 337, 1995. Cf l'article que nous avons consacré à cet article dans « Il est naturel... », in *Lignes*, n° 31, 1997.

[2]Le film de Yamina Benguigui, *Mémoire d'immigrés*, Canal+, Bandits production, 1997.

empêchait le Président de dire « la détresse des hommes » ? En général, ce sont les hommes les moins protégés du système politique et juridique qui sont les premiers et les plus atteints *par la désupposition psychique* et *l'élision* de la qualité d'homme. Cela peut commencer imperceptiblement dans des discours « corrects », ensuite venir sur la place publique dans des harangues, pour finir dans des actes, si les circonstances politiques le permettent.

Ce qui frappe dans les mythes identitaires qui s'élèvent contre l'angoisse d'anéantissement de l'origine et l'effacement de son sujet, c'est qu'ils intègrent dans leur constitution des fragments importants du discours de la science et de la technique qui a pulvérisé la représentation d'eux-mêmes. Comme si l'idéologie identitaire se soumettait à la souveraineté contre laquelle elle se révoltait, et devenait elle-même croyante de ce qui menace de destruction sa croyance ! Par exemple, si l'on prête attention au discours de ce qu'on appelle « islamisme », à l'expression radicale de son idéologie, on s'aperçoit qu'il n'est ni un intégrisme, ni une révolution religieuse comme la politologie l'a mal compris, en induisant en erreur tout le monde, mais un mythe identitaire moderne dans lequel la religiosité, souvent sous la forme *d'un sacré noir*, est une composante à côté du nationalisme et du scientisme. Voici comment est rédigé le préambule du programme du FIS en Algérie :

« *Les critères méthodologiques pour l'élaboration d'un plan politique scientifique (sont) : 1) La chari'a (la loi théologique de l'islam), 2) La science, 3) L'état d'esprit du peuple algérien* »[1].

Je ne pourrai développer ici, pour des raisons de temps, la réflexion sur cette conjonction du nationalisme, de la théologie et du scientisme[2]. Observons toutefois, que l'une des premières inventions délirantes de l'islamisme radical, a eu lieu dans les années vingt-trente, simultanément en Egypte et en Afghanistan ; elle a consisté à considérer que les musulmans sont revenus à l'époque pré-originaire (*jâhilia*), c'est-à-dire d'avant l'islam. Ce fait n'a jamais été interprété par la politologie, car il n'est pas pensable dans les termes de son discours dont la logique relève d'une simple mécanique sociologique du politique. Pourtant, rien n'est compréhensible de la violence actuelle, sans cette théorie de *la régression vers la*

---

[1]Programme publié par *Tribune d'octobre*, n° 11, 25 juillet 1989, repris en France par le n° 1 de la revue *Crises*, janvier 1994.

[2]Nous avons abordé ce point dans « Islam fini et infini », in *Lignes* n°30, 1997.

pré-origine, en vertu de laquelle tous les musulmans seraient devenus non-musulmans, ce qui rend nécessaire leur *ré-islamisation*. Dès lors, il ne reste plus que deux possibilités, soit ils acceptent d'être *ré-originés*, soit il seront combattus sans pitié, car ces étrangers du dedans sont plus redoutables que les étrangers du dehors, puisqu'ils entretiennent la confusion entre le vrai et le faux dans le *Nous* de la communauté. L'angoisse dans les mythes identitaires est liée à l'imaginaire d'une présence corporelle insupportable, celle d'un autre qui est le même que soi, qui effacerait la différence interne avec l'Autre.

Un autre élément important s'observe souvent chez le groupe d'hommes qui porte le mythe identitaire ; ils proclament leur sentiment d'avoir perdu leur identité masculine et leur crainte de devenir des femmes, s'ils ne soutiennent pas la réappropriation purificatrice de l'origine ; ce qui, notons-le au passage, rappelle le discours de Créon face à Antigone. Souvent, la mythologie identitaire est viriliste, plus exactement elle s'appuie sur une susceptibilité de la virilité exacerbée. C'est ce que je propose d'appeler l'effet *Fame*, terme moyenâgeux qui signifie le caractère infamant de cette féminisation. Face à *l'in-fame*, le mythe identitaire cherche à recomposer à l'origine, un Autre pur non-maternel.

Ces caractéristiques se retrouvent dans tous les mythes identitaires modernes, y compris le nazisme, ce qui ne veut pas dire que tous les mythes de l'identité sont nazis, ce qui n'explique pas à lui seul Auschwitz, mais qui indique plutôt que le nazisme révèle un type de dérèglement de l'identité humaine (ou de l'altérité) qui concerne désormais tous les peuples de la planète.

Deuxième élément d'analyse : J'en prendrai le paradigme au plus proche de nous, dans ce qui a lieu en Algérie, dans cette impensable violence dont le cours charrie chaque jours son lot d'actes d'une cruauté extrême. Nous nous demandons pourquoi tant d'atrocités, nous voulons des raisons... Toutes sortes de motifs pris dans la réalité politique et sociale peuvent être présentés comme des explications à ces actes. En fait, ce que les bourreaux cherchent à travers ces impitoyables supplices infligés aux êtres les plus démunis, à travers ces scènes de désastre qu'ils laissent derrière eux comme des messages à notre intention, c'est de nous faire parvenir *une communication*, celle qui importe le plus à leur yeux. Laquelle ? Je crois que Georges Bataille, sans doute parce qu'il a pris au sérieux Sade et amené la

pensée aux confins de l'économie extatique de la cruauté, nous aide à élucider ce que vise cette communication des massacreurs : *nous faire croire à la ruine de* l'impossible.

Le désir de *l'impossible*, on ne peut le définir ou le déterminer, ce serait justement le réduire à quelques possibilités, on ne peut que l'approcher d'une manière transitoire, pour indiquer certaines formes reconnues de la tentative de le ruiner, par exemple :

- devenir maître de la mort ou s'identifier à l'ange exterminateur,
- s'enlacer à la scène originaire du mythe fondateur d'une société au point de faire corps avec elle,
- avoir accès à l'origine avant l'origine, pour atteindre ce qui demeure *en retrait* derrière la métaphore de la toute puissance, et vouloir en disposer comme d'un pouvoir.

Dans ce qui nous est rapporté de ces tueries, il ne s'agit pas seulement de massacres de populations civiles. Mais de supplices qui témoignent d'une jouissance de la destruction allant au-delà du meurtre, comme si les massacreurs voulaient établir le règne de nuit d'un dieu du néant, ramenant ses créatures à l'état de *choses* en lambeaux. De nombreux survivants disent que ces massacreurs blasphèment et crient leur haine de Dieu, en se livrant à leur terrible besogne.

La communication des bourreaux est calculée dans le massacre ; davantage, le massacre devient l'un des modes de communication. La communication n'est pas séparable du mal lui-même, comme Bataille nous en a déjà prévenu, elle implique et englobe celui auquel s'adresse le message, elle tend à effacer une autre différence entre la scène du crime, le moment du crime et l'après coup de sa communication. Elle produit ce que l'on pourrait appeler *l'immédiateté du mal à soi*. La voix du mal vous parle, se fait voir en vous tous les jours, dans une sorte d'omniprésence, sans signification. Le mal de la communication semble intraitable, c'est le mal de l'immédiateté à soi et à l'autre, qui est le règne même de la pulsion.

Ce que nous décrivons pour l'Algérie, pourrait correspondre à quelques détails près, à ce qui a eu lieu au Rwanda, en Bosnie, au Cambodge, etc.

*
* *

Nous sommes ainsi devant une généralisation planétaire de *la maladie de l'identité* dont les soubassements correspondent à une expérience historique qui fait voler en éclat les barrières *du refoulement originaire*, impliquant une bascule de l'Autre et de l'altérité dans le registre le « l'autre chose » dont parle Robert Antelme.

Assurément, c'est à la civilisation européenne que revient le redoutable privilège d'avoir contracté à l'époque moderne, cette maladie de l'identité, d'où elle a été propagée au reste du monde, tout à la fois par les voies de la contrainte et du libre usage. Tout le monde connaît cette histoire qui se manifeste à travers la crise éthique majeure, ouverte par les sciences physiques du XVIIIème siècle, face à laquelle Kant produisit la réponse morale que l'on sait.

Il faudrait ici, souligner cet excès, que dis-je, cet *extrémisme européen* inouï qui est à l'origine de la maladie de l'identité, que Valéry a décrit dans ces termes (mais il ne considérait pas que ce fut une maladie) : « *Partout où l'Esprit européen domine, on voit apparaître le maximum de besoins, le maximum de travail, le maximum de capital, le maximum de rendement, le maximum d'ambition, le maximum de puissance, le maximum de modification de la nature extérieure, le maximum de relations et d'échanges. Cet ensemble de maxima est Europe, ou image de l'Europe.* »[1]

Ces *maxima* européens, qui sont aujourd'hui les *maxima* planétaires, nous pouvons faire l'hypothèse qu'ils ont déréglé la distance *des sujets aux choses*, ce que les traditions anciennes avaient su tenir en respect par une barrière d'enchantement gardée par des commandements garants de l'altérité que la parole fonde. Ces effacements des différences originaires, ces inventions d'immédiatetés à soi, les dépouillements subjectifs ou psychiques, sont au cœur du symptôme identitaire. En disant distance *sujet / chose*, je fais référence, au champ de *das Ding*, tel que Jacques Lacan l'a repris chez Freud, et amené à ce degré d'élaboration exceptionnel que constitue le séminaire sur

---

[1] VALERY P., *Œuvres complètes*, la Pléiade, t.I, p. 1014.

L'éthique de la psychanalyse[1]. Car, de toute évidence, « l'autre chose » dont parle Robert Antelme trouve dans la théorie de *das Ding*, sous certaines conditions sur lesquelles je reviendrai, les bases pour sa pensée.

Que le monde de l'humanisme se soit révélé progressivement comme le monde du franchissement des barrières de l'humain, à tous les sens du terme, cela est au centre de la maladie européenne de l'identité. On pourrait alors ajouter aux *maxima* de Valéry, celui-ci : l'Europe c'est le maximum d'humanisation. Mais humanisation en quel sens ? Si nous suivons jusqu'à un certain point Hegel — quand il suppose que l'homme ne peut nier la nature sans se nier lui-même, en tant qu'animal appartenant à cette même nature —, il est possible de penser que la négation de leur identité que les européens ont mise en œuvre, a revêtu la forme d'un intense désir de sortir d'eux-mêmes et du monde. J'entends par là, le projet et l'action de vouloir se transporter par tous les moyens techniques, scientifiques, philosophiques, hors de soi, en tant qu'appartenant au commun de l'espèce humaine et du monde concret. Ce transport, cette extase est corrélative d'une liberté qui suppose l'identification de l'homme à sa raison, de l'homme devenant lui-même son propre moyen et sa propre fin. Son emblème mythique pourrait être le geste d'Œdipe devant la sphinge, se désignant lui-même comme réponse à l'énigme. C'est au cœur de l'aliénation produite par ce geste d'auto-position, et en rapport avec lui que la psychanalyse a vu le jour. Autrement dit, on pourrait penser l'émergence de la psychanalyse, comme symptôme et réponse (éthique) à la maladie de l'identité européenne de la toute puissance.

Sortir du monde. Quand Alexandre Koyré dit que l'homme *« a perdu sa place dans le monde, ou, plus exactement peut-être, a perdu le monde même »* ; quand Hannah Arendt écrit dans *La condition de l'homme moderne* : *« L'absence de monde qui s'institue avec l'époque moderne est de fait sans équivalent »*[2], il faut entendre la perte et l'absence au sens d'un désaisissement de la concrétude du monde qui ne relève pas de l'effectivité du vécu, mais d'un manque de consistance et de résistance[3]. Le terme « s'institue » n'est sans doute pas employé à la légère par

---

[1] LACAN J., *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, 1986.

[2] ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, Press Pocket, 1983 p. 222.

[3] Comme le souligne Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Gallilée, 1993, P. 23. Cf. également le chapître consacré à la psychanalyse.

Hannah Arendt. Eriger l'absence du monde, n'est-ce pas ce à quoi s'attelle par exemple, ce que l'on appelle *le virtuel*. Ce que nous vivons à présent, a commencé depuis longtemps, et nous sommes loin, très loin des causes. Paradoxalement, c'est au moment où l'on parle le plus de mondialisation, que nous sommes en passe de perdre le monde. Mais est-ce vraiment un paradoxe ? N'est-il pas inévitable que les rapprochements des divers points du monde produisent une contraction de la représentation de l'espace du monde, donc contraction de son temps, et par voie de conséquence effondrement du miroir qui nous sépare des images. Les images sont en quelque sorte projetées à même nous-mêmes : immédiateté de l'image à soi.

Sortir de l'espèce. Ce que Valéry a appelé les *maxima* de l'Europe ou de son image, ne sont rien d'autre que les traits distinctifs de ce que l'on pourrait appeler *l'homme maximal*. Disant cela, je pense au nombre incalculable d'idéologies prométhéennes scientifiques, philosophiques, politiques, qui ont soufflé sur l'Europe moderne et épuisé les formulations sur la maîtrise, la supériorité, la puissance de ceux qui surplombent les non-Européens, lesquels ne veulent selon l'expression de Valéry, que « demeurer dans leur état ». Mais Valéry a parlé trop vite, ou trop tard, les non-Européens veulent être à l'instar de *l'homme maximal*, y compris ceux-là mêmes qui revendiquent le retour au propre de soi. Bref, le nazisme n'est pas apparu par enchantement, ses causes ne sont pas seulement en Allemagne qui fut le maillon identitaire le plus faible de l'Europe, comme l'Algérie l'est dans le monde musulman d'aujourd'hui.

Si nous faisons l'hypothèse que l'émergence de la psychanalyse est dans un rapport d'étroite solidarité avec la version européenne de la maladie de l'identité, on pourrait lire ce que Sigmund Freud a pensé et théorisé à travers la figure du névrosé, comme étant la figure de l'homme malade du *surhomme*, du conflit entre la tentation d'y céder et la résistance à lui. Dès 1897, dans une lettre à Fliess, nous lisons à la fin d'une note sur la sainteté ces quelques mots : « *Antinomie : le "surhomme"* »[1].

---

[1] Voici tout le passage : « *La sainteté est ce qui incite les humains à se sacrifier, dans l'intérêt d'une plus grande communauté, une partie de leur liberté sexuelle perverse. L'horreur qu'inspire l'inceste (acte impie) repose sur le fait que, par suite d'un vie sexuelle commune (même à l'époque de l'enfance), les membres d'une famille sont en permanence solidaires et deviennent incapables de se lier à des étrangers. Ainsi l'inceste est un fait antisocial auquel, pour*

Le thème central de *Totem et Tabou* (1912), est annoncé dans cette note, d'une façon très précise et avec lui, toute la conception freudienne de la maladie humaine de la civilisation, qui sera jalonnée dans de nombreux textes tels *La morale sexuelle « civilisée » et la nervosité des temps modernes* (1908), *Malaise dans la civilisation* (1929) ou plus tard *Pourquoi la guerre ?* (1933). Tout cela est bien connu ; mais *l'antinomie du surhomme*, peut nous permettre de lire *Totem et Tabou* comme une tentative pour faire tenir sa place à l'homme européen, parmi les autres hommes de l'espèce. N'oublions pas le sous-titre de ce livre : « *Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celles des névrosés.* »

C'est à cette nécessité impérieuse que répond l'émergence de la psychanalyse, au regard d'un changement radical de l'identité humaine opérée par la modernité, changement si radical qu'il a entraîné *un étrangement de l'homme européen au regard de certains enjeux fondamentaux de l'altérité.* D'ailleurs, dans une note de *Totem et Tabou*, Freud remarque que c'est « notre civilisation » scientifique qui a créé *l'inquiétante étrangeté*, en refoulant le mode de pensée animiste[1] ; il serait alors autant vrai de dire que toute la psychanalyse est l'émanation du *das unheimliche* de cette humanité européenne moderne.

La pensée de Freud dans *Totem et Tabou* s'avance alors selon trois fronts :

1- tenir la concordance entre le point le plus proche et le point le plus éloigné de l'espèce humaine : le névrosé et le sauvage, mais aussi l'événement le plus archaïque, le meurtre du père de la horde et l'actualité de l'homme contemporain ;

2- se tenir dans la brèche ouverte entre l'historique et le mythique, comme lieu d'une traduction, *d'une transposition* dirait Nietzsche, entre mythe et histoire et inversement ;

3- restituer l'enjeu de *l'interdit* comme seule suture possible de l'identité malade de l'homme européen, ouverte à l'excès du

---

exister, la civilisation a dû peu à peu renoncer. » FREUD S., *Naissance de la psychanalyse*, « Manuscrit N », lettre du 31/5/1897, PP. 185-186.

[1]Dans la note de la page de 205, Freud écrit : « Il semble que nous conférions le caractère de l'"Unheimliche" aux impressions qui, de façon générale, tendent à confirmer la toute puissance des pensées et le mode de pensée animiste, alors que dans notre jugement, nous nous en sommes déjà détournés. » Le notre et le nous se réfèrent aux hommes de la civilisation actuelle dans sa phase qualifiée de scientifique. Nous nous référerons ici à l'édition suivante : FREUD S., *Totem et tabou*, (1912-1913), trad. M. Weber, NRF, Gallimard, 1993.

surhomme. Cet excès, nous le comprenons bien aujourd'hui, depuis Jacques Lacan, comme ayant trait à la jouissance. Du reste toute les figures choisies pour penser l'homme européen actuel, sont des figures extrêmes (Jacques Lacan dit « extrémistes », et ajoute « à bout de course »[1]), à commencer par la plus centrale d'entre elles : *Œdipe*. C'est là que Freud trouve la parole de la tradition la plus ancienne, nous informant du funeste destin du *fils-surhomme*. Du côté de *Totem et Tabou*, c'est le père comme surhomme qui sera convoqué dans une écriture qui réactualise l'événement éthique fondateur, lequel n'est pas seulement le meurtre du père comme cela s'écrit souvent dans la littérature psychanalytique de nos jours, mais *le sacrifice* du père comme surhomme.

Gilles Deleuze écrit dans *Logique du sens*, que *Totem et Tabou* est la grande théorie de l'événement[2] ; c'est bien vrai, à condition de penser que Freud a dû réinventer l'événement du sens, comme limitation, comme retrait, comme coupure avec la jouissance du surhomme, *qui vient à partir du sacrifice*.

Disant cela, je devine ou je suppose que ces propositions peuvent chatouiller l'orgueil de quelques névrosés européens, qui pourraient se scandaliser de ce que la plus belle invention de son « das unheimliche », la psychanalyse, passe pour une construction locale, et symptomatique du surhomme.

Je n'entrerai pas ici dans le débat sur l'universalité de la psychanalyse, et de son pendant réactif le relativisme culturel. De toute façon cette querelle est vaine, parce que toute la planète est désormais, à part quelques parcelles ici ou là et pour peu de temps encore, une Europe des *maxima*, et que l'*oedipianisation* des hommes a déjà parcouru une longue étape. Ce qui arrive aujourd'hui est la conséquence d'une extension au monde entier des axiomes européens, y compris ceux de la maladie de l'identité. Compte-tenu de cette situation, il y a en principe une mondialisation potentielle de la psychanalyse. La psychanalyse est assurément une étrange invention, qui ne vient ou ne devient nécessaire que lorsque les hommes s'aventurent aux limites de leur identité.

---

[1] *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit, p. 143.

[2] DELEUZE G., *Logique du sens*, Minuit, pp. 245-252.

Toutefois, cette mondialisation de la psychanalyse sera soumise à deux conditions :

- *Premièrement* : que l'élaboration psychanalytique se départisse du modèle de la projection coloniale. L'approche des structures fondamentales de *l'Autre-scène* chez les peuples, passe par la capacité d'entendre *les métaphores psychiques* déclinées par les interprètes des diverses langues, mettant ainsi le savoir psychanalytique à l'épreuve du traduisible et de l'intraduisible.
- *Deuxièmement* : que les sociétés non-européennes entrent, dans un processus historique de perte ou de délitement de la fonction du sacrifice.

Car la psychanalyse est un système interprétatif qui convoque à nouveau la problématique sacrificielle pour une civilisation qui a cru s'en délivrer totalement . Ce qui est à l'œuvre dans tous les textes de Freud sur la civilisation, et au premier chef desquels *Totem et Tabou*, c'est la théorie de l'événement sacrificiel, comme l'événement de l'éthique même.

Suis-je en train de dire que la psychanalyse est une restitution de l'identité de l'homme de jadis qui se brise sous cette incroyable aventure des *maxima* européens et de son *surhomme* ? Nullement. La psychanalyse n'est pas une restauration humaniste. Plutôt, elle découvre que ce qui vole en éclat à l'intérieur de l'homme, sous l'effet de son désir surhumain, c'est la figure de l'homme même. Et cette figure ne se brise que dans la mesure où l'homme en question n'est pas donné d'office, que sa forme est morcelée au commencement, demeure fragmentaire à l'arrière plan, et tendrait sans cesse vers son éclatement. C'est ce qui fait dire à Jacques Lacan, en partant de la formulation de Freud sur « le complexe du prochain », que c'est à l'approche de la chose que « *le corps du prochain se brise* »[1]. En somme, *le sacrifice nécessaire* dont parle Freud à maintes reprises[2], est le sacrifice de l'immédiateté à la chose qui fait consister l'autre dans son entièreté, ce que le surhomme refuse et tente de désintégrer, en mettant en scène dans les massacres, la mise en pièce de la figure humaine.

---

[1]LACAN J., *L'éthique*, op.cit, p.121 et ss.

[2]Par exemple dans *L'avenir d'une illusion* (1927) trad. M. Bonaparte, PUF 1971, p.10, 15, 20, etc.

Faisons une remarque incidente. On peut se demander si ce qui nous arrive de tous côtés aujourd'hui dans un harcèlement inouï, à travers les agissements communicationnel, technique et marchand conjugués, n'est pas une sollicitation permanente à être dans l'immédiateté aux choses. Ne sommes-nous pas incités comme jamais à être des surhommes ? Cela n'est pas sans effets dans le champ de la clinique, notamment chez les jeunes sujets en difficulté, pour lesquels la rapidité de l'accès, l'instantanéité, le direct, le furtif et le fulgurant sont matériellement considérés comme insignes. Nous rencontrons chez eux d'étranges phénomènes d'identifications spectrales, de confusion de la vie et de la mort, de significations éclatées et proliférantes, de difficultés de subjectivation de la faute, de développement d'un imaginaire « ininterprétable » parce que saturé par le fétichisme de la consommation, avec l'apparition de pré-adolescents pervers à l'âge de douze ans, qui se conduisent comme des *supermans*, qu'aucun lieu ne veut accueillir, parce qu'ils affolent toutes les institutions, et qui finissent dans l'errance et dans le suicide.

Freud nous dit que la formation d'une identité non folle trouve son événement dans un sacrifice, que cet événement a eu lieu, mais qu'il doit être recommencé pour chaque homme. Et il ajoute à cela une complication extraordinaire, selon laquelle le langage est la mémoire de cet événement, dont la parole peut se souvenir. *Mais comment le ressouvenir réinvente-t-il l'acte ?*

La théorie éthique de la psychanalyse repose sur l'idée de produire *une interprétation* qui restitue le sacrifice à travers une parole transposable en écriture psychique. C'est donc une théorie *archi-éthique* de l'interprétation comme actant un acte immémorial, ce qui revient à penser le sacrifice et son au-delà. Si l'on suit la proposition de Freud dans *Totem et Tabou* concernant le sacrifice du père, on pourrait y distinguer quatre temps : 1) le meurtre, 2) le repas au cours duquel le corps du père est partagé et ingéré, 3) l'apparition de la culpabilité avec laquelle le père devient plus puissant mort que vivant. Ce troisième temps suppose alors que les fils recréent psychiquement le père, à partir de son absence extérieure qui communique avec le vide interne creusé par l'ingestion de la mort dans le corps. Cette recréation constitue l'effet même de l'interprétation. Mais les autres séquences sont nécessaires et indispensables les unes après les autres, dans un processus qui ne souffre ni interruption, ni lacune, pour aboutir au quatrième temps, celui de la communauté humaine, comme communauté

du deuil. C'est lorsqu'il y a franchissement de ces quatre étapes, que l'on sort de l'espace sacrificiel, puisque la communauté du deuil est celle du ressouvenir. Mais cela est très difficile à penser et accomplir sans perturbation dans des sociétés qui ont oublié la signification éthique du sacrifice ; ce n'est pas par hasard que Jacques Lacan se laisse prendre avec Antigone, dans cette exaltation de la figure surhumaine et de son suicide, appréhendé comme sacrifice[1].

L'oubli de l'éthique est donc l'oubli du sacrifice et des temps consécutifs de son événement. Cet oubli est à mon sens corrélatif du déchaînement du second versant de la pulsion de mort, qui est la dépropriation.

Mais il y a aussi chez Jacques Lacan, en même temps, une puissante élaboration qui vise bien l'essentiel du rapport entre le sacrifice et le langage. On pourrait faire une lecture dans ce sens du séminaire *L'éthique de la psychanalyse* : « la chose est ce qui du réel pâtit du signifiant », ou bien encore concernant la tendance à la sublimation, « *Ce que demande l'homme* [...] *c'est d'être privé de quelque chose de réel* ». La distance à la chose sera fonction de la capacité du sujet à maintenir l'écart sacrificiel par le langage. Cet écart, Jacques Lacan l'appelle « le cercle enchanté » : « *le cercle enchanté qui nous sépare de la chose est notre rapport au signifiant.* »

Autrement dit, l'enchantement du monde ne cesse jamais, du moins tant qu'il y a le langage. La théorie du désenchantement de Max Weber, reprise par Marcel Gauchet[2] doit donc être relativisée à une strate de la représentation. Tant qu'il y a de la métaphore, il y a nécessairement du sacrifice, donc *une transposition* enchantée du monde. Le désenchantement pourrait n'être qu'une illusion du surhomme.

Du point de vue de la psychanalyse, il n'y a pas à répondre à la détresse éthique en disant ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Ce n'est pas la voix de la conscience, mais la voix qui garde silence qui permet que survienne cet écart à soi, qui est le sacrifice qu'émet la parole pour produire l'interprétation. Le sujet s'écarte, crée un espacement, fait advenir cette différence qui n'est pas

---

[1] Cf. sur ce point la critique de Patrick Guyomard, *La jouissance du tragique*, Aubier, 1992.

[2] GAUCHET M., *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1980.

seulement différence d'avec l'Autre, mais aussi différence avec soi-même, surgit alors la possibilité du vide partagé avec l'autre où peut venir le sens. Garder la possibilité de cet espacement est donc la responsabilité des psychanalystes.

Mais nous ne sommes pas pour autant reclus dans un espace monastique, et nous n'avons pas à participer à l'inconsistance du monde, en nous soustrayant à l'existence sous les lois et à leurs conséquences politiques. Car une interprétation qui ne débouche pas sur le deuil de l'être ensemble, n'accomplit pas l'éthique qui est l'exil de son *propre* sens ou du sens *propre*.

« L'oubli de l'éthique », dites-vous ?

Miren Arambourou-Mélèse

> *« Les grandes vertus du peuple allemand ont engendré plus de maux que l'oisiveté jamais n'a créé de vices. Tant d'horreurs n'auraient pas été possibles sans tant de vertus. Il a fallu, sans doute, beaucoup de science pour tuer tant d'hommes, dissiper tant de biens, anéantir tant de villes en si peu de temps ; mais il a fallu non moins de qualités morales. »*
>
> *Paul Valéry*[1]

Freud récusait par principe toute position éthique, c'est-à-dire toute position qui prescrirait un direction de la conduite au nom du Souverain Bien (y compris la guérison du patient). La lecture de Sade que nous propose Monique David-Ménard[2] éclaire combien le Souverain Bien se prête merveilleusement aux positions les plus perverses à l'intérieur des rapports entre humains[3]. Pour Freud, le malaise est lié au travail de la

---

[1] VALERY P., « La Crise de l'Esprit » in *Essais quasi politiques*, 1919, Œuvres, la Pléïade, p. 989

[2] DAVID-MENARD M., *Les constructions de l'universel*, Paris, PUF, 1998.

[3] A l'heure où nous éditons ce texte (septembre 98), le travail du printemps dernier trouve, hélas, éclatante confirmation avec la publication dans les médias du « rapport Starr » exposant aux regards de la planète toute entière, avec un luxe de précisions pornographiques, certaines pratiques sexuelles du Président de la République des Etats-Unis, visant ainsi, et la jouissance voyeuriste du public, et sa bascule consécutive en appétence pour une position de « rigueur morale » qui permettrait à chacun d'occulter en quelle mesure il se trouve pris dans cette jouissance perverse. S'il n'est pas encore sûr que les adversaires politiques de l'homme ainsi dépouillé de son intimité – de ce qui fait son humanité – retirent les bénéfices escomptés de ce double meurtre symbolique (double en ce qu'il traite le Président comme un simple humain, et en ce qu'il traite un simple humain

civilisation : pour pouvoir co-exister dans l'espace étroit de la cité et de ses institutions (à commencer par la famille), les humains sont contraints de consentir d'importants renoncements à la satisfaction de leurs pulsions. Cette contrainte est rendue acceptable par l'espoir et la croyance : espoir, pour le petit d'homme, d'être aimé davantage s'il sacrifie certaines de ses satisfactions, croyance dans le progrès de l'humanité, dans un homme qui serait de plus en plus humain à mesure qu'il serait de plus en plus civilisé. Avec le mythe du meurtre du Père de la Horde, Freud posait un point d'origine autour duquel nouer la culpabilité. L'histoire de notre vingtième siècle, que la mise en œuvre du Mal comme politique de la Cité contraint à repenser à la lumière des totalitarismes, nous enseigne la vanité de cette croyance dans une humanisation continue de l'homme par la civilisation au simple prix de renoncements pulsionnels — quelque coûteux qu'ils puissent par ailleurs apparaître à l'individu. Une esthétique nihiliste de la désespérance (*no future*) d'un monde fasciné par le mal et la mort prospère sur les décombres de la croyance au progrès de l'humanité. S'il n'est point d'avenir, c'est tout le mouvement de devenir du sujet qui s'en trouve affecté, point de passé dont le sujet ait à hériter, l'être au monde se réduirait à une pure fonctionnalité dans un présent qui ne connaît d'autre limite que celle de l'encore impossible.

Aussi voudrais-je entendre le concept d'oubli à partir de la triple définition qu'en donne L. Mélèse[1], comme a-mnésie, an-esthésie et a-boulie, c'est-à-dire la perte de mémoire du passé, de sensibilité à l'actuel, d'attente tournée vers l'avenir. Cette notion de perte (de repères) inhérente à cette forme d'oubli indique clairement que nous ne sommes pas dans le registre de l'oubli structurant que procure le refoulement.

La tragédie antique était un « art politique » par lequel le terrible enseignait « l'animal politique » (Aristote), mais cette fin de notre siècle semble marquée par la réduction de l'humain à la « vie nue »[2]. Si la société grecque a pu avoir recours à l'institution tragique pour produire la citoyenneté, c'est que celle-ci inscrivait symboliquement le non-humain au cœur de l'humain. La fonction de la tragédie, chant sacré, chant qui

---

comme pouvant être mis à nu sur la place publique), il n'en demeure pas moins que cet acte aura été posé, et cautionné par l'un des trois pouvoirs qui articulent à l'intérieur de la Cité les rapports sociaux entre les humains.

[1] MELESE L., « Rêve ou crise ? » in *Le bloc-notes de la psychanalyse* n°15, Georg edit., Genève, 1998, p. 73 sq.

[2] Voir AGAMBEN G., *Homo sacer*, Seuil, 1997.

accompagne le sacrifice, était de présentifier sur la scène de la représentation les transgressions de ce qui fonde l'humanité : dans la succession ordonnée des générations humaines, le danger d'indifférenciation est barré par l'interdit de l'inceste. Cela présuppose que ne soit pas remise en question la vectorisation du temps, avec une origine et une mort pour le sujet. La punition d'Œdipe pour le crime d'inceste est de demeurer à jamais privé de mort et de sépulture. L'éternité est une malédiction, elle désarrime le sujet de ce qui le fait humain : pouvoir se représenter le temps, l'alternance de la nuit et du jour où l'un reçoit de l'autre son poids de vérité. L'un et l'autre liés et séparés par cet écart que nous appelons symbolique et qui fonde la différenciation. La perte de l'écart renvoie l'homme au chaos que la Genèse dit originaire.

En faisant émerger la figure d'*homo sacer*, G. Agamben situe l'homme post-moderne hors du champ du tragique. L'homme produit par la technique est désarrimé de son origine et de sa fin. Le corps humain est fabriqué (jusqu'au clonage), soigné comme une machine qui dysfonctionne et la mort de l'individu se trouve de plus en plus instrumentée[1]. La vie de l'homme se déroule sous les auspices exclusives de la société marchande. L'humain est devenu marchandise[2].

Il n'existe pas de tragédie pour mettre en scène ce que Robert Antelme appelait « la transformation d'un homme en autre chose »[3].

« Ils ne se rendent même pas compte » entend-on à propos des crimes de plus en plus nombreux commis par des adolescents. « Ils » ne se rendraient pas compte qu'ils transgressent un des interdits fondateurs de l'humanité, l'interdit du meurtre de l'autre semblable. Mais « ils » ne transgressent rien : le

---

[1] Au point que l'on en vienne, cet automne encore, à envisager de « légaliser l'euthanasie sous certaines conditions » — lesquelles, et fixées selon quels critères ? Le seul fait que la question de la mort donnée soit posée dans le champ de la légalisation d'une pratique au prétexte qu'elle a déjà lieu indique combien l'efficacité technique a remplacé désormais l'interrogation éthique sur le bien et le mal.

[2] A propos de l'enjeu des élections régionales en Provence-Alpes-Côte d'Azur, un candidat déclarait sans sourciller que « la région doit devenir le lieu de circulation des marchandises dans le croissant économique Nord-Sud de l'Europe ». Autant dire un non-lieu, un couloir sans repères d'humanité.

[3] « On peut tuer un homme, on ne peut pas le transformer en autre chose. » ANTELME R., *L'espèce humaine*.

repérage de l'autre semblable, comme différencié de soi, n'est pas opéré, ni celui de l'interdit puisque la seule limite qui vaille est celle du non encore possible — limite qui ne cesse d'inviter à la repousser toujours plus loin. Pour ces jeunes, enfants, adolescents, la menace de l'indifférenciation est tellement proche que l'angoisse d'être englouti (en l'autre corps) ne peut se résoudre que dans cette différenciation radicale que produit le meurtre : entre un corps en vie et un corps privé de vie. Dans l'immédiateté d'un présent hors toute représentation. La visée du meurtre n'est-elle pas justement de restaurer, à l'acmé de l'angoisse, le règne de l'anesthésie ? Ici la prescription morale se révèle radicalement inopérante. An nom de quoi devrais-je renoncer à la satisfaction de battre plus petit que moi quand cet acte me procure — fût-ce de façon très éphémère — la sensation d'exister, un instant différencié ?

Sous le règne de la marchandise, la vie humaine ne se dit plus un par un, chaque existence singulière au risque de sa mort, et ayant à répondre de son être au monde, mais plutôt l'un équivalent de l'autre, et ainsi de suite... La contrainte (*Zwang*) au progrès technique pousse à produire, peu importe quoi et pour qui, des objets de consommation, des corps vivants, mais tout aussi bien des corps morts (ainsi le clone comme réserve de pièces de remplacement des organes usés). Le seul moteur de cette dynamique étant de repousser *ad infinitum* les limites du possible.

La vie qui n'a pas de fin (au sens de finalité et de terminaison) nous renvoie à l'évocation que faisait Freud de l'être unicellulaire qui se reproduit automatiquement en se dédoublant. Ainsi s'éclairerait le concept de pulsion de mort auquel Freud recourt à partir de 1920[1]: non pas « tendance au retour à l'inorganique » mais plutôt tendance à l'automatisme de fonctionnement efficace de corps réduits à leur organicité, d'individus privés d'histoire mis en circulation dans des non-lieux où le sujet n'a pas de territoire.

Peut-être cela peut-il, du moins partiellement, éclairer l'efficacité idéologique du discours de la haine de l'autre pour autant que celui-ci fournit une représentation — aussi perverse

---

[1] C'est-à-dire au sortir de la « grande guerre », celle qu'analysait Paul Valéry dans l'essai cité ci-dessus. Voir FREUD S., *Jenseits des Lustprinzips (Au-delà du principe de plaisir)* Studienaufgabe Fischer Bd. III

soit-elle — de la différence dans un monde où les sujets se trouvent menacés par l'indifférenciation ?

S'il en est ainsi, la question posée à la psychanalyse par le malaise dans la civilisation se sera déplacée d'une visée pédagogique (où la « sublimation » serait envisagée comme issue « socialisable » au conflit entre les exigences de la vie pulsionnelle de l'individu et celles de la civilisation qui permet aux humains de vivre ensemble) à la mise en tension critique de la position du sujet humain entre le vertige désenchanté d'un nihilisme esthétisant et les espérances illusoires d'une maîtrise absolue du monde par le progrès.

« *Le monde,* écrit encore Valéry dans le même essai[1], *qui baptise du nom de progrès sa tendance à une précision fatale, cherche à unir aux bienfaits de la vie les avantages de la mort. Une certaine confusion règne encore, mais encore un peu de temps et tout s'éclaircira ; nous verrons enfin apparaître le miracle d'une société animale, une parfaite et définitive fourmilière.* »

Le déplacement que propose F. Benslama de l'inespoir au « surgissement de l'inespéré » indique la direction de la question posée aux psychanalystes : comment faire pour que le malaise (*Unbehagen*) lié à la proximité de l'autre / semblable dans l'espace contraint de la Cité ouvre sur une possible mise en crise (du grec *krinein* = séparer, différencier) et non sur l'*Unheimlich*, l'inquiétante étrangeté comme effet du vertige de l'indifférenciation ?

---

[1] VALERY P., op. cit., p. 994.

Variations

Cécile Casadamont

La question de l'inespoir nous conduit à retourner vers des lectures comme celles du livre de Robert Antelme : *L'espèce Humaine* (1957). De ce livre Fethi Benslama, dans sa communication, extrait la citation suivante : « On peut tuer un homme, on ne peut pas le changer en autre chose ». Pour autant, l'on sait que Michel Foucault, dans *La volonté de savoir* (1976), a montré que le pouvoir sur la vie s'est développé depuis le 17ème siècle sous deux formes principales, une anatomo-politique du corps humain et une biopolitique de la population.

Il écrit : « La mise en place au cours de l'âge classique de cette grande technologie à double face — anatomique et biologique, individualisante et spécifiante, tournée vers les performances du corps et regardant vers les processus de la vie — caractérise un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en part » (p.183). C'est ce qu'il nomme le bio-pouvoir, lequel trouve à s'exercer dans des champs multiples. Nous nous limiterons ici à quatre illustrations :

- en criminalistique, le test génétique portant sur l'ensemble de la population masculine d'un village où une jeune anglaise fut tuée lors d'un séjour de vacances ;
- dans le cadre de la procréation médicale assistée : la naissance, pour le moins inattendue, parmi deux jumeaux, d'un enfant de couleur noire, chez un couple blanc, après une « manipulation »...

et aussi la naissance de septuplés, en Iowa, en novembre 1997 ;

- en matière d'action en recherche de paternité : l'exhumation du cadavre d'Yves Montand au nom de la capacité du bio-pouvoir à faire preuve d'une filiation biologique. En dépit

de la mort, nous avons désormais l'effet de prise d'une forme de bio-pouvoir.

Lors d'un colloque récent, Pierre Fédida rappelait la nécessité de laisser se faire l'œuvre de sépulture pour les morts. Ajoutons que leur donner une sépulture, c'est s'interdire d'y toucher. A défaut, nous nous engageons dans l'éternisation du fantasme du meurtre du père.

Récemment, on pouvait voir à l'écran un film ayant pour titre *L'homme est une femme comme les autres*, probablement un énoncé absolument inélaborable pour l'auteur de l'assassinat survenu à Evry, une semaine avant ce colloque. Un jeune homme était venu en bande tuer un vigile, dans un centre commercial du nom de l'Agora...

C'est, nous semble-t-il, bien plus l'évitement de la féminité — notamment la sienne — voire, plus encore, l'horreur du féminin qui lui a fait prendre les armes. Soyons des hommes entre hommes... Nous, nous ne sommes pas des gonzesses... Tout se passe comme si le déchainement meurtrier voulait forclore l'origine impure en tant qu'elle est celle du sexe maternel. Or, nous le savons, la pureté totale est un pur produit de l'inceste, ce qui n'est pas sans éclairer, au passage, la question de la passion raciste, c'est-à-dire la passion de la race comme race pure ; pure de toute origine sexuelle. Se laisser prendre par la fascination pour l'extrême c'est se laisser aspirer par le pur désir d'une origine pure, c'est-à-dire hors-sexe. Freud n'a pas hésité à écrire que l'inconscient tue même pour des choses insignifiantes, et aussi que nous sommes comme les hommes des origines, une bande d'assassins. Est-ce que le désir de meurtre, dans cette ligne freudienne, ne reste pas, dans l'insu, le désir le plus fort ? D'abord parce que le meurtre est peut-être le seul acte réussi et surtout celui qui permettrait d'atteindre quelque chose d'une jouissance incestueuse.

En effet, nous savons encore peu de choses sur le fait que le meurtre serait une expérience de la jouissance. Cette expérience meurtrière est peut-être une rencontre avec une jouissance inconnue. On peut faire l'hypothèse que cette jouissance inconnue atteint, par effraction, la zone interdite de la jouissance incestueuse. Ce serait sans doute impossible, mais bien intéressant, de pouvoir entendre ces jeunes hommes, en Algérie, par exemple, qui ont aujourd'hui tué, égorgé, éventré femmes et enfants, et de les entendre dans l'après-coup de ce réel.

Enfin, ce que nous a inspiré le titre de la communication de Fethi Benslama, ce serait plutôt le nécessaire oubli de l'éthique. Non seulement parce que l'éthique ne cesse pas de s'oublier mais

surtout parce que cet oubli est nécessaire à son surgissement ; en dehors de celui-ci, elle relève d'une récitation étho-logique. C'est dire que l'éthique est probablement de l'ordre du trait, dans son surgissement ; le surgissement ? Ainsi celui d'Ulysse dans *La guerre de Troie n'aura pas lieu*, de Jean Giraudoux :

« Les nations comme les hommes meurent d'imperceptibles impolitesses ».

L'acte médical : illusion gestionnaire et efficacité symbolique

Le monde enchanté[1] de la médecine

Pierre Ginésy

« Hölderlin déclara avoir reçu des dieux un savoir plus lourd que ce qu'il put digérer, un savoir qui avait affaire à une certaine condition d'être devenue patente en cette modernité tardive. »

Reiner Schürmann

Concernant le « réalisme » proclamé du libéralisme, la problématique de *l'évaluation* est déterminante ; celle-ci ne peut que poser la question du fétichisme : d'abord au sens de Marx, mais aussi, du fait de la fascination induite par ce réalisme, au sens freudien — ce qui laisse supposer que l'apparition de ce terme dans les champs de l'économie et de la psychanalyse ne se réduisait pas à une homonymie fortuite[2].

Pour le domaine de la santé, les conséquences actuelles de cette fétichisation, sous la figure de virtualisation, ne sont certes pas anodines : il ne s'agit plus simplement de la transformation du médecin en salarié (déjà évoquée par Marx), mais aussi de la destruction de la clinique aussi bien que de l'acte médical eux-mêmes, qui doivent être totalement remaniés pour devenir adaptés à un contrôle cyber-économique. C'est donc surtout d'une nouvelle redéfinition, radicale, du parlêtre qu'il y va ; aussi bien que de la mise en place, aveugle, obstinée, d'un possible point de bascule du biopolitique en thanatopolitique. Toutefois, il est remarquable que cette destruction peut s'avérer aussi un mode de déconstruction particulièrement puissant, faisant apparaître

[1] Il serait plus pertinent de parler du monde *ravi*, mais *l'enchantement* fait signe vers l'œuvre de Marx.

[2] Cf. AGAMBEN G., *Stanze*, Ch. Bourgois, 1981, p.74.

la dimension fétichiste, jusqu'ici voilée, du discours médical. Jamais jusqu'à ce jour, à ma connaissance, n'a vraiment été menée une critique en terme de fétichisme de la psychiatrie et de la médecine : elle serait pourtant radicale !

Althusser a longuement insisté sur les rapports du fétichisme et de la connaissance empirique, ceux-ci reposent sur la confusion empiriste entre l'objet de la connaissance et l'objet réel. Le savoir empirique supposant qu'un élément simple puisse être présent en lui-même, ne renvoyer qu'à lui-même et être de ce fait directement constituable en objet. Dans la structure de l'objet réel sont ainsi supposées deux parties réelles : la partie extérieure (inessentielle), et la partie intérieure (l'essence), séparables par une épuration empirique (comme, par exemple, le noyau peut être extrait du fruit).

Althusser soulignait que Marx rencontra un problème théorique absolument nouveau et nécessitant une critique radicale de l'empirisme : la nécessité de « penser la détermination des éléments d'un tout par la structure du tout », c'est-à-dire un problème à même de faire éclater toutes les théories classiques de la causalité, (ou d'être enterré à tout jamais), mais de surcroît un « problème théorique *dramatique*, parce que Marx, qui a *"produit" ce problème, ne l'a pas posé en tant que problème* »[1].

En tout cas il est surprenant, que, dans sa tentative minutieuse de rendre compte de la structure du « tout », Althusser (lequel parle « de "dialectique *à la cantonade*" pour rendre compte des *effets* d'une "structure latente", qui agissait, en sa présence même comme une "absence" ») ne fasse pas mention de la question de la valeur chez Saussure ; celle-ci permet pourtant de se déprendre des apories de la présence, de l'absence et de la cause. Cette question de la valeur est abordée par Saussure à propos de la langue comme système de différences sans termes positifs, où un fragment de langue ne peut se fonder que sur sa non-coïncidence avec le reste. Dans tout système associant des choses dissemblables susceptibles d'être échangées et des choses similaires qu'on peut comparer (Saussure prend l'exemple d'une pièce de monnaie) ne se pose pas seulement la question de la signification mais surtout la question de la valeur : ainsi le français *mouton* et l'anglais *sheep* ont la même signification

[1] *L'objet du Capital*, « Lire *Le Capital* » Tome II, Maspéro, 1965, p. 168. « Est science une théorie systématique, qui embrasse la totalité de son objet, et saisisse le "lien intérieur" qui relie les essences (réduites) de tous les phénomènes économiques. » (ibid., p. 24).

mais des valeurs différentes du fait de l'existence en anglais d'un troisième terme (*mutton*) qui n'existe pas en français[1]. Saussure souligne que « la valeur d'un terme peut être modifiée sans qu'on touche ni à son sens ni à ses sons, mais seulement par le fait que tel autre terme voisin aura subi une modification. »[2]

Nous pouvons en ce point risquer une définition générale des fétichismes : le fétichisme consisterait dans le fait de ne poser que la question de la signification en méconnaissant la question de la valeur, le terme concerné étant ainsi déconnecté de la structure[3].

La question se pose en somme d'une homologie entre la structure du discours médical occidental et celle reconnue par Marx à l'Economie classique[4] — la structure d'un discours fétichiste et par là inhabitable par le malade dont la maladie se trouve réduite à l'état de reste, de déchet déconnecté, n'appelant en général pas d'autre traitement que l'éradication. C'est-à-dire que le médecin occidental occupe la même place mystifiée, aveugle, que le capitaliste[5] ; certaines relations régulières[6] apparaissant — au médecin aussi bien qu'au capitaliste —

---

[1]A rapprocher de ce qu'écrivait Antoine Berman, commentant un passage de *Hellas und Latium* de Humboldt : « Ici la différence des langues acquiert une profondeur abyssale. Car qu'en est-il, si *ippos*, *equus* et cheval ne *disent* pas la même chose ? Peut-être *visent-ils* la même chose et ne *disent-ils* pas la même chose ? Que signifie alors *dire* ? » *L'épreuve de l'étranger*, Gallimard, 1995, p. 244.

[2]*Cours de linguistique générale*, Payot, 1967, p. 157, 160, 163, 166. Saussure note à propos de la valeur : « C'est une grande illusion de considérer un terme simplement comme l'union d'un certain son avec un certain concept. Le définir ainsi, ce serait l'isoler du système dont il fait partie ; ce serait croire qu'on peut commencer par les termes et construire le système en faisant la somme, alors qu'au contraire c'est du tout solidaire dont il faut partir pour obtenir par analyse les éléments qu'il renferme. »

[3]C'est à cette dimension de la valeur que pourrait être référé l'efficace symbolique, souligné par Lévi-Strauss, de la cure shamanique. *L'efficacité symbolique*, « Anthropologie structurale », Plon, 1971, p. 218.

[4]L'Economie classique suppose « une anthropologie naïve qui fonde, dans les sujets économiques et leurs besoins, tous les actes par lesquels sont produits, répartis, reçus et consommés les objets économiques. » (*L'objet du capital*, p. 133). Les faits économiques étant pensés comme fondés dans des sujets humains en proie au besoin, Marx a montré que ces besoins ne sont en réalité nullement définis par la nature humaine, mais par la solvabilité. Homologiquement on connaît l'insistance de l'idéologie médicale sur « l'intérêt du malade ». Foucault a largement montré que la demande du malade est loin d'être le seul moteur, que le plus souvent la médecine s'impose à l'individu, malade ou non, comme un acte d'autorité. (Cf. *Dits et écrits III*, Gallimard, 1994, p. 49).

[5]Pour le capitaliste « la plus-value n'entre pas dans son livre de comptes », ou encore, selon une formule de Jacques Rancière : la détermination de la valeur des marchandises par le temps de travail est quelque chose qui se passe *derrière le dos* du capitaliste.

[6]Le fait qu'elles puissent s'appuyer sur des traitements mathématiques éventuellement très complexes et rigoureux n'y changeant rien.

comme constituantes des phénomènes, l'un et l'autre restant captifs de la naturalisation inhérente à tout fétichisme.

Un article de Jean-Pierre Fourcade, Sénateur des Hauts-de-Seine, Président de la Commission des Affaires Sociales du Sénat, intitulé *La santé en France : éléments de réflexion*[1] mérite d'être lu attentivement, tant il permet de préciser et de développer nos questions concernant l'évaluation. L'auteur évoque :

« un mouvement de *désacralisation*[2] de la médecine, résultant notamment de l'élévation générale du niveau de connaissance des Français. Les *producteurs de soins* ne peuvent plus prétendre exercer leur art de manière solitaire et mystérieuse, et ne rendre compte qu'à leur conscience individuelle. Ils doivent répondre de leur acte de façon beaucoup plus systématique que par le passé et *se soumettre à l'évaluation de leur pratique*, qu'elle émane de leurs pairs ou, de plus en plus aussi, des patients.

L'évaluation des pratiques des professionnels de santé doit être réalisée au regard de *critères et de procédures scientifiques*[3] : il s'agit d'apprécier si elles correspondent à la notion de "juste soin", celui qui permet le mieux d'améliorer l'état de santé du patient. »

Et ainsi fait « le pari qu'une médecine de qualité n'est pas nécessairement onéreuse, et même que le "juste soin" est aussi *toujours* le soin "au meilleur coût". »

L'absence de résistance de la médecine à ce type de discours, pourtant inconsistant et grossièrement falsificateur, est remarquable ; plus grave encore, la participation active de la médecine, sa collaboration fébrile, culpabilisée, à l'élaboration des innombrables procédures indispensables aux évaluations qui sont en train de devenir déterminantes pour sa pratique.

Althusser[4] notait que les économistes modernes : « reprochent à Marx de produire dans sa théorie, des concepts "non-

---

[1] *Revue politique et parlementaire*, n°987, Mars/Avril 1997, p. 12-17.

[2] C'est moi qui, dans cette citation, souligne.

[3] La science n'est évoquée ici qu'à titre de pur alibi — comme le notait Heidegger, « Il n'y a plus, rigoureusement parlant, d'*objets* (*au sens scientifique*) ; seulement des "biens de consommation" à disposition de chaque consommateur, lui-même situé dans le marché de la production-consommation. » (*Séminaire de Zähringen*, « Questions IV », Gallimard, 1985, p. 307-339).

[4] *L'objet...*, op. cit., p. 131. Il soulignait aussi le mal-fondé de ce reproche (Marx admet et emploie la mesure, mais seulement pour les « formes développées » de la plus-value : le profit, la rente, l'intérêt). Si la plus-value n'est pas mesurable, c'est parce qu'elle est le « *concept* » (c'est le terme employé par Althusser) de ses

opératoires", c'est-à-dire excluant la mesure de leur objet : par exemple la plus-value ». L'évaluation apparaît donc comme un enjeu discursif massif, qui mérite une interrogation précise de ce qui la fonde.

Ce serait une erreur de supposer à la suite des économistes libéraux que les lois de l'économie élaborées pour le système d'économie marchande capitaliste auraient un champ universel de validité. L'organisation économique d'autres cultures est ici une preuve déterminante. Ainsi Maurice Godelier[1] soulignait que, pour les Baruya de Nouvelle-Guinée — dont les barres de sel, dans les échanges avec les autre tribus, tiennent le rôle de monnaie, (c'est à dire d'équivalent général) — la prise en compte de la dimension du travail ne joue qu'un rôle secondaire : il ne définit qu'une sorte de minimum au-dessous duquel le taux d'échange ne doit pas descendre. « On s'en souvient quand l'autre exagère. » Le taux n'est d'ailleurs pas le même pour toutes les tribus et le taux « normal » est simplement le fruit d'échanges réguliers et importants avec des groupes voisins, c'est-à-dire bien informés des conditions de production et d'échanges. Fait capital, ce taux normal lui-même n'est pas déterminé par le rapport entre deux quantités équivalentes de travail. Ce qui compte « c'est la satisfaction réciproque de leurs besoins et non une balance équilibrée de leur dépenses de travail. » Godelier rappelle que dans la langue baruya, la catégorie du travail n'est pas une notion abstraite, qui serait indifférente aux contenus concrets de l'activité laborieuse. « Le verbe *waounié*, travailler, fabriquer, est toujours utilisé dans un contexte pratique ; fabriquer une maison, du sel, une palissade, etc. »[2] Il cite à ce propos les remarques de Marx, concernant le « progrès » conceptuel réalisé par Adam Smith dans sa définition d'un travail dégagé de ses formes concrètes : « On peut dire qu'on venait simplement de trouver l'expression

---

formes, elles-mêmes mesurables. Ainsi, par exemple, le concept de cercle n'est pas une surface et n'est donc pas mesurable. La mesure nécessite la définition préalable des conditions et des limites qui permettent de tenir des phénomènes pour homogènes : cette homogénéité n'est donc en aucun cas un donné implicite.

[1]« "Monnaie de sel" et circulation des marchandises chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspéro, 1977, p. 159-200.

[2]L'économie n'est donc pas étrangère à la dimension de la langue, c'est ce qui éclaire le rapport entre la subjectivité, « l'entendement capitaliste » selon Marx, et le fétichisme. Polanyi soulignait qu'avec le monde industriel « le motif du gain doit se substituer à celui de la subsistance » (*La Grande Transformation*, Gallimard, 1996, p. 69). Cette substitution est une destruction subjective — plutôt que de supposer un lien de causalité linéaire (entre l'industrialisation et la modification subjective), il y aurait à interroger la communauté d'une prise dans les effets d'un *retrait* métaphorique.

abstraite du rapport le plus simple et le plus ancien de la production humaine, la catégorie valable dans toutes les formes de société. C'est apparemment juste, mais en réalité faux. Conçu sous l'angle économique, dans toute sa simplicité, le "travail" est cependant une catégorie aussi moderne que les rapports sociaux qui engendrent cette abstraction pure et simple. »

Prenons un autre exemple, apparemment fort éloigné, celui de la traduction. Pour Antoine Berman[1], chaque mot d'un texte dans sa langue d'origine, est pris dans des espaces de résonance qui lui donnent sa vraie « valeur ». Inflexion propre donné par l'écrivain, dans son œuvre, à ces mots ; mais aussi, verticalement, inflexions reçues par ces mots dans l'histoire de la langue et de la littérature française. Le « sens » devient ici secondaire. Dans la traduction, par contre, cet enracinement à disparu. Berman soulignait qu'on peut même dire que la version traduite est forcément plus transparente et plus incorporelle que l'original. Elle est pure image, libérée de son intrication symbolique, de « cet enchevêtrement de surdétermination dont parle Lacan. »

La médecine hippocratique, le mode de production capitaliste et la traduction, du moins dans sa dimension « platonicienne », participeraient ainsi d'un mouvement commun de décontextualisation, d'arrachement syntaxique, qui est aussi destruction de la littéralité, abstraction.

Nous savons aussi qu'avec le mode de production capitaliste, a lieu un effacement du rapport social qui l'a rendu possible : en devenant abstrait le travail dépensé dans la production des objets va revêtir le caractère d'une qualité inhérente aux choses mêmes — Marx parlera à ce propos d'objectivité fantomatique. En effet avec la naturalisation, la source (*Quelle*) prend la place de l'origine (*Ursprung*)[2]. Cette disparition de l'origine entraînant l'illusion d'une disparition de la limite[3]. Pour la médecine cette confusion de la source avec la limite produit l'illusion d'une

---

[1] *L'essence platonicienne de la traduction*, « Revue d'esthétique », n°12, 1987, p. 63-73.

[2] Pour l'Economie par exemple, salaire, profit et rente sont détachées de leur origine (le surtravail à l'origine de la plus-value), et trois sources leur sont assignées : au salaire, le travail ; à la rente, la terre ; au profit, le capital. Notons qu'un des masques électifs du naturalisme du fétichisme est celui de l'humanisme.

[3] Dans le champ économique la limite de la plus-value est déterminée par la quantité totale de surtravail exploité ; du fait de la méconnaissance de l'origine, le capital apparaît comme un automate, et le profit semble obéir à une progression géométrique.

pratique pouvant tendre asymptotiquement vers une maîtrise absolue de son objet ; c'est-à-dire que le corps, se réduit à un simple assemblage de pièces infiniment interchangeables et ainsi, disjoint de toute signifiance, devient potentiellement le lieu d'une technicisation opératoire sans limite.

Cette fétichisation de la médecine occidentale est très précisément repérable dans sa déconnexion d'avec le champ freudien. Althusser avait recouru à la notion freudienne de « surdétermination » pour rendre compte de la causalité structurale rencontrée par Marx ; c'est cette surdétermination — qui ne relève pas d'un registre empirique — que la médecine, dans le geste même de l'évaluation, méconnaît radicalement.

Le cas de la psychiatrie est ici particulièrement exemplaire et intéressant, son champ la conduisant à rencontrer *sauvagement* celui de la psychanalyse, mais avec des déterminations discursives et éthiques qui sont celles de la médecine. A de multiples égards, point faible et méprisé de la médecine, la psychiatrie offre justement une possibilité de déconstruction de celle-ci. Il ne s'agit évidemment pas de se moquer de la naïveté des psychiatres, à l'image d'un Ricardo, qui — tout en se contentant de poser le travail comme substance de la valeur — se moquait du fétichisme des mercantilistes (lesquels supposaient la valeur attachée au corps de chaque marchandise particulière) ; mais de rendre compte de la structure historiale rendant inéluctable ce fétichisme de la psychiatrie et de la médecine hippocratique, et qui les laisse sans défenses face au discours économique libéral. On pourrait dire qu'il faut interpréter leur théories comme autant de théories sexuelles infantiles.

Il est utile, dans le démontage de ce fétichisme, de considérer l'analyse de la marchandise par Pierre Macherey[1]. Comme il le note, la valeur d'échange ne se donne que dans le rapport d'échange, « la marchandise, *confrontée à elle-même ou plutôt à son double*, dans cette expérience décisive qu'est pour elle l'échange, se révèle *habitée* par quelque chose d'étranger et d'étrange, qui ne lui appartient pas, mais *à quoi elle appartient*, et qui se nomme valeur. » Cependant si le rapport d'échange est le seul moyen d'accès à la valeur, il ne permet pas par contre de la définir : la valeur n'est pas plus dans les termes de l'échange que dans leur rapport. Selon Macherey « La valeur n'est pas donnée, ni dégagée, ni mise en évidence : *elle est construite*

[1]Cf. MACHEREY P., *A propos du processus d'exposition du Capital*, « Lire le Capital », Tome 1, p. 234-252.

comme un concept », elle qualifie les marchandises, comme la notion de surface qualifie les surfaces géométriques. En ce point il est décisif de souligner que la possibilité de l'évaluation suppose l'identité réalisée du travail concret et du travail abstrait, c'est-à-dire l'existence du travail *en général*, qui est cristallisé dans les marchandises, travail qui est produit par « la force de travail de la société toute entière, laquelle se manifeste *dans l'ensemble des valeurs*. »[1] Cette identité n'est réalisée que dans le mode de production capitaliste, ce mode supposant la destruction concomitante de ce que Mauss appelait « prestations totales »[2].

Nous disposons donc ici d'une hypothèse forte pour aborder l'évaluation médicale : celle-ci suppose que les symptômes seraient, non pas le « produit » d'un « travail » subjectif singulier, mais, à l'image des marchandises, le produit d'une sorte de travail « subjectif » abstrait[3], dont l'essence serait appréhendable statistiquement : soit une véritable *contradictio in adjecto*. Le produit d'un travail de ce type est un « fantôme », ce que Marx par exemple désignait comme le caractère « sensible-suprasensible » de la marchandise. Cela suppose évidemment l'éradication de toute dimension transférentielle et de toute signifiance. Conception perverse du symptôme s'il en est, le terme de fétichisme est donc tout à fait bien venu.

On pourrait parler d'une position *micromédicale*, homologue de la perspective microéconomique, avec elle le symptôme se trouve arraché à la structure singulière à laquelle il appartenait, homogénéisé statistiquement et pulvérisé en une multitude de traits empiriques, retenus simplement parce que mesurables.

Un texte psychiatrique décrit cette homogénéisation et sa perspective mécaniciste[4] ; selon cet écrit la variabilité des effets cliniques est « utilisée comme outil idéologique : les différences individuelles [...] sont "diluées" dans un moyennage, afin de mettre en évidence un mécanisme... ». L'auteur souligne que « la tendance en médecine va vers une définition moins globale de la clinique et des médicaments. Les progrès de la connaissance vont vers une caractérisation au niveau de

---

[1] Op. cit., p. 251. Macherey ajoute encore : « L'élément simple de la valeur n'a de sens que *diacritique*, par le rapport qu'il entretient avec toutes les autres valeurs. L'étude formelle des éléments simples est donc incomplète en elle-même. »

[2] Cf. GODELIER M., *L'énigme du don*, Fayard, 1996, p. 58.

[3] Le plus remarquable est encore la caution de certains « psychanalystes » à ce projet (Cf. par exemple l'introduction de S. Lebovici à la *Troisième édition de la Classification française des troubles mentaux de l'enfant et de l'adolescent*, Ed. Ministère des affaires sociales et de l'intégration).

[4] *De l'approche dimensionnelle à l'étude transnosographique des psychotropes*, L'Encéphale, 1994, XXI.

mécanismes syndromiques. » Le médicament n'est plus seulement étudié dans son action sur une entité pathologique définie, mais aussi sur des « dimensions cliniques en continuité du normal au pathologique » : la température, « l'émoussement de l'affectivité », « la perte de contrôle » — c'est l'approche « dimensionnelle ». On pourrait parler ici d'une tentative épistémologique en impasse, d'une épistémologie n'ayant pu élaborer son objet : d'une épistémologie fétichiste. Le discours économique, en arrachant le principe de leur mouvement, aux pratiques qu'il arraisonne ne pourra qu'amplifier démesurément cette impasse : en imposant de l'extérieur à celles-ci, ses propres impératifs, il les disjoint de leurs fondements et les voue inéluctablement à la stérilité.

J. Lacan avait souligné la dimension fondamentalement narcissique des perspectives d'évaluation : dans le séminaire *La logique du fantasme*[1] il parlait de l'étalon de mesure comme « l'intuition la plus trompeuse ». Il notait que « ce concept de l'unité de mesure est l'exemple type du leurre qui, méconnu, rend toute démonstration stérile, qui s'érige en obstacle pour bien des sciences encore en gésine, et qu'il faut extirper comme inopérant, une fois reconnue dans la sorte d'égalité où s'insinue son élément, l'hétérogénéité qui s'y cache. »[2] (et constatait que c'était ce qu'avait fait Marx...)

D'ailleurs R. Jouvent, dans l'article déjà cité à propos de l'approche « dimensionnelle » reconnaissait lui-même en partie l'impasse : « la multiplication de sous-classes nosographiques quasi "tautologique", de plus en plus précises, et "l'invention" de nouveaux syndromes, tels les dépressions brèves récurrentes [...], aboutiront à l'extrême à l'individualisation d'un sujet unique par classe, ce qui dans la pratique ne représenterait pas un progrès thérapeutique. » Il notait aussi que « paradoxalement au reste de la médecine : en psychiatrie le progrès de la thérapeutique et de la neurobiologie ont dépassé de loin la physiologie, la physiopathologie et la compréhension de la clinique. »

---

[1] *Op. cit.* C'est même ce qui l'avait déterminé, dès le début de son œuvre, à un travail inlassable de démontage des tromperies du narcissisme dans le champ freudien. Il y a une symétrie fétichisante entre la chose évaluée et l'évaluateur, elle repose sur la méconnaissance des faits de structure qui les déterminent l'un et l'autre, c'est selon Marx « l'entendement capitaliste ».

[2] Ainsi selon Marx, le tort de Smith et Ricardo est d'avoir sacrifié l'analyse de la forme-valeur à la seule considération de la *quantité* de valeur (en dégageant la seule substance de la valeur) : « la valeur comme quantité absorbe leur attention » (I, 83, note 1).

Il est en tout cas remarquable que des termes comme ceux de « guérison de l'état dépressif », de « progrès de la thérapeutique » ne soient jamais interrogés, pas plus que l'incroyable indigence de ce qui servira d'indice, tel le mémorable « émoussement affectif », qui n'est manifestement retenu que du fait de son caractère quantifiable. Se constitue ainsi une clinique déconnectée de toute éthique, attentant silencieusement — qu'on le veuille ou pas — à la dignité de l'homme, clinique cohérente avec un politique ne reposant plus que sur la seule dimension de la servitude volontaire. Il y a là encore un remarquable parallèle avec le discours économique lui aussi fasciné par des indices fallacieux : ainsi dans les cultures primitives qui rencontrent l'économie occidentale et dont les structures symboliques se trouvent alors détruites le « niveau de vie », avec tout ce qu'il comporte d'artificiel et de prédéterminé, peut très souvent s'être « amélioré ». D'autres indices économiques s'avèrent aussi trompeurs, par exemple l'augmentation de la population, et peuvent être aussi bien indice de vitalité que de dégradation culturelle.

Jean Clavreul[1] avait longuement insisté dans *L'ordre médical* sur la radicale impossibilité d'une évaluation des faits de structures — tels qu'ils décident par exemple du début d'une analyse — faits contingents et dérisoires pour un regard empirique, et « que le médecin ne peut accueillir que comme étant de l'ordre de l'anecdotique, du cocasse, mais où le psychanalyste doit y voir des faits, où se révèlent les failles d'une structure. » — faits dont le sens véritable, la dimension signifiante et symptomatique ne pourra surgir qu'après coup, au cours de l'analyse. De même pour la « guérison » : l'éventuelle disparition du symptôme, au sens médical habituel, n'étant nullement suffisante[2].

Il vaut la peine de s'arrêter également au terme de *désacralisation* avancé par Jean Pierre Fourcade. Dans le texte *Sanctio*[3], Yan Thomas notait « *Sancire*, ce serait [...], faire que quelque chose devienne *sak* (racine sur laquelle est formé *sacer*)

---

[1]Seuil, 1978, p. 188-189.

[2]Clavreul précise encore : « Car tel qui voit s'effacer les troubles dont il se plaignait ouvertement n'y prend souvent même pas garde tant il est préoccupé du délabrement de sa vie qu'il ne pouvait préalablement s'avouer, alors que tel autre dont la vie est transformée par l'analyse continue à affirmer la persistance d'un symptôme phobique, obsessionnel ou autre, qui ne le gêne pourtant parfois plus du tout. »

[3]*L'Esprit du temps*, N° 19, « Négations », Editions de Minuit, p. 75.

c'est-à-dire réel : "rendre réel" et, par suite, garantir un accomplissement. » Ce que J. P. Fourcade appelle, à juste titre mais en toute méconnaissance, « désacralisation » n'est en effet rien d'autre que la destruction de l'efficacité symbolique de l'acte médical[1] (au cas où elle existerait encore), son irréalisation, sa virtualisation. « Il y a maintenant du texte, comme on dit de l'eau ou du sable » écrit Pierre Lévy[2] — désormais il y aura « du symptôme » ; c'est-à-dire en même temps *du* médical, *du* malade, *du* sujet — autrement dit de la matière première à gérer.

Ici la question de la machine ne doit pas être négligée : pour Deleuze à chaque type de société correspond un type de machine[3], concrétisant les formes sociales les ayant produites. Pour le dire vite et brutalement le « hache-viande » stalinien, la chambre à gaz et la cyber-médecine offrent des possibilités d'« abstraction » extrêmement différentes mais participant d'une même syntaxe : celle de la pulsion de mort qu'il faudra bien, un jour ou l'autre, situer en son véritable lieu — et celui-ci est historial ?[4]

Pour poursuivre ce fil de la machine on pourrait parler d'un effondrement métaphorique actuel ne dévoilant nul réel mais une pure puissance de simulacre : un « formatage »[5] de l'homme visant à le transformer en matériau intégralement compatible avec le marché des assurances sociales et l'hypermarché des organes.

Lacan[6] soulignait la nécessité d'une reformulation de l'ordre des sciences « sur la base de ce discriminant dernier : la présence ou l'absence d'un sujet dans ces champs qu'elles ont à constituer en domaines. »

Paradoxalement les bouleversements actuels peuvent devenir une occasion décisive pour cette reformulation, mais elle passe d'abord par la reformulation même de ce que Lacan nommait

---

[1]Soit la destruction de l'acte en tant que tel, laquelle était encore indiquée par le terme d'« honoraires », (ce terme n'ayant désormais plus aucun sens). Un simulacre d'acte ne peut être qu'inefficace et se répéter sans fin, c'est un des points où le discours sur les économies à réaliser apparaît le plus crûment pour ce qu'il est.

[2]*Qu'est-ce que le virtuel ?*, La Découverte, 1995, p. 48.

[3]On pourrait aussi ajouter, un type de maladie. J. Derrida souligne la communauté rhétorique de l'informatique et de la virologie.

[4]Tel qu'il affleure, par exemple, dans cette traduction latine inouïe, repérée par le seul Pascal Quignard du *phallos* en *fascinus*.

[5]Pour employer un terme informatique.

[6]Séminaire *La logique...*, op. cit.

« discriminant », c'est-à-dire en prenant en compte une inscription historiale[1] excédant ce repère du sujet qu'il proposait.

Avec ce qu'une telle reformulation peut supposer de bascule, pour une culture, lorsque son destin — devenu fatalité — est prisonnier d'agencements « signifiants » et archi-scripturaux tels, que sa « jouissance proviendra ainsi surtout de ce que tout se déroule suivant la seule loi d'une mécanique implacable »[2]...

---

[1]Nous ne pouvons que renvoyer ici au très remarquable ouvrage de Reiner Schürmann et à ce qui s'y trouve indiqué concernant la « fin du sujet », non comme *destitution* d'un fantasme hégémonique (après d'autres : le un grec, la nature latine), mais comme *dessaisie* nous privant de tout recours fantasmatique (*Des hégémonies brisées*, T.E.R., 1996, p. 642).

[2]Nous empruntons cette formulation à Jean Clavreul, elle concerne le couple pervers. *Le couple pervers*, « Le désir et la perversion », Seuil, 1967, p. 101. La citation se poursuit : « (*mécanique implacable*) où se trouve réduite la disparité des partenaires. » Sur la *mêchané* lire les remarques de Reiner Schürmann « Les machineries-machinations tragiques lient la victime de "chaînes sans airain" (Eschyle, *Choéphores*, v. 492s.). La victime est prise dans un filet qui est aussi un piège. En allemand cynégétique, elle est *gestellt*. Les deux mots par lesquels Heidegger décrit la technologie contemporaine, *Machenschaft* et *Gestell*, connotent le traquenard et la traque. » (*Op. cit.*, note 34, p. 767).

Économies

Daniel Weiss

Faire du fétichisme un analyseur de la rationalité occidentale, s'en servir comme d'une clé de lecture des discours normatifs actuels, rend nécessaire, ainsi que le montre Pierre Ginesy, l'articulation des deux inventions de ce concept : celle de Marx et celle de Freud.

Certainement très insuffisante à elle seule, la conception freudienne du fétichisme éclaire cependant déjà d'une façon singulière et évocatrice un certain nombre de caractéristiques spécifiant les discours organisateurs normatifs actuels. Ceux-ci nous concernent — faut-il le préciser — à plus d'un titre : ils sont constitutifs d'un réel auquel nous nous heurtons comme citoyens, mais qui s'impose également dans les cures et nous interdit, si nous nous voulons freudiens, l'expectative prudente. Mais c'est sans doute dans les organismes de soins, d'aide sociale et de formation, où beaucoup d'entre nous exercent une part au moins de leur activité, que la prégnance de ces discours normatifs est la plus sensible et que se dévoile avec le plus d'évidence la passion qui les anime. A ce titre l'organisation de la pratique médicale, telle qu'elle se met en place actuellement en France n'en constitue qu'une application particulièrement démonstrative.

Économies fétichistes

L'éclairage que donne à ces discours la conception freudienne du fétichisme peut se résumer d'un mot : économies. Le fétichisme décrit par Freud et institué par lui comme paradigme de la structure perverse, cela fait faire d'incontestables économies... mais pas celles qu'on croit.

A titre d'exemple, et en prenant appui sur l'expérience de ce qui s'entend quotidiennement dans une institution de soins tout à fait ordinaire, le refrain, le discours courant, ce disque dont la

ritournelle est familière à beaucoup d'entre nous, je me contenterai de privilégier trois de ces économies, tout à la fois caractéristiques de la pratique gestionnaire actuelle, et spécifiques de la problématique fétichiste. Ces trois économies ne sauraient, à elles seules, caractériser les dispositifs de contrôle actuels non plus que la structure fétichiste, elles ont cependant le mérite de mettre en évidence la convergence entre les impératifs imposés par l'efficience gestionnaire et les principes régissant la médecine actuelle.

1) « Il faut que ça marche ! » : économiser la demande et le désir

La primauté accordée à l'efficience immédiate constitue la première et la plus évidente des caractéristiques du discours normatif gestionnaire. Cette efficience — et l'on ne saurait trop insister sur ce point — dépend d'un savoir, et d'un savoir-faire, ne pouvant en aucune façon échapper à celui qui s'en fait l'agent. On se situe ici dans une perspective de maîtrise absolue, n'impliquant aucune altérité, en cela à l'opposé d'une pratique de type magique. Cette immédiateté maîtrisée relève d'une jouissance mécanique — qui est aussi jouissance du (ou de la) mécanique. Elle n'est évidemment pas sans nous rappeler ce que Freud nous dit du fétiche : « *Ce que les autres hommes recherchent, et ce pourquoi ils doivent se donner de la peine n'exige aucun effort du fétichiste* »[1].

L'économie, la réduction, ici réalisée, dans cette démarche qui « n'exigeant aucun effort » ne saurait admettre le manque, est celle de la demande et du désir, et ce au profit de l'immédiateté d'une satisfaction entièrement régie par le principe du plaisir.

2) « Soyons réalistes ! » : économiser la croyance et le transfert

L'appel au réalisme, son invocation, ne fait jamais défaut dans les discours normatifs contemporains, Pierre Ginesy y a insisté. Quelle que soit la façon d'en rendre compte, cet appel au réalisme me paraît relever d'une deuxième économie, d'une deuxième réduction, qui n'est d'ailleurs pas sans lien avec la première évoquée : la réduction de la croyance au savoir, ou plus exactement, la prétention au recouvrement de celle-là par celui-ci.

Là encore, apparaît la convergence avec la problématique fétichiste. Un fétiche est l'objet d'une croyance, Freud le souligne assez, et Octave Mannoni développe ce point de vue avec le brio

---

[1]FREUD S., « Le Fétichisme », Trad. Fr. J. Laplanche, in *La vie sexuelle*, Paris, P.U.F., 1969, p.135.

que l'on sait dans son article fameux *Je sais bien, mais quand même*[1]. Mais cette croyance demeure méconnue comme telle chez le fétichiste, elle s'impose comme un savoir. Ce n'est pas lui qui énonce « *Je sais bien — mais quand même* » c'est tout un chacun d'entre nous dans la mesure — dans les moments — où nous ne sommes pas fétichistes. « *Le* mais quand même *du fétichiste, c'est son fétiche* ». Autrement dit, le fétiche est ce qui permet à la croyance de demeurer méconnue comme telle.

Cette mise au premier plan d'un savoir présenté comme irrécusable et venant masquer une croyance d'autant plus puissante et agissante qu'elle est ignorée, est typique de la problématique fétichiste. Elle caractérise également, on l'aura deviné, l'adhésion à une idéologie, quelle qu'en soient les présupposés, adhésion pouvant assez facilement être décrite comme une fétichisation du savoir.

Les discours normatifs actuels se veulent « anidéologiques » (cf. par exemple le DSM en psychiatrie). C'est là une prétention que l'on voudrait supposer naïve. Il n'y aurait pas ici de croyance, seulement l'évidence indiscutable des faits et des réalités. Lire ces discours à l'aide de la conception freudienne du fétichisme, permet peut-être de saisir la place qu'occupe cette évidence si indiscutable : celle de la chaussure, de la pièce de lingerie, du postiche.

L'économie, apparente, de la croyance, évoquée ici, concerne au plus haut point, on l'aura saisi, les phénomènes qui relèvent du transfert : méconnaître à tout prix la croyance c'est méconnaître l'incidence du transfert. Celui-ci n'en est évidemment pas absent pour autant : ignoré et partagé, soutenu par un savoir désincarné, il est tout au contraire renforcé, rendu intouchable, inquestionnable, inamovible.

3) La fascination : économiser le sujet

Se prévalant du réalisme et d'une rationalité irrécusable, les discours normatifs actuels exercent sur ceux à qui ils s'adressent, c'est à dire chacun d'entre nous, une intense fascination[2]. Cette fascination, qui n'est pas sans lien avec la jouissance mécanique évoquée plus haut, explique sans doute la facilité avec laquelle nous acceptons comme indiscutables les impératifs qu'ils nous imposent.

Là encore la problématique fétichiste permet de rendre compte de cette sidération fascinée. Dans un article paru dans la

---

[1]MANNONI O., *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Seuil, 1970, pp. 9-33.

[2]Pierre Ginesy souligne le lien existant entre le « feitiço » et le « fascinum ».

Nouvelle Revue de Psychanalyse en 1970[1] Jean Baudrillard en analyse les ressorts. Il l'attribue à ce qu'il appelle : « *la passion du code,* », « *la fascination pour la systématicité des signes s'organisant en une totalité close.* » Cette systématicité des signes me paraît un autre nom de la virtualisation dont parle Pierre Ginesy : organisation d'un système autocentré sans altérité qui nous sidère précisément pour cette raison. « *Ce qui nous fascine c'est toujours ce qui nous exclut de par sa perfection interne : une formule mathématique, un système paranoïaque, un désert de pierre, un objet inutile, ou encore un corps lisse et sans orifices...* »[2]. Cette fascination qu'exerce sur chacun d'entre nous cette systématicité close, et dont le fétiche, signe venant barrer la différence, constitue le paradigme, relève elle aussi d'une économie, d'une réduction désignée par Baudrillard comme : « *réduction sémiologique du symbolique* ». En d'autres termes, aucune opération de lecture n'est nécessaire ici, aucune interprétation n'est appelée, ni aucun interprète : l'ordre fermé des signes permet de congédier le sujet.

Économie du corps ?

Si, dans le cadre d'une après-midi de travail consacrée à la médecine, j'ai privilégié ainsi trois réductions caractéristiques de l'économie fétichiste et du fétichisme économique, c'est, on l'aura saisi, parce que ces trois économies concernent au plus près la médecine actuelle :

- Économie de la demande et du désir au profit du principe du plaisir. L'objet seul est pris en compte, le prescrit vient recouvrir entièrement la prescription dont la portée en tant qu'acte doit être effacée. Il est dès lors tout à fait envisageable d'établir des normes valant pour tous, toujours.

- Économie de la dimension interlocutive du transfert (considéré comme un artefact justiciable de « l'effet placebo ») réduisant l'incidence de la croyance, ravalée au profit d'un savoir acéphale (autrement dit ce n'est plus le médecin qui soigne c'est la médecine).

- Réduction du symbolique au sémiologique s'appuyant sur une systématisation tentant d'éradiquer la dimension de la lecture, de l'interprétation, et visant en cela une objectivation absolue.

Une telle description, certes schématique, ne s'applique sans doute pas à la médecine telle qu'elle s'exerce encore aujourd'hui.

---

[1]BAUDRILLARD J., « Fétichisme et idéologie : la réduction sémiologique », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse* n°2, Paris, Gallimard, 1970, pp. 212-224.

[2]*Op. Cit.*, p. 219.

Elle concerne plutôt les idéaux, référés à la science, qui s'imposent à elle de façon de plus en plus prégnante. Soulignons au passage qu'il est certainement tout à fait abusif de parler de LA science comme me le faisait remarquer Pierre Ginesy dans la discussion. Je suis entièrement d'accord avec lui sur ce point : il n'y a pas LA science, ou, pour paraphraser un énoncé qui peut résonner familièrement à nos oreilles : LA science n'existe pas. LA science n'existe pas, seulement nous ne le savons pas, et c'est cette ignorance qui nous permet, en un mouvement d'adhésion, de l'ériger en lieu de croyance, d'en faire une idéologie.

L'économie que tentent d'opérer les idéaux de la médecine en tant qu'ils sont référés à LA science me paraît du même ordre que celle qui est en jeu dans le fétichisme. Est-ce pour cette raison que le système de contrôle mis en place actuellement, sous couvert de réduction des dépenses de santé, soulève en fin de compte, de la part des médecins, de si faibles protestations, provoquant plutôt une adhésion fascinée par le « progrès technique » ? Est-ce si étonnant ?

Par ailleurs, la médecine est-elle, ainsi que l'affirme Pierre Ginesy, aux avant-postes ? Si tel est le cas, pourquoi est-ce précisément là que s'expérimente un système de contrôle appelé à se généraliser par la suite, si tant est qu'il ne soit pas déjà généralisé ? Est-ce, par exemple, parce que la médecine s'adresse à cet Autre par excellence qu'est le corps ? Dans cette perspective, derrière ce qui s'affirme comme une « désacralisation » de la médecine et des médecins devenus « producteurs de soins », doit-on déceler un désir de réduction de l'altérité du corps (devenu lui aussi « produit »), désir à quoi correspond le fantasme de médicalisation absolue, totale, exhaustive, fantasme sous-jacent à « la biopolitique de l'espèce humaine » dont parle Michel Foucault[1] ? Faut-il analyser cette tentative de réduction de l'altérité du corps comme un avatar de ce que Fehti Benslama[2] nomme « pulsion de dépropriation » ?

Reste une dernière question. Si le fétichisme actuellement à l'œuvre, cohérent avec les idéaux de la médecine se reconnaissant dans la science souveraine, opère ainsi une triple réduction, une triple - au moins triple — économie, y a-t-il un retour possible de ce qui est ainsi économisé ? La psychanalyse est-elle en mesure d'être le lieu de ce retour ? Elle a pris naissance, à un certain moment, à un certain tournant du discours médical, en tant qu'*autre que* la médecine, s'en

---

[1]Cf. par exemple son cours du 17 Mars 1976 in *Il faut défendre la société*, Gallimard, Seuil ,Paris, 1997, p.216.

[2]In *Robert Antelme*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 91-105.

distinguant radicalement, mais aussi en tant qu'*autre de* la médecine. Qu'en est-il aujourd'hui ? Pouvons-nous encore prétendre à cette altérité ? Le devons-nous ? Y a-t-il encore un dialogue possible ?

De « trou de la sécu » en « dette sociale », les dénis d'un discours gestionnaire

Bernard Friot[1]

« Comblons le trou », « remboursons la dette sociale », « détaxons le travail », bref « sauvons la sécu » : les cabinets-conseils payés pour mettre en mots les injonctions gestionnaires des réformateurs de la sécurité sociale ne lésinent pas. Or ce discours chargé de si gros mots est un déni. Il situe sur le terrain technique des nécessités gestionnaires une entreprise politique d'envergure qui vise rien moins qu'à empêcher une révolution du statut social des individus. Et c'est peut-être notre besoin éperdu de croire aux impostures gestionnaires, et notre cécité volontaire sur les enjeux politiques de la réforme, qu'il faut interroger...

1. L'imposture gestionnaire

Je précise d'emblée que je ne vise pas sous ces termes le souci — légitime — de la régulation des dépenses sociales, entre autres de santé, et de leur équilibre avec les recettes. Je vise les qualificatifs en permanence dépréciatifs et dramatisés dans lesquels est depuis toujours présentée la situation financière de la sécurité sociale. Car

[1]Université H. Poincaré (IUT de Longwy), chercheur en économie du travail au CREE-CNRS, 23 boulevard Albert 1er, 54000 Nancy, mel : friot@clsh.u-nancy.fr

sur les deux plans, de stock des actifs et des dettes d'une part et de flux des recettes et des dépenses d'autre part, la situation est excellente, et excellente depuis cinquante ans. Je m'en tiendrai ici à la situation des années quatre-vingt-dix.

Commencons par les données de flux. Le solde annuel des recettes et des dépenses d'une institution quelconque, excédent ou déficit, est fourni par son compte d'exploitation. Qu'en est-il de celui de la sécu ? Il faut distinguer ici plusieurs ensembles de « prestations sociales ». Le plus étroit est le « régime général de sécurité sociale », avec environ 1100 milliards de francs par an : en gros les trois grandes caisses nationales vieillesse, famille et maladie des salariés du privé. La « sécurité sociale » est un ensemble intermédiaire (environ 1800 milliards) qui ajoute au régime général des régimes particuliers eux aussi obligatoires : les régimes complémentaires de retraite des salariés du privé, les régimes spéciaux des fonctionnaires et des salariés de quelques entreprises publiques, les régimes des agriculteurs et des autres indépendants. Enfin, les comptables nationaux désignent par « protection sociale » l'ensemble le plus vaste, qui pèse environ 2500 milliards : c'est de lui que l'on parle lorsqu'on dit que « la sécu » représente une fois et demi le budget de l'Etat (qui se monte à 1700 milliards). Cet ensemble inclut la sécurité sociale proprement dite, l'assurance-chômage, ainsi que des régimes soit facultatifs comme les mutuelles ou les régimes de prévoyance d'entreprise, soit financés par les collectivités publiques comme l'aide sociale, certains minima sociaux ou allocations-logement, le service public de l'emploi, le soutien fiscal aux familles opéré par le quotient familial.

Le solde des recettes et dépenses de la protection sociale n'est pas connu avec précision, car il est établi en additionnant les données d'innombrables régimes dont les règles comptables sont diverses : leur agrégation n'est possible qu'au prix de conventions telles que le résultat est approximatif à quelques points près. Mais un point de protection sociale, c'est un pour cent de 2500 milliards ! Un excédent de 25 milliards peut être en réalité un déficit d'autant, et vice-versa. Personne n'en sait rien, c'est un petit club de hauts fonctionnaires qui décide chaque année, au doigt mouillé, d'arrêter le solde à tel ou tel montant vraisemblable, ou politiquement correct. Toujours est-il que jusqu'à ces toutes dernières années les comptes prévisionnels,

toujours résolument déficitaires, ont toujours conduit, quelques années plus tard compte tenu du temps nécessaire à la remontée et au traitement de données hétérogènes, à des comptes définitifs excédentaires de quelques dizaines de milliards, et d'autant plus excédentaires que les comptes étaient plus définitifs. La position la plus raisonnable dans cette affaire me semble être le balancement circonspect : la protection sociale ne génère ni déficit ni excédent.

Nous disposons par contre de données à la fois plus rapides et plus précises sur le régime général, qui avec 1100 milliards représente, rappelons-le, 40% seulement des dépenses sociales : ses trois grandes caisses nationales ont une comptabilité identique et l'agrégation de leurs comptes est donc plus sûre. Jusqu'en 1991, le régime général a été soit équilibré soit excédentaire, alors même que le trou de la sécu est dénoncé depuis la fin des années quarante ! Le déficit, récent donc, représente chaque année de 20 à 50 milliards, soit de moins de 2% à moins de 5% des dépenses. Il s'agit d'un chiffre très faible, si on le compare par exemple au déficit du budget de l'Etat, qui au cours des mêmes années récentes est bon an mal an de 15 à 20% des dépenses sans qu'il y ait un quelconque consensus sur son caractère dramatique puisque bon nombre de voix s'élèvent contre les dispositions du traité de Maastricht qui visent à ne pas dépasser ce niveau, en estimant que dans des périodes d'excès d'épargne comme aujourd'hui les déficits publics soutiennent l'activité économique en transformant en consommation une épargne inutilisée.

Mais il y a plus. Ce déficit récent et très faible du régime général a des causes parfaitement identifiées qui ne sont pas à chercher dans les malheurs du temps et dans je ne sais quelle incapacité du travail à financer les dépenses sociales. D'une part le régime général concerne une population légèrement plus jeune que la moyenne des régimes de sécurité sociale et verse donc d'importants transferts de compensation démographique qui expliquent environ la moitié de son déficit. D'autre part des mesures gouvernementales organisent depuis le début des années quatre-vingt-dix (seules années de déficit du régime, rappelons-le) une évasion légale de cotisations qui explique (plus que) l'autre moitié : chaque année, quinze milliards d'exonérations de cotisations patronales au régime général ne sont pas compensées par des dotations budgétaires, cependant que se

multiplient des formes d'épargne salariale (actionnariat, intéressement...) exonérées elles aussi de cotisations et qui représentent pour le régime général un manque à gagner annuel de plus de dix milliards. Additionnons les transferts de compensation démographique et les exonérations de cotisations, pur cadeau au patronat sans gain en emplois créés, et nous sommes largement au-dessus du déficit du régime général.

A défaut de « trou de la sécu » que nous aurions à combler, constate-t-on du moins la « dette sociale » qui nous vaut depuis le plan Juppé (et sans que le gouvernement Jospin l'ait supprimée) une « contribution au remboursement de la dette sociale », la CRDS ? Notons pour y insister, car dans cette affaire où l'idéologie est essentielle, la sémantique n'est pas rien, combien l'expression est chargée — mais celle du « trou » ne l'est-elle pas tout autant ? Or, et plus encore que le « trou », la « dette » sociale est un mensonge très vulgaire, à la hauteur des conseillers en communication de nos princes. Ici, et contrairement à la propagande qui a frauduleusement baptisé « dette » une somme de déficits, nous sommes non plus en comptabilité de flux, comme avec les déficits, mais en comptabilité de stock : une dette se lit au bas d'un bilan, qui établit le patrimoine d'une institution à une date donnée (son actif) et met en regard son mode de financement (le passif). Toute entreprise bien gérée finance une partie de son actif par des dettes ; l'essentiel est que la structure de l'actif soit cohérente avec celle du passif : les immobilisations (comme les bâtiments ou les grosses machines) doivent être financées par des fonds propres, tandis que les actifs mobilisables (comme des matières premières, des créances ou un portefeuille financier) peuvent l'être par des dettes ayant des échéances comparables. Il se trouve que le bilan de la sécurité sociale, cet ensemble intermédiaire de 1800 milliards de francs défini plus haut, est établi chaque année. Et que montre-t-il ? Que celle-ci est une institution financièrement florissante, bien davantage par parenthèse que nombre d'entreprises louées pour leur bonne santé. En 1994 par exemple, ce qu'on appelle le bas du bilan de la sécurité sociale était le suivant : 383 milliards de dettes pour... 558 milliards d'actifs financiers ! On peut voir toute l'imposture de la CRDS, qui ponctionne le contribuable pour une « dette sociale » qui est en réalité un excédent de 175 milliards de l'actif sur le passif correspondant.

S'il n'y a dans toute cette affaire ni trou ni dette, comment ne pas se poser une double question, celle de notre adhésion à des mensonges aussi gros et celle du silence à leur propos de tous ceux qui, hostiles aux réformes en cours, auraient intérêt à les dénoncer ? Ma réponse sur le fond à une interrogation aussi troublante, que je formulerai en conclusion, suppose l'analyse des enjeux politiques de l'entreprise.

2. Les enjeux politiques de la réforme du financement de la sécurité sociale

Si l'on se place d'un point de vue gestionnaire, la sécu n'a nul besoin d'être sauvée. Bien au contraire, c'est sa bonne santé elle-même qui représente pour nos gouvernants une menace. Notre système de protection sociale financée par le salaire constitue en effet un tremplin pour une action politique révolutionnaire, et c'est pourquoi la classe dirigeante a pris les devants en lançant, depuis le gouvernement Rocard à la fin des années quatre-vingt, une vigoureuse contre-révolution libérale caractérisée par le recul de l'élément décisif du dispositif, la socialisation du salaire et en particulier la cotisation sociale. L'objectif est de la remplacer par un binôme articulant la fiscalité (par exemple la CSG) et l'accumulation financière d'une épargne salariale (par exemple les fonds de pensions). Je me suis longuement expliqué sur ce point dans *Puissances du salariat*. Je ne reprendrai ici que quelques points, en soulignant d'emblée que *Puissances* est au pluriel : le salariat est en puissances, il est lourd d'importantes potentialités, mais il n'est pas puissant car la socialisation du salaire n'a pas encore permis l'affirmation d'un acteur politique apte à mettre en échec la logique capitaliste.

Cette logique se réclame des principes et pratiques de reconnaissance sociale des individus initiés par les Lumières qui, je le rappelle, articulent un nouveau fondement de la propriété, dans le travail, et une obligation morale de solidarité entre individus sans appartenance, et donc vulnérables à la pauvreté. L'individu est un propriétaire-solidaire. D'une part chacun trouve sa sécurité dans une propriété viagère constituée par son travail (et non pas dans un lien communautaire, familial ou « état » — au sens de tiers-état) et sa responsabilité, donc sa citoyenneté, sont à la mesure de sa propriété : chez les révolutionnaires de 1789, les « citoyens actifs » se

réduisent aux propriétaires. D'autre part une obligation morale de solidarité conduit chacun à venir en aide à tous les pauvres qui, parce qu'ils ne peuvent, provisoirement, s'individualiser dans la propriété liée au travail, lui tendent le miroir de ce qu'il risque lui aussi de devenir. Ces deux principes de propriété par le travail et de lutte contre la pauvreté n'ont évidemment plus aujourd'hui la forme qu'ils avaient prise à partir de la fin du 18ème siècle. Mais c'est bien eux qui prévalent dans les pays anglo-scandinaves, qui ont adopté un dispositif que je qualifierai de beveridgien en prenant ce qualificatif comme emblématique de tous les systèmes de protection sociale qui reposent sur deux piliers :

- premier pilier, l'assurance publique (doublée de l'assistance publique) garantit un revenu forfaitaire financé par une fiscalité en général redistributive. C'est ainsi qu'au Royaume-Uni l'assurance publique, financée par des contributions progressives, distribue un forfait d'une cinquantaine de livres par semaine quelle que soit la situation : chômage, retraite, invalidité, arrêt maladie. Et ce forfait si faible est complété par des prestations d'assistance sous conditions de ressources qui représentent une dépense du même ordre et concernent une large fraction des catégories populaires : le tiers des enfants britanniques relèvent de l'aide sociale, par exemple ;
- second pilier, l'épargne salariale constituée dans des régimes professionnels garantit le remplacement du revenu d'activité de la fraction de la population la plus qualifiée, un peu comme ce que l'on trouve dans certaines professions libérales françaises où le régime de base est un forfait très faible et où l'essentiel du maintien du revenu pendant la retraite repose sur la capitalisation : on reconnaît là le modèle que tentent d'imposer aux médecins, pas toujours très vigilants sur ce point hélas, les nouveaux dirigeants de la CARMF. Ici, la reconnaissance du hors-emploi par l'abondement de fonds communs de placements fait de cette reconnaissance, par obligation d'épargne constituée à la source de la rémunération, l'occasion d'une formidable relance de l'accumulation financière dont on mesure combien elle est nécessaire au « capital pur », celui de la finance.

On voit bien en quoi ce binôme beveridgien, qui prolonge aujourd'hui le binôme libéral traditionnel, épargne salariale et fiscalité redistributive étant la forme moderne du couple

propriété/solidarité, est cohérent avec la logique capitaliste. Non seulement il permet au capital de trouver dans la rémunération du travail une perpétuelle relance de son accumulation et de se défausser sur les contribuables du soutien des « inemployables » ou des mal employés, mais il renforce l'intériorisation de la logique de valorisation du capital dans la population en naturalisant son ressort : le rendement de l'accumulation monétaire compensé (un peu seulement !) par la lutte contre la pauvreté qu'elle génère.

Au contraire, les pays continentaux de l'Union européenne, dont la France, ont mis en œuvre un dispositif de protection sociale qui articule tout-à-fait autrement travail, propriété, sécurité, citoyenneté et solidarité. Et la reconnaissance sociale de l'individu qu'il rend possible, pour autant bien sûr que soit engagée une bataille politique à ce propos, ce qui n'est pas le cas aujourd'hui, prend de front la logique de mise en valeur du capital.

C'est la socialisation du salaire qui est l'enjeu du débat. Par « salaire socialisé », que faut-il entendre ? Au terme des luttes innombrables qui ont marqué le rapport salarial, le salaire a les caractéristiques suivantes :

- détermination négociée par des instances nationales qui ont pris à compter des années soixante la forme du « partenariat social » (conventions collectives de branche, tripartisme interprofessionnel avec le CNPF, les confédérations de salariés et les administrations sociales — emploi et affaires sociales essentiellement) ; généralité des règles avec constitution d'un territoire national relativement homogénéisé (dépassement partiel des discriminations géographiques, sectorielles, de genre ou catégorielles) ; reconnaissance de la productivité du travail par l'inscription de chaque salaire dans une grille correspondant à une classification soit des postes de travail soit des compétences individuelles.

- partage identique depuis les années quatre-vingt-dix, quel que soit le niveau de la rémunération (à l'exception notable du SMIC depuis 1993), entre un salaire direct (60%), qui va aux titulaires des emplois, et des cotisations sociales (40%) qui, sans passage par de l'accumulation financière, sont immédiatement transformées en prestations sociales affectées aux situations de non-emploi (maladie,

études, chômage, retraite...). Ainsi, un salaire net mensuel de 12000 F donnera lieu à 8000 F de cotisations sociales (40% de 20000 F de salaire total), lesquelles se monteront à 40000 F pour un salaire net mensuel de 60000 F. Je prends exprès un salaire élevé pour montrer l'importance et la généralité de la péréquation du salaire qu'opère la protection sociale : sur les cinq mille milliards de salaires annuels distribués en France (pour huit mille milliards de richesses nouvelles créées par le travail), trois mille vont directement aux titulaires des emplois et deux mille vont au pot commun. Ces deux mille milliards de cotisations sont immédiatement converties en prestations pour les familles et pour tous ceux qui ne sont pas dans l'emploi, hors de tout placement financier et de toute redistribution fiscale, contrairement au modèle beceridgien.

Le salaire relève ainsi d'une large péréquation entre employeurs à l'échelle du territoire national. Considéré dans l'ensemble de ses composantes (salaires directs, prestations familiales, indemnisation du chômage, couverture en espèces et en nature de la maladie, pensions de retraite), il concerne ce que l'ont peut désigner comme le travailleur collectif.

Travailleur : ce sont bien des travailleurs salariés, ouvriers ou cadres, que le salaire socialisé pose comme tels, et non des ouvriers « pauvres » comme le fait la solidarité fiscale ou des cadres « épargnants » comme le font les fonds de pension. Ainsi les chômeurs sont des salariés demandeurs d'emploi et non des pauvres à insérer, les retraités sont des travailleurs pensionnés et non des épargnants rentiers, etc...

Travailleur collectif : l'emploi désignant les situations de travail qui sont l'occasion de la reconnaissance des situations de hors-emploi selon un barème conventionnel, les travailleurs, qu'ils soient occupés ou chômeurs ou inactifs, sont inscrits dans un espace public construit à partir du travail formalisé en emplois, à une place qui excède leur participation (ou non participation) immédiate à ce travail. Ainsi les salariés retraités perçoivent une portion du salaire courant correspondant au travail courant des salariés occupés, portion légitimée par leur travail d'emploi passé sans que celui-ci en soit d'aucune façon la contrepartie (d'où le contresens du terme de « salaire différé » puisque ce sont les cotisations des actifs actuels

qui financent les retraites actuelles). Les handicapés congénitaux ou les étudiants appartiennent eux aussi au travailleur collectif pour autant qu'ils perçoivent des ressources relevant du salaire (par exemple une prestation financée par cotisation sociale) alors même qu'ils ne peuvent invoquer aucun travail d'emploi. Bref, le salaire socialisé ouvre la voie au salaire universel, car aucune situation hors-emploi n'a par nature vocation à être exclue de sa reconnaissance par le salaire indirect. Tout individu, quel que soit son (non) travail d'emploi, peut appartenir au travailleur collectif.

Ensemble des situations de travail qui sont l'occasion de la distribution du salaire socialisé, l'emploi est ainsi l'occasion de la reconnaissance du non-emploi hors de toute redistribution fiscale et de toute constitution de patrimoine lucratif, par la seule distribution courante de la portion qui retourne à ses producteurs de la richesse courante produite par le travail courant sur le territoire concerné par l'obligation de péréquation du salaire. Cela ouvre des possibles inouïs, et je voudrais insister surce point avant de conclure.

Le salaire socialisé a initié des pratiques extrêmement innovantes qui constituent des éléments de citoyenneté salariale, non pas à côté de la citoyenneté politique, mais en son cœur. La distribution politique du salaire n'est pas qu'une technique sociale : c'est le fondement de la définition d'une nouvelle citoyenneté, fondée non pas sur la propriété liée au travail comme la citoyenneté libérale des Lumières (qui a eu en son temps une portée révolutionnaire !) mais sur l'appartenance au travailleur collectif tel que la socialisation du salaire le constitue aujourd'hui. A l'abstraction du citoyen propriétaire/solidaire que perpétue de nos jours le système beveridgien, le salaire socialisé rend possible la substitution de l'abstraction du citoyen membre du travailleur collectif qui, à la différence de la précédente, n'est pas cohérente avec la logique capitaliste. Cette abstraction salariale repose sur une tout autre articulation du travail, de la citoyenneté, de la sécurité et de la solidarité, qui substitue le salaire à la propriété.

Récapitulons ses traits essentiels.

Poser le membre du travailleur collectif comme figure du citoyen dans une société capitaliste, c'est mettre en évidence le nouveau

rapport entre travail et citoyenneté. Dans la logique libérale, la relation passe par la médiation de la propriété : c'est la propriété lucrative viagère acquise par le travail qui fonde la citoyenneté. Ici, la médiation est celle du salaire, avec deux propositions qu'il faut tenir à la fois. D'une part le salaire est lié à la qualification du poste ou de la personne, la dimension « qualification » est donc essentielle dans la définition de l'individu : on mesure la régression que représentent les emplois-jeunes, qui nient la qualification de travailleurs payés au forfait. Et d'autre part l'individu est reconnu quel que soit son rapport au travail immédiat : des temps de maladie, de handicap ou de retraite, totalement inutiles au travail d'emploi, sont reconnus par le salaire, et c'est décisif quand on considère la rapidité des gains de productivité du travail et la déconnexion entre travail immédiat et valeur du produit. C'est ainsi qu'a pu être posé le principe politique de la parité d'évolution des ressources actifs/inactifs, les inactifs bénéficiant des gains de productivité du travail sur le modèle des pensions de la fonction publique. Ce principe est totalement subversif de l'actuelle focalisation sur un revenu minimum fiscalisé, puisqu'il pose que tout individu relève du salaire.

La socialisation du salaire conduit ainsi à poser que le financement des ressources des membres du travailleur collectif est de la responsabilité exclusive des employeurs (et non des contribuables ou du marché financier). La question de l'emploi, de la transformation des travaux en emplois, de la réduction du travail d'emploi, de l'affectation du capital aux emplois est de ce fait au cœur du débat politique, puisque tout le hors emploi relève de l'emploi et doit être financé par lui.

Par ailleurs, le dispositif est étranger à tout calcul coût/rendement individuel, car la logique est celle d'un lien macroéconomique et non pas microéconomique entre travail d'emploi et salaire. Insistons sur le terme d'étrangeté pour récuser toute problématique en termes de « voile d'ignorance » qu'il faudrait lever pour faire valoir des considérations d'équité fondées sur des « contreparties » : de telles considérations sont négatrices de la logique du salaire socialisé et nous renvoient aux logiques traditionnelles de la propriété liée au travail et des transferts redistributifs. Le membre du travailleur collectif ne peut pas dire :

mon salaire ou ma retraite sont la contrepartie de mon travail et ton RMI n'est la contrepartie de rien du tout.

D'autre part, l'accumulation est inutile pour acquérir des droits personnels. Les droits du salaire sont bien des droits individualisés comme les droits de propriété : le retraité touche un pourcentage de son salaire d'activité, son droit de tirage sur la sécurité sociale n'est pas anonyme ou forfaitaire comme dans le cas d'un dispositif fiscal générateur par exemple d'un « droit à l'éducation » non individualisé. En même temps, comme dans le cas de la fiscalité, ces droits individuels sont acquis sans aucune accumulation préalable : le flux permanent du salaire mutualisé à une très vaste échelle et à un taux très important suffit. Que cette démonstration de l'inutilité de l'accumulation lucrative concerne le salaire, c'est-à-dire le cœur du rapport économique (et non pas seulement, comme le cas du budget de l'Etat, la marge des fonctions régaliennes) a une conséquence subversive considérable dans une économie capitaliste comme la nôtre, fondée sur une telle accumulation. Le salaire socialisé est porteur d'un usage exclusivement non patrimonial de la monnaie, rendue à sa seule fonction de circulation des produits du travail. Il explicite le fait que tout régime économique repose sur le pari permanent du travail vivant, pari contradictoire dans le capitalisme puisque la mise en œuvre du travail vivant y est subordonnée à la valorisation du capital.

Enfin, en même temps qu'elle réserve la propriété à la seule propriété de jouissance et qu'elle conteste à la monnaie tout caractère de marchandise, la socialisation du salaire articule de façon tout-à-fait neuve la solidarité et la sécurité. Là encore, la propriété lucrative était la médiation traditionnelle depuis le 18ème siècle, et elle le reste dans les pays beveridgiens : ma sécurité repose sur la propriété lucrative acquise par mon travail (aujourd'hui sur la rente que je tire de l'accumulation de l'épargne salariale), et comme je suis en permanence menacé de tomber dans la pauvreté faute de pouvoir acquérir ou maintenir une telle propriété viagère, je paie des impôts de solidarité qui sont en quelque sorte la contrepartie de ce qu'a de privative de droits d'autrui la construction rentière de ma sécurité (En effet le travailleur d'une entreprise figurant au portefeuille d'un fonds de pensions alimente les rentes des retraités de ce fonds par une ponction sur le produit de son travail qui, loin de lui donner un

quelconque droit, met en péril son salaire voire son emploi). Au contraire, le cotisant d'un régime de retraite en répartition acquiert des droits à la mesure du financement qu'il opère des pensions des retraités : ma sécurité est à la mesure de ma solidarité parce que la médiation de la propriété lucrative liée au travail a été remplacée par celle de la socialisation du salaire.

Bref toute la trame du capital tissée en chaque individu par le jeu libéral de la propriété et de la solidarité se défait. Une tout autre trame se dessine, expressément subversive de toute logique d'accumulation monétaire interpériodique et de contrepartie marchande s'agissant du statut des individus, fondée sur la distribution politique courante de la monnaie courante exprimant les richesses courantes produites par le travail courant.

3. Conclusion

Revenons aux questions posées en fin de première partie : pourquoi le consensus sur l'inepte discours gestionnaire des réformateurs ?

On ne peut le comprendre que si l'acuité de l'enjeu est bien perçue. Les potentialités du salaire socialisé sont considérables, mais nous sommes loin de les avoir mises en œuvre faute qu'ait été menée la bataille politique de leur inscription comme cœur des droits politiques. L'âpreté prévisible de cette bataille se mesure en considérant qu'elle conduira à rien moins qu'à interdire la propriété lucrative (à bien distinguer de la propriété de jouissance, droit qui n'est évidemment pas en cause : le salariat n'est pas la communauté des biens d'usage !) et en particulier l'accumulation patrimoniale de la monnaie.

Or loin que le salariat se soit posé comme le sujet politique du salaire socialisé, les institutions et les pratiques de ce dernier ne sont pas sorties de la sphère du « social » dans laquelle l'Etat les a cantonnées, leur récusant tout caractère politique. Les « droits sociaux » du salaire socialisé souffrent d'une faible reconnaissance politique au point qu'ils n'ont aucune pérennité : pour s'en tenir à ce seul exemple, du jour au lendemain, la longue construction d'une cotisation proportionnelle au salaire direct, pièce maîtresse du dispositif, peut être interrompue et inversée, comme nous l'avons vu,

par des exonérations sur les bas salaires, par le remplacement de la cotisation par un impôt préaffecté, par la non inclusion d'éléments de rémunération dans l'assiette. Ce renversement décisif n'est entravé par aucun principe politique dont l'invocation permettrait de s'y opposer : rien ne permet de déclarer anticonstitutionnelles la suppression des élections aux caisses ou les exonérations de cotisations patronales.

Tant la charge révolutionnaire du salaire socialisé que sa faible inscription politique ont conduit nos dirigeants à engager dans l'urgence des réformes visant à le réduire pour le remplacer par un dispositif beveridgien : toutes les réformes de la sécurité sociale engagées depuis le gouvernement Rocard convergent vers le remplacement de la cotisation sociale par l'impôt dans le régime général (CSG et exonérations de cotisations patronales pour les emplois aidés, rôle croissant des minima sociaux fiscalisés) et par l'accumulation financière dans les régimes complémentaires (encouragements fiscaux à l'épargne salariale dans l'attente des fonds de pensions). Si cette réforme réussit, la figure si neuve du salarié sera remplacée par la double figure traditionnelle de l'allocataire (ce que tend à devenir aujourd'hui le smicard) et du rentier (ce que sera le travailleur à forte épargne salariale) : le binôme libéral aura eu raison de la mutation du statut de la personne ouverte par l'articulation inouïe qu'opère la socialisation du salaire entre travail, sécurité, salaire, solidarité, citoyenneté.

Cet inouï, du coup, nous refusons de le voir. Nous fermons volontairement les yeux sur ce neuf possible qui est la cause de notre malheur immédiat. Contre les puissances du salariat, la classe dirigeante a en effet engagé sans plus tarder un combat frontal, réduisant le champ du salaire par des « dégraissages » massifs, une intensification du travail d'emploi et une mise en cause du droit du travail et des principes de la sécurité sociale. Victimes, collaborateurs ou témoins muets de cette *Souffrance en France*, pour reprendre le titre du remarquable ouvrage du psychiatre spécialiste des situations de travail Christophe Dejours, nous sommes tétanisés. Faute d'être à l'offensive sur l'emploi et le salaire socialisé dont nous sentons bien, intuitivement, toute la charge de nouveauté, nous avons un besoin éperdu, pour supporter la souffrance que nous inflige leur refus par la classe dirigeante, de croire son discours. Quel qu'il soit.

Nos maîtres ont raison. Il faut qu'ils aient raison, sinon comment vais-je supporter ma démission, ma honte, mon malheur ? Alors j'adhère à la réécriture de l'histoire par les vainqueurs, je me convainc que oui, le salaire socialisé c'est du passé, définitivement enterré dans les trente glorieuses, et je transforme en nostalgie mortifère les potentialités qu'offre un passé forclos. J'attends à chaque automne le verdict connu d'avance de la commission des comptes de la sécurité sociale pour partager avec mes concitoyens la liturgie nationale du trou de la sécu. Je frappe ma poitrine pour une si grande dette sociale. Je cultive ma conscience malheureuse avec une délectation morose, craignant le pire pour l'an 2015 ou 2016, quand le papy-boom et la fin du travail produiront tous leurs effets apocalyptiques. Pire : je choisis le camp des maîtres, j'adopte un profil de « gagneur », je ne suis plus seulement un dévôt accablé de la religion des Marchés, je deviens le propagandiste actif de ses dogmes, le prêtre de ce dieu auquel nous immolons tant de nos enfants.

Que le lecteur persuadé d'être athée de ce dieu ou optant pour la solution de facilité de la manipulation (mais non, nous ne voulons pas croire au trou de la sécu, nous sommes des naïfs intoxiqués par le mensonge des médias sur un sujet technique qui nous dépasse), que ce lecteur considère un autre mensonge auquel il croit sans doute bien qu'il fasse quotidiennement l'expérience que c'est un mensonge. Il s'agit du chômage des jeunes. Depuis vingt ans maintenant, le discours de nos maîtres veut qu'un jeune sur quatre soit au chômage, et que cette catastrophe justifie tous les moyens pour lutter contre elle, y compris le travail gratuit. Les multiples mesures prises « en faveur de l'emploi des jeunes » ont été le vecteur majeur de la contre-révolution libérale en matière d'emploi et de salaire, et il était besoin, pour les justifier, de mentir sur le chômage de la tranche d'âge objet malheureux de leurs expérimentations. Le mensonge est particulièrement grossier : il consiste à tirer d'un chiffre exact (le taux de chômage des actifs de 15 à 24 ans est de 25%) une proposition fausse (un jeune sur quatre est au chômage, alors que les actifs ne constituant que 30% de cette tranche d'âge le chômage ne concerne que le quart de 30% des jeunes, soit les 7 à 8% observés dans le reste de la population). En vingt ans, nous avons eu le temps de constater qu'il n'y avait qu'un jeune sur douze au chômage, puisque nous vivons avec eux : proportion certes excessive mais qui ne

justifie pas les expérimentations cruelles dont ils ont été les cobayes involontaires. Faute de nous battre contre ces expérimentations, souffrant de les laisser faire et de constater leurs effets dévastateurs tant sur nos enfants que sur nos propres emplois, nous avons cru éperdument au mensonge qui les légitimait.

Bibliographie :

- DEJOURS Christophe, *Souffrance en France : la banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998.
- FRIOT Bernard, *Puissances du salariat, emploi et protection sociale à la française*, Paris, La Dispute éditeurs, 1998.