

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE DÉsir EN QUESTION.
DE LA PSYCHANALYSE AUX PHILOSOPHIES DE LA COMMUNAUTÉ

ESSAI

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN PSYCHOLOGIE

PAR

GENEVIÈVE HOUDE

SEPTEMBRE 2022

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cet essai doctoral se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont aux amis et aux proches qui, par leurs simples présences, ont permis que je parvienne au bout de ce long parcours solitaire ; et à tous ceux qui, au travers de nos conversations, ont contribué à raviver ma question et élaborer les pistes de cette recherche.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 COMMUNAUTÉ ET DISSOLUTION	10
1.1 La communauté impossible.....	10
1.1.1 Question de recherche.....	11
1.2 La chute de l'universel ou la dissolution de la communauté.....	11
1.2.1 L'individu, effet de la modernité	12
1.3 Être ensemble et singularité.....	13
1.4 L'expérience des limites.....	14
1.5 La communauté, par-delà le communisme.....	16
CHAPITRE 2 INDIVIDU ET SOCIÉTÉ : LE MYTHE DE L'INDIVIDU	18
2.1 Critique de l'individu	18
2.1.1 L'anachorète.....	18
2.2 L'inconscient freudien et la psychologie.....	19
2.2.1 Révolutions épistémologiques	20
2.3 La philosophie de l'existence	21
2.3.1 Avènement de la communauté.....	22
2.3.2 Nostalgie et romantisme.....	23
CHAPITRE 3 COMMUNAUTÉ ET LIBERTÉ	25
3.1 La destruction de la liberté	25
3.2 Le refus comme acte de résistance.....	26
3.2.1 Un rapport médiatisé par l'image.....	27
3.3 La psychanalyse est-elle une pratique de la liberté ?	30
3.3.1 La psychanalyse comme décentrement.....	30
3.3.2 Relation aux autres et connaissance de soi	35
CHAPITRE 4 LA COMMUNAUTÉ CONTRE LA TOTALITÉ.....	37
4.1 Le sujet de la psychanalyse	37
4.1.1 Perte des identités.....	41
4.1.2 Le dehors.....	41
4.1.3 La singularité quelconque.....	42
4.2 La mort de l'autre comme figure de l'absence.....	44
4.3 Communauté, être-avec, être en commun.....	46

4.4 Rupture avec la catégorie de l'appropriation.....	47
4.5 Société versus communauté	47
CHAPITRE 5 ÉTHIQUE DE L'OBLIGATION OU ÉTHIQUE DU DÉSIR ?	50
5.1 L'Obligation envers autrui	50
5.1.1 Insuffisance du Je-Tu	50
5.1.2 Distance, évènement et rapport de possession	52
5.2 Altérité et transcendance	52
CHAPITRE 6 HORIZONS DU DÉSIR	56
6.1 L'objet en psychanalyse	56
6.1.1 L'espace transitionnel	58
6.1.2 De Freud à Winnicott	61
6.2 La psychanalyse, une éthique du désir	62
6.3 Absence de l'autre et émergence du désir	64
6.4 Paradoxe de la relation éthique : une nouvelle orientation du désir.....	66
6.4.1 Satisfaction et transcendance	66
CHAPITRE 7 OBSOLESCENCE ET PUISSANCES TRANSFORMATRICES.....	68
7.1 Effondrement de La Chose et destruction du désir	68
7.2 La Chose, Les Choses, une chute en deux temps	68
7.3 Perte de la capacité à désirer	70
7.4 La sublimation, c'est le désir.....	72
7.5 Ces objets qui n'existent pas	73
7.6 Désir et obsolescence	73
7.7 Un objet incomparable	76
CONCLUSION.....	78
BIBLIOGRAPHIE.....	86

RÉSUMÉ

Cette contribution vise à *penser le lien social avec la psychanalyse*. Plus particulièrement, à circonscrire les enjeux que rencontre le désir dans nos sociétés hypermodernes, caractérisées par une fermeture de l'horizon qui a pour corrélat la marchandisation de l'existence. En dépit du fait que les propositions relatives à la sublimation (Freud), au langage (Lacan) et autour du jeu (Winnicott) concernent l'espace culturel de même qu'elles s'y logent, les philosophies de la *communauté* peuvent nous aider à accentuer le traitement du rapport social dans le champ de la psychanalyse, prémunissant d'un abord de l'inconscient entendu dans un sens intrapsychique. La communauté entendue comme désir de même que l'inconscient adviendraient par suite d'une double perte : la perte de l'Universel, puis la perte de la croyance en la toute-puissance de l'individu, ce qui correspond à un passage de l'immanence à une réintroduction de la transcendance. La mise en évidence de l'inconscient par Freud avait fait vaciller la position de maîtrise de *l'homme* : le décentrement opéré par l'introduction de l'inconscient signifie qu'il existe une dimension de l'être qui excède la conscience, mais peut-être surtout qui excède la volonté. De même la *communauté* est le fait d'un décentrement en ce qu'elle exclut toute maîtrise, qui concerne tout autant le rapport que l'homme entretient avec lui-même qu'avec l'autre. Dans cette perspective, l'homme ne peut être abordé sans considération pour ce qui constitue pour lui des « circuits de dépendance » (Stiegler, 2010) : il est donc irréductible à l'individu. Cependant, la *communauté*, telle que l'ont pensée Maurice Blanchot et Jean-Luc Nancy, ne réfère pas à un ensemble d'individus *réunis*, mais plutôt à une possibilité toujours engagée d'une manière ou d'une autre dans son impossibilité. Une mise en relief de l'appropriation est ce qui m'a conduit à mettre en tension, tout au long de cette recherche, *possession et infini*. Cette mise en tension, je l'ai traitée d'abord en exposant une critique de l'individu comme effet de la modernité, qui, pour Arendt (2002), se présente comme *autonome et abandonné* ; de même qu'avec Bataille, qui est le premier à thématiser la *communauté*, l'individu - comme figure d'autosuffisance sur lequel la modernité et les sciences positives s'étaient établies -, est re-questionné, laissant place à la perspective du *lien*, qui n'abolit en rien le vertige de la singularité. Vertige qui se traduit dans sa pensée par un traitement de l'expérience de l'excès. Puis, j'ai discuté de quelles manières le rapport éthique pour Levinas s'inscrit en opposition au rapport de possession, en ce qu'il cherche à circonscrire une forme spécifique de socialité (utopique) dont le noyau est l'impossibilité d'abolir le mystère de l'autre. La relation à autrui dans la relation éthique par Levinas m'est apparu converger avec ce que Nancy, Bataille et Blanchot ont pensé comme *communauté, en ce qu'elles caractérisent l'une comme l'autre un rapport à l'autre qui engage, tout à la fois, l'amour infini et le maintien de la distance*. Par suite, j'ai discuté la thèse selon laquelle la *communauté* ne serait pensable que comme négativité, à savoir que la *communauté* n'est pas réductible à un lien entre deux *individus* : elle se rapporte nécessairement à une résistance. Résistance à la *commercialisation de la vie*, cette dernière ayant pour corrélat la mise hors circuit de ce qui pourrait potentiellement se présenter comme un « autrement ». Pour finir, j'ai exposé la proposition de Bernard Stiegler selon laquelle la destruction du désir associée à une perte du sentiment d'exister est à l'œuvre dans les sociétés hypermodernes. Et si, pour Stiegler, la sublimation est la condition *sine qua non* du lien social, qu'elle agit comme un antidote à l'obsolescence des objets, c'est par son arrimage à *l'infini*. La sublimation est, en définitive, une forme d'ascèse. De même, paradoxalement à ce que suggère sa nomination qui évoque le commun et ouvre à l'imaginaire des grands rassemblements joyeux, l'exigence de la communauté renvoie à l'ascèse. Car la *communauté* a pour exigence de se situer en marge de la totalité alors que c'est en direction de cette même totalité que le *désir* conduit. Cependant, cette manière de penser l'exigence de la communauté – trop collée à un modèle de suffisance, – paraît impropre à en cerner le sens véritable. Car l'ascèse qu'engage la communauté est davantage un renoncement à l'illusion d'une toute puissance – à se croire soi-même, contenir la totalité – qu'un renoncement à l'autre. Le désir de l'autre (ou vers l'autre) étant caractérisé par une soif, par principe, impossible à assouvir, tandis que son inachèvement ne nécessite nullement une mise à l'écart de l'autre.

Mots clés : Communauté, psychanalyse, philosophie, désir, altérité, relation éthique, absence, utopie, sublimation.

INTRODUCTION

La communauté apparaît aujourd'hui sur fond d'absence d'autrui (Blanchot, 1983) ; pour Jean-Luc Nancy, elle renvoie au caractère commun de nos existences : à ce qui fait que nous ne sommes pas d'abord des atomes distincts mais que nous existons selon le rapport, l'ensemble, le partage dont les entités discrètes (individus, personnes) ne sont que des aspects, des ponctuations. Cette très simple et très essentielle condition d'être nous échappe dans la mesure où l'évidence de sa donnée se dérobe avec le dérochement de toutes les fondations et de tous les totems qui avaient pu passer pour des garanties d'un être commun ou bien, tout au moins, pour les garanties d'une existence en commun. (Jean-Luc Nancy, 2014, p. 11)

Ainsi entendue, la signification de *communauté* se distancie de ses usages historiques et courants, notamment comme « 1. Groupe plus ou moins étendu, réuni par les mêmes croyances, les mêmes usages, etc. Les premières communautés chrétiennes. 2. Corps des habitants d'une ville, d'un bourg, d'un village. 3. Société de personnes vivant ensemble et soumises à une règle commune. Communauté religieuse. »¹.

De sorte que la communauté ne désigne pas des formes empiriques de la vie humaine, mais, plutôt, une *potentialité intrinsèque, son horizon nécessaire*. Et, selon la formule d'Agambem,

[l]a communauté dont il est question ici possède de ce fait une structure absolument singulière : elle assume l'impossibilité de sa propre immanence, l'impossibilité même d'un être communautaire comme sujet de la communauté. En d'autres termes, la communauté repose d'une certaine façon sur l'impossibilité d'une communauté, et c'est l'expérience de cette impossibilité qui, au contraire, permet de fonder l'unique communauté possible. » (Giorgio Agamben, 1996, p. 90)

Par voie de conséquence, celle-ci ne serait pas à chercher dans un acte de fondation ou un présupposé commun : étant le fait de l'impossibilité de sa fondation, voire de son impossibilité en tant que telle, Georges Bataille indique qu'elle se présente comme « communauté négative » (Maurice Blanchot, 1983, p. 9-47). Et de fait, la *communauté*, telle que l'ont pensée Maurice Blanchot et Jean-Luc Nancy dans leurs travaux des années 1980, ne réfère pas à un ensemble d'individus *réunis*, mais plutôt à une possibilité toujours engagée d'une manière ou d'une autre dans son impossibilité, ou plutôt à cette idée que « c'est dans la vie même que cette absence d'autrui doit être rencontrée ; c'est avec elle – sa présence insolite, toujours sous la menace préalable d'une disparition – que l'amitié se joue et à chaque instant se perd, rapport sans rapport ou sans rapport autre que l'incommensurable » (1983, p. 46). De sorte que l'absence constitue – d'une manière

¹ Pour l'article complet : <https://www.littre.org/definition/communauté>

analogue à l'impossible face au possible – une autre facette de cette *présence insolite* : et on pourrait penser, au fond, que par-delà le caractère affirmatif ou privatif des catégories, *c'est le caractère insolite de la rencontre que l'idée même de communauté vient toucher.*

Dans cet esprit, je suggère que la signification de la *communauté* peut être articulée à ce que la psychanalyse a thématiqué comme *désir*, en tant que ce dont « il s'agit repose tout entier sur ce qui se passe dans l'Autre, pour autant qu'il est pour le sujet le lieu de son désir. Or, dans l'Autre, dans ce discours de l'Autre qu'est l'inconscient, quelque chose fait défaut au sujet. » (Jacques Lacan, 2013, p. 446.) De fait, de manière analogue au désir, la *communauté* tire son origine d'une absence : la communauté *n'étant pas*, cette place laissée vacante rend possible (et nécessaire) la quête de ce non-advvenu. C'est ainsi que je fais le pari que l'articulation de la *communauté* à son caractère intrinsèquement impossible peut nous aider à penser ce qui, du *désir*, incombe au champ de l'autre.

Dans son texte *Psychologie des foules et analyse du moi*, Freud a critiqué la division entre une « psychologie de l'individu » et une « psychologie sociale », indiquant le caractère indissociable des deux, soulignant que

[l']opposition entre la psychologie individuelle et la psychologie sociale, ou psychologie des foules, qui peut bien à première vue paraître très importante, perd beaucoup de son acuité si on l'examine à fond. Certes, la psychologie individuelle a pour objet l'homme isolé et elle cherche à savoir par quelles voies celui-ci tente d'obtenir la satisfaction de ses motions pulsionnelles, mais, ce faisant, elle n'est que rarement – dans quelques conditions exceptionnelles – en mesure de faire abstraction des relations de cet individu avec les autres. Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, l'Autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire, et de ce fait la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale, en ce sens élargi, mais parfaitement justifié. (Sigmund Freud, 2001, p. 137.)

En effet, si la vie de l'individu entretient ces rapports nécessaires avec autrui, comment dès lors justifier cette division épistémologique entre les disciplines auxquelles il reviendrait d'étudier le *collectif* et celles ayant en charge *l'individuel* ? Dans le texte *Psychologie des foules et analyse du moi*, la position de Freud est on ne peut plus claire à ce sujet : les destins de l'homme, de la société et au-delà, de la culture, sont intriqués. Et bien que Freud paraît avoir porté peu d'intérêt à la sociologie que voyait naître son époque, il

n'en a pas moins accordé une grande importance à la dimension sociale, en particulier dans *Malaise dans la civilisation*, *L'avenir d'une illusion*, *Totem et Tabou* et *Moïse et le monothéisme*².

Par-delà les considérations épistémologiques, s'il y a bien quelque chose qui intéresse Freud et plus largement, la psychanalyse, c'est précisément la tentative de cerner au plus près ce qui pousse les hommes les uns vers les autres, ou au contraire les éloigne. À ce titre, la critique adressée par Freud à Le Bon (qui se trouve être une des grandes références de l'époque en ce qui concerne la psychologie collective) est précisément de ne pas avoir cherché ce qui pouvait expliquer la formation de la foule, soit que

[p]uisque les individus faisant partie d'une foule sont fondus en une unité, il doit bien y avoir quelque chose qui les rattache les uns aux autres, et il est possible que ce quelque chose soit précisément ce qui caractérise la foule. Laissant cette question sans réponse, M. Le Bon s'occupe des modifications que l'individu subit dans la foule et les décrit dans des termes qui s'accordent avec les principes fondamentaux de notre psychologie de l'inconscient. (Freud, 1963, pp. 87-88)

Si Freud critique Le Bon en ces termes, cela suggère qu'il ne considérerait pas lui-même (pour reprendre sa formule) se satisfaire de l'étude des « modifications que l'individu subit dans la foule et les décri-[re] dans des termes qui s'accordent avec les principes fondamentaux de [sa] psychologie de l'inconscient » (Freud, 1963, pp. 87-88). Et n'est-ce pas en effet ainsi, soit comme une discipline qui pense l'individu dans les termes de la « psychologie de l'inconscient », que la psychanalyse est le plus souvent présentée ? Alors que, pourtant, revenant à la critique qu'il formule à l'endroit de Le Bon, Freud dit admettre « que des relations amoureuses (ou, pour employer une expression plus neutre, des attachements affectifs), forment également le fond de l'âme collective. » ? » (Freud, 2011, p. 111) L'amour ou *éros* (que Freud prend ici comme synonymes) ne sont donc pas réductibles à des phénomènes dont le *décryptage* du seul individu serait en mesure de donner la *clef*. Au contraire, loin de se limiter au corps ou au domaine « intrapsychique », l'amour existe et opère de même dans l'univers social, de sorte que « [...] pour que la foule garde sa consistance, il faut bien qu'elle soit maintenue par une force quelconque. Et *quelle peut être cette force, si ce n'est Éros qui assure l'unité et la cohésion de tout ce qui existe dans le monde*³? » (Freud, 2011, p. 111)

² L'éditeur des *Essais de psychanalyse* renvoie au livre de Stéphane Haber, *Freud Sociologue*, Le Bord de l'eau, 2012, peignant un portrait de Freud « sociologue ».

³ C'est moi qui souligne.

De même que Freud a pensé l'amour comme le principe même de la socialité, je postule que l'amour, *éros*, est la condition de la *communauté*, ou encore que la *communauté* recouvre l'*Éros* freudien. C'est ainsi que dans cet effort pour penser la *communauté*, je ne cesserai de revenir à la théorie freudienne de la libido, cette dernière articulant l'affectivité dans son ensemble à « l'amour sexuel ». Maintenant, si la communauté est un autre nom de l'amour – ou une de ses formes possibles –, elle ne désigne pas la foule dont il s'agit dans le texte de Freud : la *communauté* n'étant pas le fait du rassemblement grégaire et ne résultant pas « d'une simple association et répartition des forces et des besoins. » (Nancy, 2004, p. 30)

*

Le syntagme « socialité utopique » employée par Emmanuel Levinas fait écho à une situation *d'entre deux*. Conséquemment, de même que l'idée de *communauté*, il se rapporte au type de *rapport à l'autre* que cette forme de socialité engage, soit un *rapport qui s'inscrit, à la fois dans le sans limite (dans un amour infini), à la fois dans la mesure du respect de la distance*. Tel que pensée par Levinas, « [l]'expérience, l'idée de l'infini, se tient dans le rapport avec Autrui. L'idée de l'infini est le rapport social. » (Levinas, 1979, p. 172) Cette socialité, indique Levinas « désigne une relation avec une réalité infiniment distante de la mienne, *sans que cette relation détruise pour autant cette distance* (c'est moi qui souligne), comme cela se produirait pour les relations intérieures au Même ; *sans que cette relation devienne une implantation dans l'Autre et confusion avec lui*⁴ [...] » (Levinas, 2020, p. 31-32) Cette relation, sous le signe de la transcendance, s'inscrit à l'encontre de ce que Levinas nomme Totalité ; selon sa formule, elle signifie « l'évasion ». La totalité étant pensée par Levinas comme une réduction de l'autre au même, ce qui, en d'autres termes, signifie que *l'autre est aboli*.

De sorte que la thématization de la relation à autrui dans la relation éthique par Levinas converge avec ce que Nancy, Bataille et Blanchot ont pensé comme *communauté*, en ce qu'elles caractérisent l'une comme *l'autre un rapport à l'autre qui engage, tout à la fois, l'amour infini et le maintien de la distance*. En outre, le rapport à Autrui dans la perspective de Levinas se rapproche du partage – c'est-à-dire de la « communication » – de la pensée de la *communauté*. Bien que cela reste pour l'instant quelque peu schématique, je propose que ces pensées, à savoir aussi bien les pensées de la *communauté*, que l'éthique

⁴ C'est moi qui souligne.

de Levinas et la psychanalyse, partagent le projet de décrire ou de trouver l'être en commun. Cette quête se déployant, écrit Levinas,

en dehors de toute médiation - de toute motivation puisable dans une communauté générique - en dehors de toute parenté préalable et de toute synthèse *a priori* - amour d'étranger à étranger, meilleur que la fraternité au sein de la fraternité même. Gratuité de la transcendance-à-l'autre interrompant l'être toujours préoccupé de cet être-même et de sa persévérance dans l'être. Interruption absolue de l'onto-logie, mais dans l'un-pour-l'autre de la sainteté, de la proximité, de la socialité, de la paix. Socialité utopique qui commande cependant toute l'humanité en nous et où les Grecs aperçurent l'éthique. (Levinas, *Préface*, 2020, p. III)

Je souhaite maintenant faire valoir l'apport à ma recherche du concept de sublimation, telle que l'ont pensé Freud, puis Stiegler (2010), en soulignant que la *sublimation* –de même que la *communauté* et la *relation éthique*– engage, tout à la fois, *l'infini* et *l'incommensurable différence de l'autre*⁵. C'est à ce titre que la sublimation m'est apparue comme une clef, voire une condition, du rapport social.

Selon Bernard Stiegler, la sublimation est précisément la condition *sine qua non* du lien social, soit la forme d'expérience et d'investissement qu'il nous incombe de réhabiliter pour lutter contre les *processus de désublimation à l'œuvre dans nos sociétés hypermodernes* (Herbert Marcuse, 1953). La forme de relations de dépendances qui lient les humains aux *choses* – dans ce contexte, aux *objets de consommation* –, soit la captation de la libido par un défilé de « choses » au détriment de « ce qui n'existe pas » (Stiegler, 2010), caractérise en propre la société consumériste. De même que, on l'a vu, la *perte de la communauté* dans nos sociétés est, pour Nancy, corrélative d'une « perte de transcendance » (2004), la *crise du désir* caractéristique de nos sociétés est pour Stiegler à mettre au compte de l'abandon de *l'infini*.

La société consumériste, ce depuis le début du 20^e siècle, est ainsi caractérisée par une perte de désir généralisée qui se traduit par une *difficulté du sujet contemporain* à désirer et à aimer, traduisant selon Stiegler une condition marquée d'une *difficulté à infinitiser*. Alors même que, si un lien profond peut se tisser entre des êtres, ceci n'est possible que par l'intervention d'une dimension qui les surpasse, soit de « [c]e qui se tient et se maintient comme ce lien par lequel ces deux êtres deviennent l'un pour l'autre incommensurables et infinis, c'est ce qui, en donnant place à ce qui est infini, *consiste* précisément *dans la mesure et la démesure où cela n'existe pas* – car il n'existe que des choses finies. » (Stiegler, 2010, p. 12) La forme d'expérience qui permet de restituer ce nouage immatériel des relations entre les êtres, en tant qu'elle constitue pour Stiegler (de même qu'elle le fût pour Freud) un réaménagement de la pulsion, un

⁵ Cette différence renvoyant au caractère absolument inassimilable de l'autre et à l'impossible à le connaître totalement.

arrimage spécifique de la créativité à la satisfaction, s'avère précisément être la sublimation. *Ce nouage immatériel n'est-il pas par ailleurs ce qui préside au désir ?*

Du point de vue de ses assises théoriques, ma recherche se présente comme une réflexion psychanalytique convoquant des philosophies de la *communauté* : cherchant en quoi la psychanalyse pouvait contribuer à jeter un éclairage sur les formes contemporaines du désir, j'ai été amené à convoquer des travaux issus de la philosophie, en particulier les pensées de la *communauté* (Nancy, 2004 (1986) ; Blanchot, 1983 ; Esposito, 2000 ; la notion de communauté renvoyant aux travaux de Georges Bataille en dernière instance), mais aussi l'éthique de Levinas, de même que la philosophie du désir de Stiegler qui, du fait de leurs apports relatifs à l'éclairage du *rapport à l'autre* et du *lien social*, m'ont aidé à ne pas cantonner ma réflexion aux registres économique et métapsychologique – de la pulsion aux relations dites « d'objets »– ce qui m'aurait condamné à un traitement davantage technique, en quelque sorte.

Le champ de la psychanalyse étant vaste, il n'était pas possible de le parcourir dans son entièreté et par conséquent, d'interroger la psychanalyse dans sa totalité. Considérant les limites de cette recherche, je me suis limité aux œuvres de Sigmund Freud, Jacques Lacan et Donald Winnicott. En particulier à quelques textes fondamentaux traitant du *rapport à l'autre* et du *lien social*, avec l'expectative de les enrichir des contributions de philosophies de la *communauté* ; plus particulièrement, à quelques passages choisis de l'un et de l'autre, relatifs à la *pulsion*, à la *relation à l'objet*, à la *sublimation* et, enfin, au *désir*, notions qui constituent une part cruciale de ce dont la psychanalyse dispose pour penser le rapport à l'autre.

Je souhaite ainsi que cette conversation s'orientant de propositions philosophiques, en particulier autour de l'idée de *communauté*, contribue à enrichir ma perspective psychanalytique concernant la dimension du lien social. *Lien social* dont Freud a fait valoir que le principe est l'*Éros*, que les théories psychanalytiques parviennent par ailleurs assez difficilement à circonscrire, en particulier dans la mesure où, de Freud à Winnicott, elles mettent l'accent sur les investissements d'objets et leur corolaire, la pulsion. En somme, les philosophies de la communauté nous invitent à outrepasser ces limites de la psychanalyse, limites conceptuelles, mais également les limites inhérentes à son champ d'exercice (la cure en particulier) : en cela elles ouvrent à la dimension politique.

Pourquoi en effet, m'objectera-t-on, ne pas avoir limité le *corpus* de cette recherche à des travaux issus de mon champ, à savoir la psychanalyse, ou à défaut, avoir convoqué des travaux en psychologie ? En ce qui concerne la psychanalyse, j'ai déjà évoqué les limites que représente son abord intrapsychique ou

métapsychologique de l'être humain. Quant à la psychologie, elle me paraît marquée de la tendance – autant du côté des approches psychodynamiques, humanistes et cognitivo-comportementales – à limiter l'abord du lien social à sa dimension étiologique (par exemple, en mettant la fragilité affective d'un « individu » sur le compte de facteurs de risques attribuables à l'environnement familial) ou encore à sa dimension de finalité (par exemple comme une visée selon laquelle, au terme d'un processus thérapeutique, le patient serait en mesure de mieux vivre avec les autres) ? Précisément, est-ce qu'il n'existerait pas en psychologie une tendance forte à verser dans le paradigme de l'adaptation, soit à miser sur la résilience de l'individu, ou encore à la rééducation des comportements et de la pensée ? Je suggère qu'il existe bien une telle tendance en psychologie que celle à problématiser dans des termes associés au registre de la réforme de l'individu – du moi, des pensées ou encore des mécanismes d'adaptation – en vue de maximiser son arrimage à *la vie en société* et que, en outre, cette emphase mise sur l'individu conduit à instrumentaliser le lien social, à savoir à subordonner son traitement à celui de l'actualisation de l'individu.

De fait, la psychothérapie conçue comme une démarche qui « vise à provoquer des changements d'attitudes, de comportements, de manières de penser ou de réagir chez une personne, afin de lui permettre de mieux se sentir, de trouver des réponses à ses questions, de résoudre des problèmes, de faire des choix, de mieux se comprendre »⁶ ne s'inscrit-elle pas précisément dans une visée adaptative ? Certes, la psychothérapie telle que définie par L'Ordre des psychologues comme « un traitement psychologique pour un trouble mental, pour des perturbations comportementales ou pour tout autre problème entraînant une souffrance ou une détresse psychologique qui a pour but de favoriser chez le client des changements significatifs dans son fonctionnement cognitif, émotionnel ou comportemental, dans son système interpersonnel, dans sa personnalité ou dans son état de santé »⁷, de par les prétentions « curatives » qui y sont associées, s'inscrit dans le paradigme médical. Suivant cette définition, la psychothérapie n'est pas pensée comme un processus adaptatif. En effet, c'est on ne peut plus clair : il s'agit bien de traiter un « trouble mental », donc de viser un passage du pathologique au normal. Pourtant, la métaphore du fonctionnement mécanique vient réconcilier « pathologie » et « trouble d'adaptation » quant au but de la psychothérapie, qui serait de « favoriser chez le client des changements significatifs dans son fonctionnement cognitif, émotionnel ou comportemental, dans son système interpersonnel, dans sa personnalité ou dans son état de santé »⁸. Le

⁶ Source : site de L'Ordre des psychologues du Québec (<https://www.ordrepsy.qc.ca/qu-est-ce-qu-un-psychotherapeute->)

⁷ Source : voir note précédente.

⁸ Source : voir note précédente.

normal et le pathologique étant ici définis en fonction du niveau de fonctionnement de chacun dans un contexte social donné (donc culturel, politique et symbolique).

La psychologie humaniste dans son ensemble et la psychanalyse se sont bien entendu penchées sur la dimension du *lien social*. En particulier, toute la tradition psychanalytique n'est-elle pas une interrogation de la nature de ce lien, en tant que transmission (notamment) – en particulier au travers des premières relations – de *marques* qu'elles soient langagières, culturelles ou inscrites dans le corps propre, d'un sujet à un autre ? Bien évidemment. Pourtant, ce n'est pas pour autant que la psychanalyse échappe à cette tendance à penser dans le registre de l'individu, ceci en particulier de par son abord de l'inconscient entendu dans un sens intrapsychique, c'est-à-dire d'un inconscient qui n'est pas lu comme le dépositaire de « marques » laissées par l'autre, mais qui, *a contrario*, est pensé comme un « réservoir » interne où, de surcroît, s'agitent des luttes n'ayant comme seul acteur que le sujet lui-même.

Suivant ces indications, je propose que la division des champs disciplinaires des sciences humaines entre l'individu, d'une part et d'autre part, la société, est à mettre en cause dans le traitement réservé à la *socialité*, en psychologie. De fait, s'il fallait ranger le lien social dans l'une de ces filières – individu ou société – le plus à propos me semble-t-il serait de le placer entre les deux. Mais comment penser cet entre-deux ?

Par cette contribution, je désire faire valoir la pertinence de la *communauté* pour *penser le lien social avec la psychanalyse* : ceci en particulier *via* les propositions relatives à la *sublimation* (dont il ressort notamment que le désir en psychanalyse peut être lu comme « principe de la socialité »), qu'il me sera donné de discuter. En outre, je propose de penser l'inconscient comme une modalité liminaire, à la frontière entre l'individu et le social. Peut-on faire ce pari⁹ ?

C'est dans cet esprit que ce texte convoquera des travaux issus d'autres champs disciplinaires – la philosophie en particulier – ce qui permettra d'interroger autrement les limites inhérentes à la psychanalyse, sous la modalité du dialogue. Comme je l'ai esquissé précédemment, les philosophies de la *communauté* peuvent nous aider à dégager la psychanalyse de ce qui s'attarde en elle du champ naturaliste, à savoir son discours autour de la pulsion et des processus intrapsychiques. Conséquemment, j'interrogerai au plus près ce que Bataille, Blanchot et Nancy ont cherché à articuler de la *communauté* en vue d'ouvrir, et de penser

⁹ Cette « position » de l'inconscient nous est notamment suggérée par Jacques Lacan, notamment par sa proposition de « l'inconscient structuré comme un langage », proposition qui apparaît déjà sous une forme plus simple dans le séminaire de 1955-1956 (S III, 1975, p. 20) : « Traduisant Freud, nous dirons l'inconscient c'est un langage ».

autrement, des propositions de psychanalystes (en particulier Freud, Winnicott et Lacan) qui tracent les contours de ce que la psychanalyse a thématiqué comme *désir*. Mon choix s'étant porté sur ces psychanalystes plutôt que sur d'autres en raison de ce que Lacan dans ce qu'il a thématiqué de l'articulation de l'inconscient au langage et, par suite, du réel – et Winnicott avec le jeu – ont pointé l'impossible comme constitutif du désir. En outre, les voies qu'ils ont proposées pour mieux faire avec cet impossible (à savoir la « cure ») se déployant dans et à partir de l'espace culturel.

Le projet de penser l'être en relation en l'arrimant à l'idée de communauté vise ainsi à penser ce que nous devenons, mais surtout « ce que nous faisons » (Hannah Arendt, 1961, p. 12). Si l'on en croit la formule d'Adorno, cette exigence de penser relèverait elle-même d'une forme de vie. La conscience critique étant elle-même une « forme de vie véritable » au sens où :

[c]'est seulement à condition de prendre conscience de cette situation contraignante – et non d'y rester englué – qu'il est possible de poser correctement la question de savoir comment l'on peut vivre à présent. La seule chose que l'on puisse peut-être dire aujourd'hui, c'est que la vie véritable subsisterait de nos jours dans la figure de la résistance contre les formes d'une vie fautive dans lesquelles la conscience critique la plus avancée pénètre pour les dissiper. (Theodor Adorno, 2001, p. 248)

CHAPITRE 1

COMMUNAUTÉ ET DISSOLUTION

1.1 La communauté impossible

J'ai rencontré la thématique de la communauté au travers des textes *La communauté invouable* de Maurice Blanchot (1983) et *La communauté désœuvrée*, de Jean-Luc Nancy (1986). Ces travaux, en appelant mutuellement l'un à l'autre¹⁰, sont à situer dans le sillage de Georges Bataille, auquel ils doivent le glissement sémantique dont procéda cette signification terminologique nouvelle, dissociant la *communauté* de son usage descriptif et usuel, comme « groupe social dont les membres vivent ensemble, ou ont des biens, des intérêts communs »¹¹.

De fait, la *communauté* – celle qu'il m'incombe de circonscrire et dont il est question dans les travaux de Blanchot et de Nancy – ne se rapporte pas au sens usuel de « communauté », désignant des groupes, des collectivités et ce, peu importe la forme de ce qu'on reconnaît alors comme une « communauté » ; mais plutôt, à un *désir de se laisser porter vers l'expérience de l'autre*. La *communauté* ne revoyant pas à un ensemble d'individus réunis, mais à une possibilité « toujours engagée d'une manière ou d'une autre dans son impossibilité. » (Blanchot, 1983, p. 11) Dit autrement, c'est du caractère non institué, non advenu dont il s'agit ; non pas d'un *impossible* absolu, mais d'un *impossible* au sens où l'impossible se trouve à être une forme proche du possible, tous deux se situant du côté de la contingence – de l'insolite ? – par opposition au nécessaire.

Georges Bataille, qui n'a pas produit de travaux spécifiquement dédiés à son analyse, mais qui laissa des indications dans plusieurs textes¹², considère déjà que la *communauté* n'est pas à chercher dans un acte de fondation qui s'appuierait sur un présumé commun. Au contraire, il va articuler la communauté à son impossibilité, c'est-à-dire sur l'impossibilité de son institution, la désignant de « communauté de ceux qui n'ont pas de communauté¹³ ». Résultat d'un travestissement sémantique, la *communauté* n'est pas à entendre comme fusion, indistinction de l'un ou des uns avec les autres – abolition des frontières, des différences, qui

¹⁰ Pour un examen détaillé de l'articulation de ces deux textes, voir Jean-Luc Nancy, op. cit., 2014.

¹¹ Robert en ligne : <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/communaute>

¹² Je réfère principalement à *L'expérience intérieure*, *Le coupable*, *L'érotisme*, *L'amitié*, *Sur Nietzsche*.

¹³ Ibid., 1983, p.15 (p. 45) – cette formule est attribué à Bataille.

« affirmerait la perte de chacun dans l'évanouissement de la communion »¹⁴. Je l'a dit, la communauté ne désigne pas la foule ; pas plus qu'elle ne renvoie à l'ordre établi, aux rapports contractuels qui en constitueraient le tissu : famille, mariage, organisations politiques, associations, etc.

1.1.1 Question de recherche

Dans le contexte de cette contribution, je propose de faire dialoguer les pensées de la communauté avec la psychanalyse afin de circonscrire les enjeux que rencontre le désir dans nos sociétés hypermodernes, caractérisées par une fermeture de l'horizon qui a pour corrélat la marchandisation de l'existence. En d'autres termes, je m'attacherai à penser l'articulation de la dimension de la *transcendance* au *désir* de même que, comme axe d'élaboration subsidiaire, je chercherai à montrer comment cette articulation (désir-transcendance) peut se traduire, en tâchant de penser les conditions du lien social et du désir de même que dans ce qui consiste en leurs horizons – chez celles et ceux qui habitent le monde d'aujourd'hui.

Du fait qu'elles viennent questionner la consistance de *l'individu*, les philosophies de la communauté, de même que les théories psychanalytiques du désir, viennent remettre en question les prétentions à la souveraineté de l'homme moderne. Dans cette perspective, l'humain ne peut être abordé sans considération pour ce qui constitue pour lui des « circuits de dépendance » (Stiegler, 2010) : il est donc irréductible à l'individu. Partant de ce postulat que l'homme est irréductible à sa dimension individuelle et, par conséquent, insaisissable en lui-même, je propose que les perspectives ouvertes par l'idée de communauté peuvent nous aider à circonscrire des formes (possibles) du lien social dans un monde marqué par une marchandisation de l'existence couplée d'une perte de transcendance.

Cette recherche vise ainsi à chercher et imaginer « quelles sont les formes (possibles) du désir et du lien social dans un monde marqué d'une perte de transcendance ? »

1.2 La chute de l'universel ou la dissolution de la communauté

Et si notre époque est celle de la *communauté*, c'est parce qu'il n'y a plus de communauté¹⁵, à savoir que c'est parce qu'*il n'y a pas de communauté* qu'il importe de penser sa nécessité. En 1986, Jean-Luc Nancy

¹⁴ Cité par Maurice Blanchot, *Ibid.*, p. 34.

¹⁵ Le mot étant pris ici dans son sens courant, tel que défini, par exemple, comme « groupe social dont les membres vivent ensemble, ou ont des biens, des intérêts communs » (ref. Le Petit Robert, 1967 (1981 pour l'édition revue, corrigée et mise à jour). *La définition apparaît telle quelle dans le Robert en ligne en date du 20 décembre 2021 : <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/communaute>.

écrivait que « [l]e témoignage le plus important et le plus pénible du monde moderne, celui qui rassemble peut-être tous les autres témoignages que cette époque se trouve chargée d'assumer, en vertu d'on ne sait quel décret ou de quelle nécessité (car nous témoignons aussi de l'épuisement de la pensée de l'Histoire), est le témoignage de la dissolution ou de la conflagration de la communauté. » (Jean-Luc Nancy, 2004 (1986), p. 11) Pour Jean-Luc Nancy, l'impossibilité de la communauté est en quelque sorte *l'envers* de notre temps, temps de l'immanence (c'est-à-dire sans transcendance), caractérisé par des liens sociaux, politiques et culturels se présentant comme *absorbant la totalité de nos expériences* : à savoir que ce que nous pensons, ce que nous faisons, est absorbé par « le lien économique, l'opération technologique et la fusion politique (en un corps ou sous un chef), [ceux-ci représentant ou plutôt présentant, exposant et réalisant] nécessairement par eux-mêmes cette essence » (Jean-Luc Nancy, 2004, p. 15). C'est en ce sens que, pour Nancy, le « totalitarisme » caractérise l'horizon général de notre temps. Cette totalité n'est pourtant jamais achevée : des lignes de fuites subsistent, permettant de se propulser vers un autrement : la *communauté* est l'un des noms de cet autrement, où l'horizon laisse poindre une présence insolite, et si la *communauté* apparaît comme *perdue*, c'est-à-dire « l'intimité d'une communion, [c'est au] sens seulement qu'une telle *perte* est constitutive de la *communauté* elle-même » (Nancy, 2004, p.35). *A fortiori*, la communauté se présente comme relevant du registre de la contingence, au sens où, en dépit de son appartenance à l'impossible, elle s'inscrit dans l'expérience-même.

La *communauté* découlerait ainsi de la conscience rétrospective de sa perte, conscience qui – qu'elle soit à mettre au compte d'une perte effective ou bien qu'elle soit construite – accompagnerait l'histoire de l'Occident¹⁶ : une histoire qui débute avec le départ d'Ulysse « et l'installation dans son palais de la rivalité, de la dissension, des complots. Autour de Pénélope qui refait sans jamais l'achever le tissu de l'intimité [...] » (Jean-Luc Nancy, 2004, p. 31) Cette image de Pénélope tissant et défaisant tout à tour l'étoffe met en évidence la valence désirante de son geste. Là où Ulysse est absent, le geste de Pénélope réaffirme sans cesse sa présence/absence. Et au fond l'expérience de Pénélope comme celle d'Ulysse illustrent un passage nécessaire qui préside aux retrouvailles : soit un passage par l'expérience de la perte et, dans un même mouvement, par un désir de ce qui est vécu à la fois comme le plus intime et le plus étrange

1.2.1 L'individu, effet de la modernité

Pour Hannah Arendt, le propre de la philosophie de l'existence a été de penser l'homme non plus à partir de la catégorie de l'être, mais à partir de l'existence, postulant que l'homme vit désormais dans « un monde

¹⁶ Il s'agit de la thèse de Jean-Luc Nancy.

où il ne [peut] plus se raccrocher à rien, ni à sa raison, dont l'existence ne [peut] apparemment être démontrée, ni à l'universel, puisque celui-ci n'exist[e] pas en tant que tel. » (Arendt, 2002, p. 38) Chez Kant (Arendt fait de Kant le précurseur de la philosophie de l'existence), le déclin de l'universel se présente comme la conséquence de la disjonction de la pensée et de l'être (Arendt, 2002, p. 36) : le jugement ne pouvant être déduit de l'entendement, l'homme ne peut dès lors plus s'appuyer sur l'entendement pour s'orienter : il est ainsi laissé à lui-même, sans aucun point d'ancrage. De la chute de l'universel, il résulterait que l'homme moderne se présente comme *autonome* et *abandonné*, c'est-à-dire qu'il n'a comme garantie que lui-même.

Les travaux de Jean-Luc Nancy sur la *communauté* résonnent avec l'analyse arendtienne de l'individu dans la mesure où ils définissent tous les deux l'individu comme *effet de la modernité* et plus précisément, pour Arendt, comme le résultat de la chute de l'universel ; tandis que pour Nancy, celui-ci se présente comme – du fait du retrait de la transcendance - « résidu de l'épreuve de la dissolution de la communauté »¹⁷, « le résultat abstrait d'une décomposition. » (Nancy, 2004, p. 16) Par ce qu'elles viennent questionner la consistance de l'individu, ces pensées viennent par conséquent remettre en question les prétentions à la souveraineté de l'homme moderne.

1.3 Être ensemble et singularité

L'influence de Heidegger chez ces deux penseurs est importante. En particulier, les travaux de Arendt et Nancy¹⁸ se rejoignant dans l'axe de leurs problématisations, dont une formule commune pourrait s'énoncer ainsi : comment penser l'être-ensemble dans un contexte où l'effritement des grands universaux se fait sentir dans tous les domaines de la pensée et de la vie¹⁹ ?

Dans *Être et temps*, Heidegger indique que le *Dasein* c'est « l'étant que je suis chaque fois moi-même, dont l'être est chaque fois à moi » (Martin Heidegger, 1986, p. 156) et ne s'accomplit véritablement que lorsqu'il parvient à être véritablement avec les autres. *Être véritablement soi* – ce en quoi consiste le *Dasein* authentique – implique donc nécessairement l'*être-ensemble* (*Mitsein*) (Heidegger, 1986, p. 160). Paradoxalement, pour Heidegger, la rencontre véritable de l'autre exige pour une *singularité* d'aller à la

¹⁷ « Communauté » est à entendre ici comme une structure sociale.

¹⁸ « Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? » et « La communauté désœuvrée »)

¹⁹ Des formes dominantes de pensées, à la politique, à l'organisation concrète de l'existence.

rencontre de l'étrangeté de son propre être, de même que de sa propre solitude, de cette sorte de solitude qui « met chacun en face de sa propre liberté »²⁰

La quête du soi authentique ne viserait donc pas à trouver quelque chose de tangible, mais plutôt de rechercher une manière de vivre qui aurait été perdue « dans le dévalement auprès des choses » (Marquet dans Courtine, 1996, p. 195). Ce qui signifie, en d'autres mots, que chaque singularité porte le *projet* d'interroger son être propre.

Il reste que c'est avec Bataille que la *communauté* sera véritablement thématisée ; et avec lui, *l'individu* – comme figure d'autosuffisance sur lequel la modernité et les sciences positives, à partir de Kant, s'étaient établies –, re-questionné, laissant place à la perspective du *lien*, qui n'aboli en rien le vertige de la singularité

1.4 L'expérience des limites

« La communication demande un défaut, une « faille » ; elle entre, comme la mort, par un défaut de la cuirasse. Elle demande une coïncidence de deux déchirures, en moi-même, en autrui. » (Bataille. 1961, p. 50)

Les contextes historiques qui ont concouru à l'émergence de la problématisation de la *communauté* méritent qu'on s'y arrête. Cet examen outrepassé le simple souci de méthode : car il s'agit de mettre en évidence en quoi le désir porté par la question de la *communauté* est rattaché à la situation de l'homme dans le monde.

Les mouvements d'Avant-Garde, les entreprises ou groupes au sein desquels Georges Bataille s'était engagé²¹, viennent ranimer le mouvement de critique des idéaux d'universalité qui, depuis Kant, agitent l'Europe et le monde symbolique qui avait cours jusqu'aux Lumières. Engagé au sein de ces groupes, puis étant confronté à leurs dissolutions, Bataille se fera instigateur d'une manière d'aborder la question de la *communauté* qui ne considère plus le groupe comme une garantie. Pour Bataille, le *renoncement à toute forme de garantie* s'est traduit, sur un plan théorique, par le rejet de la rationalité comme ultime fondement.

Ce rejet va se traduire par la prégnance dans son œuvre de la thématisation de l'expérience de *l'excès*, à savoir l'idée que l'interdit par lequel la limite est définie est toujours et nécessairement transgressée, que

²⁰ Dictionnaire Heidegger, 2013.

²¹ La revue *Acéphale* et le Collège de sociologie principalement. Sur l'engagement de Bataille au sein de ces groupes, je renvoie à l'ouvrage de D. Hollier (1995).

les limites, « une fois définies, nous en sortons. Deux choses sont inévitables : nous ne pouvons éviter de mourir, nous ne pouvons éviter non plus de *sortir des limites*. » (Bataille, 2011, p. 151) Et « [m]ême la pensée (la réflexion) ne s'achève en nous que dans l'excès. Que signifie la vérité, en dehors de la représentation de l'excès, si nous ne voyons que ce qui excède la possibilité de voir ce qu'il est intolérable de voir [...], si nous pensons ce qui excède la possibilité de penser ? » (Bataille, 1974, p. 12)

De sorte que, pour Bataille, entre les pôles de la rationalité (défini par l'interdit et s'exprimant sous la forme du *travail* et des dispositifs de régulation de la vie en société) et celui de l'excès (de la transgression des interdits portant le sujet à sortir de lui-même) qui, en quelque sorte, définiraient les extrémités entre lesquels se situe l'existence humaine, les travaux de Bataille se sont davantage situés sur le second : le dépassement des limites apparaissant comme le socle de sa pensée, jusqu'à fonder *la vérité de l'expérience de soi et de l'autre*. En somme, c'est dans l'excès que Bataille situe la vérité de ce que c'est que d'être proprement humain : dans la tension qu'il va poser entre le travail et l'exubérance sexuelle, c'est l'exubérance sexuelle ou l'érotisme²², qui caractérise en propre l'existence humaine, car le déséquilibre dans lequel il le *situe* est porteur de *l'avènement de la question*.

Bataille écrit que :

[l]'érotisme de l'homme diffère de la sexualité animale en ceci justement qu'il met la vie intérieure en question. *L'érotisme est dans la conscience de l'homme ce qui met en lui l'être en question*²³. La sexualité animale introduit elle-même un déséquilibre et ce déséquilibre menace la vie, mais l'animal ne le sait pas. Rien n'est ouvert en lui qui ressemble à une question. (Bataille, 2011, p. 33)

Le thème de l'expérience des limites tel qu'il apparaît chez Bataille a constitué, entre autres pour nombre de penseurs dits post structuralistes, une influence importante. Ceci par le fait qu'elle s'accordait à leur désir de penser et de vivre autrement, ce dont témoignait Foucault, en écrivant :

« on désirait un monde et une société non seulement différents, mais qui auraient été un autre nous-mêmes ; on voulait être complètement autre dans un monde complètement autre. Aussi bien l'hégélianisme qui nous était proposé à l'université avec son modèle d'intelligibilité continue de l'histoire n'était en mesure de nous satisfaire. Ainsi que la phénoménologie et l'existentialisme, qui maintenaient le primat du sujet et de sa

²² La signification de « l'exubérance sexuelle » et de « l'érotisme » étant très proche, nous les traiterons pour le moment comme des termes équivalents.

²³ Souligné dans le texte.

valeur fondamentale. Alors qu'en revanche le thème nietzschéen de la discontinuité, d'un surhomme qui serait tout autre par rapport à l'homme, puis, chez Bataille, le thème des expériences limites par lesquelles le sujet sort de lui-même, se décompose comme sujet, aux limites de sa propre impossibilité, avait une valeur essentielle. » (Michel Foucault, 2001, p. 868)

Michel Foucault indique de même que c'est à travers la lecture de Bataille et Blanchot que, pour sa part, il a rencontré une invitation à « remettre en question la catégorie de *sujet*, sa suprématie, sa fonction fondatrice » et l'idée que cette remise en question « signifiait expérimenter quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle, à sa dissociation, à son explosion, à son retournement en tout autre chose. » (Foucault, 2001, p. 867) Cette remise en question du primat du sujet ouvre de nouvelles avenues à la pensée, de questions notamment telles que : « peut-on dire que le sujet soit la seule forme d'existence possible ? Ne peut-il y avoir des expériences au cours desquelles le sujet ne soit plus donné, dans ses rapports constitutifs, dans ce qu'il a d'identique à lui-même ? N'y aurait-il donc pas d'expériences dans lesquels le sujet puisse se dissocier, briser le rapport avec lui-même, perdre son identité ? » (Foucault, 2001, p. 868-869)

**

Partant de l'expérience des limites, comment Bataille en est-il venu à penser la *communauté* ? D'autant que, à l'époque où Bataille écrit, des années 1930 aux années 1950, les mots de « communauté » et de « communisme » sont d'ores et déjà associés au « déshonneur » et à « trahison ». À ce titre, on peut penser que la déception associée aux idéaux du *commun* se présente avec encore plus d'évidence au moment où écrit Blanchot, soit des années 1960 aux années 1980, cette *déception* associée à ces idéaux est ce qui constitue leur véritable valeur, soit que « [d]es concepts déshonorés ou trahis, cela n'existe pas, mais des concepts qui ne sont pas « convenables » sans leur propre *abandon* (qui n'est pas une simple négation), voilà qui ne nous permet pas de les refuser ou de les récuser tranquillement. Quoique nous voulions, nous sommes liés à eux précisément par leur défection. » (Blanchot, 1983, p. 10)

1.5 La communauté, par-delà le communisme

Pour Maurice Blanchot, la suspicion associée aux termes associés à la *communauté*, à savoir ce pourquoi ils ne seraient pas *convenables*, tient au fait qu'ils renvoient à l'*immanence* de laquelle découle le « totalitarisme le plus malsain » (Blanchot, 1983, p. 11), et ce, dans la mesure où il « [...] suppose, non pas une société parfaite, mais le principe d'une *humanité transparente* (c'est moi qui souligne), produite

essentiellement par elle-seule, « immanente²⁴ : immanence de l'homme à l'homme, ce qui désigne aussi l'homme comme absolument immanent, parce qu'il est ou doit devenir tel qu'il soit entièrement son œuvre et, finalement, l'œuvre de tout ; rien qui ne doive être façonné par lui, dit Herder : de l'humanité jusqu'à la nature (et jusqu'à Dieu) ». (Blanchot, 1983, p. 11)

C'est là qu'intervient le glissement sémantique introduit par Bataille. La *communauté*, d'un côté, une modalité d'organisation sociale concrète et, de l'autre, un idéal, est fortement rattachée au terme de communisme qui, par-delà le totalitarisme et la trahison qu'il évoque,

emblématise *le désir d'un lieu de la communauté trouvé ou retrouvé* (c'est moi qui souligne) aussi bien par-delà les divisions sociales que par-delà l'asservissement à une domination techno-politique, et du coup par-delà les étiolements de la liberté, de la parole, ou du simple bonheur, dès que ceux-ci se trouvent soumis à l'ordre exclusif de la privatisation, et enfin, plus simple et plus décisif encore, par-delà le rabougrissement de la mort de chacun, de cette mort qui, pour n'être plus que celle de l'individu, porte une charge insoutenable et s'effondre dans l'insignifiance. (Nancy, 2004, p. 11-12.)

²⁴ Ici, Blanchot réfère à Nancy.

CHAPITRE 2

INDIVIDU ET SOCIÉTÉ : LE MYTHE DE L'INDIVIDU

« L'être isolé est un leurre » (Bataille, 1961, p. 243.)

2.1 Critique de l'individu

Dans la mesure où je souhaite circonscrire en quoi l'idée de *communauté* peut être porteuse, autrement dit comprendre ce que cette notion indique *quant aux positionnements possibles des singularités humaines dans l'existence*, je propose de travailler à déconstruire cette manière de penser la communauté comme une totalité, qui, dans son sens usuel, renvoie immédiatement à l'*individu*, en tant qu'il en serait la particule élémentaire.

Comme je l'ai esquissé, ma recherche s'écartant du sens usuel de la communauté, à savoir de la communauté prise comme groupe, catégorie, somme d'individus, je cherche à situer ma réflexion au-delà de sa formalisation comme *unité empirique*, cette dernière laissant impensée la dimension de la *relation* en tant que telle – relation faite de liens fragiles, marquée du sceau de la contingence et que le langage ne recouvre pas entièrement.

La *nomination* d'une relation ne dit pas tout de cette relation, cette nomination concernant des catégories qui sont passées par un processus d'objectivation. Concrètement, ces catégories désignent, d'une part, une totalité et d'autre part, les parties composant cette totalité. Ce faisant, elles excluent la dimension de la relation ou, du moins, ne la recouvre pas entièrement. Et il se trouve que si la *communauté* ne se laisse pas aisément circonscrire, c'est qu'elle exige le remaniement, la « dé-catégorisation », des catégories d'individu et de société (catégories *princeps* des sciences humaines), et, par voie de conséquence, le décloisonnement du général et du particulier en tant que modalités d'appréhension du réel (qu'elles prétendraient recouvrir entièrement).

2.1.1 L'anachorète

La figure de l'anachorète est une figure paradigmatique de ce qui, de la notion d'individu revendiquant une position de *retrait du monde*, se présente comme éminemment problématique. De prime abord, du fait qu'il ne soit pas *entouré* d'autres, le retrait caractérisant la position de l'anachorète dans le monde paraît relever de l'évidence. Comment pourrait-on émettre le moindre soupçon relativement à son indépendance ?

Pourtant, même celui qui choisit de vivre en retrait est venu au monde et a grandi dans un monde habité, dans lequel s'est engagé la fréquentation de gestes, d'habitudes et de paroles, sans lesquelles son existence ne serait pas ce qu'elle est. C'est dire que notre *historicité* nous engage dans des rapports constants avec les autres dans le monde, ce que les coordonnées empiriques de nos vies – même dans une situation de retrait effectif – ne sauraient effacer. Et par exemple, indique Freud,

[i]l s'agit de savoir, en outre, si et dans quelle mesure le penseur ou le poète travaillent vraiment en isolés. S'ils ne sont vraiment redevables en rien à la masse, s'ils n'empruntent pas à celle-ci les matériaux de leurs créations, pour leur donner une expression consciente et une forme achevée. (Freud, 1963, p. 99-100)

Mais cette manière d'aborder le problème demeure encore attaché au primat du sujet dont je souhaiterais me distancier.

2.2 L'inconscient freudien et la psychologie

L'individu fait figure de particule élémentaire pour les sciences humaines. Pour la psychologie, il constitue la condition de possibilité des injonctions à prendre soin de soi, comme si ce *soi* était détachable, sécable, séparable de ce qui l'entoure au moyen de sa volonté propre, quand ce n'est *via* l'intervention sur le corps, au moyen de la pharmacologie notamment.

Dans cette opération, la dimension du *lien social* est réduite à des opérateurs garants de sa prévisibilité²⁵ ou est tout simplement écartée. De sorte que la psychologie délègue l'analyse de la société et des dynamiques de groupes aux disciplines censées en avoir la charge : anthropologie, sociologie, sciences politiques... tandis que l'héritage de la psychanalyse se trouve relégué aux oubliettes de l'histoire ; quand il n'est pas récupéré au compte d'une psychologie qui a évidé l'inconscient de son caractère social. *A contrario*, l'inconscient freudien n'est pas réductible à la dimension de l'individu, alors que c'est précisément sa découverte par Freud qui, suggère Foucault, aurait fait éclater les barrières des sciences humaines, dont le propre était d'isoler les domaines de la société et de l'individu,

[qu'en] découvrant l'inconscient on drainait en même temps tout un tas de problèmes qui ne concernaient plus, précisément, soit l'individu, soit l'âme opposée au corps, [et] on ramenait à l'intérieur de la problématique proprement psychologique ce qui, jusqu'à présent, en était exclu, soit au titre de physiologie, et on réintroduit le problème du corps, soit de la sociologie, et on réintroduit le problème de l'individu, avec son milieu, le groupe auquel il appartient, la société

²⁵ Par exemple, des variables manipulables via des méthodes quantitatives (statistiques).

dans laquelle il est pris, la culture dans laquelle lui et ses ancêtres n'ont pas cessé de penser. [Et] ce qui fait que la simple découverte de l'inconscient n'est pas une addition de domaines, ce n'est pas une extension de la psychologie, c'est réellement une confiscation par la psychologie, de la plupart des domaines que couvraient les sciences humaines, de telle sorte que l'on peut dire qu'à partir de Freud toutes les sciences humaines sont devenues, d'une façon ou d'une autre, des sciences de la *psyché*. (Michel Foucault, p. 469)

En outre, loin de se limiter à la fonction de l'autre primordial, souvent incarné par la figure de la mère, l'altérité revêt pour la psychanalyse un caractère irréductible : cet irréductible étant ce qui fonde l'inconscient. L'inconscient est, en quelque sorte, l'étranger dans la maison, ce que traduit l'expression *unheimlich*, inquiétante étrangeté, dont fait usage Freud, pour désigner « cette variété particulière de l'effrayant qui remonte au depuis longtemps connu, depuis longtemps familier » (Sigmund Freud, 1985, p.215)

Le caractère révolutionnaire de la psychanalyse avait d'ores et déjà été relevé par Freud lui-même, alors que, dans son article de 1917²⁶, il dégagait trois découvertes qui ont fait choir la position anthropocentrique de l'homme. La première étant la révolution copernicienne (la terre n'est pas au centre de l'univers), la seconde, la révolution darwinienne (l'homme est un animal comme les autres) et enfin, la révolution psychanalytique (l'homme n'est pas maître de ses pulsions²⁷). Cette troisième « humiliation » consécutive à la découverte de l'inconscient marque, indique Freud, que « nous sommes mus, dans la plupart de nos actions, non par des mobiles que nous croyons consciemment être les nôtres, mais par d'autres que nous ignorons et qu'en tout état de cause, nous ne pouvons connaître que partiellement. »²⁸

2.2.1 Révolutions épistémologiques

Revenons maintenant à la proposition de Foucault selon laquelle il serait possible de dégager des moments correspondant à la découverte ou au discrédit d'une modalité de pensée, où se serait produit des reconfigurations majeures des champs disciplinaires des sciences humaines. 1. Le premier des moments qu'il pointe correspond au primat de l'infini, 2. le second, au discrédit de l'*infini*, opéré par Kant au 18^e siècle, dont il découle qu'à partir de là on ne peut plus s'intéresser à l'homme que dans sa dimension de *finitude* ; qu'à partir de Kant, selon Foucault, « les problèmes de la philosophie [se voient] tous logés à

²⁶ Freud, « Une difficulté de la psychanalyse », dans Œuvres complètes - Psychanalyse vol. XV, PUF, 1996, p. 43-51.

²⁷ Freud écrit : « le moi conscient n'est plus le maître dans sa propre maison » (Encyclopaedia Universalis, corpus 9, p. 869).

²⁸ Encyclopaedia Universalis, corpus 9, article « Inconscient », 1985. p. 869.

l'intérieur de ce domaine que l'on peut appeler la finitude humaine. » (Foucault, p. 466) Ainsi, ce serait au 19^e siècle que la notion d'*individu* se serait forgé dans le champ des sciences sociales, d'une part, et de la psychologie, d'autre part. Second moment donc. 3. Par suite, au tournant du 19^e et du 20^e siècle, la découverte de l'inconscient vient de nouveau générer un déplacement, une réorganisation des disciplines et de leur manière d'opérationnaliser leurs objets respectifs : cette réorganisation découlant de l'ouverture induite par la découverte de l'inconscient vient pointer, en quelque sorte, l'insuffisance de la *clef de la finitude* pour penser l'homme. En somme, se dégage trois temps auxquels correspondent trois domaines, selon lesquels la philosophie moderne et les sciences humaines se sont attachées à penser le fait humain, 1. l'infini, 2. la finitude et, 3. le troisième, plus difficile à nommer, correspondant à l'éclatement de l'opposition individu et société de même qu'au constat de l'insuffisance de la clef de la finitude qui présida à la naissance de la psychanalyse, mais, également, à l'apparition de l'inconscient dans l'imaginaire et dans la culture.

2.3 La philosophie de l'existence

Bien qu'il ne soit pas considéré à proprement parler comme un philosophe de l'existence, pour Arendt, Kant aurait été le premier à vouloir comprendre « l'homme en son entier à partir de sa propre loi et à le détacher du contexte universel de l'*être*, contexte dans lequel il serait chose parmi les choses. » (Arendt, 2002, p. 39) C'est ainsi que, selon Arendt, à partir de Kierkegaard, la philosophie moderne de l'existence, suivant le précepte qu'il « semblait toujours plus acceptable d'être assujéti à la « déchéance » comme loi interne de l'existence humaine que de tomber dans les mains d'un monde étranger organisé par la causalité » (Arendt, 2002, p. 44), fut marquée d'une *étrange morosité*, où la passion de l'être subjectif naît de l'angoisse devant la mort, la mort étant l'« évènement dans lequel je suis certain d'être seul, d'être un individu coupé de la quotidienneté générale ». (Arendt, 2002, p. 45)

Pour Arendt, c'est la philosophie de Jaspers qui, faisant éclater la perspective de la finitude, va initier l'ouverture à l'autre et au monde et par extension, à l'expérience des *situations-limites*. Arendt indique que l'un des axes centraux de la pensée de Jaspers est la *communication* conçue comme le pilier d'un « nouveau type de pratique philosophique [qui] insiste sur sa volonté d'en *appeler* à sa propre force vitale et à celle de l'autre » (Arendt, 2002, p. 46). C'est ainsi qu'avec Jaspers, l'existence elle-même n'est plus considérée « dans son essence, isolée ; elle n'est que dans la communication et dans le savoir d'autres existences. » (Arendt, 2002, p. 73) C'est dire que cette pensée ouvre sur la communauté, d'autant que « [l]es semblables ne sont pas (comme chez Heidegger) un élément de l'existence structurellement, certes, nécessaire, mais dérangeant nécessairement *l'être-soi* ; c'est l'inverse : ce n'est que dans l'avec des hommes, dans le monde donné à tous, que l'existence peut réellement se développer. » (Arendt, 2002, p. 74)

C'est donc dire que Arendt a vu dans la pensée de Jaspers un plaidoyer pour l'inachevé, au sens d'abord où l'existence n'y est pas prise comme une forme de l'être, mais comme une forme de liberté où « l'homme *s'oppose* (c'est moi qui souligne), comme possibilité de sa spontanéité, contre *le simple fait d'être résultat* (c'est moi qui souligne). » (Arendt, 2002, p. 74), mais également au sens où l'homme s'y présente lui-même comme inachevé, sa liberté étant fondée sur sa spontanéité et « qu'il est orienté dans la communication sur une autre liberté. » (Arendt, 2002, p. 67) La communication marquant la nécessité de l'ouverture à une altérité, *l'altérité étant au fondement de la possibilité de la liberté*. De sorte que « [p]our être authentiquement vrai, le vrai doit être communicable [...] nous ne sommes ce que nous sommes que par la communauté de la compréhension réciproque. »²⁹ Ce dont il découle, suggère Marc De Launay (Arendt, 2002, p. 17-18), que « [l]a volonté de communication, dont Jaspers affirme qu'elle est universelle procède de deux sources : l'existence et la raison[,] ces deux composantes, qui ne sont pas autre chose que ce qu'on appelle l'essence de l'homme, ne [pouvant] pas être appréhendées par la pensée « plus profondément qu'en posant la question de sa [celle de l'essence humaine] communication » (Jaspers, 1987, p.79) Ce qui pose l'équivalence entre être-soi (authentiquement, conformément à son essence), être vrai et être « absolument dans la communication » (Jaspers, 1987, p. 18). »

2.3.1 Avènement de la communauté

Les repérages schématiques proposés par Michel Foucault paraissent converger avec la proposition d'Hannah Arendt précédemment exposée. Et bien que Foucault connût certainement le texte d'Arendt, je ne prétends pas démontrer qu'il y ait eu ou non une influence de l'un sur l'autre. Tout ce qu'il m'est possible d'affirmer, c'est que les deux font remonter le premier grand point de bascule de l'organisation du savoir (et de l'ordre symbolique) à Kant : pour Foucault, la critique kantienne marque le passage du domaine de l'infini au domaine de la finitude, alors qu'Arendt y voit le passage de l'universel³⁰ à la finitude. En ce qui a trait au second point de bascule, Foucault le fait remonter à la découverte de l'inconscient par Freud et à rien d'autre³¹, alors qu'Arendt, pour sa part, en trouve l'origine diffuse dans un sentiment près du désespoir venu gangréner la philosophie de la fin du 19^e au milieu du 20^e siècle, du fait de la difficulté de vivre et de penser dans un monde où le fait humain est marqué du sceau de la finitude (Arendt, 2002).

Il importe à ce point de préciser que la présentation schématique esquissée de deux moments qui présideraient à l'avènement du temps de la *communauté* – ou plus justement, à l'avènement du temps de sa

²⁹ Jaspers (1987), cité dans Arendt, 2002, p. 17.

³⁰ Ou de l'éternité dans *La condition de l'homme moderne*.

³¹ Il est possible que Foucault propose une analyse différente dans d'autres textes.

nécessité – ne prétend pas à l’exactitude historique : au mieux, bien qu’elle réfère à des marqueurs temporels, elle suggère une lecture de la genèse de l’émergence du *désir de communauté*. De fait, loin de se limiter à un parti pris méthodologique, la prégnance de la genèse sur le contexte socio-historique relève de la nature-même de la dimension que je cherche à circonscrire. En outre, l’effritement des transcendances – dont la forme emblématique est l’effacement de Dieu – est loin d’apparaître comme un fait civilisationnel objectif, stable, homogène. Qu’on pense aux religions qui, loin d’avoir été balayées par les Lumières, ont toujours leur part au sein de notre monde : il en va de même de Dieu et des grands principes et croyances qui viennent injecter du sens à la part d’ombre que toute vie humaine recèle.

De même, la philosophie de Jaspers ou encore la psychanalyse n’ont pas aboli le paradigme de l’*individu*. Dit autrement, elles n’ont pas fait disparaître la possibilité de « traiter » séparément l’*individu* et la *société* : au contraire, il apparaît que cette fragmentation encore aujourd’hui donne forme à l’organisation des savoirs et aux manières que nous avons de penser nos formes de vie. Et si la psychanalyse est venue introduire une dimension (l’inconscient) qui vient remettre en cause ces catégories auxquelles nous adhérons, ce n’est pas pour autant qu’elles ont été délaissées. En revanche, la découverte de l’inconscient – articulant le soi à l’altérité, remaniant les champs de connaissances – a ouvert à des possibilités de penser et de vivre autrement.

2.3.2 Nostalgie et romantisme

Jean-Luc Nancy prenant en quelque sorte le mouvement à *rebours*, situe l’émergence de la *communauté* dans la nostalgie que nous en aurions, en dégageant « l’horizon en arrière de nous », c’est-à-dire en interrogeant « cette dislocation de la communauté censée avoir été l’épreuve dans laquelle les temps modernes se seraient engendrés » (Nancy, 2004, p. 29). C’est chez Rousseau qu’il situe l’émergence de la conscience de la dislocation d’un monde qui aurait connu « l’intimité communautaire (et communicative) » : Rousseau serait donc en quelque sorte, selon Nancy, « le premier penseur de la communauté, ou plus exactement le premier qui éprouve la question de la société comme une inquiétude dirigée vers la communauté et comme la conscience d’une rupture (peut-être irréparable) de cette communauté ». (Nancy, 2004, p. 29)

Mais la véritable source de la *communauté*, de son regret comme de son désir, est, pour Nancy, à situer « au sein du corps mystique du Christ ». (Nancy, 2004, p. 31) De ce dont il découlerait que l’idée de perte de la « communion » qui traverse les pensées de Rousseau, des romantiques, de Hegel ou même de Marx, aurait un fondement chrétien. (Nancy, 2004, p. 31) Et c’est le passage d’un monde ouvert sur l’éternité à un monde fini qui, en somme, constituerait la condition de possibilité de la nostalgie, nostalgie d’un temps où l’homme ne portait pas entièrement sur lui le fardeau de son destin.

L'expérience de la finitude, dont l'horizon est la mort de chacun, apparaît dès lors comme une condition d'émergence de la *communauté*, c'est-à-dire que le désir de *communauté* naîtrait du fait que la communauté n'est plus ou n'est pas donnée. C'est dire que la communauté se présente comme un *horizon* tout à la fois nécessaire et impossible à atteindre dans sa totalité. Conséquemment, la *communauté* est proche de ce qu'est le *désir* en tant que tel, en ce qu'il concerne un « ultimement inassimilable ».

Historiquement et selon cette lecture à rebours, l'avènement de la *communauté* comme désir concorderait avec l'avènement de la modernité : c'est dire que, au moins depuis Rousseau, la communauté perdue constituerait le point de départ des récits qui racontent ce que nous sommes, le socle sur lequel nous pensons ce que c'est que d'être humain. Si donc il fallait situer un « moment » où quelque chose aurait été perdu, nous désignerions une période qui correspond à la seconde moitié du 18^e siècle, période de la publication des *Critiques* de Kant et de l'œuvre de Rousseau ; cette période est également celle qui a vu naître le romantisme en Allemagne (autour de 1770) et, en France, la révolution de 1789. En effet, les analyses qu'il m'a été donné de parcourir³² ont ceci de commun qu'elles isolent la chute de l'universel – corrélat de la mise hors circuit de la transcendance – comme point d'origine du désir de *communauté*. Car la *signification de l'universel est l'unité* : sa chute amenant la séparation des vies humaines d'avec le monde et au-delà, des uns avec les autres. C'est à ce moment de « chute », comme l'indique Bataille, que « la vie humaine ressentit un manque (mais pas tout de suite une défaillance totale). [...] cette fusion qu'elle opérait jusque-là par une méditation sur des objets ayant une histoire (pathétique et dramatique) comme Dieu, il sembla qu'on ne pouvait plus l'atteindre. » (Bataille, 1954, p. 22)

Cette impossibilité d'atteindre à la fusion (dont le corrélat est l'universel) paraît foncièrement indéterminée et fondamentalement ouverte à deux destins : 1. l'immanentisme (ou totalitarisme) 2. la communauté, signifiant que, si la finitude paraît bien être ce qui limite l'être humain, c'est elle également qui le porte vers les autres. En ce sens, la finitude institue le manque et par voie de conséquence, constitue le désir.

³² Soit celles de Arendt, Foucault, Nancy (principalement).

CHAPITRE 3

COMMUNAUTÉ ET LIBERTÉ

« Je peux imaginer une communauté de forme aussi lâche qu'on voudra, même informe : la seule condition est qu'une expérience de la liberté morale soit mise en commun, non réduite à la signification plate, s'annulant, se niant elle-même, de la liberté particulière.³³ »

3.1 La destruction de la liberté

Si la finitude ouvre une brèche au désir, ouvrant à la communauté, la communauté à son tour peut être pensée comme condition de possibilité de l'assomption de la liberté. Dans son texte *Qu'est-ce que la liberté ?*, Hannah Arendt engage une critique de la tradition des thèses relatives à l'idée de liberté, proposant que s'il n'existe pas d'espace mondain où la liberté puisse se manifester, elle devient caduque, voire impossible. Le « corps politique » constituant cet espace mondain nécessaire à l'exercice de la liberté humaine : sans cet espace, les actions et les paroles ne peuvent advenir que par nécessité, par souci de conservation ou par contrainte.

Cette notion de « corps politique » peut paraître éloignée de mon propos : pourtant l'articulation de la liberté au corps politique est nécessaire du fait qu'elle pointe la *mondanité* de l'expérience de la liberté.

Dans son texte *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?* Arendt indique que la destruction par Kant de l'identité de l'être et de la pensée, identité qui garantissait l'appartenance de l'homme au monde, induit un déplacement dans la manière dont la liberté peut être pensée. Dans le registre de la pensée, l'homme aurait désormais la possibilité de déterminer ses actes, tandis que dans le registre de l'être, ses actes (dès lors qu'ils s'actualisent) seraient soumis aux lois de la causalité : d'où il résulte que l'homme, libre par principe, serait en réalité « livré sans espoir au cours étranger de la nature, à un destin contraire à lui et détruisant sa liberté. » (Arendt, 2002, p. 41)

Dans la mesure où l'existence a lieu dans le monde, « sa structure est antinomique ». Autrement dit, l'homme libre dans sa raison, dans le monde, est complètement asservi aux lois dont il a par ailleurs l'intelligence. C'est dire que, selon Arendt, toute la philosophie depuis Kant « renferme en elle un élément d'insubordination d'un côté et, de l'autre, un concept de destin déclaré ou secret » (Arendt, 2002, p. 41-42)

³³ Bataille cité dans Nancy (2004), p. 57.

et que le propre de la philosophie morale fût de limiter la liberté au domaine de la conscience, en laissant hors-circuit le domaine de l'être.

De cette conception de la liberté, découlent plusieurs problèmes, indique Arendt, soit que 1. la liberté de la conscience est imperceptible et que 2. l'action libre (qui exige un espace pour se déployer), par définition, n'existe pas, de sorte que la perte dans les temps modernes « du souci métaphysique de l'éternité » est un signe de la disparition du corps politique. Cette perte que Arendt formalise comme perte de liberté (corrélative d'un « manque » de corps politique), je suggère qu'elle rejoint ce que Nancy comprend comme la « perte de la communauté ». Perte -absence plutôt- que Blanchot va penser comme la condition même de la *communauté*.

3.2 Le refus comme acte de résistance

À un certain moment, face aux événements publics, nous savons que nous devons refuser. Le refus est absolu, catégorique. Il ne discute pas, ni ne fait entendre des raisons. Quoiqu'il reste silencieux et solitaire, même lorsqu'il s'affirme, comme il faut, au grand jour. Les hommes qui refusent et qui sont liés par la force du refus, savent qu'ils ne sont pas encore ensemble. Le temps de l'affirmation commune leur a précisément été enlevé. Ce qui leur reste, c'est l'irréductible refus, l'amitié de ce Non certain, inébranlable, rigoureux, qui les rend unis et solidaires. (Blanchot, 2003, p.11)

En 2000, dans *Du trop de réalité*, Annie Le Brun avait avancé la thèse selon laquelle nous vivons depuis quelques décennies sous le signe du « triomphe de la réalité » (Annie Le Brun, 2000, p. 213). qui « paralys[e] notre pouvoir de négation, tout en nous arrimant d'autant plus facilement à une réalité dont nous [sommes] désormais les otages. » (Annie Le Brun, 2000, p. 20)

Pour Le Brun, parce qu'il s'inscrit contre l'hégémonie du *trop de réalité* et à rebours des forces du monde, comme *refus*, l'amour « est peut-être la dernière arme dont nous disposons contre un monde où êtres et choses sont de plus en plus contraints à rester identiques à eux-mêmes ». (Annie Le Brun, 2000, p. 212) Du fait qu'ils engagent un *ailleurs*, une *sortie de soi*, Le Brun a pensé l'art et l'amour comme des voies de résistances à ces forces qui nous limitent et à ce monde clôt qui nous enferment.

La *communauté* qui, on l'a dit, ne se rapporte pas à un groupe ou encore une somme d'individus possédant un attribut commun : en somme, la communauté ne serait possible que comme négativité. Négativité que suggère la formule de Blanchot « *l'amitié de ce Non* » qui, bien qu'elle se rapporte de façon spécifique à

des évènements politiques³⁴ ne s'en rapporte pas moins à un contexte social plus large. Je suis sensible au tour subtil de la formule : car là où on se serait attendu à ce qu'il s'agisse d'une amitié se rapportant à un refus, la formule pointe le refus comme étant le noyau de l'amitié, ou encore, ce sur quoi elle pointe et ce à quoi elle se rapporte. Ainsi, la *communauté* – même quand elle se présente sous le visage de l'amitié – n'est pas réductible à un lien entre deux « entités », deux *individus*. Et dès lors qu'on s'engage à penser l'amitié comme relation à deux, on s'éloigne de la communauté : la *communauté* se rapportant nécessairement à une résistance, une négativité, un arrimage, à un *il n'y a pas*, ce qu'évoque « la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté » de Bataille (Blanchot, 1983, p. 45).

3.2.1 Un rapport médiatisé par l'image

Le *spectacle* désigne le fait que tout ce qui est vécu se transpose en représentation. Il signifie l'aliénation de la socialité humaine, le « rapport social entre des personnes [étant] médiatisé par des images »³⁵. Que le rapport à soi et la socialité soient *médiés* signifie que « la puissance pratique de l'homme se détache d'elle-même et se présentent comme un monde en soi. » (Agamben, 1990, p. 81) Dans le monde du spectacle, l'image a acquis le statut de réalité, de vérité même, c'est-à-dire qu'auparavant, écrit Guy Debord, « l'aliénation de l'essence communicative de l'homme prenait corps dans un présupposé qui servait de fondement commun, dans la société du spectacle, c'est cette puissance même de communication, cette essence générique même (c'est-à-dire le langage), qui se voit séparé dans une sphère autonome. Ce qui entrave la communicabilité même ; les hommes sont séparés par ce qui les unit. » (Giorgio Agamben, 1990, p. 84)

En outre, le statut des images qui supportent le *spectacle* ne saurait être cantonné au registre de la vision, de même que « [l]e spectacle ne peut être compris comme l'abus d'un monde de la vision, le produit des techniques de diffusion massive des images. Il est bien plutôt une *Welanschauung* devenue effective, matériellement traduite. C'est une vision du monde qui s'est objectivée. » (Guy Debord, 2006, p. 767) Et conséquemment à cette vision du monde, comme on l'a relevé, la *liberté* elle-même est entravée, la puissance pratique des êtres n'échappant pas au processus de séparation. Cette *matérialisation* de la vision du monde est le résultat ou consiste lui-même en un processus de totalisation de l'expérience (où il n'y a plus de transcendance) et en lequel, indique Debord, la « séparation fait elle-même partie de l'unité du

³⁴ Des années 1940-1950

³⁵ Rapportée par Giorgio Agamben (1990), p. 81.

monde, de la praxis sociale globale qui s'est scindée en réalité et en image. La pratique sociale devant laquelle se pose le spectacle autonome, est aussi la totalité réelle qui contient le spectacle. » (Guy Debord, 2006, p. 767)

Cette description du spectacle par Debord n'est pas sans évoquer l'immanence qui, indique Nancy (1986), renvoyant la totalité à l'homme, à son seul pouvoir en quelque sorte (la transcendance étant *inaccessible*), le renvoie inmanquablement à son impuissance. De fait, si le spectacle se présente comme la matrice d'une forme de vie marquée par l'impuissance, c'est qu'il « n'est rien d'autre que *le sens* de la pratique totale d'une formation économique-sociale, son emploi du temps. C'est le moment historique qui nous contient. » (Guy Debord, 2006, p. 768)

En définitive, les thèses de Guy Debord, de Jean-Luc Nancy et de Annie Le Brun ont ceci en commun de s'être attachées à penser comment une certaine configuration historique, politique, économique et culturelle a pour effet de contraindre les existences qui s'y tiennent, en minant leur potentiel de *créativité*. En outre, elles pointent des effets de ségrégation découlant d'un processus *paradoxal* (totalisation et scission de l'existence). Si je choisis ici le terme de ségrégation, c'est que *le trop de réalité* pour Le Brun ou *le spectacle* pour Debord ne séparent pas des autres, du monde ou des choses, de telle façon que ces derniers seraient situés dans un *ailleurs* (une transcendance), mais plutôt que la coupure vis-à-vis des autres est le fait d'une *perte de désir*, « [l]a séparation [faisant] elle-même partie de l'unité du monde, de la praxis sociale globale qui s'est scindée en réalité et en image. La pratique sociale, devant laquelle se pose le spectacle autonome, est aussi la totalité réelle qui contient le spectacle. Mais la scission dans cette totalité la mute au point de faire apparaître le spectacle comme son but. » (Guy Debord, 2006, p. 767) Cette *scission entre réalité et image* signifie la dépossession de l'expérience propre.

Cette mutilation, Le Brun relève que Marcuse l'avait anticipée, lorsqu'il avait évoqué ce « nouveau conformisme directement issu de la rationalité technologique », d'un nouveau comportement social, « rationnel à un degré sans précédent », [qui] était en train d'engendrer un « univers du discours clos » qui réduit la parole à l'objet, le signifié au signifiant et le mot à un contenant « généralisé et standardisé ». »³⁶ C'est ainsi que Marcuse avait pointé jusqu'aux effets sur le langage et la capacité de penser, découlant de cette rationalité technologique. Sans doute importe-t-il de souligner que la conceptualisation de cette

³⁶ Le Brun (2000), p. 73 – citant Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Beacon Press, 1964, pour la traduction française, Éditions de Minuit, 1968, p. 109.

rationalité, sous la forme du *spectacle* ou encore *du trop de réalité*, trouve son ancrage dans la mise en évidence par Marx du fétichisme de la marchandise et, plus largement, dans l'analyse du capitalisme par Marx qui, comme le note Graeber, « [...] n'a cessé jusqu'à aujourd'hui de jouer un rôle décisif *dans la formation de nos assertions les plus fondamentales* sur la nature des êtres humains, *sur celle des désirs humains et celle même des relations sociales entre les êtres humains* [...] ». » (David Graeber, 2014, p. 50)

Annie Le Brun propose que la *commercialisation de la vie* – des rapports sociaux jusqu'à la contemplation de la beauté – est sous-tendu par une « négation du négatif » : *interdit* de tout ce qui, en somme, viendrait ébranler les prémisses de cette manière de vivre : c'est ainsi que « prévenir la moindre manifestation du négatif » (Le Brun, 2000, p.124) serait devenu la devise de notre culture. De sorte que tout point de vue critique est empêché. Tout se passant « [c]omme si au sein d'une époque qui a pour seule ambition de « positiver », la fonction de la poésie était essentiellement d'en « rajouter » au sens le plus trivial du terme, pour prévenir la moindre manifestation du négatif. » (Le Brun, 2000, p. 123-124) Cette « positivation » consiste en un travestissement de toute situation à une image, un schéma caricatural, dont le propre est de couper de l'insolite, de sorte que cette opération institue la *nécessité* en maître au détriment de la *contingence*.

Cette injonction à « positiver » est l'une des formes traduisant le totalitarisme du *trop de réalité*, où le sujet est confiné à un monde fini, soumis au régime de l'objectivation. Et ainsi, écrit Le Brun, « c'est dans notre profondeur émotionnelle qu'est en train de s'implanter le principe conformateur d'une nouvelle sorte de totalitarisme, reposant sur la mise en place d'un pluralisme sans heurt et sans fin [...], un totalitarisme de l'inconsistance où tout n'est pas seulement l'équivalent de tout mais où rien n'existe s'il n'est l'équivalent de tout et réciproquement. » (Le Brun, 2000, p. 127)

Je suggère que les analyses de Nancy (2004) et de Le Brun (2000) se rejoignent en ceci que le totalitarisme y désigne une structure de cloisonnement, d'enferment, caractérisé par le *rejet de la transcendance*. Cette structure a pour corrélat l'exaltation de la puissance de l'homme, l'évocation de son impuissance y étant reçue comme la pire des indécences, ce totalitarisme étant supporté par un interdit : évoquer la finitude de l'homme. La finitude étant cela même qui nous fait *désirants*. À ce titre, la psychanalyse pourrait-elle constituer une voie de résistance au totalitarisme d'une « culture rayonnante de bonheur » (Le Brun, 2000, p. 125) ?

3.3 La psychanalyse est-elle une pratique de la liberté ?

Comme on l'a vu, la découverte de l'inconscient par Freud avait fait vaciller la position de maîtrise de *l'homme* : le décentrement opéré par l'introduction de l'inconscient signifie qu'il existe une dimension de l'être qui excède la conscience, mais peut-être surtout qui excède sa volonté. Ainsi, la psychanalyse ne saurait être réduite à une entreprise visant *l'adaptation à la réalité*, qui impliquerait de « traiter » le sujet de manière à ce qu'il (re)devienne en mesure de faire avec le monde tel qu'il se présente d'emblée. La cure psychanalytique ne vise-t-elle pas, après tout, à offrir la chance, à ceux qui s'y prêtent, de se positionner singulièrement vis-à-vis de ce qui s'impose massivement, c'est-à-dire ce qui se présente comme « la réalité », mais également, de rejouer autrement leur propre histoire ?

3.3.1 La psychanalyse comme décentrement

La question du statut des pensées constitue un aspect sur lequel la psychanalyse fait tache dans le paysage contemporain. Comment la psychanalyse opère-t-elle le traitement de ces questions : que veut dire cette pensée qui se présente à moi ? qu'elle est sa valeur de vérité ? devrais-je m'y rapporter pour orienter mon existence ? Par-delà les divergences conceptuelles, se profile dans le champ de la psychanalyse une manière commune de considérer le statut de la pensée qui s'inscrit comme *résistance*. Résistance d'une part vis-à-vis de l'inconscient duquel *le sujet ne veut rien savoir*, source des symptômes et de la position du sujet vis-à-vis de l'Autre, dont on peut notamment repérer la mise à l'œuvre dans le transfert et les défenses déployés à l'intérieur du dispositif analytique. En outre, l'inconscient fait signe dans la pensée, c'est-à-dire au travers des discours intérieurs qui se tiennent aux confins de l'expérience quotidienne et, dans sa *matérialité*, se manifeste à travers les formations de l'inconscient – rêves, lapsus, actes manqués, mots d'esprit et plus largement dans la parole : dès que quelqu'un parle, il y a de l'inconscient.

Ce décentrement que la psychanalyse désigne comme « inconscient » se manifeste ainsi à travers la parole. La praxis psychanalytique ne dispose en outre que de ce seul outil qu'est la parole. Lacan écrit, « [q]u'elle se veuille agent de guérison, de formation ou de sondage, la psychanalyse n'a qu'un médium : la parole du patient ». (Lacan, 1966, p. 247)

Lacan indique en outre que la vérité est à situer dans la parole. Que, « [m]ême s'il ne communique rien, le discours représente l'existence de la communication ; même s'il nie l'évidence, il affirme que la parole constitue la vérité ; même s'il est destiné à tromper, il spéculé sur la foi dans le témoignage. » (Lacan, 1966, p. 252-253) La vérité, telle qu'il la conçoit n'étant pas à entendre comme un rapport d'adéquation, de réalité,

une fixité ; au contraire elle se rapporte à une expérience qui se tient dans le registre de la contingence et met en jeu la liberté de chacun. C'est ainsi « [qu']il ne s'agit pas dans l'anamnèse psychanalytique de réalité, mais de vérité, parce que c'est l'effet d'une parole pleine de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens de nécessité à venir, telles que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes. » (Lacan, 1966, p. 256)

Et si le dispositif psychanalytique peut nous aider à nous déprendre de ce dont nous souffrons, c'est en tant que peut s'y loger une forme concrète de lutte pour une réhabilitation de la fiction comme vérité. Comme l'indique Michel De Certeau, « [n]é de et dans l'*Aufklärung*, l'œuvre de Freud inverse le geste instaurateur de la conscience éclairée. À Kant qui déclarait les droits et les devoirs de cette conscience (« une pleine liberté » et responsabilité, une autonomie du savoir), la possibilité d'une « marche » qui permette à l'homme de « sortir de sa minorité », l'analyse freudienne répond en renvoyant l'adulte à sa « minorité » enfantine, le savoir aux mécanismes pulsionnels qui le déterminent, la liberté à la Loi de l'inconscient, et le progrès à des événements originaires. » (Michel De Certeau, 2016, p. 121) Ainsi, le rêve, la fable, le mythe « exclus par la raison éclairée deviennent l'espace même où s'élabore la critique de la société bourgeoise et technicienne [...]. » (De Certeau, 2016, p. 122)

C'est dire que la psychanalyse est venue perturber la configuration qui régissait les relations de l'histoire et de la littérature : cette distinction est dès lors objet de révision. Dans le processus de cette révision, la littérature joue un rôle d'avant-garde, en venant subvertir les domaines et méthodes des disciplines scientifiques ou en mettant « en cause une redistribution de l'espace épistémologique » (De Certeau, 2016, p. 125) et « dans lequel la littérature fait office de discours théorique des procès historiques. Elle crée le non-lieu où les opérations effectives d'une société accèdent à une formalisation. Bien loin d'envisager la littérature comme l'expression d'un référentiel, il faudrait y reconnaître l'analogue de ce que les mathématiques ont longtemps été pour les sciences exactes : un discours *logique* de l'histoire, la *fiction* qui la rend pensable. » (De Certeau, 2016, p. 125) C'est dire que « [l]e discours freudien, en effet, c'est la fiction qui fait retour dans le sérieux scientifique, non seulement en tant qu'elle est l'objet de l'analyse, mais en tant qu'elle en est la forme. » (De Certeau, 2016, p. 129)

En conséquence, la démarche de la psychanalyse par le décentrement qui la fonde renferme en elle-même une ouverture à la négativité. De sorte qu'il relève de l'évidence qu'une analyse ne saurait se limiter à positiver (ce qui, au fond, reviendrait à nier l'inconscient).

3.3.1. La psychanalyse, au service du pouvoir ?

« Chacun a sa manière de changer ou, ce qui revient au même, de percevoir que tout change. Sur ce point, rien n'est plus arrogant que de vouloir faire la loi aux autres. *Ma façon de ne plus être le même est, par définition, la part la plus singulière de ce que je suis* (c'est moi qui souligne). [...] L'exigence d'identité et l'injonction de rompre sentent tous deux, et de la même façon, l'abus. » (Michel Foucault, 2001/2, p. 784)

La psychanalyse est pensée par Foucault comme un dispositif au service du pouvoir du fait de son adhésion à une idée de la sexualité qui se trouve à être celle de la bourgeoisie (Foucault, 1976). En outre, il souligne son caractère prescriptif, se traduisant par une injonction à parler qui, en quelque sorte, la fonde. C'est ainsi que Foucault fait montre d'une certaine réserve envers la psychanalyse, en ce qu'elle se présente pour une part comme un dispositif au service du pouvoir. En contrepartie, Foucault a le plus souvent entretenu des rapports de camaraderie avec elle. Il me paraît d'ailleurs juste de souligner, comme l'indique Bissonnette (2010, p.19), que si Foucault a « pu souhaiter que sa critique puisse [...] mettre un terme aux prétentions de ceux qu'il appelait « ces pitoyables techniciens du désir » (Foucault, « Préface » 134), le fait que la psychanalyse fasse incessamment retour dans son œuvre et qu'il ne parvienne pas à s'en désempêtrer suggère qu'à travers sa critique, c'est encore la psychanalyse qui parle d'elle-même et qui révèle son propre manque fécond d'unité. » De sorte que si la psychanalyse est pensée par Foucault comme un jeu de vérité, celui-ci l'assimile du même coup à une pratique de contrôle, dans la mesure où, à ses yeux, elle est au service d'une injonction à *dire vrai*, mais d'une vérité qui, en somme, est un rejeton de la culture bourgeoise. Foucault écrit : « [j']ai cherché à savoir comment le sujet humain entrait dans des jeux de vérité, que ce soit des jeux de vérité qui ont la forme d'une science ou qui se réfèrent à un modèle scientifique, ou des jeux de vérité comme ceux qu'on peut trouver dans des institutions ou des pratiques de contrôle. » (Michel Foucault, 2004, p.1527-1528) En contrepartie, Foucault considère la psychanalyse comme une pratique de soi, une pratique d'autoformation du sujet, « qu'on pourrait appeler une pratique ascétique, en donnant à ascétisme un sens très général, c'est-à-dire non pas le sens d'une morale de la renonciation, mais celui *d'un exercice de soi sur soi par lequel on essaie de s'élaborer, de se transformer et d'accéder à un certain mode d'être*³⁷. » (Foucault, 2004, p. 1528)

Cette dualité de la psychanalyse comme *pratique de contrôle* et *pratique de soi*, loin de se limiter à la psychanalyse, concerne toute pratique sociale. Et concrètement, pour toute pratique, la possibilité de faire

³⁷ C'est moi qui souligne.

l'exercice de sa liberté³⁸ va dépendre de la capacité du sujet à se *déprendre*, autant que faire se peut, du contrôle exercé sur lui. La « libération » signifiant la déprise d'une domination, elle est la condition de possibilité de l'exercice de la liberté. Mais il demeure que la liberté que le sujet exerce par les pratiques de soi se situe au-delà de cette libération.

Foucault écrit :

[I]l y a tout un faisceau de relations de pouvoir, qui peuvent s'exercer entre les individus, au sein d'une famille, dans une relation pédagogique, dans le corps politique. [Et] si on prend l'exemple de la sexualité, il est certain qu'il a fallu un certain nombre de libérations par rapport au pouvoir mâle, qu'il a fallu se libérer d'une morale oppressive qui concerne aussi bien l'hétérosexualité que l'homosexualité ; mais cette libération ne fait pas apparaître l'être heureux et plein d'une sexualité où le sujet aurait atteint un rapport complet et satisfaisant. (Foucault, 2004, p. 1530)

C'est ainsi que nous pouvons penser, écrit Foucault, que « [I]a libération ouvre un champ pour de nouveaux rapports de pouvoir, qu'il s'agit de contrôler par des pratiques de liberté. » (Foucault, 2004, p. 1530)

Conséquemment, la libération, si elle intervient comme condition de possibilité de la liberté, n'est pas de l'ordre d'une profession de foi, d'une décision volontaire, par laquelle le sujet parviendrait au point où il énonce « je me libère ». Non. Car la libération engage, elle, également un travail, des pratiques, etc.

3.3.2. Morale et pratiques de soi

La psychanalyse peut dès lors être pensée comme une pratique de liberté, une « forme moderne qu'épouse l'antique souci de soi » (Foucault, 2004, p. 1527). Pour Foucault, les dimensions du *sujet* et de la *vérité* sont ainsi intrinsèquement liées, au sens où « [o]n ne peut pas se soucier de soi sans connaître. Le souci de soi est bien entendu la connaissance de soi [...], mais c'est aussi la connaissance d'un certain nombre de règles de conduite ou de principes qui sont à la fois des vérités et des prescriptions. » (2004, p. 1532) Si la psychanalyse se présente comme une expérience, elle revêt par le fait même le caractère de fiction, car l'expérience « c'est quelque chose qu'on se fabrique à soi-même, qui n'existe pas avant et qui se trouvera exister après » (Foucault, 2004, p. 864) De là, viendrait le rapport difficile de l'expérience à la vérité, soit

³⁸ Ici, l'exercice de la liberté réfère aux pratiques de soi.

de « la façon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n'est pas liée à elle et qui, jusqu'à un certain point, la détruit. » (Foucault, 2004, p. 864)

Conséquemment, *vérité* et *expérience* sont, d'une part, articulées l'une à l'autre, d'autre part, en tension, s'annulant en quelque sorte réciproquement. De sorte que l'expérience de la vérité se situe au plus près de l'*invivable* : pour « Nietzsche, Bataille, Blanchot, [...] l'expérience c'est essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable³⁹ [c'est-à-dire] d'une expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même ». (Foucault, 2004, p. 862)

Que des pratiques de liberté adviennent n'exige pas une libération qui serait complète, de fait toujours ces pratiques s'inscrivent dans des systèmes où des codes, des normes, des systèmes de signification préexistent. En somme, la constitution de soi s'inscrit dans, de par et à l'encontre du monde où elle s'effectue. Et, comme le suggère Bissonnette (2010, p. 39), « il n'y a pas d'opposition, [chez] Foucault, entre pouvoir et liberté. Le sujet n'est pas l'opposé du pouvoir, ni seulement une masse informe sculptée par lui, mais ce qui se produit dans et par les relations de pouvoir, ce qui se construit librement en chaque point de ces relations. »

Foucault écrit :

Toute action morale, c'est vrai, comporte *un rapport au réel où elle s'effectue* (c'est moi qui souligne) et un rapport au code auquel elle se réfère ; mais elle implique un certain rapport à soi ; celui-ci n'est pas simplement « conscience de soi », mais constitution de soi comme « sujet moral », dans laquelle l'individu circonscrit la part de lui-même qui construit l'objet de cette pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu'il suit, se fixe un certain mode d'être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même ; et pour se faire, il agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme. [...] L'action morale est indissociable de ces formes d'activités sur soi [...]⁴⁰

³⁹ La signification de l'impossible chez Bataille ou Lacan est très proche de l'invivable.

⁴⁰ M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 2 : L'usage des plaisirs, Paris, Gallimard, 1984, p. 35-36, cité par Judith Butler, *Le récit de soi*, Presses Universitaires de France, 2007, p. 18.

Ainsi, pour Foucault, « la moralité est le redéploiement d'une impulsion créatrice [, elle] est inventive, elle nécessite de l'inventivité [...]. » (Butler, 2007, p. 18) Et ainsi, la « moralité » de l'acte n'est pas réductible à sa conformité à une « une règle, une loi ou une valeur »⁴¹ et, précise Butler,

[l]'injonction contraint l'acte consistant à se construire ou à se façonner soi-même, ce qui veut dire que celle-ci *n'agit pas unilatéralement ou de façon déterministe sur le sujet* (c'est moi qui souligne) ; elle prépare la scène où le sujet se façonne - ce qui se fait toujours en relation à un ensemble de normes imposées. Le sujet n'est pas un effet nécessaire produit par la norme et n'est jamais non plus complètement libre d'ignorer la norme qui inaugure sa réflexivité ; on se bat invariablement contre les conditions de sa propre vie que l'on n'a pas été en mesure de choisir. S'il y a une opération de la capacité d'agir, voire de la liberté – cette lutte –, cela n'a lieu que dans le champ de contraintes le permettant et le contraignant. Cette capacité d'agir éthique n'est jamais totalement déterminée ni radicalement libre, mais sa lutte ou son dilemme premier est d'être *produite par un monde* (c'est moi qui souligne) alors même que *chacun doit se construire lui-même d'une certaine façon* (c'est moi qui souligne). Cette lutte avec les conditions imposées de sa vie – une capacité d'agir – est également rendue possible, paradoxalement, par la persistance de cette condition originaire de non-liberté. (Butler, 2007, p. 19)

3.3.2 Relation aux autres et connaissance de soi

À la question⁴² de savoir « [s'il est] vrai que si nous étions à l'origine, pour ainsi dire, divisés, sans fondement, ou incohérents, il deviendrait impossible d'élaborer une notion de responsabilité personnelle ou sociale ? » (Butler, 2007, p. 19), Judith Butler répond à la négative, proposant qu'« une théorie de la formation du sujet qui *reconnait les limites de la connaissance de soi*⁴³ peut être utile à une certaine conception de l'éthique et, bien entendu, de la responsabilité. [Que si] le sujet est opaque à lui-même, [que s'il] n'est pas pleinement translucide à lui-même et connaissable de lui-même, il n'est pas pour autant autorisé à faire ce qu'il veut ou à ignorer les obligations qui *le lient aux autres*⁴⁴. » (Butler, 2007, p. 19)

Quant à la *communauté*, cette dernière présuppose que (pour paraphraser Butler) bien que nous soyons à l'origine, pour ainsi dire, divisés, sans fondement, ou incohérents, nous demeurons capables d'élaborer une notion de responsabilité personnelle ou sociale. Plus largement, bien que quelque chose de nous-même nous

⁴¹ M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 2 : L'usage des plaisirs, Paris, Gallimard, 1984, p. 35-36, cité par Judith Butler, *Le récit de soi*, Presses Universitaires de France, 2007, p. 18., cité par Butler, *Ibid.*, p. 17.

⁴² *Ibid.*, p.19. Butler indique que cette question est adressée à Foucault et aux post structuralistes.

⁴³ C'est moi qui souligne.

⁴⁴ C'est moi qui souligne.

échappe (et peut-être même l'essentiel), il demeure que nous sommes liés aux autres, et ce de plein de façons, notamment par une panoplie de sentiments et de principes moraux.

Renversant les termes, Butler suggère que *c'est du fait qu'il est un être fondamentalement relationnel que découle la division et l'incohérence de l'homme*, au demeurant l'*opacité* qui caractérise son rapport à lui-même :

L'opacité du sujet est peut-être une conséquence de ce qu'il est conçu comme un être relationnel, un être dont les relations primitives et primaires ne sont pas toujours accessibles au savoir conscient. Les moments de méconnaissance de soi ont tendance à émerger dans le contexte des relations que l'on entretient avec les autres. Je suggère par-là que ces relations font appel à des formes primaires de rationalité qui ne sont pas toujours adaptées à la thématization explicite et réflexive. Si nous nous formons dans un contexte des relations qui nous deviennent particulièrement irrécupérables, alors il semblerait que cette opacité se tienne à cœur de notre formation et dérive de notre statut d'*êtres* formés dans des relations de dépendance. *Ce postulat d'une opacité primaire à soi qui résulte des relations qui le forment*⁴⁵ implique quelque chose de particulier pour l'adoption d'une position morale à l'égard d'autrui. En effet si c'est précisément en raison de ses relations aux autres que l'on est opaque à soi-même et si ces relations aux autres forment précisément le lieu de la responsabilité éthique, alors il peut très bien s'ensuivre que ce soit précisément en vertu de cette opacité du sujet à lui-même qu'il subit et maintient certains de ces liens éthiques les plus importants. (Butler, 2007, p. 19-20)

⁴⁵ C'est moi qui souligne.

CHAPITRE 4

LA COMMUNAUTÉ CONTRE LA TOTALITÉ

4.1 Le sujet de la psychanalyse

Au regard de l'analyse esquissée préalablement, la *communauté* se déploie comme *l'envers* du « moment » de l'immanence, une tentative d'en sortir, de retisser autrement des liens et en définitive de penser et créer des modalités de liens tout court, « [l]e rapport n'[étant], s'il est, que ce qui défait dans son principe – et sur sa clôture ou sur sa limite – l'autarcie de l'immanence absolue. » (Nancy, 2004, p. 19) En outre, parce que la modalité de partage qu'elle engage s'inscrit en faux contre l'injonction de tout dire les uns aux autres (de tout se dire), *cet abandon de la communication parfaite que sous-tend la communauté restitue nos espaces de solitude.*

Et si la communauté signifie *la rencontre*, c'est au sens où il s'agit de retisser des liens, toujours à refaire, précaires, jamais garantis, au sens où le type de relation à l'autre qu'elle engage, se refusant à la totalité, impartissent à l'inachevé.

Mais quelles formes dans le monde ces moments de rencontre de l'autre – de « sortie de soi » – sont-ils susceptibles de revêtir ?

L'érotisme et l'amitié sont, bien entendu, des registres préférentiels de la rencontre. On aime, on se lie de corps ou d'esprit avec l'autre. Cependant peut-être faut-il insister encore sur la non-correspondance du lien établi (amis, couple, amants) et de la *communauté* – la *communauté*, on l'a dit, ne désignant pas l'institution du lien entre deux ou plusieurs personnes. A fortiori, écrit Blanchot

la communauté, qu'elle soit ou non nombreuse (mais théoriquement et historiquement, il n'y a de communauté que d'un petit nombre – communauté de moines, communauté hassidique (et les kibboutzim), communauté de savants, communauté en vue de la « communauté » ou bien communauté des amants), semble offrir comme tendance à une *communion*, voire à une fusion, c'est-à-dire à une effervescence qui ne rassemblerait les éléments que pour donner lieu à une unité (une surindividualité) qui s'exposerait aux mêmes objections que la simple considération d'un seul individu, clos dans son immanence. (Blanchot, 1983, p.17)

En outre, la *communauté négative* dans le sens où l'ont pensée Bataille et Blanchot ne se rapporte pas plus aux rapports et aux relations sans attaches, éphémères ou non instituées qu'aux relations établies. De sorte qu'on pourrait dire que la *communauté* a peu à voir avec « la société », entendue dans son sens quasi

empirique. Cela, même s'il faut qu'existe un « monde social » pour qu'advienne la *communauté*, que, indique Blanchot, « il y a eu, déjà, toujours déjà, une « œuvre » de communauté, une opération de partage qui aura toujours précédé toute existence singulière ou générique, une communication et une contagion sans lesquelles il ne saurait y avoir, de manière absolument générale, aucune présence ni aucun monde. »⁴⁶

Cette opération de partage, elle a bien sûr à voir avec nos premiers liens d'attachement de même qu'avec la somme des relations qui, en somme, constituent notre habitat. Mais cette opération de partage, c'est aussi bien le langage en propre que des traces, des mots, jusqu'à des phénomènes de corps qui, pour chacun, ont compté. Toutefois cet « habitat » n'est pas la *communauté* : la *communauté* étant un rapport qui s'inscrit sur une place vide – un inconnu, un manque, une absence.

La signification de l'inconscient implique que l'altérité se loge dans le sujet lui-même. Ce dont il découle que ce n'est pas parce qu'une parole est énoncée que son agent (supposé) sait ce qu'il dit. De même que dans le rêve et dans l'exercice de raconter ce à quoi on a rêvé, on fait l'expérience d'une altérité radicale, la parole – celle même que nous énonçons – nous livrant la structure de notre incomplétude, notre division ; dans l'expérience de l'analyse, la matière même de la parole paraît, à la fois entièrement mienne en tant que je prends totalement la responsabilité de l'énonciation (en tant que « je » parle) et radicalement autre, en tant que je ne détiens pas d'emblée la clef qui permettrait d'en dévoiler la signification. Et comme je l'ai mentionné, la révolution psychanalytique a été d'opérer un décentrement de l'homme vis-à-vis de lui-même, de sorte qu'il n'est plus maître chez lui. En outre, indique Butler, « [l]e primat de l'*enfance*, nous décentre aussi irrémédiablement. »⁴⁷

Si la psychanalyse vient faire vaciller la croyance de l'*adéquation de soi à soi*, cette croyance peut être ainsi décrite : *désir* et *volonté* s'équivalent, et sont, qui plus est, conçus comme saisissables et maîtrisables, ce qui implique que toute pensée qui vient à l'esprit se suffit, au sens où, en quelque sorte, étant fermée sur elle-même, elle exprime la totalité : en somme, elle exprime l'être du sujet.

Ce vacillement est-il réellement le fait de la découverte freudienne ? Ou serait-il le fait d'une critique de l'individu émanant de la philosophie ? De la linguistique ? Des sciences sociales ? Ou serait-ce la convergence d'une pluralité de vacillements ? Quel que soit la cause de ce *basculement*, une rupture s'est

⁴⁶ Blanchot (1983) p. 44, cité par N. Koromyslova (2011), p. 56.

⁴⁷ Butler (2007), p. 77, citant Laplanche.

bien opérée dans ce qu'il convient de nommer la culture occidentale. Et à partir de là, de nouveaux rapports à la contingence, une ouverture nouvelle à l'inattendu, deviennent possible.

Pour ce qui est du *sujet*, et cela est thématiqué par Lacan, il n'est plus pensé comme un *point de consistance* – adéquation à lui-même –, mais plutôt, à l'inverse, comme un *effet de décalage*, par exemple un effet (fugace) qui survient à l'occasion d'une parole ou d'une formation de l'inconscient (c'est-à-dire d'un symptôme, d'un rêve, d'un lapsus, d'un acte manqué, etc.). Le sujet se présente ainsi comme la *captation du signifiant venant de l'Autre*.

Clotilde Leguil souligne que, pour Lacan,

[I]e retour à Freud contre la dérive psychologisante de la psychanalyse s'accomplit à travers une importation du concept de « sujet » en psychanalyse. La formulation d'une éthique de la psychanalyse s'effectue par une défense du « Je » contre le moi. Lacan répondant à Michel Foucault en 1969 fait valoir ce sujet, qui parle et qui n'est pas pour autant l'auteur de ses paroles. Car ce sujet de l'inconscient est justement parlé par un discours qui lui revient de l'Autre.⁴⁸

Je suggère que la thèse de Butler selon laquelle l'opacité primaire à soi résulte des relations qui forment le sujet résonne fortement avec cette conception de Lacan d'un sujet *parlé par un discours qui lui revient de l'Autre*.

Et ainsi, pourrait-on dire, le sujet pour Lacan est dépossédé de lui-même : il ne se connaît pas lui-même et il ne sait pas ce qu'il dit, au sens où à travers sa parole c'est l'Autre qui est parlé. Clotilde Leguil écrit :

Le sujet lacanien est un sujet subverti, car ce n'est pas le sujet de la conscience, ce n'est pas le sujet de la tradition philosophique. Ce n'est pas non plus le « moi » de la seconde topique de Freud, ni l'ego de l'*ego psychology*. C'est le légataire de la vérité de l'être et l'expérience analytique consiste à le laisser parler. Le sujet de l'inconscient est un sujet qui parle là où il ne pense pas.⁴⁹

⁴⁸ Leguil, « Le sujet lacanien, un « Je » sans identité », *Astérior* [En ligne], 21 | 2019, mis en ligne le 12 décembre 2019, <http://journals.openedition.org/asterion/4368>.

⁴⁹ *Ibid.*, <http://journals.openedition.org/asterion/4368>.

Concrètement, que « le sujet parle là où il ne pense pas », signifie qu'il n'est pas auteur de ses paroles, qu'il ne sait pas ce qu'il dit, ce dans une pure immédiateté, et, surtout (cela est au principe même de l'analyse), *qu'il n'est pas à même d'anticiper ce qu'il va dire ou même d'assumer absolument ce qu'il a dit*. C'est ainsi que le sujet se présente comme « divisé ». De sorte que, c'est le signifiant et non pas le sujet qui préside à ce qui est dit, en tant que ce signifiant autour duquel s'élabore le discours, il le prélève dans l'Autre, c'est-à-dire dans un bassin de langage dont il n'est pas maître. Et c'est en ce sens que Lacan faisait remarquer que « structuralisme ou pas, [...] il n'est nulle part question, dans le champ vaguement déterminé par cette étiquette, de la négation du sujet. Il s'agit de la dépendance du sujet, ce qui est extrêmement différent ; et tout particulièrement, au niveau du retour à Freud, de la dépendance du sujet par rapport à quelque chose de vraiment élémentaire, et que nous avons tenté d'isoler sous le terme de « signifiant ». »⁵⁰ En conséquence, indique Clotilde Leguil,

[I]e paradoxe du sujet lacanien est qu'il est en effet un sujet transindividuel, car c'est un sujet qui est parlé par l'Autre. C'est un sujet qui déjoue toute croyance en une identité close et repliée sur le narcissisme imaginaire, car c'est un sujet inscrit dans une histoire qui a précédé celui qui parle et se poursuivra après lui.

Et c'est ainsi que nous pouvons faire référence au sujet contre l'identité, donc contre l'individu. En ce sens, le sujet de l'inconscient de la psychanalyse, à tout le moins tel que Lacan l'a pensé, n'est exactement le sujet de Foucault ou de Butler. Du sujet lacanien, on peut toutefois concevoir qu'il concorde avec ce qu'en dit Butler, lorsqu'elle écrit que,

si, en suivant Foucault, nous comprenons le pouvoir comme *formant* le sujet aussi bien, comme la condition même de son existence et la trajectoire de son désir, alors n'est pas simplement ce à quoi nous nous opposons, mais aussi, en un sens fort, ce dont dépend notre existence, ce que nous abritons et conservons dans les êtres que nous sommes. (Judith Butler, 2022, p.12)

Avec la réserve que le propre du sujet de la psychanalyse est de disparaître chaque fois qu'il croit enfin s'être trouvé.

⁵⁰ Réponse à Michel Foucault suite à la conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969), dans Foucault, *op. cit.*, p. 848.

4.1.1 Perte des identités

« [Au moment où chacun parvient à son état final et accomplit son propre destin, il se trouve alors [et pour cette raison même,] à la place du voisin. Ce qui constitue l'être propre de toute créature devient ainsi sa faculté d'être substituée, son être de toute façon dans le lieu de l'autre. » (Agamben, 1990, p.29)

Pour Agamben, le sujet contemporain rejette toute identité reconnaissable, « ne connaît que l'inauthentique et l'impropre et va jusqu'à refuser l'idée d'une *parole* qui puisse lui être propre. Les différences de langues, de dialectes, de modes de vie, de caractère, de coutumes et même les particularités physiques de chacun, qui constituaient la vérité et le mensonge des peuples et des générations qui se sont succédé sur terre, n'ont plus pour lui aucune signification, aucune capacité d'expression et de communication. » (Agamben, 1990, p. 65) Et si le sujet contemporain est affecté d'une perte des identités communautaires⁵¹ sur lesquelles se *tissaient* jadis les possibilités de communication, *la communauté* rencontre désormais sa condition de possibilité, sa *chance* selon l'expression de Bataille, de sorte que :

si les hommes, au lieu de chercher encore une identité propre dans la forme désormais impropre et insensé de l'individualité, parvenaient à adhérer à cette impropriété comme telle, à faire de leur propre être-ainsi non pas une identité, mais une singularité commune et absolument exposée, si, autrement dit, les hommes pouvaient ne pas être ainsi, dans telle ou telle identité biographique particulière, mais être seulement *le* ainsi, leur extériorité singulière et leur visage, alors l'humanité accéderait pour la première fois à une communauté sans présupposé et sans objet, à une communication qui ne connaîtrait plus l'incommunicable. (Agamben, 1990, p. 67)

Si le projet exposé dans le texte *La communauté qui vient* de Giorgio Agamben est énoncé comme « projet politique », c'est au sens où le politique outrepassé le seul *champ* de l'analyse du pouvoir et que, en outre, le politique s'y étend jusqu'aux rapports que nous entretenons avec le langage : en ce sens, il concerne les relations entre les personnes dans toutes leurs dimensions (sociales, intimes, etc.).

4.1.2 Le dehors

Articulant la *communauté* au *quelconque*, Agamben s'adonne à une analyse critique de la théorie des ensembles et en particulier, du statut de la catégorie elle-même (c'est-à-dire du mot qui sert à nommer un

⁵¹ La « perte des identités communautaires » et le « décentrement » évoqué précédemment apparaissent se rejoindre autour de l'idée d'un passage à l'impropre, à savoir à une conscience nouvelle du discordant.

ensemble). De sorte que *la singularité quelconque* « est la figure de la singularité pure [...] elle n'a pas d'identité en tant que telle » (Agamben, 1990, p. 68), c'est-à-dire qu'elle n'est pas définie par un concept ou une propriété. En revanche, elle n'est pas simplement indéterminée : c'est par un certain *voisinage*, par la relation qu'elle entretient à « une totalité vide et indéterminée » (Agamben, 1990, p. 69), qu'elle acquiert son caractère déterminé. C'est en ce sens que Agamben indique que « [c]e que le quelconque ajoute à la singularité n'est qu'un vide, une limite ; le quelconque est une singularité plus un espace vide, une singularité finie et, toutefois, indéterminable selon un concept. Mais une singularité plus un espace vide ne peut être autre chose qu'une extériorité pure, une pure exposition. » (Agamben, 1990, p. 69)

Jean-Luc Nancy écrit : « « Avec », « ensemble », ou « en commun » ne veut évidemment pas dire « les uns dans les autres », ni « les uns à la place des autres ». Cela implique une extériorité. Et même dans l'amour, on n'est « dans » l'autre qu'à l'extérieur de l'autre. Mais cela ne signifie pas non plus simplement « à côté », ni « juxtaposé ». » (Nancy, 2004, p. 222) En somme, pour chaque singularité, c'est d'être *exposé, de se tenir sur un certain espace – à la limite* – qui fait que nous pouvons dire qu'ils sont en commun.

**

La singularité quelconque se tient sur un seuil⁵² (*Grenze*), c'est-à-dire qu'elle se tient à *la limite*, non pas au sens où cette limite ne connaîtrait pas d'extériorité, mais, au contraire, en tant que cette limite serait cet espace extérieur, vide et indéterminé. Autrement dit, le dehors ne serait pas « un autre espace situé au-delà d'un espace déterminé, mais il constituerait une voie d'accès [Le seuil], en ce sens, n'est pas autre chose que la limite ; c'est pour ainsi dire l'expérience de la limite même, de l'être-*dans* un dehors. Cet ex-tasis [ajoute Agamben] est le don que la singularité reçoit des mains vides de l'humanité. » (Agamben, 1990, p. 70)

4.1.3 La singularité quelconque

« Qu'est-ce qu'un corps, un visage, une voix, une mort, une écriture – non pas indivisibles, mais singuliers? » (Nancy, 2004, p. 23) La singularité ne possède pas la structure de l'individualité et, comme l'exprime Agamben,

⁵² Agamben (1990, p. 69) indique que sa description du seuil se rapporte à celle de Kant.

« [elle] n'a pas lieu dans l'ordre des atomes, identités identifiables sinon identiques, mais elle a lieu dans le plan du clinamen, inidentifiable. Elle a partie liée avec l'extase : on ne saurait dire proprement que l'être singulier est le sujet de l'extase, car celle-ci n'a pas du « sujet », mais on doit dire que l'extase (la communauté) arrive à l'être singulier. » (Nancy, 2004, p. 24)

L'*universel* et l'*individuel* étant impropres à penser le désir et, par suite, la *communauté*, c'est le *quelconque* que, selon Agamben, il faut convoquer, notion qu'il tire du latin *quolibet*, dont, indique-t-il, « [l]a traduction courante au sens de « n'importe lequel, indifféremment » est certainement correcte, mais, dans sa forme, elle dit exactement le contraire du latin : *quolibet ens* n'est pas « l'être peu importe lequel », mais « l'être tel que de toute façon il importe » ; il suppose, autrement dit, déjà un renvoi à la volonté (*libet*) : l'être quelconque [écrit Agamben], entretient une relation originelle avec le désir ». (Agamben, 1990, p. 9)

La singularité quelconque se montrant « indifféren[te] par rapport à une propriété commune (à un concept) », elle se présente « telle qu'elle est », indique Agamben, nous invitant à renoncer « au faux dilemmes qui contraint la connaissance à choisir entre le caractère ineffable de l'individu et l'intelligibilité de l'universel » (Agamben, 1990, p. 10) : de par son exposition comme quelconque, tel quel, la singularité se présente comme désirable ou susceptible d'être aimée, car « l'amour ne s'attache jamais à telle ou telle propriété de l'aimé [...], mais n'en fait pas non plus abstraction au nom d'une fade généralité (l'amour universel), il veut l'objet avec tous ses prédicats, son être tel qu'il est ». (Agamben, 1990, p. 11) Comment ne pourrions-nous pas noter la similarité de structure entre l'opposition de l'universel et de l'individuel dégagée par Agamben et l'opposition du communautarisme totalitaire et de l'individualisme noté indiqué par Blanchot et Nancy, impropres à penser, à fonder, à produire des effets de communauté ?

Là où Agamben introduit la catégorie de *la singularité quelconque* pour penser la *communauté*, Blanchot proposait d'introduire une altérité radicale, irréductible. Cette altérité se présente comme un dehors, une extériorité. L'introduction de cet Autre, « irréductible et dans son égalité » (Blanchot, 1983, p. 12) vient rompre le rapport de l'homme à l'homme, en définitive, le rapport au même. De sorte que, chez Blanchot, le rapport éthique est marqué d'une dissymétrie : *les rapports entre l'un et l'autre, même lorsqu'ils se présentent comme égaux, ne sont plus pensés comme réciproques*⁵³.

La communication, les comportements des uns et des autres sont-ils régis par des significations et des règles communes ? L'obsolescence de ces règles supposées résonne fortement avec de ce qui, de la *communauté*,

⁵³ Nous verrons que la nécessaire irréciprocité du rapport éthique se retrouvant également chez Levinas.

en désigne le caractère d'absence et « c'est [écrit Blanchot] une tout autre sorte de relation qui s'impose et qui impose une autre forme de société qu'on osera à peine nommer *communauté* ». (Blanchot, 1983, p. 12)

« Innommable, la communauté relève, « pour parler avec Heidegger ou Derrida d'une ontologie déconstruite (sans « être » substantiel), ou bien pour parler avec Levinas d'un « autrement qu'être » (Nancy et Cohen-Levinas, 2016, p. 145-146). Mais si elle ne repose pas sur un être substantiel, elle exclut de même un ensemble substantiel. Il lui fallut néanmoins parcourir un certain chemin avant d'en venir à cette signification, car, écrit Jean-Luc Nancy : « (...) [l]a communauté s'[est] imposée d'abord sous le nom de « communisme ». Ce nom désignait le commun ou l'être ensemble en tant qu'une exigence de pensée et d'action : un mouvement destiné à faire advenir une communauté là où sociétés et nations offraient l'extériorité d'un affairement productif dont la production visible en termes d'« ensemble » ou de « rapports » était l'exploitation des uns par les autres et la création d'une situation objective d'opposition puis de lutte. » (Nancy et Cohen-Levinas, 2016, p.146)

Rompant avec le communisme, pour Blanchot, Nancy et Agamben (dans le sillage de Bataille), le projet de penser (et de vivre) la *communauté* s'inscrit en outre à l'encontre du communautarisme (désignant un rassemblement d'individus séparés). *A contrario*, la *communauté* comme projet se formule chez Blanchot comme une invitation à aller à la rencontre de cette absence d'autrui : absence qui fonde la communauté.

4.2 La mort de l'autre comme figure de l'absence

Se distinguant de la position de Heidegger pour qui le *Dasein* s'inscrit dans l'horizon de sa propre mort, Bataille va situer l'expérience du sens primordial de l'existence dans la rencontre avec la mort d'autrui. Dans *Histoire de l'œil*, le sentiment associé au spectacle de la mort renvoie au sentiment amoureux entre les protagonistes. Ce passage de l'*Histoire de l'œil* de Bataille est à cet égard fort évocateur :

Ainsi commencèrent entre nous des relations d'amours si étroites et si nécessaires que nous restons rarement une semaine sans nous voir. Nous n'en avons pour ainsi dire jamais parlé. Je comprends qu'elle éprouve en ma présence des sentiments voisins des miens, difficiles à écrire. Je me rappelle un jour où nous allions vite en voiture. Je renversai une jeune et jolie cycliste, dont le cou fut presque arraché par les roues. Nous l'avons longtemps regardée morte. L'horreur et le désespoir qui se dégageait de ces chairs écœurantes en partie délicates, rappellent le sentiment que nous avons en principe à nous voir. (Bataille, 1967, p. 91) C'est donc que l'expérience de l'amour pour Bataille se rapporte fondamentalement à l'horreur et au désespoir : aimer quelqu'un c'est, en définitive, éprouver face à lui ou à elle, le sentiment de se tenir au bord de l'abîme. Cette prégnance du sens primordiale de l'existence dans la mort d'autrui, nous le trouvons également chez Blanchot, écrivant : « qu'est-ce donc qui met le plus radicalement en cause ? Non pas mon rapport à moi-

même comme fini ou comme conscience d'être à la mort ou pour la mort, mais ma présence à autrui en tant que celui-ci s'absente en mourant. » (Blanchot, 1983, p. 21)

Parmi toutes les expériences possibles, la mort de l'autre pour Bataille comme pour Blanchot est celle étant le plus susceptible de faire émerger la question du sens de l'existence. Comme si du fait de cette expérience, il était donné d'apercevoir au-delà des limites de son monde.

L'autre qui s'absente en mourant de même que l'autre, dans l'amour, m'échappe toujours. Néanmoins ce passage vers un au-delà de ce qui se présente comme *totalité* ne débouche pas sur un territoire vers lequel il serait possible de migrer.

Ce franchissement des limites de notre domaine habitable que l'on croyait maîtriser, ne consisterait-il pas en une rupture de la toute-puissance de l'immanence ?

Si la communauté est possible, elle ne l'est qu'à ces conditions : engager par un vacillement produit par un manque de l'autre, la communauté accompagne l'expérience des limites.

Pour Bataille, la communauté découle du fait que « [à] la base de chaque être, il existe un principe d'insuffisance » (Blanchot, 1983, p.15, citant Bataille). Ce principe d'insuffisance (ou d'incomplétude), Blanchot indique, que c'est « cela qui commande et ordonne la possibilité d'un être. D'où il résulte que ce manque par principe ne va pas de pair avec une nécessité de complétude. L'être, insuffisant, ne cherche pas à s'associer à un autre pour former une substance d'intégrité. La conscience de l'insuffisance vient de sa propre mise en question, laquelle a besoin de l'autre ou d'un autre pour être effectuée. Seul, l'être se ferme, s'endort et se tranquillise. » (Blanchot, 1983, p. 15-16)

Ainsi, si l'être en question est condition de la *communauté*, réciproquement, le rapport à l'autre apparaît ce qui m'arrache à ma tranquillité et fait advenir la question. De sorte que « [l]a substance de chaque être est contestée par chaque autre sans relâche. Même le regard qui exprime l'amour et l'admiration s'attache à moi comme un doute touchant la réalité. »⁵⁴

⁵⁴ Georges Bataille cité par Maurice Blanchot (1983, p.16), sans que celui-ci ne donne la référence précise.

4.3 Communauté, être-avec, être en commun

La communauté concerne l'*être-ensemble* ou l'*être avec*, que Nancy invite à penser, « autrement que comme dérivé à partir d'un sujet, qu'il soit *individuel* ou *collectif*, et de ne penser au contraire aucun « sujet » qu'à partir [de cette modalité] et en elle (c'est moi qui souligne). Être-ensemble n'est pas un ensemble d'êtres-sujets et n'est pas non plus lui-même un sujet ». (Nancy, in Esposito (2000), p. 9) L'avec désigne un « monde d'existence », un « milieu » (Nancy, Esposito (2000), p. 90), qui ne consiste pas en une addition ou une adjonction de deux (ou plusieurs) individualités qui formerait le collectif. Dit autrement, ce milieu ne vient pas se surajouter au sujet. *L'avec* n'est pas une modalité particulière du sujet.

Ce monde d'existence, héritier du *Mitsein* ou *Mitdasein* de Heidegger, se présente comme un *ailleurs*. *Être avec*, c'est « être-avec *da* (note : *da* en allemand, *là* en français, *there* en anglais), c'est-à-dire dans l'ouvert, toujours, donc, ailleurs, en un sens (et conformément à ce qu'en pense *Être et temps*). » (Nancy, in Esposito (2000), p. 10) Et ainsi *être-avec* signifierait être ouvert ou être exposé. Nancy écrit que cet *avec* « n'est pas autre que l'effet d'un ouvert, et un *ouvert* qui n'est pas autre que l'effet d'un avec : c'est « un ouvert/avec qui affecte l'« être », qui l'ouvre lui-même ou qui fait son ouverture : celle d'une circulation de sens. » (Nancy, in Esposito (2000), p.10). Dont il découle que « [ê]tre-avec, c'est faire du sens » (Nancy in Esposito (2000), p. 9)

Reprenant à son compte la thématization et les mises en gardes développées par Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito indique au début de son ouvrage *Communitas* que

c'est précisément en réduisant la communauté à un « objet » que le discours politico-philosophique la soumet à un langage conceptuel qui la distord alors même qu'il essaie de la nommer, à savoir le langage de l'individu *et* de la totalité, de l'identité *et* de la particularité, de l'origine *et* de la fin, ou plus simplement du *sujet*, avec toutes ses typiques connotations métaphysiques d'unité, d'absoluité et d'intériorité. Partant de semblables prémisses, ce n'est pas un hasard si la philosophie politique tend à penser la communauté comme « une subjectivité plus vaste » : ; exactement comme, en dépit de son opposition prétendue au paradigme individualiste, elle finit cependant par faire largement partie de la philosophie néo-communautaire lorsqu'elle « gonfle » le soi à la puissance *n* pour parvenir à la figure hypertrophiée de l'« unité d'unités » : ou encore comme cela arrive à ces cultures de l'inter-subjectivité qui sont toujours occupées à rechercher l'altérité dans un *alter ego* qui est semblable en tout et pour tout à l'*ipse* qu'elles voudraient contester et qu'à l'inverse elles reproduisent en double. (Esposito, 2000, p. 14)

4.4 Rupture avec la catégorie de l'appropriation

Les travaux de Nancy et d'Esposito marquent une rupture avec la catégorie de l'*appropriation*, à savoir qu'ils critiquent l'idée de la communauté entendue comme propriété, qualité ou attribut des sujets « qui les qualifie[rait] comme appartenant à un même ensemble » (Esposito, 2000, p. 14).

Selon Esposito, cette prégnance du *proprium* dans la formalisation de la *communauté* se rencontre, par exemple, chez Tönnies dans sa manière de caractériser la *Gemeinschaft* (communauté) – en opposition à la *Gesellschaft* (société) – « sur la base de l'appropriation originelle à notre propre essence » (Esposito, 2000, p. 15), alors que Weber nomme *communalisation* [*Vergemeinschaftung*] « une relation sociale lorsque, et tant que, la disposition de l'activité sociale se fonde [...] sur le sentiment *subjectif* (traditionnel ou affectif) des participants d'*appartenir à une même communauté* [*Zusammengehörigkeit*]. » (Esposito, 2000, p. 15, citant Max Weber) En ce qui concerne les travaux de Nancy et de Esposito sur la *communauté*, leur rejet d'un abord de la communauté fondé sur l'appropriation est sans équivoque. Concrètement, ceci signifie qu'ils rompent avec les idéaux « communistes ou communautaristes selon lesquels « il [faut] nous approprier notre « commun » » de même qu'avec les éthiques de la communication selon lesquels il faut « communiquer notre « propre ». » (Esposito, 2000, p.15).

Bataille, quant à lui, pour *sortir* de la logique de la possession, ne paraît entrevoir d'autre issue que la destruction. Comme si, de sa « conception « idéaliste » du rapport entre sujet et objet, entendus comme deux entités séparées et opposées » (Esposito, 2000, p. 150), il découlait que la destruction se présente comme la seule voie alternative à la possession⁵⁵.

Et s'il n'y avait pas que la destruction qui puisse prémunir de la possession ?

4.5 Société versus communauté

Dans son texte sur la communauté, Michel Henry pour sa part ne se distancie pas de la notion d'*individu*⁵⁶. Sa manière de le penser cependant me semble rejoindre la position soutenue par Bataille, selon laquelle « l'existence n'est pas là où des hommes se considèrent isolément [...] » (Bataille, 1973, p. 303), écrivant que « [l]a communauté n'est rien d'autre que cet ensemble d'individus vivants. Le concept d'individu au sens que nous avons dégagé est ici si essentiel *qu'il n'y a de communauté qu'avec lui*. La tentative d'opposer

⁵⁵ Voir à ce propos, Bataille, *La Part maudite*, Les éditions de minuit, 2014.

⁵⁶ Distanciation opérée par ailleurs par Bataille, Blanchot et Agamben.

l'une à l'autre la communauté et l'individu, d'établir entre eux un rapport hiérarchique est un simple non-sens, elle revient à opposer à l'essence de la vie ce qui est impliqué nécessairement par elle. » (Michel Henry, 1990, p. 163)

À ce titre, sans qu'il s'agisse de ramener au même la notion de communauté chez Henry et Nancy (opération qui impliquerait d'emprunter d'importants raccourcis), un point de rencontre se profile autour de cette idée, que, dans l'existence, il ne se trouve que des êtres en relation ou, comme l'écrit Jean-Luc Nancy, que « [l]a communauté signifie [...] qu'il n'y a pas d'être singulier sans un autre être singulier. » (Nancy, 2004, p. 72)

Ce qui signifie que la *communauté* n'est pas identifiable à une *totalité supérieure* – ce à quoi se rapporte la communauté étant à distinguer de la société –, mais plutôt « qu'il y a donc ce que, dans un lexique mal approprié, on appellerait une « socialité » originaire ou ontologique, qui déborde largement dans son principe le seul motif d'un être-social de l'homme [...]. [Et] si l'être social est toujours posé comme un prédicat de l'homme, la communauté désignerait au contraire cela à partir de quoi seulement quelque chose comme « l'homme » pourrait être pensé. Mais cette pensée serait en même temps tributaire de cette détermination principielle de la communauté : qu'il n'y ait pas de communion des singularités dans une totalité supérieure à elles et immanente à leur être commun. » (Nancy, 2004, p. 72) Cette impossibilité d'appartenir à une catégorie supérieure impliquant conséquemment que « la finitude elle-même n'est rien [mais plutôt] qu'elle *existe* comme communication. » (Nancy, 2004, p. 72)

En conséquence, la communauté n'est pas la fusion, la communion ; plutôt, elle a à voir avec ce que Nancy, à l'instar de Bataille, désigne comme « communication », cette forme de communication n'étant pas celle des théories de l'information, dont la visée serait de transmettre un message (l'émettre - le transmettre - l'interpréter). Non, cette communication ne circule pas *via* un canal de transmission de messages, elle est une exposition de finitudes, un contact entre singularités.⁵⁷

En somme, la *communauté* n'advient que parce qu'il y a finitude : elle est le fait de finitudes de singularités finies. En outre, la finitude des singularités ne signifie pas qu'elles soient séparées – elles sont en contact, d'un contact qui n'abolit pas leurs altérités, au sens où « [u]n être singulier ne s'enlève ni ne s'élève sur le fond d'une confuse identité chaotique des êtres, ni sur celui de leur assomption unitaire, ni sur le fond d'un devenir, ni sur celui d'une volonté. Un être singulier apparaît, en tant que la finitude même : à la fin (ou au

⁵⁷ Voir note 11, p. 51, Nancy (2004).

début), au contact de la peau (ou du cœur) d'un autre être singulier, aux confins de la même singularité qui est, comme telle, toujours autre, toujours partagée, toujours exposée. » (Nancy, 2004, p. 70)

CHAPITRE 5

ÉTHIQUE DE L'OBLIGATION OU ÉTHIQUE DU DÉSIR ?

5.1 L'Obligation envers autrui

« Le mystère de la justice en amour, c'est le dépassement du droit que l'amour sous-entend implicitement »
Adorno, 2003 (1951)

5.1.1 Insuffisance du Je-Tu

Levinas raconte que la distinction posée par Martin Buber entre une « chose qui est » et « une chose qui est pour moi *cela*, un objet que je peux connaître », soit l'irréductibilité de la relation du Je-Tu au Je-cela, au sens où « *la relation sociale à autrui présente une autonomie totale à l'égard de la constatation des choses et à l'égard du savoir* (c'est moi qui souligne) » (Levinas, 2019, p. 110) a été déterminante dans l'élaboration de sa propre élaboration de la relation éthique. Pour Buber⁵⁸, la relation à l'autre est posée comme réciproque ou si l'on préfère, comme symétrique et égalitaire : Je et Tu sont pensés comme égaux, dès lors que « quand je dis tu, je sais que je dis tu à celui qui est un je, et qui lui me dit tu [de sorte que] dans cette relation, Je-tu, nous sommes d'emblée en société où nous sommes égaux l'un par rapport à l'autre, je suis à l'autre ce que l'autre est à moi. » (Levinas, 2019, p. 111)

L'autre comme semblable, dans un rapport de réciprocité, a les mêmes responsabilités à mon endroit que celles que j'ai envers lui. Ce, en toute logique. Or, s'interroge Levinas, si le rapport éthique se fonde sur la *réciprocité*, cela ne risque-t-il pas d'annuler la spontanéité du souci que je porte à l'autre, en inscrivant ce rapport dans le registre d'un contrat (ex. je vous le dois) ? Cette limite du *rapport de réciprocité*, tel qu'il est proposé par Buber, est ce qui va amener Levinas à chercher à repenser le rapport éthique. Levinas écrit :

Bien que Buber soit l'un des premiers penseurs à mettre l'accent sur une relation du Je-tu par rapport au Je-cela, ce concept de réciprocité me troublait parce que dès lors que l'on est généreux en espérant la réciprocité, cette relation ne relève plus de la générosité mais de la relation commerciale, l'échange de bons procédés. (Levinas, 2019, p. 111)

⁵⁸ Ce commentaire s'appuie en fait sur le commentaire de Levinas relatif à sa lecture de Buber.

Précisément, selon Levinas, c'est la *réciprocité* elle-même qui annule la générosité, celle-ci rendant caduque la dimension du don : un don étant attendu en retour – impliquant de ce fait un échange – son caractère « généreux » est dès lors annulé⁵⁹. Afin de dépasser l'aporie découlant du postulat de la réciprocité, Levinas propose de considérer que *la relation éthique se rapporte de façon nécessaire à la relation que l'on a à celui qui se présente dans sa vulnérabilité*. Ce qui signifie que « Autrui à qui je m'adresse est d'abord celui envers qui j'ai la relation que l'on a à l'égard de celui qui est plus faible. » (Levinas, 2019, p. 111)

Dès lors, la relation éthique est conçue comme étant nécessairement asymétrique, ce dont il découle que, par exemple, être généreux avec quelqu'un de fragile, c'est être généreux sans attendre la réciprocité. Ainsi, c'est ma responsabilité envers autrui qui fonde la nécessaire asymétrie de la relation éthique. Levinas écrit : « [d]ans la relation à autrui, l'autre m'apparaît comme celui à qui je dois quelque chose, à l'égard de qui j'ai une responsabilité. De là, l'asymétrie de la relation du Je-tu et *l'inégalité radicale* entre le Je et le Tu, car toute relation avec autrui est une relation avec un être envers lequel j'ai des obligations. » (Levinas, 2019, p. 111)

C'est ainsi que dans la conception de Levinas du rapport éthique, Autrui se présente par principe dans sa fragilité. En conséquence, devant sa vulnérabilité, je suis toujours en dette, ou, si on préfère, le rapport d'« obligation » envers Autrui que constitue le rapport éthique repose sur une « asymétrie » du rapport avec les autres. De ceci, il découle une difficulté à penser les relations « égalitaires », c'est-à-dire les relations où aucune des parties ne se présenteraient comme fragile, vulnérable. Est-ce à dire qu'il faille nécessairement poser Autrui comme plus faible dans le rapport éthique ? En ce qui nous concerne, il ne nous apparaît pas y avoir d'objection de principe à poser la nécessité d'un rapport d'obligation envers autrui dans tous les cas, ce par-delà les considérations de pouvoir. À moins de considérer (ce qui paraît être la position de Levinas) la primauté de la relation de pouvoir dans le rapport à l'autre, la position de pouvoir impliquant toujours la possibilité d'abuser de ce pouvoir.

La relation éthique est précisément -ce par principe également- le contraire du rapport de possession puisque, comme l'écrit Levinas « [l]a possession est la forme par excellence sous laquelle l'Autre devient le Même en devenant mien. » (Totalité et I p. 37) En d'autres mots, puisque le rapport de possession supprime

⁵⁹ Il en va de même de nombreuses formes de rapports, des rapports amicaux aux rapports de soin, entre autres.

l'altérité constitutive du rapport éthique, le rapport de possession et la relation éthique se présentent comme antagonistes.

5.1.2 Distance, évènement et rapport de possession

Si pour Esposito le rapport de possession se présente comme antagoniste à la *communauté*, pour Levinas il est pensé comme cela même qui empêche la relation éthique. Pour ces deux pensées, *l'appropriation* constitue ainsi une modalité de rapports qui entrave le devenir de *l'être-en-commun*. Ceci, parce que l'appropriation, en abolissant la *distance*, abolit dans le même procès l'*altérité* : en faisant de l'autre *le mien*, je fais fi de son caractère distinctif, je me ferme à son mystère.

L'éthique concerne la socialité. Se rapportant à des règles ou principes philosophiques qui dictent la conduite, l'éthique exige de postuler l'existence d'autres, à considérer leur valeur et, en outre, *s'occupe* de l'altérité.

5.2 Altérité et transcendance

Si l'éthique concerne la relation à l'autre, elle implique en outre, pour Levinas, la dimension de la transcendance. L'altérité n'étant possible que dans et par le maintien de la distance, ceci parce que « de par la structure même de l'altérité, cette distance est infranchissable et, concrètement, la mise en œuvre de son franchissement constitue une grande trahison et la condition de possibilité de la domination, c'est-à-dire qu'elle s'obtient par la terreur qui amène un homme libre sous la domination d'un autre. » (Levinas, 2020, p. 34) Abolir la distance d'avec l'autre, c'est se l'approprier, réduire l'autre au même, « [l]a possession [étant] la forme par excellence sous laquelle l'Autre devient le Même en devenant mien. » (Levinas, 2020, p. 37)

Si l'autre est un mystère, l'altérité exige, en plus du renoncement à connaître l'autre, un renoncement à exercer un contrôle sur lui. Ce, même si c'est sous le couvert de « vouloir son bien » ou de savoir ce qu'il veut, ce qu'il désire. Sait-on ce que l'autre veut, désire ?

Prétendre connaître l'autre constitue ni plus ni moins une négation de son altérité, de sorte que, indique Levinas,

[s]i on pouvait posséder, saisir et connaître l'autre, il ne serait pas autre. « Posséder », « connaître », « saisir » sont des synonymes de « pouvoir ». D'ailleurs, le rapport avec l'autre

est généralement recherché comme une fusion. J'ai voulu précisément contester que la relation avec l'autre soit fusion. La relation avec autrui, c'est l'absence de l'autre, non pas absence pure et simple, non pas absence de pur néant, mais absence dans un horizon d'avenir. (Levinas, 2016, p. 83)

Antagoniste à la possession, Levinas va proposer la caresse comme *paradigme de la rencontre de l'autre dans la distance*. La caresse qui n'est pas saisissement, possession ou connaissance et qui, malgré l'entrelacement des corps, maintient une distance entre moi et l'autre. Dans la caresse, je ne suis pas l'autre, l'autre n'est pas moi :

La caresse est un mode d'être du sujet, où le sujet dans le contact d'un autre va au-delà de ce contact (c'est moi qui souligne). Le contact en tant que sensation fait partie du monde de la lumière. Mais ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler (c'est moi qui souligne). Ce n'est pas le velouté ou la tiédeur de cette main donnée dans le contact que cherche la caresse. Cette recherche de la caresse en constitue l'essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. Ce « ne pas savoir », ce désordonné fondamental en est l'essentiel. Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir. La caresse est l'attente de cet avenir pur sans contenu. (Levinas, 2016, p. 82)

L'héritage religieux de Levinas ne saurait être écarté ici, en particulier en ce qui concerne le registre d'où il tire ce qu'il nomme « le monde de la lumière ». Mais il en va de même pour bon nombre des auteurs que j'ai convoqués, que ce soit Bataille ou Nancy, dont les pensées demeurent en dialogue constant avec le christianisme qui, malgré le pas de côté qu'ils opèrent, demeure leur point d'ancrage. Néanmoins, dans un registre a-théologique, ce « monde de la lumière » m'apparaît toucher à ce que Bataille a thématiqué comme « la chance » et qui évoque les indications de Lacan relatives à « la contingence », à savoir la prégnance de l'insolite dans la *rencontre*.

La signification de la « contingence » (*tuché*) renvoie à l'évènement, c'est-à-dire qu'elle constitue une modalité d'inscription qui se détache de la « répétition » (*automaton*). La répétition en psychanalyse, et pour Lacan en particulier, est pensée comme un enchaînement de « même(s) », c'est-à-dire de *signifiants* et de modalités préférentielles qui, en quelque sorte, « commandent » le sujet dans tout ce qui le *concerne* (à savoir, ce qui est pensé en psychanalyse comme l'inconscient). La contingence est ce qui permet d'introduire du neuf, de rompre la chaîne des répétitions qui tendent à enfermer le sujet dans un monde où, pour prendre une image, les dés sont toujours déjà joués. La contingence ainsi survient à la manière d'un coup de dés inattendu dont le sujet est appelé à se saisir.

Le contact d'un autre dans la caresse se donne comme une figure paradigmatique de la rencontre d'autrui. La caresse - « qui ne sait pas ce qu'elle cherche », « un jeu avec quelque chose qui se dérobe », « absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir » - ne prend rien : elle est l'envers de la possession. Autrement dit, « le « saisir », le « posséder », ou le « connaître » [, i] n'y a rien de tout cela ou échec de tout cela, dans l'Éros. » (Levinas, 2016, p. 83)

De même que la « possession » n'est pas ce que cherche la caresse, le « plaisir » n'en est pas sa visée. *Le désir ainsi court autour d'un mystère et d'un non-advenu.*

Et Levinas ira jusqu'à considérer que la volupté demeure un impensé de la philosophie et de la psychanalyse, affirmant que Freud « ne dit pas de la libido beaucoup plus que sa recherche du plaisir, prenant le plaisir comme simple contenu [, Freud ne cherchant] pas la signification de ce plaisir dans l'économie générale de l'être, » (Levinas, 2016, p. 83)

Si l'amour exige le maintien de la distance, comment est-il possible de préserver cette dernière ? Serait-ce en « se mainten[ant] contre l'autre, *malgré* (c'est moi qui souligne) toute relation avec l'autre, assurer[ant ainsi] l'autarcie d'un moi ? » (Levinas, 2020, p. 37) La position de Levinas se présente à l'envers de cette proposition, puisqu'elle conduirait à renoncer au « Désir métaphysique » ainsi qu'« à la merveille de l'extériorité, dont vit ce Désir. » (Levinas, 2020, p. 33) En outre, cette conception de la liberté comme autarcie n'est pas étrangère au rapport de *possession*. Le rapport de possession tout comme la position d'affirmation de la liberté autarcique s'appuyant tous deux sur la réduction de l'autre au même. De sorte qu'il s'agit dans les deux cas de *la non-reconnaissance de l'autre* : la possession étant « la forme par excellence au moyen de laquelle l'autre devient le Même en devenant mien. » (Levinas, 2020, p. 37) Pour Levinas, précisément, le rapport éthique (comme reconnaissance de l'altérité radicale de l'autre et obligation envers lui) s'inscrit en opposition à l'« *identification de la liberté au pouvoir* » (Levinas, 2020, p. 39) dont les corollaires sont la domination et le rapport de possession. Et c'est en allant « vers l'être dans son extériorité absolue [que la relation éthique] accomplit l'intention même qui anime la marche à la vérité. » (Levinas, 2020, p. 39)

Extériorité absolue. Infinie distance. Ces tentatives de nomination de la position de l'autre face au même, cherchent à circonscrire une forme spécifique de socialité de même qu'une modalité de savoir se rapportant

à l'autre. C'est ainsi que vient se défaire l'apparente opposition entre la relation et la distance, le lien et l'extériorité, puisque c'est de l'impossibilité d'abolir le mystère de l'autre que découle la possibilité, pour moi, de son expérience en tant qu'autre. En somme, c'est le *connaître* (c'est-à-dire le geste d'objectivation) qu'il convient de critiquer, au sens où « [l]a relation avec un être infiniment distant – c'est-à-dire débordant son idée – est telle que son autorité d'étant est déjà invoquée dans toute question que nous puissions nous poser sur la signification de son être. On ne s'interroge pas sur lui, on l'interroge. » (Levinas, 2020, p. 39)

De fait, « l'autre n'est en fait d'aucune façon, un autre moi-même, participant avec moi à une existence commune. La relation avec l'autre n'est pas une idyllique et harmonieuse relation de communion, ni une sympathie par laquelle nous mettant à sa place, nous le reconnaissons comme semblable à nous, mais extérieur à nous ; la relation avec l'autre est une relation avec un Mystère. » (Levinas, 2016, p. 63)

Mais si c'est le connaître qu'il convient de critiquer, « l'essence critique du savoir » s'accomplit dans l'éthique. C'est dire que l'ouverture à l'altérité radical est pour Levinas -comme pour Deleuze qui désigne cette ouverture comme « condition de la pensée » - à la fois *condition de possibilité d'un certain type de savoir* de même qu'il en est la structure, « [l]'étrangeté d'Autrui – son irréductibilité à Moi – à mes pensées et mes possessions, s'accompli[ssant] précisément comme une mise en question de ma spontanéité, comme éthique. » (Levinas, 2020, p. 33)

Autrement dit, la position critique est supportée par le mystère dans l'autre, mystère inéluctable, celui-ci, sa reconnaissance, étant le point où se noue la position critique. Elle désigne de surcroît une remise en question de la forme même du connaître, en tant que « [c]onnaître, revient à saisir l'être à partir de rien, ou à le ramener à lui, lui enlever son altérité. » (Levinas, 2020, p. 34) L'éthique (ainsi que la critique) désignant pour Levinas l'envers de la connaissance. C'est dire que l'abolition de l'altérité se situe à la source du *connaître*. » (Levinas, 2020, p. 34)

CHAPITRE 6

HORIZONS DU DÉsir

6.1 L'objet en psychanalyse

Si, surtout avec Lacan et son travail de mise en tension avec le signifiant⁶⁰, la psychanalyse va faire usage de la notion de *sujet*, la notion d'*objet* est, elle, au cœur de la théorie psychanalytique. Depuis Freud, la psychanalyse a recouru à la notion d'objet pour penser *l'autre que moi*, lorsque ce dernier se présente comme *corolaire de la pulsion et du désir*. Freud n'étant pas à compter au nombre des phénoménologues, il a néanmoins ceci de commun avec Husserl d'avoir été élève de Brentano. En outre, Freud et Husserl ont tous deux cherché à penser comment le sujet est (fondamentalement) en relation avec *son* objet.

D'un point de vue phénoménologique « tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose » (Edmund Husserl, 1947, p. 28), de même que, pour Husserl, c'est à travers cette relation à l'objet – l'intentionnalité – que le sujet se constitue.

La constitution psychique faisant écho à la constitution phénoménologique, en ce sens que le sujet se constitue à travers sa relation avec l'objet, le psychanalyste Donald. W. Winnicott écrit quant à lui que « [...] La capacité qu'a l'enfant de maintenir en vie ce qu'il aime et garder sa foi en son propre amour a un retentissement considérable sur ce qu'il sent comme bon ou mauvais des choses en lui et des choses en dehors de lui [...]. [En outre], il y a un échange et une mise à l'épreuve constants entre la réalité intérieure et la réalité extérieure ; la réalité intérieure s'édifie et s'enrichit sans cesse de l'expérience instinctuelle en rapport avec les objets extérieurs et des contributions des objets extérieurs (dans la mesure où ces contributions peuvent être perçues); et le monde extérieur est constamment perçu et la relation de l'individu avec celui-ci est enrichie en raison de l'existence en lui d'un monde vivant ». (Winnicott, 1969, p. 53)

En psychanalyse, l'objet est le second terme aussi bien de la *pulsion*, de l'*amour*, du *désir*, que du *savoir*. En outre, le caractère spécifique de la clinique psychanalytique repose sur l'utilisation du *transfert* dont la théorisation engage l'objet, le transfert supposant l'attribution de la fonction d'objet au psychanalyste.

⁶⁰ Voir le texte de Clotilde Leguil déjà cité, qui expose un travail fouillé relatif au travail de Lacan sur la notion de sujet.

Dans la cure, le psychanalyste *se fait objet* : pour Lacan, par exemple, l'analyste « se pose comme cause du désir. Position éminemment inédite, sinon paradoxale, qu'une pratique entérine. » (Lacan, 1991, p. 177) Le transfert dans la cure analytique consisterait dès lors pour l'analysant à s'arrimer à « l'objet cause du désir », prélevé dans la personne de l'analyste. Pour Freud, le transfert est le fait de « l'investissement libidinal en état d'attente et tout prêt, comme il l'est chez ceux qui ne sont qu'imparfaitement satisfaits, [s'attachant] à des prototypes, conformément à l'un des clichés déjà présents chez le sujet en question. Ou encore le patient intègre le médecin dans l'une de ces « séries psychiques ». (Freud, 2002, p. 51) Le transfert viendrait ainsi dévoiler que, « [o]riginellement, nous n'avons connu que des objets sexuels ; [...] que des gens que nous croyons seulement respecter, estimer, peuvent, pour notre inconscient, continuer à être des objets sexuels. » (Freud, 2002, p. 57)

Selon Winnicott, le psychisme de l'enfant qui vient au monde n'est pas en mesure d'opérer une distinction entre ce qui se trouve à l'intérieur de lui de ce qui se trouve à l'extérieur. Cette indifférenciation entre extérieur et intérieur signifie-t-elle pour autant qu'il n'y a pas de sujet aux premiers temps de la vie ? N'y-a-t-il pas, au contraire, nécessité de postuler une sorte de noyau de l'appareil psychique, qui rende possible, de par sa complexification, la constitution d'un sujet plus complexe ? C'est ce que suggère Freud en soutenant qu'il existerait un moi primitif – un « moi-réalité » - qui correspond à « [l']opposition moi/non-moi (extérieur), (sujet-objet), [...] imposé très tôt à l'être individuel, comme nous l'avons déjà dit, par l'expérience qu'il fait de pouvoir imposer silence, par son excitation musculaire, aux excitations externes tandis qu'il reste sans défense contre les excitations pulsionnelles. » (Freud, 1940, p. 35-36)

Le « moi-réalité » se constituerait ainsi en réponse à la vie pulsionnelle, le premier stade devant être pensée comme une simple distinction moi/non-moi, qui s'opérerait au moyen d'un constat paradoxal d'une différence entre l'extérieur (ce sur quoi il a un certain contrôle) et l'intérieur (ce sur quoi il n'a pas de contrôle, notamment par l'action). Et, partant de cette distinction dedans-dehors, le Moi va poursuivre son processus de différenciation. Freud écrit que « [l]e moi n'a pas besoin du monde extérieur pour autant qu'il est auto-érotique, mais il reçoit de celui-ci des objets par suite des expériences que connaissent les pulsions de conservation et il ne peut pas éviter de ressentir des excitations pulsionnelles internes, pour un temps, comme déplaisantes. Alors, sous la domination du principe de plaisir, s'accomplit un nouveau développement dans le moi. *Il prend en lui, dans la mesure où ils sont source de plaisir, les objets* (c'est moi qui souligne) qui se présentent, il les introjecte [...] et, d'un autre côté, *expulse hors de lui ce qui, à l'intérieur de lui-même, provoque du déplaisir.* [...] Le moi-réalité du début, qui a distingué intérieur et

extérieur à l'aide d'un bon critère objectif, se transforme ainsi en un *moi-plaisir* purifié. » (Freud, 1940, p. 38)

Dans les *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, Freud esquisse sa théorie de l'étayage de la pulsion sur une zone érogène, indiquant que « [l]e but sexuel de la pulsion chez l'enfant consiste dans la satisfaction obtenue par l'excitation appropriée de telle ou telle zone érogène. Il faut que l'enfant ait éprouvé la satisfaction auparavant pour qu'il désire la répéter, et nous devons admettre que la nature a fait en sorte que la connaissance d'une telle satisfaction ne soit pas laissée au hasard. » (Freud, 1962, p. 78) Freud nous parle ici du tout début de la vie sexuelle de l'enfant. Je souligne l'emploi du terme *pulsion* (et non de *besoin*) s'agissant *des expériences des premières satisfactions*.

Mais qu'en est-il précisément de cet objet de la pulsion ? Freud écrit :

*L'objet de la pulsion est ce en quoi ou par quoi la pulsion peut atteindre son but*⁶¹. Il est ce qu'il y a de plus variable dans la pulsion, il ne lui est pas originairement lié : mais ce n'est qu'en raison de son aptitude particulière à rendre possible la satisfaction *qu'il est adjoint* (c'est moi qui souligne). Ce n'est pas nécessairement un objet étranger, mais c'est tout aussi bien une partie du corps propre. Il peut être remplacé à volonté tout au long des destins que connaît la pulsion ; c'est à ce déplacement de la pulsion que revient le rôle le plus important. Il peut arriver que le même objet serve simultanément à la satisfaction de plusieurs pulsions : c'est le cas de ce qu'Alfred Adler appelle *l'entrecroisement des pulsions*. Lorsque la liaison de la pulsion à l'objet est particulièrement intime, nous la distinguons par le terme de fixation. Elle se réalise souvent dans les périodes du tout début du développement de la pulsion et met fin à la mobilité de celle-ci en résistant intensément à toute dissolution. (Freud, 1994, p. 178)

6.1.1 L'espace transitionnel

L'espace transitionnel, concept de Winnicott, paraît déjà en germe dans la description du jeu de la bobine exposé comme suit, par Freud, dans *Au-delà du principe de plaisir* :

L'enfant avait une bobine en bois, entourée d'une ficelle [...] tout en maintenant le fil, il lançait la bobine avec beaucoup d'adresse par-dessus le rebord de son lit entouré d'un rideau, où elle disparaissait. Il prononçait alors son invariable o-o-o-o, retirait la bobine du lit et la saluait cette

⁶¹ C'est moi qui souligne.

fois par un joyeux « Da! » (« Voilà! »). Tel était le jeu complet, comportant une disparition et une réapparition [...]. (Freud, 2001, p. 58-59.)

Ainsi, il n'est pas surprenant que Winnicott fasse explicitement un rapprochement entre sa conception de l'utilisation de l'objet et cette description faite par Freud. Il écrit :

Il me semble maintenant que mes observations pourraient être considérées comme une extension – en remontant – de cette observation particulière de Freud. Je crois que la bobine, qui représente la mère de l'enfant, est rejetée pour indiquer qu'on se débarrasse de la mère parce que la bobine en sa possession avait représenté la mère *en sa possession*. M'étant familiarisé avec toute la succession d'incorporation, de rétention et de rejet, je vois maintenant que jeter la bobine fait partie d'un jeu, le reste étant sous-entendu, ou ayant été joué à un stade antérieur [...]. (Winnicott, 1969, p. 55)

« Le reste étant sous-entendu », au sens, sans doute, où le jeu n'est possible que si l'objet substitué par la bobine est déjà constitué. C'est-à-dire que, pour reprendre la formule de Freud, il faut préalablement que la mère soit adjointe à la pulsion pour que le jeu soit possible. Et bien que Freud ait fait valoir une dimension auto-érotique de la vie psychique, une certaine autonomie de la vie pulsionnelle, une lecture qui se limiterait à cet abord passerait à côté de ce que la psychanalyse a travaillé à thématiser, à savoir, la fonction de l'objet et, corrélativement, le primat de l'autre. Winnicott écrit à cet effet que

[I]e mode de relation à l'objet est une expérience du sujet que l'on peut décrire par référence au sujet en tant qu'être isolé. Toutefois, quand je parle de l'utilisation, je tiens pour acquis le mode de relation à l'objet et j'y ajoute de nouveaux traits concernant la nature et le comportement de l'objet. Ainsi l'objet, s'il doit être utilisé, doit nécessairement être réel, au sens où il fait alors partie de la réalité partagée, et non pas être simplement un faisceau de projections. C'est là, je pense, ce qui contribue à créer ce monde de différence qui existe entre le mode de relation et l'utilisation. (Winnicott, 1975, p. 166)

Un peu plus loin dans le même texte, poursuivant dans le même sens, il indique qu'

on peut en effet voir dans la relation un phénomène du sujet⁶² et la psychanalyse aime toujours être à même d'éliminer tous les facteurs de l'environnement, sauf lorsqu'on peut en parler en termes de mécanismes projectifs. Mais en ce qui concerne l'utilisation, il n'y a pas d'échappatoire possible : l'analyste doit prendre en considération la nature de l'objet, non en tant que projection, mais que de chose en soi. (Winnicott, 1975, p. 166)

⁶² C'est-à-dire intrapsychique.

Autrement dit, Winnicott formule ainsi la distinction qu'il avait posée précédemment entre la relation à l'objet qui fait référence au sujet individuel « intrapsychique » et à l'utilisation de l'objet qui fait référence à la réalité extérieure au sujet.

J'indiquais plus tôt que la thématization de la relation à autrui dans la relation éthique par Levinas converge avec ce que Nancy, Bataille et Blanchot ont pensé comme « communauté », en ce qu'elles caractérisent l'une comme l'autre un rapport à l'autre qui engage, tout à la fois, l'amour infini et le maintien de la distance. De même, j'ajoutais que la sublimation engage, tout à la fois, *l'infini* et *l'incommensurable différence de l'autre* et que, à ce titre, elle apparaît comme une condition du rapport social. La sublimation serait en ce sens une forme d'expérience qui permet de restituer le nouage immatériel des relations entre les êtres, en tant qu'elle constitue pour Stiegler (de même qu'elle le fût pour Freud) un réaménagement de la pulsion, un arrimage spécifique de la créativité à la satisfaction. Ainsi pensée – comme processus ou espace - la sublimation est à articuler avec ce que Winnicott a thématized comme espace transitionnel.

« L'espace transitionnel », alliant l'expérience (intrapsychique) du sujet et la réalité extérieure, est le lieu de la créativité et ainsi, par extension, la condition par laquelle peut se produire la rencontre, la relation, le lien. Du fait de cet « espace » où l'objet peut être « utilisé » l'objet peut également « répondre ». À cet effet, Winnicott indique qu'« [u]ne part importante du rôle de la mère est d'être la première personne à faire passer l'enfant à travers ce premier mode d'attaque, qui sera suivi de beaucoup d'autres à quoi on survit. C'est là le moment à saisir dans le développement de l'enfant en raison de la faiblesse relative de celui-ci qui fait que la destructivité peut aisément être surmontée. [...] Le mot « destruction » est nécessaire, non en raison de l'impulsion destructrice du bébé, mais de la propension de l'objet à ne pas survivre, ce qui signifie également subir un changement dans la qualité, dans l'attitude. » (Winnicott, 1975, p. 173) Que donc, par sa réponse à la destructivité, illustrée par le jeu de la bobine par exemple – dans lequel l'enfant lance avec force un objet comme s'il voulait le faire disparaître – l'objet (ou la personne) peut signifier qu'il n'est pas détruit. C'est ainsi que la mère⁶³, « survivant » à la destructivité de l'enfant se constitue alors comme objet. Plus précisément, comme première personne-objet, l'enfant ayant déjà investi des parties de son propre corps ainsi que du corps de sa mère. Winnicott écrit :

⁶³ Les travaux des psychanalystes du vingtième siècle ont unanimement mis l'accent sur la mère, au détriment du père ou même d'autres modalités relationnelles. Il convient aujourd'hui de les aborder en prenant en considération leurs contextes d'émergence.

[L]'objet *dans le fantasme* est toujours en train d'être détruit. Cette qualité d' « être toujours en train d'être détruit » fait ressentir la réalité de l'objet qui survit comme tel, renforce la qualité du sentiment et contribue à l'établissement de la conscience de l'objet. L'objet peut alors être utilisé. (Winnicott, 1975, p. 175)

Pour Roussillon, il n'est pas question d'une satisfaction auto-érotique des pulsions, mais l'objet réel est pensé comme faisant partie du processus de satisfaction, au sens où il y est activement engagé. Roussillon écrit :

La question de la satisfaction est sans doute une des questions actuellement difficiles en psychanalyse. Je ne pense pas que l'on puisse continuer de l'adosser à ce qui s'appelle la décharge pulsionnelle, comme si la décharge suffisait pour produire la satisfaction sans que l'on tienne compte de la réponse ou de la réaction de l'objet à celle-ci et toute une série de données liée à celle-ci. (René Roussillon, 2009, p. 21)

En conséquence, pour Roussillon comme pour Winnicott, la pulsion participe aux mouvements d'échanges entre les êtres, voire à la communication. Et, pour Roussillon, « le sexuel est « messenger », il porte vers l'objet, ou vers soi, le message d'un mode de relation, d'un « rapport », qu'il met en scène et agit dans le mouvement. » (Roussillon, 2009, p. 28)

6.1.2 De Freud à Winnicott

Winnicott reproche aux psychanalystes d'avoir négligé *l'utilisation de l'objet*, écrivant que

les recherches de ces vingt dernières années⁶⁴ ont permis d'élaborer une nouvelle définition de l'individu. De tout individu ayant atteint le stade où il constitue une unité, avec une membrane délimitant un dehors et un dedans, on peut dire qu'il a une réalité intérieure, un monde intérieur, riche ou pauvre, où règne la paix ou la guerre. Ceci peut aider, mais est-ce là bien tout ? (Winnicott, 1975, p. 29)

Pour étudier les phénomènes de transfert, Winnicott, lui, va prendre comme point de départ la double fonction - réelle⁶⁵ et intrapsychique - de l'objet. Une relation, indique Winnicott, existe entre « ces deux ordres de phénomènes que sépare un intervalle temporel » (Winnicott, 1975, p. 27). Cet intervalle temporel sépare, par exemple, le moment où le nouveau-né stimule sa bouche avec ses mains et le moment où il

⁶⁴ Winnicott écrit cela en 1969.

⁶⁵ La « réalité » de l'objet signifie pour Winnicott indique qu'il est possible de le manier ou, en d'autres mots, qu'il peut servir d'appui au jeu. L'objet « réel » ainsi n'est pas réductible à sa matérialité.

commence à jouer choisissant parmi ses jouets un objet auquel il « s'attache avec passion » (Winnicott, 1975, p. 27).

Avec Winnicott, j'ai insisté sur la fonction d'appui pour le sujet que peut prendre l'objet. Dès les premiers travaux de Freud, la psychanalyse a par ailleurs mis en lumière le caractère destructeur de la pulsion : la pulsion détruit l'objet. Le destin de l'objet de la pulsion orale notamment est d'être détruit. À moins que la destruction ne se présente, du moins chez certains, non pas comme une *modalité transitoire de rapport à l'objet*, mais comme le seul destin possible du désir ?

6.2 La psychanalyse, une éthique du désir

Jacques Lacan a dit du désir, que

nous ne pouvons en aucune manière considérer qu'il fonctionne de façon réduite, normalisée, conforme aux exigences d'une sorte de préformation organique qui l'entraînerait sur des voies tracées à l'avance, et dans lesquelles nous aurions à le ramener quand il s'en écarte [et qu'il] se présente avec le caractère que désigne le mot *lust* en anglais, qui veut dire aussi bien *convoitise* que *luxure*. (Lacan, 2013, p. 424-425)

Le désir en psychanalyse – pour Lacan du moins – ne saurait ainsi être réduit à ce qui appelle la relation sexuelle génitale : les voies du désir et les configurations qu'il dessine étant, d'une part, propre à chacun et, d'autre part, le fait de réseaux de significations qui excèdent le seul acte sexuel.

Le propre du désir étant de toucher la dimension de l'excès, il n'existerait donc pas de désir raisonnable, mesuré. Par ailleurs, c'est dans un sens tout autre que le désir présente un débordement, soit au sens où il s'inscrit toujours dans une histoire, qui, comme toute histoire, *a pour caractéristique la potentialité de se déployer à l'infini*. L'irréductibilité du désir à la pulsion découle de sa prise dans le langage. Et si pour Freud l'objet est adjoint à la pulsion, pour Lacan, le désir brouille l'objet, c'est-à-dire qu'il brouille ce que nous percevons, croyons, etc. de l'objet.

Dans l'expérience [dit Lacan], le désir se présente d'abord comme un trouble. Il trouble la perception de l'objet. Comme nous le montrent les malédictions des poètes et des moralistes, cet objet, il le dégrade, le désordonne, l'avilit, en tout cas l'ébranle, et parfois jusqu'à dissoudre celui-là même qui le perçoit, c'est-à-dire le sujet. On retrouve certainement cet accent au principe de la position freudienne. Cependant, tel qu'il est mis au premier plan par Freud, le *Lust* nous est articulé d'une façon totalement différente de tout ce qui avait pu être articulé concernant le désir. Le *Lustprinzip* nous est présenté comme étant dans sa source opposé au

principe de réalité. L'expérience originale du désir apparaît contraire à la construction de la réalité. (Lacan, 2013, p. 425)

Et par conséquent, ajoute Lacan, « [c]ontrairement à ce qu'une idée harmonique, optimiste, du développement humain pourrait après tout nous conduire à supposer, il, n'y a pas d'accord préformé entre le désir et le champ du monde. » (Lacan, 2013, p. 425-426) Ceci étant à entendre au sens où, selon Lacan, « l'histoire du désir s'organise en un discours qui se développe dans l'insensé. Ceci, c'est l'inconscient. » (Lacan, 2013, p. 426)

Dès lors, alors que pour Winnicott, la « réalité extérieure » est comprise comme ce par quoi le sujet se constitue – et par là-même ses rapports avec ses « objets », pour Lacan l'inconscient et le désir se présentent comme ce qui ne présente aucune commune mesure avec « le champ du monde ».

**

Ricœur écrivait que « la psychanalyse est tout entière contestation du principe de plaisir comme raccourci de la jouissance et tous les symptômes qu'elle démasque sont des figures de la satisfaction substituée » (Paul Ricœur, 1969, p. 193), ce dont il découle que si « la satisfaction est le grand problème de la psychanalyse », sa méthode ne consiste pas à s'attaquer aux impasses de la satisfaction par la voie du plaisir. En effet, si au terme d'une analyse on peut espérer trouver plus de plaisir dans l'existence – en somme, trouver (ou retrouver) la satisfaction – cela exige d'emprunter un chemin où c'est le désir inconscient qui est touché. À cet effet, Lacan indique que si une analyse est un « traitement modificateur, et nommément de ces structures qui s'appellent névroses ou neuropsychoses et que Freud a d'abord structurées et qualifiées comme neuropsychoses de défense [, c'est] en tant que celles-ci mettent en jeu le désir. » (Lacan, 2013, p. 28)

De sorte que, dans une analyse, il ne s'agit pas de faire tomber les obstacles au plaisir (notes : les symptômes notamment), mais d'accéder au désir qu'elles recouvrent, désir dont nous sommes dépossédés. Ricoeur écrit : « Ce dont les hommes ne disposent pas, c'est précisément de leur puissance d'aimer et de jouir, détruite par les conflits de la libido et de l'interdiction. [De sorte que] la seule puissance que l'analyse offre à l'homme, c'est une nouvelle orientation de son désir, une nouvelle puissance d'aimer ». ⁶⁶

⁶⁶ Ricœur, *op. cit.*, p. 193. Bien que Ricœur ne cite pas Lacan dans ce texte, je souligne que son texte paru en 1964 paraît renvoyer aux deux premières séances du Séminaire XI de Lacan, tenues en 1958-1959 et auxquelles Ricœur a probablement assisté.

6.3 Absence de l'autre et émergence du désir

Freud a théorisé le traumatisme comme ce qui institue à la fois une « rupture » et une « marque » dans la vie d'un sujet. Dans un langage rattaché à la science médicale, le traumatisme psychique se présente, à la manière du traumatisme physique, comme l'évènement-cause de la maladie - s'agissant de la psychanalyse, la névrose tenant lieu de pathologie. Pourtant, une caractéristique spécifique distingue la théorie freudienne du traumatisme psychisme de la conception proprement médicale du traumatisme : c'est que la constitution du traumatisme psychique nécessite deux évènements, en somme, le traumatisme psychique se constituerait en deux temps. À ce sujet, Freud indique que « les états d'affect sont incorporés à la vie d'âme en tant que précipité de très anciennes expériences vécues traumatiques et sont évoqués *dans des situations similaires*⁶⁷ comme symboles mnésiques. » (Freud, 1995, p. 9)

Et, ainsi que le formule Bernard Toboul, « Une temporalité en deux moments caractérise le trauma, au sens psychanalytique, et le distingue du modèle commun du choc. Elle se définit par l'après-coup où l'efficacité d'un moment second fait être, fait ressortir, et arriver à l'être, ce qui a été mais ne pouvait se dire, c'est-à-dire n'était pas. » (Bernard Toboul, 2003, p. 10)

Ceci nous éloigne, semble-t-il, de la conception médicale du traumatisme dont la représentation renvoie à la « rupture » : le traumatisme psychique, lui, se situe plutôt du côté de la « marque », de quelque chose *en plus* qui, à partir de là, vient se greffer au psychisme. En outre, ces indications de Freud relatives au traumatisme psychique conduisent tout droit sur la voie de la constitution du désir. Le traumatisme psychique ne forge-t-il pas en effet ce qui va compter pour chaque sujet dans son expérience du monde ? La survenue du traumatisme étant ce par quoi l'expérience du monde *ne sera plus jamais comme avant*, ce par quoi se produit une déviation de trajectoire dans l'existence. D'une manière analogue, le désir produit (ou se produit par) un changement de trajectoire dans l'existence du sujet.

C'est que le traumatisme comme le désir paraissent adjoints à un processus de *reconnaissance*. À savoir qu'il s'agit, dans les deux cas, de « marques » qui font résonner quelque chose de profondément ancré chez le sujet, et ce, à chaque fois qu'il lui est donné de rencontrer une situation qui le ramène à elles. En ce qui concerne le traumatisme, il est caractérisé par « une temporalité à deux moments » (Toboul, 2003) ; quant au désir, il advient en résonance avec un déjà-là (une nostalgie ?). En ce sens, ce que le traumatisme fait

⁶⁷ C'est moi qui souligne.

résonner dans les profondeurs de l'être, est-ce que ça ne serait pas le sexuel en tant que tel, le sexuel entendu comme transcendance du désir ?

De sorte que si le désir constitue le sel de nos existences, « l'élément traumatique devient le propre d'un sujet, son point d'intimité particulier. » (Bernard Toboul, 2003, p. 9) Ce point d'intimité du traumatisme va constituer le « lieu » où va se loger l'angoisse. Lacan écrit : « Freud nous dit que l'angoisse se produit comme un signal dans le moi, sur le fondement de l'*Hilflosigkeit* (la détresse) à laquelle elle est appelée comme signal à remédier. » (Lacan, 2013, p. 29). L'angoisse, Freud l'a également décrite comme « un équivalent de la crise d'hystérie, en ce que s'y rejouent les vécus traumatiques primaires. » (Toboul, 2003, p. 10) C'est en accord avec cette idée que Lacan va considérer que l'angoisse intervient lorsque le désir est en jeu,

ainsi [écrit-il], c'est nommément sous la rubrique du désir, comme signifiants du désir, que les phénomènes que j'ai appelés résiduels, marginaux⁶⁸, ont été d'abord appréhendés par Freud dans les symptômes que nous voyons décrits d'un bout à l'autre de sa pensée. De même, *l'angoisse, si nous en faisons le point-clef de la détermination des symptômes, n'intervient que pour autant que telle ou telle activité qui va entrer dans le jeu des symptômes [est] prise dans le mécanisme du désir*⁶⁹. Enfin, que signifie le terme-même de défense quand on l'emploie à propos des neuropsychoses ? Contre quoi y-a-t-il défense ? – si ce n'est contre quelque chose qui n'est autre que le désir. (Lacan, 2013, p.11-12)

À ce point, qu'il me soit permis de suggérer que c'est le fait même d'être désirants qui nous dépossède. Nous dépossédant du même coup de notre désir-même, dont l'expérience commune suffit à démontrer qu'il nous échappe.

L'expérience psychanalytique, si elle devait consister en une réorientation du désir, cela ne saurait être dans une visée normative ou prescriptive. Et si donc une « rééducation » du désir survenait au cours de l'analyse, ce serait, suggère Ricoeur, « par grâce plutôt que par loi. » (Ricoeur, 1969, p. 193) Ceci car la psychanalyse, au travers la répétition, cherche l'événement, la possibilité de la différence, de l'altérité, de l'inattendu, de l'inopiné⁷⁰. Sa méthode consiste à s'approcher à tâtons de ce qui se présente et, dans un geste en proie à l'incertitude, tendre la main vers ce qui à jamais lui échappera. En ceci, elle rappelle la caresse⁷¹. La

⁶⁸ Lacan évoque ici les « formations de l'inconscient », c'est-à-dire, le rêve, le lapsus, le trait d'esprit, etc.

⁶⁹ C'est moi qui souligne.

⁷⁰ Je dois cette formulation à Christian Thiboutot.

⁷¹ Voir le passage cité précédemment, extrait de Levinas (2016), p. 82.

psychanalyse serait ainsi elle-même, dans le langage de la phénoménologie, une *éthique de la transcendance*, le sexuel lui-même se rapportant à la « transcendance originelle du désir. »⁷²

6.4 Paradoxe de la relation éthique : une nouvelle orientation du désir

Si l'éthique de Levinas a pour principe le devoir, *l'éthique de la psychanalyse* a pour principe le désir. Étant donné la difficulté que rencontre le principe de l'« obligation envers Autrui » de Levinas à soutenir une éthique de la relation égalitaire, nous en venons à questionner le principe même de l'obligation comme soubassement à l'éthique. C'est ainsi que la psychanalyse, ouvrant la voie du désir, peut servir d'appui pour penser une éthique de la relation égalitaire qui excède la dimension du devoir.

6.4.1 Satisfaction et transcendance

Jager écrit que

[l']origine du mot désir a ses racines dans le terme latin *desiderium* qui, dans ses résonances antiques, évoque la douleur relative à l'absence ou à la perte d'une personne (ou d'une réalité) tenue pour importante. [...] La forme verbale *desiderare* correspondant à son tour à l'infinitif du verbe désirer (*to desire*) ou à l'expression "avoir envie de" (*to long for*). Historiquement, cette connotation ou ce sens du désir, de l'expérience "d'avoir envie", s'est fortement vue associée aux étoiles.⁷³

Cette note étymologique pointe les dimensions 1. du manque et 2. de « l'attrait »⁷⁴ qui, loin d'être disjointes cependant, sont intrinsèquement liés à la manière des facettes d'une même pièce. Jager écrit que

l'approche de [l'expérience du désir humain] requiert de considérer l'institution culturelle et linguistique à l'intérieur de laquelle le fait "d'avoir envie de", "de désirer", a quelque chose d'intime à voir avec cette caractéristique qu'ont les étoiles de se trouver hors d'atteinte, d'être inaccessibles. Il s'agit là d'un constat fondamental, d'une institution (ou d'une condition) à laquelle nous ne pouvons pas échapper, que nous pouvons seulement réussir ou échouer à habiter. (Jager, 1989, p. 2)

Le désir est un habitat qui, à la fois, nous tient liés et maintient une infinie distance avec ce pourquoi nous existons. Ce caractère de distance, « d'entre deux » - ni tout à fait avec ni tout à fait séparé- est ce qui rend

⁷² Je dois cette formulation à Christian Thiboutot.

⁷³ Bernard Jager (1989, p. 1).

⁷⁴ Je suggère que cette opposition recoupe et rejoint la distinction de Ricœur entre les versants archéologique et téléologique de la psychanalyse.

l'expérience du désir tantôt empreinte de trouble, tantôt impossible à supporter. *Le désir humain nous place ainsi dans une situation intenable*⁷⁵, en nous laissant devant l'impossibilité de son accomplissement complet.

Non seulement le désir nous laisse-t-il devant l'impossibilité de son accomplissement total, mais il nous place face à notre incapacité à posséder ce que nous désirons. Autant dire que le désir nous place devant notre irrémédiable finitude. Le désir renvoyant nécessairement à la condition d'*être déchu*, frappé du sceau du manque. Et si la satisfaction ne résulte pas d'une *prise sur l'objet*, elle émane, pour Jager, d'une bifurcation dans la trajectoire du désir, par laquelle une force d'exister est trouvée, de sorte que

l'expérience de la satisfaction n'annule pas l'excitation : elle la redirige. Tout d'un coup, en effet, nous souhaitons, le matin venu, autre chose que d'être au lit. Auquel cas nos pensées se tournent, littéralement, vers les projets du jour. Être satisfait, ici, signifie que nous sommes prêts à nous lever, à sortir de table pour aller au travail, pour ouvrir un bon livre ou pour aller découvrir un autre coin de pays. (Jager, 1989, p. 3)

Dans cette perspective, le désir et la satisfaction ne sont pas pensés comme des phénomènes qui s'annuleraient réciproquement, au sens où la satisfaction produirait une diminution de la force du désir, ce jusqu'à sa disparition. A contrario, la satisfaction est pensée, non comme une réduction de la tension, mais comme un « pivotement » et, écrit Jager,

« [elle aurait] donc, en définitive, le statut d'une activité liminaire. Elle accompagne notre traversée de la frontière qui mène d'une chose à une autre, d'une activité ou d'une perspective à une autre. » (Jager, 1989, p. 3)

⁷⁵ C'est moi qui souligne.

CHAPITRE 7

OBSOLESCENCE ET PUISSANCES TRANSFORMATRICES

7.1 Effondrement de La Chose et destruction du désir

« Une société, qu'elle que soit sa forme, est *avant tout* un dispositif de fidélité » (Stiegler, 2010, p.99).

Les travaux de Bernard Stiegler se sont attachés à penser la *chute de l'infini*, dont il indique qu'il portait jadis le nom de Dieu (2010, p. 107) : cette chute de l'infini se traduit par un ébranlement dans nos relations aux objets ou, mieux, dans leur capacité (aux objets) à nous faire *désirants*. Ce « formidable évènement » évoqué par Nietzsche, Stiegler le situe dans un effondrement de « la *relation* [à] ce qui se tient (et à Celui qui se tient) sur un autre plan que les créatures »⁷⁶, évènement qu'il situe au 20^e siècle et relie à l'avènement de la forme de vie consumériste, puis, dans un deuxième temps, autour de 2008, au moment où cette forme de vie a rencontré sa limite, crise dont il résulte que la consommation est devenue essentiellement malheureuse. De sorte que, écrit Stiegler, « presque cent trente ans après ce mot de Nietzsche (dans *Le Gai savoir*, en 1884), [nous] entrons à présent dans l'épreuve de cette révélation comme *telle* : maintenant peut-être la nuit noire, et non seulement les ombres qui l'annonçaient, tombe enfin sur nous [L]e modèle consumériste, en s'effondrant, a rendu patent ce fait que ce ne sont plus seulement les objets fiduciaires du *logos* [...] qui auront mutés au cours du XX^e siècle dans leur sens et dans leur fonction sociale, mais les objets quotidiens et familiers – et avec eux, et comme eux seuls peuvent au fond définitivement l'ébranler, *das Ding*, la Chose » (Stiegler, 2010, p. 103).

7.2 La Chose, Les Choses, une chute en deux temps

La Chose (*das Ding*) est un concept introduit par Freud et dont Lacan indique qu'il « décrit la structure du désir »⁷⁷, « tel qu'il consiste en un processus de suppléance de part en part hanté par le manque, et où tout objet du désir renvoie à cette Chose » (Stiegler, 2010, p. 103). La Chose, indique Stiegler, serait ainsi « l'objet de tous les désirs – mais c'est un objet qui n'existe pas, étant admis avec Lacan que de cette Chose, il n'y aura jamais eu d'expérience » (Stiegler, 2010, p. 104). Elle est ainsi en quelque sorte *l'horizon de tous les désirs*.

⁷⁶ Nietzsche cité dans Stiegler, op. cit., 2010, p. 102.

⁷⁷ Lacan, « L'Éthique de la psychanalyse », dans *Le Séminaire*, Livre VII, éditions du Seuil, 1986, cité par Bernard Stiegler, op. cit., 2010, p. 103 (sans que la référence soit précisée).

De sorte que, écrit Stiegler, « [*quant aux choses – Les Choses dont parlent Perec, et telles qu’elles forment désormais, c’est-à-dire au cours des années soixante, « le système des objets » qui rendra Baudrillard célèbre –*, elles constituaient encore, jusqu’au début du XX^e siècle, le milieu commun où se formaient les relations de fidélité : les choses nouaient, celaient et supportaient celles-ci comme objets d’héritage, de travail, de formation des savoirs, de partage des jeux, de commerces en tout genre, etc., mais aussi, et avant tout, comme objets transitionnels⁷⁸ : ceux de l’*infans* tout aussi bien que ceux de la *sublimation*. » (Stiegler, 2010, p. 104)

« Les Choses » ne sont pas « La Chose ». Elles en sont néanmoins le signe. Ainsi, la consommation comme *phénomène de désir*, se règle-t-elle sur Les Choses, en tant que celles-ci – « pointant » vers La Chose – supportent le désir. De sorte que l’idée de Stiegler de *chute de l’infini* comprend deux moments : 1. un mouvement de sécularisation, par lequel La Chose perd de sa consistance, tandis que les objets de consommation prolifèrent de même que le rythme de la consommation s’accroît, mettant au jour l’obsolescence de ces objets de consommation. En définitive, c’est l’ère « des Choses » tenant lieu de « La Chose ». 2. L’atteinte de la limite d’un processus d’accélération de la « jetabilité » « Des Choses ».

En somme, la consistance que conférait *La Chose* à notre monde n’étant plus, « ces choses du quotidien, qui supportaient le monde et le *faire son monde*⁷⁹ essentiellement fondé dans et par ce *faire-confiance*⁸⁰, sont devenus jetables et structurellement obsolescents lorsque le capitalisme a concrétisé [...] l’obsolescence chronique des produits industriels désormais fournis et emportés par une innovation permanente conduisant à un court-termisme inéluctablement autodestructeur ». (Stiegler, 2010, p. 104) De sorte que la destruction de la Chose – gage de confiance envers les autres et envers le monde – est articulée par Stiegler à un processus industriel, commercial et politique dont le résultat est « l’obsolescence chronique des produits industriels désormais fournis et emportés par une innovation permanente »⁸¹, de sorte que « la jetabilité généralisée qui s’est de nos jours imposée partout dans le monde, qui affecte tout aussi bien les hommes et les entreprises que les objets qu’ils produisent, ainsi que les idées et les concepts que ces objets incarnent et désincarnent, a installé une infidélité systémique ». (Stiegler, 2010, p. 105) Enfin, dans la marche vers l’obsolescence des objets technologiques et de consommation – *dont le propre est de capter*

⁷⁸ En référence à Winnicott.

⁷⁹ C’est moi qui souligne.

⁸⁰ C’est moi qui souligne.

⁸¹ Ibid., p. 104. Stiegler indique que Hannah Arendt et Gunther Anders avaient « soulevés des questions posées par cette obsolescence liquidant la durabilité du monde, et par là, le monde lui-même ».

l'énergie libidinale – « ce sont tous ces appareils de production sublimatoire de l'énergie libidinale qui sont court-circuités et détruits, et avec eux, le désir et ses objets – sinon la Chose. » (Stiegler, 2010, p. 106)

Pour Stiegler, cette mutation du rapport à *La Chose* puis aux *choses* et, en conséquence, de notre capacité à *désirer*, est un effet du capitalisme tardif, dont le devenir relève « de ce que Weber aussi bien qu'Adorno désignèrent comme une rationalisation, conduisant à un désenchantement.⁸² » (Stiegler, 2010, p. 100)

L'analyse de la société consumériste de Stiegler convoque le *fétichisme de la marchandise*, dont la définition donnée par Marx est que « la forme valeur et le rapport de valeur des produits du travail n'ont absolument rien à faire avec leur nature physique [et que c'est] seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantasmatique d'un rapport de choses entre elles. » (Karl Marx, 1976, p. 69) La valeur des objets est, du *fait du fétichisme de la marchandise*, fixée en fonction de propriétés supra matérielles. Propriétés magiques, spirituelles, libidinales. Courant après des objets, les hommes courent après leurs rêves. C'est ainsi que certains objets sont hautement désirables. Et les personnes – prises comme des choses – sont intégrées, de même que les objets de consommation, dans les circuits de la consommation.

7.3 Perte de la capacité à désirer

Comme nous l'avons vu, la notion de satisfaction en psychanalyse est intriquée à celle de pulsion (*Trieb*), c'est-à-dire à un mouvement visant un objet préférentiel. La sexualité est le champ dans lequel la pulsion se déploie. Conséquemment, la satisfaction intervient dans une situation qui met en jeu un tel objet, soit au même point où se rencontre l'angoisse.

Dans son texte *Pulsion et destin des pulsions*, Freud indique que les destins *possibles* de la pulsion sont le déplacement, la substitution, le refoulement et la sublimation. Nous notons que la satisfaction « directe » de la pulsion n'apparaît pas dans cette énumération. Autant dire que la pulsion est *structurellement détournée*. Ce n'est pas pour autant que la pulsion ne *s'accroche* pas à un objet qui, ce malgré qu'on lui accorde tant de valeur, est rapidement consommé puis abandonné⁸³, produisant chez le sujet désirant une nécessaire

⁸² Ce désenchantement étant synonyme de crise du désir.

⁸³ La « consommation », la « destruction » et « l'abandon » des objets de consommation renvoie au processus d'« infidélité systématique » décrit par Stiegler, processus par lequel l'énergie libidinale passe d'un objet à l'autre, ces derniers paraissant marqués d'une inédite indifférenciation.

déception, la pulsion échouant à insérer l'objet dans un circuit menant à la satisfaction ou, dans les mots de Stiegler, à *ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*.

Bernard Stiegler écrit que « [d]ans une telle société, qui est celle du consumérisme porté à sa dernière limite⁸⁴, la pathologie est dans un rapport tout à fait nouveau au désir [...] : un rapport où ses tendances pulsionnelles sont systématiquement exploitées pendant que ses tendances sublimatoires sont systématiquement court-circuitées, en sorte que le pathos⁸⁵ est devenu essentiellement empoisonnant. » (Stiegler, 2010, p. 52)

Ce caractère empoisonnant de la pulsion est à penser comme un fait *situé*, qui requiert une analyse articulant les plans du sujet, du social et du symbolique. De sorte que le caractère empoisonnant de la pulsion peut être pensé comme découlant de l'*infidélité systématique* qui caractérise la société consumériste. Stiegler à cet effet écrit que

[s]i toutes les sociétés ont toujours été fondées sur la constitution et par le règne de la fidélité et de la confiance [...], depuis un siècle, et peut-être au fond depuis que Dieu est mort, notre société repose [...] sur le développement de l'infidélité : l'organisation systématique de la consommation suppose l'abandon – des objets, des institutions, des relations, des lieux et de tout ce qui peut être pris en charge par le marché, et qui doit donc être abandonné par le symbolique, c'est-à-dire, désymbolisé. (Stiegler, 2010, p. 106)

L'effritement du symbolique dans la société consumériste n'étant en définitive que l'autre facette de « la liquidation des relations de dépendance qui étaient créées par les organisations de la fidélité est devenue le mot d'ordre du libéralisme. » (Stiegler, 2010, p. 52) En définitive, ce qui caractérise le consumérisme c'est *l'abandon des organisations de fidélité orchestrées par La Chose et se rapportant à elle*, de sorte que

ce sont tous les *appareils de production de l'énergie libidinale*, c'est-à-dire de transformation des buts pulsionnels, structurellement court-termistes, [...] ce sont tous ces appareils de production sublimatoire de l'énergie libidinale qui sont court-circuités et détruits, et avec eux, le désir et ses objet – sinon La Chose. (Stiegler, 2010, p. 105-106)

Dans la société consumériste, les rapports aux choses et aux autres – rapports de désir – se trouvent captés par des circuits pulsionnels « courts » : c'est dire que l'arrimage avec les objets et les rencontres (qui sont

⁸⁴ Stiegler réfère par là à la société post 2008, soit après la crise de la finance.

⁸⁵ Ici, le pathos est entendu comme le simple fait de s'éprouver ou, comme l'écrit Stiegler, l'affection en général « comme lien et comme maladie » (Stiegler, *ibid.*, p. 52).

le fait de ces circuits courts), vise la possession, c'est-à-dire une satisfaction immédiate⁸⁶ : mais il ne produit pas de *liens*. Le lien, le soin, l'attention sont, à l'inverse, le fait de circuits « longs », circuits de la sublimation : ils sont en outre ce qui rend possible la vie pour chacun. Enfermés dans les circuits de la pulsion dont le propre est de court-circuiter les circuits longs, où interviennent l'idéalisation et les processus d'infinisisation », les « individus » - subissant le vacillement de leur sentiment d'exister - sont malheureux.

Cette destruction du désir associée à une perte du sentiment d'exister ne pouvant être renversée qu'à condition de reconquérir notre capacité à *infinisier*, à savoir à réhabiliter l'intervention d'une dimension qui nous dépasse, « en donnant place à ce qui est infini, [ce qui] *consiste précisément dans la mesure et la démesure où cela n'existe pas* – car il n'existe que des choses finies ». (Stiegler, 2010, p. 12)

7.4 La sublimation, c'est le désir

« Dans la littérature scientifique, on trouvera de nombreuses références au progrès qui marque le passage des activités « main-bouche » vers les activités « main-sexe », mais elles sont plus rares quand il s'agit du passage vers la manipulation des objets véritablement « non-moi ». » (Winnicott, 1975, p. 31)

À ce point, je propose que ce que Stiegler décrit comme des circuits « longs » est susceptible d'enrichir cette recherche, en ce que cette théorisation s'attache à cerner les processus de sublimation en force dans notre monde.

Bien que la sublimation ait été pensée comme un des destins de la pulsion par Freud, l'opposition de la pulsion et de la sublimation était déjà présente chez Freud qui accordait une place spéciale à la sublimation. En regard bien entendu des effets civilisationnels de la sublimation, mais pas seulement. Pour Freud comme pour Stiegler, en l'occurrence, *la sublimation est considérée comme le destin par excellence de la pulsion, en ce qu'elle met en jeu le désir*. Steigler écrit :

La sublimation, c'est le désir en propre: si Freud hésite sur ce point, il le dit cependant, il dit que l'amour sublime dans l'idéalisation. Il n'y a pas d'amour sans idéalisation et il n'y a pas d'idéalisation sans sublimation. La sublimation n'est pas de l'ordre de l'interdit mais de la contrainte : c'est de l'engagement et de la fidélité. (Ghislain Deslandes, Luca Paltrinieri, 2016)

⁸⁶ Autant dire une destruction immédiate.

7.5 Ces objets qui n'existent pas

Selon Stiegler – de même que pour Freud ou Winnicott-, les liens s'établissent avec des choses et des personnes au moyens des objets : c'est-à-dire que c'est au travers des rapports avec des objets que s'inscrit le désir. Cependant, je l'ai mentionné, dans la société consumériste, les objets ne sont habituellement investis que pour de courtes durées, à savoir que le *sujet désirant voit* « *ses tendances pulsionnelles [...] systématiquement exploitées pendant que ses tendances sublimatoires sont systématiquement court-circuitées* » (Stiegler, 2021, p.52).

Néanmoins, les objets ne sont pas tous *également obsolescents*, certains paraissant dotés d'un caractère spécial de durabilité, de sorte que, parvenant à détourner la pulsion, ils n'entraînent pas la déception. Certes, nous devons à la psychanalyse de nombreux travaux relatifs à ces objets spéciaux. Telle a été la grande découverte de Winnicott : le savoir maternel comme savoir de ce qui, de l'objet transitionnel, consiste, bien que cela n'existe pas, et qui procure à l'enfant, pour autant qu'il a été placé sous cette protection, le sentiment que « la vie vaut le coup d'être vécue ». (Stiegler, 2010, p. 13)

7.6 Désir et obsolescence

« Le désir vise un objet infini – alors que la pulsion se rapporte à des objets finis. » (Bissonnette, 2010, p. 92)

Je propose que l'obsolescence ou la *jetabilité* des objets dans la société consumériste peut être pensée en l'articulant à cette proposition de Freud, selon laquelle « [c]'est une part importante de la théorie du refoulement qu'il ne constitue pas un processus se produisant une fois pour toutes, mais qu'il exige une dépense permanente. » (Freud, 1993, p. 69) Le caractère permanent de la dépense renvoyant à « la nature continue de la pulsion. » (Freud, 1993, p. 69) De fait, à l'opposé de l'hypothèse conduisant à penser le caractère jetable des objets dans la société consumériste comme la conséquence du fait que ces objets, en réalité, ne seraient pas désirés, examinons l'hypothèse contraire, soit que la condamnation des objets à être jetés découlerait précisément de ce qu'ils auraient été désirés. Autrement dit, si le désir vise un objet infini, sa trajectoire serait bloquée, interrompue ou coupée par le refoulement, ce à répétition : la pulsion alors en quelque sorte coupée de sa visée ultime (quoique inatteignable) est dès lors coupée du désir.

Je décrivais plus haut la tendance du sujet de la société consumériste à jeter *l'objet* aussitôt qu'il *met la main dessus*. Je rappelle que, dans ce contexte, le terme « objet » désigne les objets de consommation comme

tels : les relations sociales tendant à se constituer selon la même forme que les rapports aux choses⁸⁷, l'objet, c'est, par ailleurs, l'autre. Si donc l'*obsolescence* se rapporte par définition aux propriétés mêmes des objets, soit à la perte de leur valeur, la *jetabilité* résonne avec leur *prise dans le désir*.

Maintenant, si cette relation désir/jetabilité est effective, comment s'articule-t-elle ? La jetabilité de l'objet serait-elle le résultat du caractère métonymique de l'objet, autrement dit, la jetabilité de l'objet serait-elle tout simplement la conséquence de sa remplaçabilité (résultant de son caractère non-spécifique) ? Ou, *a contrario*, la jetabilité des objets ne serait-elle pas le fait de l'angoisse résultant de leur proximité, de l'absence de défenses pour « faire avec » l'angoisse ?

Cette dernière hypothèse selon laquelle *la jetabilité de l'objet serait attribuable au caractère angoissant de sa présence* nous est suggéré par l'indication de Freud selon laquelle « il y a une relation de l'inhibition à l'angoisse [de sorte que bien] des inhibitions sont manifestement des renoncements à la fonction, parce que, dans l'exercice de celle-ci, de l'angoisse serait développée. » (Freud, 1993, p. 4)

En outre, Freud indique que la perturbation de la fonction peut prendre des formes diverses, soit

1) le seul fait que se détourne la libido, ce qui semble le mieux donner ce que nous appelons une inhibition pure, 2) la détérioration dans l'exécution de la fonction, 3) le fait que celle-ci soit rendue plus difficile par des conditions particulières et qu'elle soit déviée vers d'autres buts, 4) sa prévention par des mesures de sécurité, 5) son interruption par développement d'angoisse, pour autant qu'on ne puisse plus l'empêcher de s'amorcer, enfin 6) une réaction après coup qui, si la fonction a été malgré tout exécutée, proteste là contre et veut défaire ce qui est advenu. (Freud, 1993, p. 4)

Freud mettant l'accent ici sur la fonction sexuelle, il mentionnera plus loin la fonction de l'alimentation, la locomotion et l'exécution d'un travail. Je souligne qu'il les traite d'une certaine façon indistinctement, soit comme des processus à exécuter dans un ordre établi. Avec une certaine réserve pour la mention de la

⁸⁷ À savoir que le fétichisme de la marchandise a tendance à inclure les relations sociales, ces dernières étant « prise pour des choses.

fonction de travail, nous notons par ailleurs que Freud traite l'ensemble de ces « fonctions » à la manière de processus physiologiques reposant sur un organe⁸⁸.

La proposition selon laquelle la *jetabilité des objets* – pensée dans son articulation au désir – pourrait avoir quelque chose à voir avec l'inhibition nous paraît trouver appui sur ces indications de Freud. Dans cette perspective, le rejet de l'objet pourrait ainsi être lu comme découlant d'une perturbation de la fonction, soit, par exemple, par un détournement de la libido ou par la détérioration dans l'exécution de la fonction.

Si donc, dans la société consumériste, l'obsolescence des objets et des liens est le fait d'une difficulté dans l'investissement libidinal, pour qu'un objet (ou une relation) résiste au temps et à son chancèlement dans les circuits du désir, il faudra qu'une transformation dans le circuit du désir s'opère, sans quoi la fréquentation de l'objet⁸⁹ devient vite insupportable ce qui donne lieu à des manifestations d'angoisse, de destruction, d'autodestruction ou, encore, de substitution par une consommation sans objet⁹⁰. Pour Stiegler, c'est dans la sublimation que réside la possibilité d'éviter ces écueils.

Il n'existe pas de théorie de la sublimation comme telle chez Freud, les indications à son effet apparaissant de manière fragmentaire et éparpillée au travers de ses textes. De ces indications, celle qui a certainement fait le plus de chemin est l'idée que la sublimation référerait à un détournement *de la pulsion de son but sexuel vers un autre but, soit que*

[l]a pulsion sexuelle met à la disposition du travail culturel des quantités de forces extraordinairement grandes et cela par suite de cette capacité spécialement marquée chez elle de pouvoir déplacer son but sans perdre pour l'essentiel de son intensité. On nomme cette capacité d'échanger le but sexuel originaire contre un autre but qui n'est plus sexuel, mais qui lui est psychiquement apparenté, capacité de sublimation.⁹¹

Ailleurs, Freud indique que le détournement de la pulsion ne se limite pas au but, mais concerne également l'objet, à savoir que c'est « une certaine espèce de modification du but et de changement de l'objet, dans

⁸⁸ Le traitement par Freud de ces questions nous paraissant relever de la généralisation d'un modèle médical et non d'une simple analogie. La psychanalyse constituant un de nos appuis, il paraît essentiel de mentionner que nous ne souscrivons pas au scientisme qui apparaît çà-et-là au travers des écrits de Freud.

⁸⁹ Ou, dans les termes de Stiegler, des Choses.

⁹⁰ Au sujet de la toxicomanie comme « consommation sans objets », voir Stiegler, op. cit., 2010, p. 106-107.

⁹¹ Freud, *La vie sexuelle*, cité dans de Mijolla-Mellor, « La sublimation : un concept majeur » URL de cet article : <https://www.jdpsychologues.fr/article/la-sublimation-un-concept-majeur>

laquelle notre échelle de valeurs sociales entre en ligne de compte, que nous distinguons sous le nom de “sublimation”. »⁹²

Ces indications de Freud soulèvent plusieurs questions. C’est que, en somme, que ce soit le détournement du but ou le changement d’objet, le détournement opéré dans la sublimation est caractérisé par 1. l’abandon de buts ou d’objets caractérisés de « sexuels » de même qu’un 2. l’accord avec des valeurs socialement admises.

Du point de vue de Freud lui-même, le champ de la sexualité n’est pourtant pas réductible à l’activité génitale, la sexualité recouvrant l’ensemble des investissements dit « d’objets », quel que soit l’objet auquel ils se rapportent – oral, anal, génital, etc.⁹³ –, ainsi que l’ensemble des investissements libidinaux. Ce dont il découle que lorsque Freud indique que la sublimation se rapporte à un but qui n’est plus sexuel, la sexualité est prise dans un sens réduit à « l’activité » génitale. Ainsi, le primat de l’échelle de valeurs sociales et l’abandon des buts et objets « sexuels » se rapportent en définitive au rejet ou, à tout le moins, à la limitation⁹⁴ de l’activité génitale. Mais est-ce dire que la notion de « socialement acceptable » suffirait à définir l’expérience de la sublimateur ? La sublimation serait alors pensée comme un processus essentiellement « limitatif », une forme de « refoulement sociale », ce qui ne me paraît pas concordant avec l’esprit dans lequel Freud introduit cette notion, la sublimation se rapportant à une forme d’expérience, d’activité et de relation qui va permettre la pacification des rapports humains. En somme, la sublimation, *expérience transformatrice*, se présente, pour Stiegler comme pour Freud, comme condition de l’amour et du lien social.

7.7 Un objet incomparable

Bernard Stiegler propose de penser la sublimation comme une forme possible d’expérience de liens, caractérisée par sa contribution à la culture⁹⁵ non pas du fait de produire de « l’acceptabilité sociale », mais

⁹² Freud, 1933a-1932, *Nouvelles Conférences d’introduction à la psychanalyse*, GW XV, p. 103, OC, IVX, p. 179, cité par Mijolla-Mellor, dans *art. cité*.

⁹³ Lacan pour sa part ajoute la voix et le regard à la liste des objets pulsionnels.

⁹⁴ Par exemple, à une limitation selon certaines conditions – par exemple, entre partenaires mariés ou en couple –, et selon certaines modalités temporelles, spatiales ou contextuelles.

⁹⁵ Stiegler parle pour sa part de processus « d’humanisation », cf. Stiegler, *op. cit.*, 2010, p.108.

plutôt que, par les « supports de mémoire » se rapportant à La Chose qu'elle construit, elle ouvre à la dimension de *l'infini*. Pour se faire,

pour pouvoir devenir de tels supports de la mémoire, pour être intériorisées, et constituer ainsi non seulement une mémoire, mais une imagination, c'est-à-dire un pouvoir de figurer et de schématiser, les choses, qui se constituent « spontanément » en supports mnésiques, doivent constituer aussi des supports de projection – de la Chose, c'est-à-dire du défaut d'origine (plutôt que d'un simple manque) ouvrant le désir à l'infini, et à l'infinité de ses objets de suppléance de la Chose dont les choses deviennent des fétiches. Une telle projection suppose la formation d'un espace transitionnel au sens de Winnicott. (Stiegler, 2010, p. 108-109)

C'est dire que *la sublimation a besoin de l'espace transitionnel pour advenir*.

En somme, si la sublimation est un antidote à la l'obsolescence, ce n'est pas qu'il en résulterait un rejet des objets préférentiels initiaux ou un choix d'objets « plus acceptables socialement », mais par son arrimage à *l'infini*. Le passage par l'espace transitionnel étant nécessaire pour tisser la trame de cet arrimage. Et c'est du fait de cet accord à « la Chose », que, dans la sublimation, nous faisons l'expérience d'un *désir qui persiste*. Cette persistance, cette *fidélité*, est un marqueur de l'intervention de l'expérience de la sublimation, cette expérience permettant une déprise de la pulsion désarrimée à la Chose, dont découlait l'obsolescence des objets auxquels elle était adjointe ».

CONCLUSION

Si la communauté trouve son origine dans l'inachèvement, mon exposé, lui, doit s'achever. Serais-je parvenu, comme je l'entendais, à chercher et à imaginer « des formes (possibles) du désir et du lien social, dans un monde marqué par une perte de transcendance » ? J'estime à tout le moins avoir ouvert des pistes de réflexions qui, je l'espère, seront susceptibles de contribuer à alimenter la pensée de ce que la psychanalyse a thématiqué comme *désir*.

Dans un premier temps, j'ai exposé la signification de la communauté, telle que l'a abordée Bataille, initiant par ce travestissement sémantique un champ de recherche se préoccupant de la communauté entendue, non pas comme la forme empirique naturelle de la vie humaine, mais, plutôt, *une comme une potentialité intrinsèque, son horizon nécessaire* : « cette possibilité qui est toujours engagée d'une manière ou d'une autre dans son impossibilité » (Blanchot, 1983, p. 11).

L'impossibilité de la communauté résultant de l'absence de l'autre (Blanchot, 1983), j'ai cherché à rattacher la signification de la *communauté* à ce que la psychanalyse a thématiqué comme *désir*, à savoir que c'est dans l'Autre que ce situe le lieu du désir.

De là, j'en suis venu à discuter du caractère de leurre de la notion d'individu, ce lorsqu'il se présente comme « totalité ». De ce « totalitarisme » caractérisant des temps marqués du sceau de l'immanence (c'est-à-dire que l'opération de décompléter la totalité est empêchée) est caractérisé par des liens sociaux, politiques et culturels se présentant comme *absorbant la totalité de nos expériences*. C'est en ce sens que, pour Nancy (2011, 1986), le « totalitarisme » caractérise l'horizon général de notre temps. En cohérence avec cela, j'ai exposé que l'individu peut être pensé comme « effet de la modernité » en particulier comme le résultat de la chute de l'universel (Arendt, 2002) ou encore – du fait du retrait de la transcendance – comme « résidu de l'épreuve de la dissolution de la communauté »⁹⁶, « le résultat abstrait d'une décomposition. » (Nancy, 2004, p. 16) Ces désignations de l'individu comme « résidu » ou « résultat abstrait d'une décomposition » (Nancy, 2011, p.16) s'inscrivent bien entendu dans un abord critique de l'individu, en particulier de sa consistance, l'individu étant la notion sur laquelle la modernité et les sciences positives s'étaient édifiée. Partageant cet abord critique de l'individu, Bataille fût le premier à thématiquer la communauté en *renonçant à toute forme de garantie*. J'ai en outre souligné la prégnance dans l'œuvre de Bataille de l'expérience de

⁹⁶ La « communauté » est à entendre ici comme une structure sociale.

l'excès, pensé comme un nécessaire *franchissement des limites* dans la poursuite de la vérité de son être propre.

Pour Bataille, en somme, la notion d'excès est étroitement liée à l'impossible. Et entre les pôles de la rationalité (bordée par l'interdit et s'exprimant sous la forme du *travail* et des dispositifs de régulation de la vie en société) et celui de l'excès (de la transgression des interdits portant le sujet à sortir de lui-même) qui, en quelque sorte, définiraient les extrémités entre lesquelles l'existence humaine se déploie, Bataille a soutenu que la communauté avait davantage à voir avec le second, soit l'expérience de l'excès, où se situe pour lui la vérité de l'expérience de soi et de l'autre. *En outre, la communauté relèverait du registre de la contingence, au sens où, en dépit de son appartenance à l'impossible, elle s'inscrit dans l'expérience-même.* La psychanalyse a de même pointé, dans l'impossible, un aspect constitutif du désir et, en outre, elle a ouvert des voies pour penser et développer une praxis, un savoir-faire avec cet impossible (à savoir « l'expérience psychanalytique »).

Ceci m'a conduit à envisager le désir comme moteur d'une socialité utopique, désignant une situation *d'entre deux*, soit un rapport *qui s'inscrit à la fois dans le sans limite de l'amour infini, à la fois dans la mesure du respect de la distance.* Et selon la formule de Levinas, cette socialité « désigne une relation avec une réalité infiniment distante de la mienne, *sans que cette relation détruise pour autant cette distance.* » (Levinas, 1971, p. 31-32) C'est dire que cette forme de socialité engage la transcendance, le rapport à une transcendance venant décompléter la Totalité. L'éthique pour Levinas exige de ce fait une ouverture à une transcendance, cette ouverture générant la mise à distance de l'autre nécessaire à l'advenue de l'altérité. Si l'autre est un mystère, l'altérité exige, en plus du renoncement à connaître l'autre, un renoncement à exercer un contrôle sur lui. Prétendre connaître l'autre constitue à ce titre une négation de son altérité.

En outre, j'ai proposé que l'expérience de cet « entre-deux » est rendu possible par la chute de l'universel, c'est-à-dire le passage d'un monde ouvert sur l'éternité à un monde fini, duquel a pu émerger l'individu comme figure de souveraineté, produisant du même coup son envers : la nostalgie d'un temps où l'homme ne portait pas entièrement sur lui le fardeau de son destin. L'expérience de la finitude, dont l'horizon est la mort de chacun, se présenterait ainsi comme la condition d'émergence de la *communauté*, c'est-à-dire que le désir de *communauté* naîtrait du fait que la communauté n'est plus ou n'est pas donnée. C'est dire que la communauté peut être pensée comme un *horizon* tout à la fois nécessaire et impossible à atteindre dans sa totalité.

En conséquence, la *communauté* est proche de ce qu'est, pour la psychanalyse, le *désir* en tant que tel, en ce qu'il concerne un « ultimement inassimilable ». Cette impossibilité d'atteindre la fusion (dont le corrélat est l'universel) paraît ainsi foncièrement indéterminée et fondamentalement ouverte à deux destins : 1. l'immanentisme (ou totalitarisme) et 2. la communauté signifiant que, si la finitude paraît bien être ce qui limite l'être humain, elle se présente de même comme ce qui le porte vers les autres. Et c'est ainsi qu'on pourrait dire que la finitude institue le manque et par voie de conséquence, est constitutive du désir.

Par cette contribution, j'avais souhaité faire valoir la pertinence de la communauté pour *penser le lien social avec la psychanalyse*. Ceci dans la mesure où, malgré que les propositions relatives à la sublimation (Freud), au langage (Lacan) et autour du jeu (Winnicott) concernent l'espace culturel de même qu'elles s'y logent, il nous est apparu que de recourir aux philosophies de la *communauté* en particulier permettait d'accentuer le traitement du rapport social dans le champ de la psychanalyse ; en somme, que cette proposition de dialogue entre psychanalyse et philosophies de l'altérité pouvait nous aider à nous prémunir des écueils du repli dans la métapsychologie et d'un abord de l'inconscient entendu dans un sens intrapsychique.

La lecture de la psychanalyse que j'ai voulu mettre de l'avant a ainsi été orientée par (et vers) la dimension de l'altérité qui, de fait, pour Freud, est caractérisée par son irréductibilité : cet irréductible étant ce qui fonde l'inconscient.

La communauté entendue comme désir de même que l'inconscient adviendraient dès lors par suite d'une double perte : la perte de l'Universel, puis la perte de la croyance en la toute-puissance de l'individu, ce qui, en d'autres termes correspond à un passage de l'immanence à une réintroduction de la transcendance. De sorte que la communauté suppose sa dissolution préalable : en outre, elle se présente comme *l'envers* d'un monde sans transcendance. Comme on l'a vu, la mise en évidence de l'inconscient par Freud avait fait vaciller la position de maîtrise de *l'homme* : le décentrement opéré par l'introduction de l'inconscient signifie qu'il existe une dimension de l'être qui excède la conscience, mais peut-être surtout qui excède la volonté. De même la *communauté* est le fait d'un décentrement en ce qu'elle exclut toute maîtrise. Maîtrise qui concerne tout autant le rapport que l'homme entretient avec lui-même qu'avec l'autre.

Une mise en relief de l'appropriation, son analyse et sa critique, est ce qui m'a conduit à mettre en tension, tout au long de cette recherche, *possession* et *infini*. Cette mise en tension, je l'ai traitée d'abord en exposant une critique de l'individu comme effet de la modernité, qui, pour Arendt (2002), se présente comme *autonome* et *abandonné*, c'est-à-dire qu'il n'a comme garantie que lui-même ; de même qu'avec Bataille, qui sera le premier à thématiser la *communauté*, l'individu - comme figure d'autosuffisance sur lequel la

modernité et les sciences positives s'étaient établies -, est re-questionné, laissant place à la perspective du *lien*, qui n'aboli en rien le vertige de la singularité. Vertige qui se traduit dans la pensée de Bataille par un traitement de l'expérience de l'excès, entendue comme la transgression de l'interdit par lequel la limite est définie. La vérité de même que l'émergence de la question se situant au-delà de cette limite, l'expérience des limites ainsi pensée s'accorde à un désir de penser et de vivre autrement. Outre l'expérience de l'excès et la transgression, nous avons abordé la question de l'éclatement de la perspective de la finitude, en particulier dans la philosophie de Jaspers (Arendt, 2002), cet éclatement initiant l'ouverture à l'autre et au monde et, par extension, à l'expérience des *situations-limites*.

La philosophie de la communication de Jaspers ou encore la découverte de l'inconscient par Freud n'ont pas aboli le paradigme de l'*individu* ni fait disparaître la possibilité de « traiter » séparément l'*individu* et la *société* : au contraire, il apparaît que cette fragmentation encore aujourd'hui donne forme à l'organisation des savoirs et aux manières que nous avons de penser nos formes de vie. Et si la psychanalyse est venue introduire une dimension qui vient remettre en cause les catégories auxquelles nous adhérons, ce n'est pas pour autant qu'elles ont été abandonnées. En revanche, la découverte de l'inconscient – en articulant le soi à l'altérité, en remaniant les champs de connaissances – a ouvert à des possibilités de penser et de vivre autrement.

L'expérience de la finitude, dont l'horizon est la mort de chacun, se présente ainsi comme la condition d'émergence de la *communauté*, c'est-à-dire que le désir de *communauté* naîtrait du fait que la communauté n'est plus ou n'est pas donnée. En outre, la *communauté* se présente comme un *horizon* tout à la fois nécessaire et impossible à atteindre dans sa totalité. Conséquemment, la *communauté* est proche de ce qu'est le *désir* en tant que tel, en ce qu'il concerne un « ultimement inassimilable ».

En conséquence, la *communauté* ne serait pensable que comme négativité. Ainsi – même quand elle se présente sous le visage de l'amitié ou même de l'amour – elle n'est pas réductible à un lien entre deux entités, deux *individus* : elle se rapporte nécessairement à une résistance. Résistance, notamment, à la *commercialisation de la vie*, cette dernière ayant pour corrélat la mise hors circuit de ce qui pourrait potentiellement se présenter comme une alternative, un « autrement », à la devise de notre culture qui consisterait à « prévenir la moindre manifestation du négatif » (Le Brun, 2000, p.124). C'est ainsi que Le Brun (2000) décrit une structure de cloisonnement, d'enfermement, caractérisé par le *rejet* d'un « autrement ». Cette structure, le trop de réalité – ayant pour corrélat l'exaltation de la puissance de l'homme -, étant supporté par un interdit : évoquer cet « autrement », à savoir cela même qui nous fait *désirants*.

À ce titre, si la psychanalyse peut consister en une voie de résistance au totalitarisme d'une « culture rayonnante de bonheur » (Le Brun, 2000, p. 125), c'est en tant que peut s'y loger une forme concrète de luttes pour la réhabilitation de la fiction comme vérité, au sens, par exemple, où le dispositif psychanalytique, à travers la parole, permet de « réordonner les contingences passées en leur donnant le sens de nécessité à venir. » (Lacan, 1966, p. 256) La fiction étant ce qui excède ce qui se présente massivement comme « ce à quoi il n'y a pas d'alternative » (Le Brun, 2000). La fiction, le non-advenu, l'impossible étant autant de formes de transcendance.

Quant à la *communauté*, cette dernière présuppose que (pour paraphraser Butler) bien que nous soyons à l'origine divisés, sans fondement, ou incohérents, nous demeurons capables d'élaborer une notion de responsabilité personnelle ou sociale. En outre, c'est du fait qu'il est un être fondamentalement relationnel que découle la division et de l'homme et l'opacité qui caractérise son rapport à lui-même.

En outre le parcours qu'il m'a été donné de suivre m'a porté à discuter quelques propositions éthiques : 1. Dans un premier temps, je me suis attardé à l'éthique de Levinas, celle-ci s'appuyant sur une nécessaire dissymétrie des acteurs, à savoir que l'autre s'y présente par principe dans une position de vulnérabilité face à laquelle je suis obligé ; 2. Par suite, j'ai discuté l'éthique du désir sous tendue par l'idée de *communauté* qui, elle, *ne se rapporte ni à des rapports contractuels ni à une nécessaire asymétrie*. Blanchot écrit : « La communauté, communauté d'égaux, qui les met à l'épreuve d'une égalité inconnue, est telle qu'elle ne les subordonne pas les uns aux autres, mais les rend accessibles à ce qu'il y a d'inaccessible dans ce rapport nouveau de responsabilité ». (Blanchot, 1983, p. 34)

Ce qui m'a amené à discuter en quoi, de même que la communauté et la relation éthique, la *sublimation* engage à la fois un *amour infini* et *l'incommensurable différence de l'autre* : cette différence renvoyant au caractère absolument inassimilable de l'autre et à l'impossibilité de le connaître totalement.

Par ailleurs, j'ai proposé que la sublimation peut être pensée comme une condition du rapport social, en ce qu'elle prémunit contre la destruction et l'obsolescence des objets investis. En particulier que l'effritement du symbolique dans la société consumériste constitue une autre facette de « la liquidation des relations de dépendance qui étaient créées par les organisations de la fidélité » (Stiegler, 2010, p. 52). C'est qu'en définitive, ce qui caractérise la société consumériste c'est *l'abandon des organisations de fidélité orchestrées par La Chose*, donc orchestrées par le désir. Dans la société consumériste, les rapports aux choses et aux autres - rapports de désir- se trouvent captés par des circuits pulsionnels « courts » : c'est dire

que l'arrimage avec les objets et les rencontres qui sont le fait de ces « circuits courts » vise la possession, c'est-à-dire une satisfaction immédiate⁹⁷ : mais ils ne produisent pas de *liens*. Le lien, le soin, l'attention sont, à l'inverse, le fait de « circuits longs » (Stiegler, 2010), circuits de la sublimation. Et si la sublimation est un antidote à l'obsolescence des objets, c'est au sens où elle peut rompre le cycle de leur succession, non pas en induisant le rejet de ces objets ou en amenant à en choisir d'autres qui seraient plus acceptables socialement, mais par son arrimage à *l'infini*. Le passage par l'espace transitionnel étant nécessaire pour tisser la trame de cet arrimage. Et c'est du fait de cet accord à « la Chose », que, dans la sublimation, nous faisons l'expérience d'investissements durables, que, en somme, nous faisons l'expérience d'un désir qui persiste. Cette persistance, cette fidélité, est un marqueur de l'intervention de l'expérience de la sublimation, cette expérience permettant une déprise de la pulsion désarrimée à la Chose, dont découle l'obsolescence des « objets qui s'y adjoignent ».

Si, d'une part, la communauté est « un fait qui ne se surajoute nullement à la réalité humaine, mais la constitue »⁹⁸, d'autre part, le désir de communauté naît d'une absence. Et c'est du fait que la communauté *n'est pas*, que sa place, laissée vacante, ouvre à l'émergence d'une quête de *ce qui n'est pas encore advenu* ; que, si la *communauté* ne peut advenir que sur fond d'absence, c'est que

c'est dans la vie même que cette absence d'autrui doit être rencontrée ; c'est avec elle – sa présence insolite, toujours sous la menace préalable d'une disparition – que l'amitié se joue et à chaque instant se perd, rapport sans rapport ou sans rapport autre que l'incommensurable pour lequel il n'y a pas lieu de se demander s'il faut être *sincère* ou non, véridique ou non, puisqu'il représente par avance l'absence de liens ou l'infini de l'abandon). Ainsi est, ainsi serait l'amitié qui découvre l'inconnu que nous sommes nous-mêmes, et la rencontre de notre propre solitude que précisément nous ne pouvons être seuls à éprouver (« incapable, à moi seul, d'aller au bout de l'extrême »⁹⁹). (Blanchot, 1983, p. 46)

À travers cette formule de Blanchot, on entend que l'absence désigne en quelque sorte – d'une manière analogue à l'impossible face au possible – une autre « forme » de cette *présence insolite* et que, par-delà le caractère affirmatif ou privatif des catégories, c'est le *caractère insolite de la rencontre* que l'idée même de *communauté* vient toucher.

⁹⁷ Autant dire une destruction immédiate.

⁹⁸ Bataille cité dans Jean-Luc Nancy, op. cit., 2004, p. 57.

⁹⁹ Ici, Blanchot cite (probablement Bataille) sans donner la référence.

Blanchot écrit à propos de Bataille,

Il ne faut jamais oublier que compte moins pour lui l'état de ravissement où l'on oublie tout (et soi-même) que le cheminement exigeant qui s'affirme par la mise en jeu et la mise hors d'elle de l'existence insuffisante et ne pouvant renoncer à cette insuffisance, mouvement qui ruine aussi bien l'immanence que les formes habituelles de transcendance. (Blanchot, 1983, p. 18-19)

Que cette forme de vie, chemin exigeant que nous désignons par le vocable « communauté » se refuse à renoncer à son insuffisance signifie qu'elle « n'a pas à s'extasier, ni à dissoudre les éléments qui la composent en une unité surélevée qui se supprimerait elle-même, en même temps qu'elle s'annulerait comme communauté. [Mais elle] n'est pas pour autant la simple mise en commun, dans les limites qu'elle se tracerait, d'une *volonté partagée d'être à plusieurs* (je souligne). » (Blanchot, 1983, p. 19) La *communauté* se distancie par conséquent tout à la fois de la prétention à la toute-puissance de l'individu que de l'indistinction de la fusion. Elle signifie l'exigence pour des singularités de faire l'expérience de l'ouverture à l'autre et au monde, ce sans s'y perdre. En conséquence, la *communauté* désigne un travail, un réaménagement d'une tendance à l'indistinction. Et alors que paradoxalement à ce que suggère sa nomination qui évoque le commun et ouvre à l'imaginaire des grands rassemblements joyeux, l'exigence de la communauté renvoie à l'ascèse, voire à une éthique du renoncement. Pourquoi ?

J'ai montré que la *communauté* a pour exigence de se situer en marge de la totalité alors que c'est en direction de cette même totalité que le *désir* conduit. Le renoncement qu'engage la *communauté* peut donc s'entendre comme un renoncement à atteindre à la totalité. Cependant, cette manière de penser l'exigence de la communauté – trop collée à un modèle de suffisance, articulé à une opposition plein/vide – paraît impropre à en cerner le sens véritable. Car l'insuffisance, écrit Blanchot, « ne se conclut pas à partir d'un modèle de suffisance. Elle ne cherche pas ce qui y mettrait fin, mais plutôt l'excès d'un manque qui s'approfondit à mesure qu'il se comblerait. Sans doute l'insuffisance appelle-t-elle la contestation qui, viendrait-elle de moi seul, est toujours l'exposition à un autre (ou à l'autre), seul capable, par sa *position* même, de me mettre en jeu. » (Blanchot, 1983, p. 20) L'ascèse qu'engage la communauté est alors davantage un renoncement à l'illusion d'une toute puissance – à se croire soi-seul, contenir la totalité – qu'un renoncement à l'autre. Le désir de l'autre (ou vers l'autre) étant caractérisé par une soif, par principe, impossible à assouvir, tandis que son inachèvement ne nécessite nullement une mise à l'écart de l'autre.

Et si je propose que la communauté puisse être articulée au désir freudien, ce n'est pas en tant qu'elle en serait le destin. Car, comme l'écrit Blanchot, « [l]'absence de communauté n'est pas l'échec de la communauté : elle lui appartient comme à son moment extrême ou comme à l'épreuve qui l'expose à sa disparition nécessaire. » (1983, p. 31) Ainsi, la communauté peut être pensée comme une *manière de vivre* avec le désir, comme une *forme de vie* mue par l'exigence des questions auxquelles ouvre le désir. Car « [l]'être, insuffisant, ne cherche pas à s'associer à un autre pour former une substance d'intégrité. La conscience de l'insuffisance vient de sa propre mise en question, laquelle a besoin d'un autre ou de l'autre pour être effectuée. » ((Blanchot, 1983, p. 15-16 en référence à Bataille) Elle est une manière de « faire avec » (Lacan) le désir et l'impossible qui y sont inhérents. Un savoir-faire avec l'inachèvement, un inachèvement qui ne conduit pas à prétendre « faire sans l'autre ». ¹⁰⁰

¹⁰⁰ Jean-Luc Nancy écrit : « Je crois que la question de l'être ensemble exige d'abord que nous comprenions à quel point l'être est ensemble et n'est pas autrement (c'est-à-dire aussi qu'« autrement qu'être » vaut « être ensemble » et que « être » seul ou « l'être » à la Heidegger (mais si on néglige chez lui l'appel au verbe !) est et reste seul... Si l'être est ensemble (non pas « est l'ensemble » car « l'ensemble » n'existe pas) alors être, c'est être ensemble, et c'est l'être tous, humains, animaux, végétaux, minéraux, vivants, morts, fictifs, réels. Mais puisque l'ensemble n'existe pas – non seulement le grand ensemble universel mais chaque espèce ou chaque mode d'ensemble, amants ou groupe, collection ou voisinage –, cela implique qu'on n'y atteint pas, qu'on n'a pas à y atteindre. Ce n'est pas un manque, c'est aussi bien une ouverture : nous pouvons être ouverts à cela qu'il est exclu de s'appropriier. Nous y touchons – nous y touchons souvent ». (Nancy, 2016)

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

Adorno, T. W. (2003), *Minima moralia, Réflexions sur la vie mutilée*, Éditions Payot et Rivages, « Petite biblio Payot classiques », (édition originale : 1951).

Adorno, T. W. (2001), *Problems of Moral Philosophy*, Palo Alto, Standford University Press, (édition originale, 1997).

Agamben, G. (1996). Bataille et le paradoxe de la souveraineté. *Liberté*, 38(3), 87–95.

Agamben, G. (1990), *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Éditions du Seuil, « La librairie du XXIe siècle », Traduit de l'italien par Marilène Raiola, (édition originale italienne, 1990).

Ajari, N. (2011/2), Les techniques de soi et des autres : Bernard Stiegler et les créations du sujet , acta universitatis carolinae pag. 109–125, *Interpretationes, studia philosophica europeana*.

Arendt, H. (1972), *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Éditions Gallimard, (traduit de l'anglais, sous la direction de Patrick Lévy, de l'ouvrage *Between past and future* – Hannah Arendt, 1954, 1956, 1957, 1958, 1960, 1961, 1963, 1967, 1968.).

Arendt, H. (2002,) *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?*, Éditions Payot et Rivages pour la préface et la présente édition. (tiré de *Essays in Understanding – 1930-1954*).

Arendt, H. (1961), *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy (traduit de l'anglais : *The human condition*, 1958).

Bataille G. (1954), *L'expérience intérieure*, Éditions Gallimard, « Tel » (édition originale, 1943).

Bataille, G. (1973), *Œuvres complètes*, Gallimard, collection « NRF ».

Bataille, G. (2014), *La Part maudite*, Les Éditions de minuit (première édition : 1949).

Bataille, G. (2012), *La Souveraineté*, Nouvelles Éditions Lignes (première édition : 1976).

Bataille, G. (2011), *L'érotisme*, Les éditions de minuit (première édition : 1957).

Bataille, G. (1961), *Le Coupable. Suivi de L'Alleluiah*, Éditions Gallimard, « L'imaginaire » (première édition : 1944).

- Bataille, G. (1971), *Les larmes d'Éros*, Jean-Jacques Pauvert (première édition :1961).
- Bataille, G. (1967), *Madame Edwarda, Le mort, Histoire de l'œil*, Jean-Jacques Pauvert, « 10/18 », (édition originale : 1956).
- Bataille, G. (1974), *Œuvres complètes, III*, Éditions Gallimard, « NRF », 1974.
- Bissonnette, J.-F. (2010), *Savoir, pouvoir et inconscient : de la psychanalyse comme dispositif de subjectivation* », *Phaenex*, volume 5, no.2, 2010.
- Bissonnette, J.-F. et Stiegler, B. (2010) *De l'industrialisation du mal-être à la renaissance du politique. Un entretien avec Bernard Stiegler*, *Symposium; Revue canadienne de philosophie continentale*, vol. 14, no. 2, pp. 78-108.
- Blanchot, M. (1983), *La communauté inavouable*, Les éditions de minuit.
- Blanchot, M. (2003), *Écrits politiques. Guerre d'Algérie, Mai 68, etc. (1958-1993)*, Éditions Léo Scheer.
- Blanchot, M. (1969), *L'entretien infini*. Éditions Gallimard.
- Blanchot, M. (1971), *L'amitié*, Éditions Gallimard.
- Blanchot, M. (1980), *L'écriture du désastre*, Éditions Gallimard.
- Butler, J. (2022), *La vie psychique du pouvoir. L'Assujettissement en théories*, Éditions Amsterdam, Traduit de l'anglais par Brice Matthieussent (paru initialement en langue anglaise en 1997).
- Butler, J. (2007), *Le récit de soi*, P.U.F., Traduit de l'anglais par Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier (paru initialement en langue anglaise en 2005).
- Courtine, J.-F. (dir.) (1996), *Heidegger 1919-1929 : De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, 1996.
- De Certeau, M. (2016), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Éditions Gallimard, « Folio histoire » (1987 pour la première édition en langue française).
- Debord, G. (2006), *Œuvres*, Éditions Gallimard, « Quarto ».
- Didi-Huberman, G. (2009), *Survivance des lucioles*, Les éditions de minuit.
- Esposito, R. (2000), *Communitas. Origine et destin de la communauté (précédé de Coloquium*, Nancy, J.-L.), Presses Universitaires de France, « Les essais du collège international de philosophie », Traduit de l'italien par Nadine Le Lirzin, (Édition originale italienne : 2000).

Foucault, M. (2001), *Dits et Écrits I. 1954-1975*, éd. par D. Defert et F. Ewald, collab. J. Lagrange, Éditions Gallimard, « Quarto », 2001 (édition originale : 1994).

Foucault, M. (2001), *Dits et Écrits II. 1976-1988*, éd. par D. Defert et F. Ewald, collab. J. Lagrange, Éditions Gallimard, « Quarto » (édition originale : 1994).

Foucault, M. (2004), *Dits et Écrits II. 1976-1988*, éd. par D. Defert et F. Ewald, collab. J. Lagrange, Éditions Gallimard (édition originale : 1994).

Foucault, M. (1976), *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Éditions Gallimard, « Tel ».

Foucault, M. (1984), *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, « Tel ».

Foucault, M. (1984), *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Éditions Gallimard, « Tel ».

Foucault, M. (2017), *Dire vrai sur soi-même, Conférences prononcées à L'Université Victoria de Toronto en 1982*, Librairie philosophique J. Vrin.

Foucault, M. (2001), *Herméneutique du sujet*, Seuil / Gallimard.

Freud, S. (1996), *Œuvres complètes - psychanalyse - vol. XV : 1916-1920*,

Presses Universitaires de France, « Œuvre complètes de Freud ».

Freud, S. (2011), *Deuil et mélancolie*, Éditions Payot et Rivages, « Petite biblio Payot » (édition originale allemande : 1917).

Freud S. (1985), *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Éditions Gallimard (édition originale : 1955)

Freud S. (2001), *Essais de psychanalyse*, Éditions Payot et Rivage, « Petite biblio Payot », Traduit de l'allemand, sous la responsabilité d'André Bourguignon, par J. Altounian, A. Bourguignon, O. Bourguignon, A. Cherki, P. Cotet, J. Laplanche, J.-B. Pontalis, A. Rauzy (1981 pour la traduction française).

Freud S. (1963), *Essais de psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot, Traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, Édition revue par A. Hesnard.

Freud, S. (1995), *Inhibition, symptôme et angoisse*, Presses Universitaires de France.

« Quadrige », Traduit de l'allemand par Joël Doron et Roland Doron, (1926 pour l'édition originale allemande).

Freud, S. (1971), *Malaises dans la civilisation*. Presses Universitaires de France (édition originale : 1929).

- Freud, S. (1962). *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Éditions Gallimard, « NRF » (édition originale : 1905).
- Freud, S. (2002), *La technique psychanalytique*, Presses Universitaires de France, « Bibliothèque de psychanalyse » (édition originale : 1953).
- Freud, S. (2010), *Le moi et le ça*, Éditions Payot, Petite biblio Payot classiques (édition originale : 1923).
- Freud, S. (1994), *Œuvres complètes - psychanalyse - vol. XIII : 1914-1915*, Presses Universitaires de France, « Œuvre complètes de Freud ».
- Graeber, D. (2014), *Des fins du capitalisme, Possibilités ; Hiérarchie, rébellion, désir*, Éditions Payot et Rivages pour la traduction française, (édition originale anglaise : 2007).
- Heidegger, M. (1986), *Être et temps*, Éditions Gallimard, « Tel » (texte paru en allemand en 1927).
- Henry, M. (1990), *Phénoménologie matérielle*, Presses Universitaires de France, « Épiméthée ».
- Hollier, D., (1995), *Le Collège de sociologie*, Éditions Gallimard, « Folio essais » (édition originale : 1979).
- Husserl, E. (1947), *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Pfeiffer et E. Levinas, Vrin, (édition originale : 1931).
- Jager, B. (1989), À propos du désir et de la satisfaction, *Journal of Phenomenological Psychology*, Vol. 20, No. 2, p. 145-150.
- Jaspers, K. (1987), *Raison et existence*, Traduction française R, Grivord, Presses universitaire de Grenoble.
- Koromyslova, N., *La communauté politique au-delà de l'unité : proposition à partir de Jacques Rancière, Giorgio Agamben et Jean-Luc Nancy*, mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en science politique, Université du Québec à Montréal, Octobre 2011.
- Lacan, J. (1966), *Écrits*, Seuil.
- Lacan, J. (1991), *Le séminaire. Livre I : Les écrits techniques de Freud*, J.-A. Miller éd, Paris, Seuil (Le Champ freudien).
- Lacan, J. (2013), *Le séminaire, livre VI, Le désir et son interprétation*, Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur.
- Lacan, J. (1991), L'envers de la psychanalyse, *Le Séminaire, Livre XVII*, Seuil.
- Lacan, J. (1986), *L'Éthique de la psychanalyse, Le Séminaire, livre VII*, Seuil.

- Lacan, J., *La logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 10 mai 1967.
- Lacan, J. (2006), *Le séminaire. Livre XVI : D'un Autre à l'autre*, J.-A. Miller éd., Paris, Seuil (Le Champ freudien), 2006.
- Laplanche, J. (1999), *Le Primat de l'autre en psychanalyse*, Flammarion, « Champs ».
- Laplanche, J. (1997), *Le Primat de l'autre en psychanalyse*, Flammarion.
- Le Brun, A. (2000), *Du trop de réalité*, Gallimard, « Folio essais ».
- Leguil, C., « Le sujet lacanien, un « Je » sans identité », *Astériorion* [En ligne], 21 | 2019, mis en ligne le 12 décembre 2019, consulté le 24 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/4368> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asterion.4368>
- Levinas, E. (2020), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le livre de poche, « Biblio essais » (édition originale : 1971).
- Levinas, E. (2019), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le livre de poche, « Biblio essais », (édition originale : 1978))
- Levinas, E. (2019), *Altérité et transcendance*, Le livre de poche, « Biblio essais », 2019 (Fata Morgana, 1995).
- Levinas, Emmanuel, *Le Temps et l'Autre*, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 2016 (Fata Morgana, 1979).
- Levinas, E. (1979), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin.
- Marcuse, H. (1968), *L'Homme unidimensionnel*, Beacon Press, Éditions de Minuit (traduction française : 1964).
- Marx, Karl, *Le Capital*, livre premier, Éditions sociales, Traduit de l'allemand par Joseph Roy, 1976 (1867 pour la première édition).
- Miller, J.-A. (2015), « En deçà de l'inconscient », *La Cause du désir*, n° 91.
- Nancy, J.-L. (2020), *La peau fragile du monde*. Éditions Galilée.
- Nancy, J.-L. (2004), *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois éditeur, « Détroits » (première édition : 1986).
- Nancy, J.-L. (2014), *La communauté désavouée*, Éditions Galilée.

- Nancy, J.-L. (2013), *Être singulier pluriel*, Éditions Galilée (première édition : 1996).
- Nancy, J.-L. (2001), *La communauté affrontée*. Éditions Galilée.
- Nancy, J.-L. ; Cohen-Levinas, D. (2016), « Dans l'œil de Georges Bataille ; dialogue sur la communauté impossible », *Revue des deux mondes*.
- Ricoeur, P. (1969), *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, « L'ordre philosophique ».
- Roussillon, R. (2009), « La destructivité et les formes complexes de la survivance de l'objet », *Revue française de psychanalyse*, no. 4, Volume 73.
- Roussillon, R. (2010), « Satisfaction et plaisir partagé », *Revue française de psychanalyse*, no. 1, Volume 74.
- Stiegler, B. ; Ghislain Deslandes, G. ; Paltrinieri (2016), L. Entretien avec Bernard Stiegler, *Rue Descartes*, no 4, Volume 91, p. 119-140.
DOI 10.3917/rdes.091.0119
- Stiegler, B. (2010), *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Flammarion, « Bibliothèque des savoirs ».
- Toboul, B. (2003) Remarques introductives à la question du trauma, Dans *Figures de la psychanalyse*, no. 1, Volume 8.
- Winnicott, D.W (1975). *Jeu et réalité : l'espace potentiel*. Éditions Gallimard, « Folio essais », Traduit de l'anglais par Claude Monod et J.-B. Pontalis (initialement paru en anglais en 1971).
- Winnicott, D.W. (1969), *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Éditions Payot et Rivages, « Science de l'homme », Traduit de l'anglais par Jeannine Kalmanovitch.
- Winnicott, D. W. (1988), *Conversations ordinaires*, Éditions Gallimard, « Folio essais », Traduit de l'anglais par Brigitte Bost, 1988 (1986).
- Le Dictionnaire Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Co-dirigé par Philippe Arjakovsky, François Fédier et Hadrien France-Lanord. Cerf, 2013.