

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
Interpretationes
STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA
VOL. IV / NO. 2 / 2014

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA
PHILOSOPHICA
EUROPEANEA
VOL. IV / NO. 2 / 2014

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2015

Guest editor – Editeur invité – Gastherausgeber

Daniel Weber

Editorial Board – Comité d'édition – Redaktionsrat

Sophie Adler, Anastasia Barone, Lucia Ana Belloro, Fabio Bruschi (rédacteur en chef), Mariana Carrasco Berge, Élise Coquereau, Blerina Hankollari, Ivan Jurkovic, Petr Kocourek, Viola Giulia Milocco, Ellen Moysan, Andràs Schuller, Semyon Tanguy-André, Daniel Weber

Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Arnaud François (Université de Toulouse II – Le Mirail), Jean-Christophe Goddard (Université de Toulouse II – Le Mirail), Marc Maeschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université de Toulouse II – Le Mirail), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií), Alexander Schnell (Université de Paris IV – Sorbonne), László Tengelyi † (Bergische Universität Wuppertal)

The Referies – Les rapporteurs – Die Gutachter

Jean-François Bert (Université de Lausanne), Louis Carré (Université Libre de Bruxelles), Raphaël Chappé (Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Olivier Douville (Université Paris Ouest Nanterre La Défense et Université Paris 7 Denis Diderot), Franck Fischbach (Université de Strasbourg), Laurent Husson (Université de Lorraine), Samuel Lézé (ENS Lyon), Julien Pallotta (Lycée français de Rio de Janeiro), Luca Paltrinieri (Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis et Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Jean-Pierre Pinel (Université Paris 13), Fred Poché (Université Catholique de l'Ouest), Guillaume Sibertin-Blanc (Université Toulouse II – Jean Jaurès)

<http://www.karolinum.cz/journals/interpretationes>

© Charles University in Prague, 2015

ISSN 1804-624X

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALTVERZEICHNIS

ALIÉNATION ET ACTION

Préface

DANIEL WEBER 9

La clinique lacanienne de l'éducation à l'épreuve du discours de la science

SÉBASTIEN PONNOU 13

Subjectivité moderne et aliénation selon Michel Foucault et Marcel Gauchet

OLIVIER LECOMTE 31

Les processus de civilisation et l'action sociale :

Subjectivité et gouvernementalité chez Michel Foucault et Norbert Elias

ARVI SEPP 47

La conquête de l'agir

PHILIPPE ROY 61

Le concept d'aliénation dans la Théorie critique contemporaine (Jaeggi, Rosa)

DANIEL WEBER 81

Aliénation et émancipation d'après la fin du monde.

Ce qu'une théorie du capitalisme peut apprendre du cinéma apocalyptique

STÉPHANE HABER 99

ALIÉNATION ET ACTION

PRÉFACE

DANIEL WEBER

Ce huitième numéro d'*Interpretationes* a été conçu comme une contribution au renouveau d'un des concepts majeurs de la philosophie politique et sociale : le concept d'*aliénation*. Comment sommes nous arrivés à la quasi disparition de ce concept, puis à son renouveau que nous observons depuis un peu plus d'une dizaine d'années ?

Le concept d'aliénation, tombé en disgrâce dans les années 1960/70, semblait bien avoir été oublié à jamais. Jugé essentialiste et trop subjectiviste, il fût considéré plus comme une thématique idéaliste que comme un concept proprement philosophique. Le structuralisme althusserien et sa méfiance envers le sujet y étaient sans doute pour beaucoup. Mais force est de constater que ce concept semblait s'être lui-même disqualifié et exclu de tout discours philosophique rigoureux. Car, en tant qu'outil critique dans une philosophie matérialiste, celle de Marx dans les *Manuscrits de 1844*, il était d'emblée incompatible avec l'essentialisme qu'il véhiculait. Il apparaissait chez Marx lui-même comme une survivance de l'idéalisme. Celui qui a le plus fortement marqué le concept d'aliénation semble donc également l'avoir le plus décrédibilisé.

Mais, l'aliénation n'a jamais disparu du discours philosophique, ce qui est sans doute un signe de l'urgence de la *problématique* qu'elle soulève au-delà de la problématicité de son concept. Si le concept a été banni, la problématique, elle, n'a pu être disqualifiée. Et c'est le constat qu'un abandon du concept ne règle pas la problématique qui est à l'origine du renouveau du concept d'aliénation lui-même auquel nous assistons depuis plus de dix ans en Allemagne (avant tout A. Honneth, H. Rosa, R. Jaeggi) et en France (notamment F. Fischbach, S. Haber).

Les contributions retenues pour ce numéro se placent toutes dans cet esprit, même si elles ne s'inscrivent pas nécessairement dans la discussion sur le renouveau du concept. Elles retiennent l'idée fondamentale que l'aliénation, avant même d'être un concept philosophique, est un phénomène social qui pose un problème et qui mérite à ce titre un traitement *conceptuel*. Dans ce sens, aucune des contributions retenues pour ce numéro n'est de l'ordre de la stricte analyse conceptuelle. Mais le concept émerge lorsqu'on l'inscrit dans les problématiques qui l'entourent. Traiter de l'aliénation c'est aussi, le plus souvent, traiter de la problématique de la subjectivation et des discours du sujet, au double sens du génitif objectif et subjectif. Ce n'est pas le sujet, mais les modes d'objectivation des sujets qu'il s'agit d'interroger dès lors qu'on aborde la question de l'aliénation.

Une première série d'articles s'articule en conséquence autour du couple conceptuel subjectivité–aliénation.

Il se pourrait que le premier discours du sujet soit en fait le discours de l'Autre, du maître, instituant un lien dialectique entre le sujet et l'Autre dans l'aliénation symbolique. Mais, comme le soutient Sébastien Ponnou dans la première contribution, cette aliénation symbolique dans l'éducation est fondamentalement une aliénation émancipatrice. L'auteur questionne alors la transformation de ce lien du sujet à l'Autre caractéristique de l'éducation à travers une interrogation sur la conception lacanienne de la science. Existe-t-il un discours de la science chez Lacan ? En quoi la portée émancipatrice de l'aliénation symbolique du sujet à l'Autre se trouve-t-elle modifiée par la science comme figure de l'Autre ?

Nous ne quitterons ensuite la psychanalyse que pour entrer, avec la contribution d'Olivier Lecomte, dans le champ de la folie et de la psychiatrie. L'auteur revient sur le débat entre Michel Foucault et Marcel Gauchet sur la naissance de la subjectivité moderne accompagnée par celle de la psychiatrie, une subjectivité qui se caractérise par la reconnaissance du même dans l'autre à travers le phénomène de la folie. Deux interprétations différentes de la subjectivité moderne et de son rapport à l'aliénation émergeront alors dans ce débat.

La contribution d'Arvi Sepp discute les vues de Michel Foucault et de Norbert Elias sur le lien entre psychogenèse et sociogenèse, construction du sujet individuel et gouvernementalité. L'article de Sepp applique la théorie des *processus de civilisation* d'Elias et la théorie *généalogique* foucauldienne à la question de la subjectivité dans les États-nations avancés afin d'établir la fondation de la psychogenèse sur la sociogenèse.

Une seconde série d'articles est consacrée au lien entre aliénation et agir émancipateur.

Philippe Roy ouvre cette série par une contribution qui prolonge la problématique de l'aliénation chez Marx et Spinoza dans la lecture de deux auteurs contemporains qui s'attachent respectivement à une caractéristique fondamentale de l'aliénation, la *séparation* et la *fixation* : séparation de nos actions les unes des autres par leur multiplication chez Hartmut Rosa et fixation passionnelle chez Frédéric Lordon. Cette contribution culmine dans une théorie du geste-événement comme commencement créateur et émancipateur.

La contribution de Daniel Weber s'attache à mettre en évidence la spécificité d'un nouveau concept d'aliénation né dans la théorie critique la plus récente. A partir des travaux de Rahel Jaeggi et Hartmut Rosa, qui ont visé à une reconstruction conceptuelle libérée de tout critère essentialiste de détermination de l'aliénation, l'auteur explore le potentiel critique et les limitations d'une nouvelle théorie de l'aliénation, en l'inscrivant notamment dans l'examen d'une de ses présuppositions fondamentales, l'idée d'une critique immanente.

Enfin, Stéphane Haber, qui a lui-même joué un rôle non négligeable dans le renouveau des études sur l'aliénation¹, clôt ce numéro avec une contribution sur le cinéma post-apocalyptique. En suivant les intuitions de Fredric Jameson sur l'importance des scénarios post-apocalyptiques pour une théorie du capitalisme contemporain, l'auteur – à travers l'examen de deux films des frères Wachowski (*Cloud Atlas* et *Matrix*) – met en évidence qu'en l'absence de synthèse théorique totalisante et de perspectives politiques stimulantes, le point de vue rétrospectif offert par le cinéma post-apocalyptique permet une nouvelle saisie du phénomène d'aliénation et une transformation de son contenu conceptuel.

Nous souhaitons enfin saisir l'occasion pour remercier les membres du comité scientifique, les membres du comité d'édition ainsi que les experts externes qui ont tous, à leur manière, contribué à la réalisation de ce numéro.

¹ Cf. notamment *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, PUF, coll. Actuel Marx, 2007 et *Penser le néo-capitalisme. Vie, capital et aliénation*, Paris, Les Prairies Ordinaires, coll. Essais, 2013.

LA CLINIQUE LACANIENNE DE L'ÉDUCATION À L'ÉPREUVE DU DISCOURS DE LA SCIENCE

SÉBASTIEN PONNOU

Abstract

Our recent research on lacanian clinic in educational sciences highlights strong correlations between lacanian conceptions of education and master discourse: the symbolic alienation to the Other implies the autonomy of the subject to knowledge and social bond. But what about in terms of symbolic rearrangements at work in the contemporary fabric of social ties, marked by the decline of institutions and authority figures to universal claims? What about in time of capitalism, and science, as dominant discourse? To answer these questions, we methodically reviewed the entire lacanian corpus to bring out relevant occurrences on science. We discuss these results by comparing them with the data from our initial research.

1. Introduction

La question des liens entre éducation et psychanalyse a largement été débattue dans la littérature académique en sciences de l'éducation, la littérature professionnelle du secteur du travail social, et la littérature psychanalytique de langue française. Or, la comparaison entre ces trois champs laisse apparaître qu'il n'existe pas de mise en exergue d'une conception lacanienne de l'éducation. Dans cette perspective, nous avons exploré systématiquement l'ensemble du corpus lacanien, paru et inédit, pour en dégager les occurrences pertinentes sur le thème éducatif. Nous avons ainsi obtenu 2763 occurrences initiales, réduites aux 106 résultats de notre corpus final, que nous avons triés afin de condenser les conceptions lacaniennes de l'éducation. Partant de ces indications et du matériel clinique issu de notre pratique dans le secteur sanitaire et médico-social, nous avons discuté les soutènements théoriques, pratiques, et éthiques de notre conception d'une cli-

nique de l'éducation d'orientation lacanienne, comme dialectique du lien du sujet à l'Autre, référée au discours du maître comme écriture de l'inconscient¹.

Dans la théorie lacanienne, l'aliénation symbolique à l'égard de l'Autre implique l'autonomie du sujet du point de vue du savoir et du lien social². Le sujet de l'inconscient, « représenté par un signifiant pour un autre signifiant »³, littéralement assujéti à l'ordre du langage auquel il suppose un savoir sur la vérité de son être, n'a d'autre perspective que d'en référer à l'Autre, trésor du symbolique, du savoir et de la loi, pour inscrire sa singularité au chapitre du lien social. Or Lacan nous enseigne que cet Autre, quels qu'en soient les supports, les figures, est frappé d'un double statut : unitaire d'une part, lieu de la garantie et du déploiement du signifiant... Incomplet d'autre part, dans la mesure où cet Autre ne tient pas, marqué d'une faille entendue comme porte ouverte sur le réel. Première conséquence : ce défaut structurel fonde la relation éducative comme entité clinique, espace de subversion et de composition à l'usage de l'enfant. Deuxième conséquence : ce qui vient à la place de l'Autre qui n'existe pas, c'est la promotion du discours comme nouveau point de capiton, ou le lien social comme nécessité d'une agrafe⁴.

Pour la psychanalyse, le lien social est d'abord considéré comme fait de langage, ou modalité singulière d'inscription du sujet dans le langage. Il relève du discours entendu comme « articulation de structure qui se confirme être tout ce qui existe de lien entre les êtres parlants »⁵. Or l'analyse systématique du corpus lacanien témoigne de corrélations fortes entre éducation et discours du maître hégélien qui dirige, commande, et promeut un amour en exercice, par lequel l'enfant accède à l'autonomie en se transformant lui-même tout en transformant son environnement⁶. Mais quelle consistance accorder à ces résultats si l'on considère les remaniements symboliques à l'œuvre dans l'étoffe contemporaine du lien social⁷ : notre actualité consacre le déclin des ontologies, des institutions et des fi-

¹ Ponnou Sébastien, *Lacan et l'éducation. Manifeste pour une clinique lacanienne de l'éducation*, Paris : Éd. L'Harmattan, 2015.

² Ponnou Sébastien, « L'autonomie, entre langage et symptôme », in : Nemer Guillaume (dir.), *Le sociographe*, Nîmes : Éd. Champ Social, Hors série n°6.

³ Lacan Jacques, *Écrits*, Paris : Éd. du Seuil, 1966, p. 819.

⁴ Miller Jacques-Alain, « L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique », *L'orientation lacanienne*, inédit, enseignement prononcé dans le cadre du Département de psychanalyse de l'université Paris 8, leçon du 11-12-1996.

⁵ Lacan Jacques, *Les non-dupes errent*, séminaire XXI, inédit, leçon du 11-12-1973.

⁶ Hegel G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris : Éd. Aubier Montaigne, 1941, p. 162-163. On retrouve la marque de cette structure émancipatrice de Platon à Rancière, en passant par Kant, Marx, ou Foucault.

⁷ Askofaré Sidi, *D'un discours l'Autre, la science à l'épreuve de la psychanalyse*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2013 ; Bruno Pierre, *Lacan passeur de Marx, l'invention du symptôme*, Toulouse : Éd. Erès, 2010 ; Dubet François, *Le déclin de l'institution*. Paris : Éd. du Seuil, 2002 ; Lebrun

gures d'autorité à prétention universelle. Les repères traditionnels du lien social ne font plus recette, supplantés par le capitalisme, et plus vraisemblablement par la science, que Lacan épingle respectivement comme forclusion de la castration et forclusion du sujet... Passage qui nous amène à nous interroger sur la possibilité et les fondements d'une clinique de l'éducation pour le XXI^e siècle ? L'aliénation émancipatrice de l'être parlant au langage, au savoir, peut-elle toujours être tenue pour référence en termes d'action sociale, et plus particulièrement, concernant nos champs de recherche, en termes de soin, d'éducation, et de travail social ? Quelles sont les incidences du discours de la science sur la dialectique du lien du sujet à l'Autre, manifeste dans toute relation pédagogique, thérapeutique, et politique ? Quelle valeur conférer au caractère symbolique et représentatif du langage au temps de l'Autre qui n'existe pas et de la montée au zénith de l'objet ? Dès lors, comment caractériser l'aliénation du temps du discours de la science ? Pour quels effets sur la subjectivité contemporaine ? Quelle pertinence de la référence au prisme analytique et à une approche clinique dans le champ de l'éducation, voire dans d'autres disciplines des sciences humaines et sociales ?

Ces questions, renforcées par nos récents travaux sur la polarisation des discours psychanalytiques et biomédicaux concernant les troubles mentaux et psychosociaux dans la presse spécialisée destinée aux travailleurs sociaux⁸, nous ont amené à constater une recrudescence des publications de langue française sur le thème « science et psychanalyse ». Ainsi avons-nous procédé à une revue générale de la question dans la littérature académique en sciences humaines et sociale via la recherche des articles comprenant conjointement les mots-clés « science » et « psychanalyse » dans la base de données CAIRN. Il nous a semblé que les résultats ainsi obtenus se répartissaient en cinq catégories principales : (1) critique de la théorie et de la pratique analytique sur les bases du discours scientifique ; (2) critique du discours scientifique sur les bases de la théorie psychanalytique ; (3) le statut scientifique de la psychanalyse ; (4) réflexion à compter d'objets communs entre science et psychanalyse – le concept de plasticité par exemple ; (5) conjon-

Jean-Pierre, *Un monde sans limite*, Toulouse : Éd. Érès, 1997 ; Lebrun Jean-Pierre, *La perversion ordinaire*, Paris : Éd. Denoël, 2007 ; Melman Charles, *L'Homme sans gravité*, Paris : Éd. Denoël, 2002 ; Miller Jacques-Alain (dir.), « L'ordre symbolique au XXI^e siècle », *Scilicet*, VIII^e congrès de l'association mondiale de psychanalyse, Paris : École de la Cause Freudienne, 2012 ; Miller Jacques-Alain (dir.), « Un réel pour le XXI^e siècle », *Scilicet*, Paris : École de la Cause Freudienne, 2013 ; Sauret Marie-Jean, *L'effet révolutionnaire du symptôme*, Toulouse : Éd. Érès, 2008 ; Sauret Marie-Jean, *Malaise dans le capitalisme*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2009.

⁸ Ponnou Sébastien, Kohout-Diaz Magdalena, Gonon François, « Le trouble déficitaire de l'attention avec hyperactivité dans la presse spécialisée destinée aux travailleurs sociaux : évolution des discours psychanalytiques et biomédicaux », in : *Les dossiers des sciences de l'éducation*, n°34, (sous presse), 2015.

tion entre science et psychanalyse – neuropsychanalyse par exemple. Ces travaux présentent une forte variabilité de compréhension des disciplines et des interactions qu'ils prétendent étudier : charge idéologique antipsychanalyse d'une part, méconnaissance des fondements ou de la diversité de certaines disciplines scientifiques d'autre part, propositions relevant davantage de la conviction que de l'argumentation, absence de conversation épistémologique et de débat contradictoire, faible niveau de référence à la littérature scientifique internationale, faible niveau de référence aux conceptions psychanalytiques de la science. Concernant ce dernier point, nous constatons que la littérature psychanalytique étaye régulièrement ses propositions sur le thème « science et psychanalyse » à compter d'une référence aux conceptions lacaniennes du discours de la science. Or si Lacan, dans la deuxième partie de son enseignement, développe effectivement une topologie des discours comme socle du lien social⁹, il n'a jamais produit d'écriture littérale du discours de la science au regard duquel il témoigne d'une certaine perplexité : d'un même geste, il dénonce les écueils universalisants de la science et son hétérogénéité au regard du projet psychanalytique¹⁰, mais soutient que l'avènement du discours analytique et que le destin de la psychanalyse ont part liée à la science moderne¹¹. Tantôt il s'échine à démontrer la scientificité de la psychanalyse¹², tantôt il remet en cause la possibilité de la science après la découverte de l'inconscient.

Partant de l'ensemble de ces éléments, nous avons jugé utile de procéder à une revue de l'ensemble du corpus lacanien¹³, à l'appui du mot-clé « science » et de

⁹ Lacan Jacques, *L'envers de la psychanalyse*, séminaire XVII. Paris : Éd. du Seuil, 1991 ; Lacan Jacques, *Autres écrits*, Paris : Éd. du Seuil, 2001, p. 581.

¹⁰ Lacan Jacques, *Écrits*, op. cit., 1966, p. 855–877.

¹¹ Lacan Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, séminaire XI, Paris : Éd. du seuil, 1973, leçon du 05-02-1964.

¹² Lacan Jacques, *Écrits*, op. cit., p. 74–92, p. 496–497, p. 516–517, p. 649.

¹³ Nous avons étudié l'ensemble du corpus lacanien – *Écrits*, *Autres écrits*, *Le séminaire*, impromptus et textes inédits dont nous établissons la liste ci-après : (1) concernant les *Écrits*, nous avons examiné l'ensemble de l'ouvrage, exception faite des appendices, index, et tables commentées. Soit 33 articles, des pages 9 à 877 de l'édition de 1966. (2) Concernant les *Autres écrits*, nous avons examiné l'ensemble de l'ouvrage, exception faite des annexes, de l'index, et des repères bibliographiques. Soit 45 articles, des pages 7 à 573 de l'édition de 2001. (3) Nous avons examiné l'ensemble du *Séminaire*, soit 27 séminaires donnés de 1953 à 1980. (4) Nous avons examiné les *Paradoxes de Lacan* tels que les présente Jacques-Alain Miller : *Je parle aux murs*, *Le mythe individuel du névrosé*, *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*, *Des Noms-du-Père*, *Mon enseignement*. (5) Enfin notre analyse se fonde sur les travaux ou articles dont voici la liste : « Compte rendu d'enseignement », « Discours du 12-05-1972 à l'université de Milan », « Conférence du 02-12-1975 au MIT », « Conférence sur le symptôme », *De la psychose paranoïaque dans ses rapports à la personnalité*, « Freud per sempre », « Journal d'Ornicar ? », « La troisième », « Petit discours aux psychiatres de Sainte Anne », « Vincennes : pour ». Nous avons recouru à des versions numériques de l'ensemble des textes susmentionnés, que nous avons systématiquement comparées entre elles,

ses déclinaisons, en nous posant 3 questions principales : (1) existe-t-il une ou des conceptions lacaniennes homogènes sur le thème de la science ? Dans quelle mesure convient-il de parler de discours de la science chez Lacan ? Le cas échéant, quels en sont les soutènements, les traits saillants ? (2) L'aliénation symbolique du sujet à l'Autre, dont nous avons démontré la portée émancipatrice, s'en trouve-t-elle compromise ou remaniée ? Selon quelles modalités et pour quels effets en termes de soin et d'éducation ? (3) Quelles indications les conceptions lacaniennes de la science induisent-elles en termes de clinique de l'éducation ?

2. Résultats

Les contraintes d'exposition de cet article ne nous permettent pas de présenter la liste des 2041 occurrences initialement obtenues. Ces données demeurent néanmoins accessibles sur demande adressée à l'auteur. Première remarque : Lacan n'a cessé d'interroger les liens entre science et psychanalyse, ou la scientificité de la psychanalyse, au fil de son enseignement. Deuxième remarque : si Lacan a choisi de ne pas écrire le discours de la science, comme il l'a fait pour le discours du maître, de l'université, de l'hystérique, de l'analyste, ou encore pour le discours du capitaliste, il convient de remarquer que les expressions « discours de la science » ou « discours scientifique » apparaissent à 117 reprises dans ce corpus intermédiaire, justifiant ainsi les éléments de problématisation que nous avons mis en exergue. Ces 2041 occurrences constituent cependant une base de données de consistance disparate, que nous avons réduite en écartant les occurrences où la question de la science est abordée de manière superficielle. Nous avons ainsi abouti à un corpus final de 665 résultats, pour un total de 75 références que nous avons regroupées en 5 catégories principales susceptibles de condenser les conceptions lacaniennes de la science : (1) « Le cogito : fondement de la science et saisie du sujet. Lacan, avec et sans Descartes ». (2) « Science et vérité, triomphe de la reli-

et le cas échéant, aux textes établis par Jacques-Alain Miller ou édités du vivant de Lacan. Faute de données numériques, nous avons traité certains articles en lecture simple : le séminaire 26 *La topologie et le temps*, « Du Trieb de Freud et du désir du psychanalyste » (1966), « D'un syllabaire après-coup » (1966), « De nos antécédents » (1966), « Du sujet enfin en question » (1966), « D'un dessein », « L'objet de la psychanalyse » (2001), « ... Ou pire » (2001), « L'acte psychanalytique » (2001), « Adresse à l'école » (2001). Lorsque des occurrences mentionnées dans les articles originaux ne figuraient pas dans les *Écrits*, compte tenu de certaines reprises de textes, nous avons toujours fait référence à cette dernière version. Nous n'avons pas tenu compte des occurrences du *Séminaire* si elles n'étaient pas prononcées par Lacan lui-même. Nous n'avons pas tenu compte des occurrences du séminaire strictement reprises dans les *Écrits* (Séminaire XIII/ « La science et la vérité »).

gion ou psychanalyse ». (3) « L'incomplétude de la science, les limites du discours scientifique. La science ou l'envers de la psychanalyse. La subjectivité et la responsabilité du savant ». (4) « L'ascientificité de la psychanalyse. Sciences humaines, sciences exactes et sciences conjecturales. Science, imaginaire, et forclusion du sujet ». (5) « Science et capitalisme ».

2.1 Le cogito : fondement de la science moderne et saisie du sujet.

Lacan, avec et sans Descartes

Abordant le thème de la science, Lacan accorde une place toute particulière à Descartes – 86 occurrences pertinentes – et corrèle le cogito à la saisie du sujet et au fondement de la science moderne. Il affirme que la découverte de l'inconscient et l'invention de la psychanalyse n'étaient possibles qu'un certain temps après le déploiement du discours de la science et de ses effets¹⁴. Reprenons succinctement la logique du cogito : de quoi puis-je ne pas douter ? Le développement du doute méthodique conduit Descartes à faire table rase de ses préjugés, de ses pensées, de ses sens et de ses actes¹⁵. Mais confronté à l'évidement induit par ce doute radical, le voici porté à reconnaître la vérité de son être dans le fondement même de sa démarche : je peux douter de tout¹⁶, mais ce dont je ne peux pas douter, c'est que, tandis que je doute, je pense, et si je pense, je suis. Je pense donc je suis. Le problème, pour Lacan, consiste dans l'articulation du cogito à l'hypothèse de l'inconscient, nécessairement mise à mal par une certaine forme de maîtrise ou de transparence du sujet transcendantal à lui-même. Or, la malice de Lacan consiste à faire remarquer que le cogito fonde un partage, une division entre savoir et vérité. Une vérité qui touche à cet instant où le sujet se saisit comme pensant et s'autorise du savoir, dont il s'éprouve immédiatement affecté :

Je pense, donc je suis (cogito ergo sum), n'est pas seulement la formule où se constitue avec l'apogée historique d'une réflexion sur les conditions de la science, la liaison à la transparence du sujet transcendantal de son affirmation existentielle. Peut-être ne suis-je qu'objet et mécanisme (et donc rien de plus que phénomène), mais assurément en tant que je le pense, je suis – absolument. Sans doute les philosophes avaient apporté là d'importantes corrections, et nommément que dans cela qui pense (cogitans) je ne

¹⁴ Lacan Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, séminaire XI, *op. cit.*, leçon du 05-02-1964.

¹⁵ Descartes René, *Méditations métaphysiques*, Éd. Fernand Nathan, 1983, p. 42-46.

¹⁶ Ou presque, puisque dieu, ou la folie, sont exclus de l'épreuve du cogito. Cf. débat Foucault/Derrida sur le thème folie et cogito : Derrida Jacques, *L'écriture de la différence*, Paris : Éd. du Seuil, 1971 ; Foucault Michel, *Dits et écrits*, Paris : Éd. Gallimard, 2001.

fais jamais que me constituer en objet (cogitatum). Il reste qu'à travers cette épuración extrême du sujet transcendantal, ma liaison existentielle à son projet semble irréfutable, au moins sous la forme de son actualité, et que : « cogito ergo sum » ubi cogito, ibi sum, surmonte l'objection. Bien entendu ceci me limite à n'être là dans mon être que dans la mesure où je pense que je suis dans ma pensée¹⁷.

Dans cette perspective, nous pouvons déjà avancer une certaine affinité entre le sujet lacanien représenté par un signifiant pour un autre signifiant, et le sujet cartésien représenté par le savoir. Plus encore, Lacan pousse la logique du cogito à ce terme : ou je pense, ou je suis, d'où il conclut « je suis où je ne pense pas, je pense où je ne suis pas »¹⁸. Au regard du procès cartésien, la conception lacanienne du sujet s'inscrit comme division entre savoir et vérité. Elle est maintenue vive par la référence au langage : l'inconscient structuré comme un langage fonde le sujet dans son rapport au signifiant, dont l'articulation produit du savoir. La substitution du signifiant par le savoir place le signifiant sous le registre de la vérité, qui refoulée, fait retour par le biais du symptôme. Or chez Lacan, l'inconscient comme savoir se définit tel un réseau de signifiants énigmatiques dont le symptôme recèle la clé¹⁹.

2.2 Science et vérité, triomphe de la religion ou psychanalyse

Avec le cogito, une séparation se trouve posée entre savoir et vérité : la vérité comme cause étant exclue, le sujet devient effet du savoir²⁰. Or Lacan nous indique que plus le sujet ira de l'avant dans le champ du signifiant et du savoir, plus son rapport à la vérité s'en trouvera affecté, sur le mode du Malaise dans la civilisation²¹. La place creusée par la science au lieu de la vérité laisse le sujet sans l'appui du sens qui constitue son étai. C'est sur l'interprétation ou la fonction de ce lieu de la vérité que Lacan se sépare irrévocablement de Descartes : chez Descartes en effet, le déploiement du savoir et la saisie du sujet demeurent corrélatifs à l'existence d'un Dieu sachant, non trompeur, gardien du signifiant – le Dieu-lire de la science²². D'où Lacan pointe que les progrès de la science et des techniques,

¹⁷ Lacan Jacques, *Écrits, op. cit.*, p. 516–517.

¹⁸ *Ibid.*, p. 517.

¹⁹ Lacan Jacques, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports à la personnalité*, Paris : Éd. du Seuil, 1980, p. 357–358.

²⁰ Lacan Jacques, *Écrits, op. cit.*, 1966, p. 855–877.

²¹ Freud Sigmund, *Le malaise dans la civilisation*, Paris : P.U.F, 1981.

²² Lacan Jacques, *L'insu que sait l'une bœvue s'aile à mourre*, séminaire XXIV, 1966–1967, inédit, en ligne : www.staferla.free.fr (consulté le 10-01-2014).

déconnectés du sens, conduisent inéluctablement au triomphe de la religion, via le détour de l'angoisse : la croyance devient une nécessité face à l'abîme du sens creusé par le déploiement inexorable du savoir²³. La psychanalyse y constitue une alternative dans la mesure où, partant du sens, elle conduit le sujet à la construction d'un savoir mi-dit au lieu de la vérité, sans en référer à un cadre ontologique prédéterminé. La reprise lacanienne du cogito témoigne de l'impossibilité structurelle de la science, polarisée par le savoir, à répondre de la vérité, et partant de cette méconnaissance, de son impuissance à en suturer la béance par l'intermédiaire du savoir.

[La science] est incontestablement la conséquence strictement déterminée d'une tentative [...] de suturer le sujet de la science et le dernier théorème de Gödel montre qu'elle y échoue ; ce qui veut dire que le sujet au quotidien reste le corrélat de la science ; mais un corrélat antinomique puisque la science s'avère définie par la non-issu de l'effort pour le suturer. Qu'on saisisse là la marque à ne pas manquer du structuralisme. Il introduit dans « toute science humaine » qu'il conquiert, un mode très spécial du sujet [...] Le sujet est, si l'on peut dire, en exclusion interne à son objet²⁴.

La science rate systématiquement et logiquement la question de la vérité, qui chez Lacan, se rapporte essentiellement à la dimension de l'inconscient : un discours, ou un savoir, parle le sujet à son insu. « Moi la vérité, je parle »²⁵. Conséquence : la science est en panne de sens. Elle permet d'acquérir un savoir à l'infini sur tel ou tel objet, mais demeure sans secours pour des questions de type métaphysique : qui suis-je ? Quel sens donner à ma vie ? Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?

2.3 L'incomplétude de la science, les limites du discours scientifique.

La science ou l'envers de la psychanalyse. La subjectivité et la responsabilité du savant

Au-delà de la forte corrélation entre science et religion dans le corpus lacanien, notons que le cogito structure une incomplétude dans le champ du savoir,

²³ Lacan Jacques, *Le triomphe de la religion*, précédé de *Discours aux catholiques*, Paris : Éd. du Seuil, 2004 ; Lacan Jacques, *Écrits*, op. cit., 1966, p. 855–877 ; Lacan Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, séminaire XI, op. cit., leçon du 03-06-1964 ; Lacan Jacques, « Freud per sempre », in : *Panorama*, 1974 ; Lacan Jacques, *La logique du fantasme*, séminaire XIV, inédit, 1966–1967, en ligne : www.staferla.free.fr (consulté le 10-01-2014).

²⁴ Lacan Jacques, *Écrits*, op. cit., 1966, p. 855–877.

²⁵ *Ibid.*, p. 855–877 ; Lacan Jacques, *La logique du fantasme*, séminaire XIV, op. cit.

qui en constitue à la fois la limite et le moteur. Lacan en reprend l'efficace en référence aux théorèmes de Gödel²⁶, et démontre que la science donne son assise au sujet, voire à l'inconscient. Or la psychanalyse, dans la mesure où elle pointe les limites du savoir et son incomplétude intrinsèque, devient le symptôme de la science, du lien social contemporain, et du malaise dans la civilisation²⁷. Elle témoigne de la vérité refoulée par le déploiement du savoir²⁸. Réciproquement, l'avènement de la psychanalyse, et le caractère d'exception que recèle sa pratique, se fondent à compter de l'universalisation scientifique. Pour le dire en termes mathématiques : une fonction se définit pour tout x . Une singularité, elle, échappe à la fonction : il existe au moins un x pour lequel la fonction ne s'applique pas à lui. Pour autant, la mise en lumière de la singularité reste tributaire de la fonction qui en structure les conditions de possibilité. Ainsi, dans le procès cartésien, le statut du sujet reste tributaire de son rapport au savoir. Dès lors que le sujet, ou le symptôme, se structurent à compter des signifiants ou des savoirs en place dans le champ social, lui-même traversé par le discours de la science, la science devient l'envers de la psychanalyse²⁹. L'incomplétude de la science appelle enfin la subjectivité et la responsabilité du savant au regard des progrès de ses recherches et de son objet. Lacan restitue au savant son caractère humain, son statut de sujet, qui au regard de l'état des savoirs dans l'histoire des sciences, constitue la raison de la fécondité et de la créativité scientifique. D'où la science s'institue comme nouvelle ontologie, nouvelle version du maître.

2.4 L'incomplétude de la science, les limites du discours scientifiques.

La science ou l'envers de la psychanalyse. La subjectivité et la responsabilité du savant

Lacan refuse toute transposition de la biologie ou de la physique au champ de la psychanalyse, comme il se voit par exemple chez Freud, Wallon ou Piaget : la référence aux sciences naturelles ne se justifie que dans cette perspective : l'être humain naît biologiquement immature³⁰, dans la nécessité d'en référer à l'Autre en la personne de ses parents, de la structure familiale, sociale, du langage et du savoir pour la satisfaction de ses besoins et son développement. D'où la perspective laca-

²⁶ Lacan Jacques, *Écrits*, Paris : Éd. du Seuil, 1966, p. 855-877.

²⁷ Lacan Jacques, *Le triomphe de la religion*, précédé de *Discours aux catholiques*, Paris : Éd. du Seuil, 2004 ; Lacan Jacques, « Freud per sempre », in : *Panorama*, 1974.

²⁸ Lacan Jacques, *Écrits*, Paris : Éd. du Seuil, 1966, p. 234.

²⁹ Lacan Jacques, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, séminaire II, Paris : Éd. du Seuil, 1978.

³⁰ Lacan Jacques, *Autres écrits*, Paris : Éd. du Seuil, 2001, p. 23-36.

nienne d'une double naissance : une fois comme vivant, une fois comme parlant. L'hypothèse princeps de « l'inconscient structuré comme un langage » conduit Lacan à démontrer la scientificité de la psychanalyse par le détour de la linguistique³¹, puis partant de cette référence, de la logique et de la topologie. Lettres, mathèmes et autres systèmes formels jalonnent ainsi l'enseignement lacanien, comme supports à la pratique et à la transmission de la psychanalyse, par le détour de l'interprétation. Une difficulté survient alors : la scientificité de la psychanalyse ne l'institue-t-elle pas comme pierre angulaire du discours de la science, au titre de savoir au lieu de la vérité ? Dans quelle mesure la psychanalyse ne constitue-t-elle la version d'un scientisme abouti³² ? Dans cette perspective, Lacan démontre l'a-scientificité de la psychanalyse en s'appuyant sur deux arguments majeurs : (1) toute science se distingue et se spécifie au regard de son objet³³. (2) L'objet de la psychanalyse n'est pas l'homme, ni le sujet, mais ce qui lui manque – manque d'un objet. Faisant de l'objet à l'objet de la psychanalyse, comme son principal critère « de vérité », autrement dit son arrimage au réel, Lacan pointe également les raisons voire la nécessité de son échec, au titre de symptôme³⁴.

L'anthropologie la meilleure ne peut aller plus loin que de faire de l'homme l'être parlant. Je parle moi-même d'une science définie par son objet. Or le sujet de l'inconscient est un être par/é, et c'est l'être de l'homme ; si la psychanalyse doit être une science, ce n'est pas là un objet présentable. En fait la psychanalyse réfute toute idée jusqu'ici présentée de l'homme. Il faut dire que toutes, tant qu'elles fussent, ne tenaient plus à rien dès avant la psychanalyse. L'objet de la psychanalyse n'est pas l'homme ; c'est ce qui lui manque, – non pas manque absolu, mais manque d'un objet. Encore faut-il s'entendre sur le manque dont il s'agit, c'est celui qui met hors de question qu'on en mentionne l'objet. Ce n'est pas le pain rare, c'est la brioche à quoi une reine renvoyait ses peuples en temps de famine. C'est là l'unité des sciences humaines si vous voulez, c'est-à-dire qu'elle fait sourire si l'on n'y reconnaît la fonction d'une limite. Elle fait sourire d'un certain usage de l'interprétation, comme passez-muscade de la compréhension. Une interprétation dont on comprend les effets, n'est pas une interprétation psychanalytique. Il suffit d'avoir été analysé ou d'être analyste pour savoir cela. C'est pourquoi la

³¹ Lacan Jacques, *Écrits*, op. cit., 1966, p. 283–289, 794–800, 855–877 ; Lacan Jacques, *Autres écrits*, op. cit., 2001, p. 221–225, 313–314, 406, 511, 558–559 ; Lacan Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, séminaire XI, op. cit., leçon du 22-01-1964 ; Lacan Jacques, *La logique du fantasme*, séminaire XIV, op. cit., leçon du 12-04-1967 ; Lacan Jacques, « Conférence du 2-12-1975 au Massachusetts Institute of technologie », in : *Scilicet*, n° 6–7, 1975, p. 53–63.

³² Réflexion comparable aux indications de Lacan sur le marxisme et le capitalisme.

³³ Lacan Jacques, *Autres écrits*, op. cit., p. 221.

³⁴ *Ibid.*, p. 341–350 ; Lacan Jacques, « Freud per sempre », in : *Panorama*, 1974.

psychanalyse comme science sera structuraliste, jusqu'au point de reconnaître dans la science un refus du sujet³⁵.

Ainsi la pensée lacanienne évolue-t-elle de la scientificité de la psychanalyse à l'« il n'y a pas de science du réel », en passant par la psychanalyse considérée comme « espoir d'une science », « science sans savoir », et enfin la psychanalyse comme « pratique »³⁶. Notre corpus témoigne d'un déplacement manifeste, que nous proposons de condenser en reprenant ces deux questions posées par Lacan : la psychanalyse est-elle une science ? Qu'est-ce qu'une science qui inclut la psychanalyse – l'hypothèse de l'inconscient ? Partant de ces éléments, Lacan produit une critique acerbe du fondement des sciences humaines en général, de la psychologie en particulier, démontrant que le caractère scientifique de ces disciplines les conduit méthodologiquement à méconnaître voire à rejeter l'humain qu'elles se donnent pour objet. La référence au cogito permet effectivement de souligner que le sujet, rejeté du symbolique et du savoir, réapparaît dans le réel, du côté de la vérité³⁷. D'où Lacan avance une distinction entre sciences exactes et sciences conjecturales³⁸ :

Si nous appelons conjecture quelque chose de très précis, que nous allons essayer de définir, et qui je crois est le véritable nom qu'il faudrait désormais donner pour désigner l'axe d'un certain groupe de sciences que le terme de sciences humaines non pas désigne improprement. Car à la vérité dans la conjecture c'est de l'action humaine qu'il s'agit. Mais je crois le terme de sciences humaines trop vague et je dirai : trop noyauté par toutes sortes d'échos confus de sciences pseudo-initiatiques, qui ne peuvent assurément qu'en abaisser la tension et le niveau, et quelque chose gagnerait à cette définition plus rigoureuse, plus orientée de sciences de la conjecture³⁹.

L'opposition des sciences exactes aux sciences conjecturales ne peut plus se soutenir à partir du moment où la conjecture est susceptible d'un calcul exact, probabilité par exemple, et où l'exactitude ne se fonde que dans un formalisme séparant axiome et loi de groupement de symboles⁴⁰.

³⁵ Lacan Jacques, *Autres écrits*, op. cit., p. 206.

³⁶ Respectivement dans Lacan Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, séminaire XI, op. cit., leçon du 22-01-1964 ; Lacan Jacques, *D'un Autre à l'autre*, séminaire XVI, Paris : Éd. du Seuil, 2006, leçon du 05-03-1969 ; Lacan Jacques, *Le moment de conclure*, séminaire XXV, inédit, 1978-1979, leçon du 15-11-1977, en ligne : www.gaogoa.free.fr (consulté le 10-01-2014).

³⁷ Lacan Jacques, *La logique du fantasme*, op. cit., leçon du 12-04-1967.

³⁸ Lacan Jacques, *Écrits*, op. cit., 1966, p. 472-473, 855-877 ; Lacan Jacques, *Autres écrits*, op. cit., p. 150-151, 230-231 ; Lacan Jacques, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, séminaire II, Paris : Éd. du Seuil, 1978, leçon du 22-06-1955.

³⁹ *Ibid.*, leçon du 22-06-1955.

⁴⁰ Lacan Jacques, *Écrits*, op. cit., p. 855-877.

La technique de la psychanalyse s'exerçant sur la relation du sujet au signifiant, ce qu'elle a conquis de connaissances ne se situe qu'à s'ordonner autour. Ceci lui donne sa place dans le regroupement qui s'affirme comme ordre des sciences conjecturales. Car la conjecture n'est pas l'improbable : la stratégie peut l'ordonner en certitude. De même le subjectif n'est-il pas la valeur de sentiment avec quoi on le confond : les lois de l'intersubjectivité sont mathématiques. C'est dans cet ordre que s'édifient les notions de structure⁴¹.

Puisque la science, et de manière plus patente encore lorsqu'il s'agit de sciences humaines, vise le savoir plutôt que la vérité, le symbolique au lieu du réel, le représentant au lieu de la chose, Lacan conclut à plusieurs reprises qu'elle relève de la fiction, du semblant⁴² défini comme paraître – par-être, dont l'une des fonctions est de draper la jouissance⁴³. La science produit un savoir nécessaire au titre de support et de garantie de l'être du sujet. Mais dans la mesure où elle s'attache au représentant plutôt qu'à la chose, elle se trouve non seulement condamnée à l'incomplétude, mais encore à la méconnaissance du champ de la vérité qu'elle prétend cerner. Deux conséquences : (1) la science tente de réduire ou de suturer la division au vif de la condition humaine, et s'institue par là même sur le mode de l'unification imaginaire, autrement dit du leurre. Lacan en effet, insiste à plusieurs reprises sur le caractère fictionnel de la science, et corrèle régulièrement la science à ses effets imaginaires : « pour moi l'unique science vraie, sérieuse, à suivre, c'est la science-fiction. L'autre, celle qui est officielle, qui a ses autels dans les laboratoires avance à tâtons sans but et elle commence même à avoir peur de son ombre »⁴⁴. Tandis que la psychanalyse fait fond sur le dévoilement de l'imaginaire par le détour du symbolique pour toucher au réel, la science prend l'image pour objet⁴⁵. Or Lacan précise que l'image s'offre comme support au jugement, donc à la graduation, et in fine au chiffrage qui constitue l'étoffe de la science⁴⁶. D'où quelque politique qui fasse fond sur le discours de la science ou l'expertise scientifique s'institue comme politique du fantasme⁴⁷, induisant un déplacement de l'impossible lié aux remaniements symboliques dans l'étoffe contemporaine du

⁴¹ *Ibid.*, p. 472–473.

⁴² Lacan Jacques, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, séminaire XVIII, Paris : Éd. du Seuil, 2007.

⁴³ Lacan Jacques, *Encore*, séminaire XX, Paris : Éd. du Seuil, 1975.

⁴⁴ Lacan Jacques, « Freud per sempre », *op. cit.*

⁴⁵ Lacan Jacques, *Écrits*, *op. cit.*, p. 73–92.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Askofaré Sidi, *D'un discours l'Autre, la science à l'épreuve de la psychanalyse*, *op. cit.*, 2013.

lien social⁴⁸. (2) Ce processus d'unification induit une conception universalisante voire impérialiste de l'homme comme seule réponse possible à la méconnaissance de la singularité de la nature désirante du sujet. Lacan, à plusieurs reprises, emploie l'expression de « cause finale » pour désigner le projet scientifique⁴⁹. D'où il conclut par une conception de la science comme totalitarisme ou idéologie de la forclusion du sujet⁵⁰ :

Et s'il faut lire Descartes et sa promotion du sujet, son « je pense, je suis donc », il ne faut pas en omettre la note à Beeckman : « Sur le point de monter sur la scène du monde, je m'avance masqué... » Lisons le cogito à le traduire selon la formule que Lacan donne du message dans l'inconscient ; c'est alors : « Ou tu n'es pas, ou tu ne penses pas », adressé au savoir. Qui hésiterait à choisir ? Le résultat est que la science est une idéologie de la suppression du sujet, ce que le gentilhomme de l'Université montante sait fort bien. Et je le sais tout autant que lui. Le sujet, à se réduire à la pensée de son doute, fait place au retour en force du signifiant-maître, à le doubler, sous la rubrique de l'étendue, d'une extériorité entièrement manipulable⁵¹.

Il s'agit sans doute d'une des indications lacaniennes les plus reprises et commentées sur le thème de la science, mais sa portée n'est vraiment décisive qu'à compter des éléments précédemment exposés. Le thème science et capitalisme en souligne encore la portée.

2.5 Science et capitalisme

Si notre corpus témoigne d'une corrélation forte entre discours capitaliste et discours de la science, c'est dans la mesure où le premier commande au second la production des objets susceptibles de contribuer à l'essor du marché. C'est en 1972, lors d'une conférence à l'université de Milan, que Lacan propose l'écriture du discours capitaliste qu'il construit comme subversion du discours du maître et définit comme forclusion de la castration⁵², donc de l'impossible, pour un social

⁴⁸ Miller Jacques-Alain (dir.), « L'ordre symbolique au XXI^e siècle », *Scilicet*, VIII^e congrès de l'association mondiale de psychanalyse, Paris : École de la Cause Freudienne, 2012.

⁴⁹ Lacan Jacques, *Dissolution*, séminaire XXVII, inédit, 1980–1981, en ligne : www.gaogoa.free.fr (consulté le 18-01-2014) ; Miller Jacques-Alain (dir.), « L'ordre symbolique au XXI^e siècle », *op. cit.*

⁵⁰ Lacan Jacques, *La logique du fantasme*, *op. cit.* ; Lacan Jacques, *Écrits*, *op. cit.*, p. 855–877 ; Lacan Jacques, *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 206, p. 437.

⁵¹ *Ibid.*, p. 437–438.

⁵² Lacan Jacques, ... *ou pire*, séminaire XIX, Paris : Éd. du Seuil, 2011.

qui ne fait pas lien⁵³. Le discours capitaliste relève d'une promotion sans faille de l'objet qui, visant la production intarissable des richesses, du plus-de-jouir, creuse une économie extensive du manque-à-jouir. Dans le discours capitaliste, le sujet se trouve directement connecté à l'objet qui le détermine et qu'il n'a plus qu'à posséder, illusoirement, puisqu'au mieux l'objet le possède. Le sujet ne trouve plus ses coordonnées dans un rapport signifiant. L'objet vient saturer le rapport du sujet à la castration, avec pour conséquence le déclassement du lien social et des idéaux. Opérant par saturation, le discours capitaliste promet de guérir le sujet du manque, soit de le réduire au statut d'objet contribuant lui-même à l'essor du marché. A travers la plus-value, le discours capitaliste substitue la cause du désir au plus-de-jouir⁵⁴, qui mobilise tous les acteurs du système. Le discours intéresse autant le prolétaire que le propriétaire, chacun mobilisé par le circuit manque-à-jouir → plus-de-jouir → manque-à-jouir, l'un pour accroître le surtravail, l'autre pour améliorer les conditions de redistribution de la plus-value. D'où le marxisme fournit la pierre angulaire du capitalisme en le dotant d'un sujet, débranché de l'inconscient, dont il fait un symptôme social, le prolétaire, érigé au rang d'Internationale, au lieu d'en saisir le ressort particulier. L'impasse du prolétaire tient en effet dans la disjonction du sujet consommateur et de l'ouvrier. Le premier tend à travailler plus pour jouir plus, tandis que le second s'échine à travailler moins pour être moins exploité.

Ce qui distingue le discours du capitaliste est ceci, la Verwerfung, le rejet en dehors de tous les champs du symbolique avec ce que j'ai dit que ça a comme conséquence, le rejet de quoi ? De la castration. Tout ordre, tout discours qui s'apparente du capitalisme laisse de côté ce que nous appelons simplement les choses de l'amour [...]. C'est bien pour ça que, deux siècles après ce glissement, appelons-le calviniste après-tout,

⁵³ Lacan Jacques, « Du discours psychanalytique », conférence à l'université de Milan, 1972, en ligne : pagesperso-orange.fr/espace.freud/topos/psych.../Italie.htm (consulté le 10-01-2014) ; Bruno Pierre, *Lacan passeur de Marx, l'invention du symptôme*, Toulouse : Éd. Èrès, 2010 ; Sauret Marie-Jean, *L'effet révolutionnaire du symptôme*, Toulouse : Éd. Èrès, 2008 ; Sauret Marie-Jean, *Malaise dans le capitalisme*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2009.

⁵⁴ Le terme de plus-de-jouir emprunte à la Mehrlust freudienne comme à la Merwert, la plus-value marxiste. Le problème est qu'il ne s'éteint, ni ne se tait, ni ne laisse le sujet en paix, puisqu'en un tour de main, le capitalisme devient production extensive du manque-à-jouir. La nécessité du plus-de-jouir se fonde sur le trou à combler de la jouissance : plus je consomme, plus l'écart d'avec la jouissance de cette consommation grandit, exigeant des exploités qu'ils rivalisent sur l'exploitation de principe, d'où « le capitalisme prospère partout où règne la forme d'État marxiste ». Lacan Jacques, *D'un Autre à l'autre*, op. cit, p. 29 ; Lacan Jacques, *Autres écrits*, op. cit, p. 434-435 ; Lacan Jacques, ... ou pire, séminaire XIX, op. cit.

pourquoi pas, la castration a fait enfin son entrée irruptive sous la forme du discours analytique⁵⁵.

Le progrès de Lacan consiste à faire remarquer qu'on ne sort jamais du discours capitaliste, dont le prolétaire devient le symptôme. D'aucune manière l'ouvrier ne s'arrache au primat de la plus-value, puisque dans le meilleur des cas, la question tourne autour de sa répartition – confiscation ou partage. La psychanalyse constitue un mode de sortie du malaise dans le capitalisme dans la mesure où elle n'inter- prète le symptôme social que dans le particulier de chacun. Autrement dit elle interpelle la responsabilité du sujet quant à sa participation à la production du manque-à-jour.

3. Discussion

Les résultats que nous avons obtenus via l'étude systématique du corpus lacanien présentent la science comme une figure de l'Autre certes plus exigeante, mais dont l'incomplétude structurelle ménage la possibilité du singulier, du subjectif, et comme le démontre Lacan, du religieux – *religiere*, ce qui fait lien -. Parce que la science comme discours de l'Autre témoigne de son affinité à l'inconscient, elle demeure praticable à la créativité du sujet dans son rapport aux autres, aux savoirs, et au lien social. Le sujet n'est jamais strictement déterminé par l'Autre, mais s'inscrit comme subversion au lieu de l'Autre. Il *s'appuie contre* le savoir constitué et les signifiants en place dans le discours de son temps pour loger sa singularité au chapitre du lien social. D'où Lacan conclut, dans « La science et la vérité », que « de notre position de sujet, nous sommes toujours responsables »⁵⁶. Ainsi l'aliénation fondamentale du sujet au langage demeure, manifeste dans les heurs de la clinique contemporaine, comme dans les remarquables capacités d'adaptation du névrosé au discours de la science. Le cogito cartésien fonde l'efficace d'un abri au sujet qui s'y rapporte. Si la science, et dans une autre mesure le capitalisme, renouvellent les modes d'aliénation caractéristiques de la dialectique du lien du sujet à l'Autre, les résultats de notre recherche montrent que leurs logiques respectives n'entament pas fondamentalement les possibilités du lien social.

Nous pouvons en déduire que le caractère symbolique de cette aliénation y conserve sa portée émancipatrice. La médiation du langage et du savoir demeure

⁵⁵ Lacan Jacques, ... *ou pire*, séminaire XIX, *op. cit.*

⁵⁶ Lacan J., *Écrits, op. cit.*, p. 858.

une référence efficace en termes de soin, d'éducation, de travail social. La dimension de la clinique s'y trouve même mise en lumière comme réponse aux effets universalisants et globalisants des discours dominants. Cet argument se trouve d'ailleurs conforté par la fonction que Lacan fait porter au symptôme dans le débat qu'il cultive entre savoir et vérité : la dialectique en jeu entre science et psychanalyse est effectivement résolue par Lacan via la référence au symptôme, qu'il situe comme retour de la vérité refoulée dans le champ du savoir. La fonction du symptôme, en psychanalyse – quelle que soit sa charge pathologique –, s'avère précisément liée au retour d'une vérité refoulée, qui indexe l'être réel du sujet. La spécificité de la psychanalyse, voire des approches d'orientation psychanalytiques en sciences humaines et sociales, ne vise pas à supprimer ou faire taire le symptôme – puisqu'il s'agirait, en l'occurrence, de taire la part de vérité qu'il recèle –, mais consiste à considérer le symptôme comme un langage, une vérité bâillonnée, à libérer. Or ce symptôme, nous en connaissons l'efficace puisque c'est en son nom que les sujets s'adressent à nous et s'avancent sur la scène transférentielle... Symptôme qu'il s'agit d'entendre, fût-il dérangeant, afin d'accompagner le sujet dans sa prise en compte, dans la découverte de ce qui en lui cherche à se dire, pour l'aider à en devenir responsable et qu'il apprenne à faire avec⁵⁷. Ainsi l'enjeu du débat sur le thème « science et psychanalyse » consiste dans la possibilité d'une véritable politique du symptôme⁵⁸, corrélée à la dimension du transfert⁵⁹, qui spécifie le mode d'aliénation caractéristique du procès analytique, et conditionne le déploiement d'une clinique d'orientation psychanalytique dans le champ de l'éducation.

4. Conclusion

Au-delà de ces indications, la comparaison entre les résultats obtenus lors de notre démarche exploratoire dans le moteur de recherche CAIRN, ainsi que la revue systématique du corpus lacanien sur le thème « science et psychanalyse », nous permettent d'avancer 4 axes de prolongement : (1) le premier consiste à discuter la politique et les principes au fondement de disciplines émergentes telles que la

⁵⁷ Rouzel Joseph, *L'acte éducatif, clinique de l'éducation spécialisée*, Toulouse : Éd. Ères, 2007 ; Ponnou Sébastien, *Lacan et l'éducation. Manifeste pour une clinique lacanienne de l'éducation*, Paris : Éd. L'Harmattan, 2015.

⁵⁸ Soler Colette, « La politique du symptôme », in : *Quarto*, n° 65, 1998.

⁵⁹ Lacan Jacques, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, Séminaire XII, inédit, leçon du 03-02-1965 ; Lacan Jacques, *L'acte psychanalytique*, séminaire XV, inédit, leçon du 27-05-1968.

neuropsychanalyse⁶⁰, dont les soutènements méthodologiques nous semblent vivement éprouvés par la récurrence des références lacaniennes au cogito. (2) Nous interrogeons également la pertinence théorique, pratique et clinique des concepts de nouvelle économie psychique⁶¹ ou de perversion ordinaire⁶² qui, malgré leur intérêt épistémologique, appellent régulièrement des interprétations conservatrices et réactionnaires référées au modèle patriarcal/œdipien. (3) Enfin la référence lacanienne au cogito nous permet de différencier discours de la science et structure du scientisme, à l'appui des thèses produites par Agamben sur le contemporain⁶³ : le cogito ne suffit pas à dessiner la radicalité du partage qui détermine le scientisme, dans la mesure où la figure de dieu, comme la folie, demeurent exclues de l'épreuve du doute pour conserver droit d'asile au sujet. Le cogito, dont nous savons la portée décisive pour la science contemporaine, contredit les élans scientistes par la séparation qu'elle instaure entre savoir et vérité. Il fonde une version de la science tout en préservant le champ de l'ontologie, tandis que le scientisme, comme forclusion du sujet, procède davantage d'une procédure de double exclusion, qui nous mène sur les terres de *l'homo sacer* : le statut du sujet de l'inconscient, représenté par un signifiant pour un autre signifiant, s'avère logiquement exclu du savoir pour trouver refuge au champ de la vérité. Or le scientisme implique un envahissement du champ de la vérité par le savoir, induisant une procédure de double exclusion : le sujet, exclu du savoir, se trouve également banni du lieu de la vérité – ou d'inclusion exclusive : le sujet est inclus dans la vérité à condition d'en être exclu. Sur ce point, nous considérons que la procédure scientiste, via sa prétention à saturer la question du sens et de la vérité par le savoir, conduit au passage d'une aliénation symbolique à une aliénation réelle dont les effets s'entendent en termes de déréliction du lien social. 4) Compte tenu de l'évolution historique⁶⁴ du concept de clinique en sciences humaines et sociales, et parce que cette évolution a part liée au développement des progrès techniques et scientifiques, ne convient-il pas d'in-

⁶⁰ Hochmann Jacques, « Arguments pour un dualisme méthodologique », in : *Psychanalyse, neurosciences, cognitivismes*, Paris : P.U.F., 1996 ; Hochmann Jacques & Jeannerod Marc, *Esprit où es-tu ? Psychanalyse et neurosciences*, Paris : Éd. Odile Jacob, 1991 ; Ouss Lisa, Golse Bernard, Geogoeff Nicolas & Wildöcher Daniel, *Vers une neuropsychanalyse ?* Paris : Éd. Odile Jacob, 2009 ; Tassin Jean-Paul, « Peut-on trouver un lien entre l'inconscient psychanalytique et les connaissances actuelles en neurobiologie », in : *Neuropsy*, n°4, 1989.

⁶¹ Melman Charles, *L'Homme sans gravité*, Paris : Éd. Denoël, 2002.

⁶² Lebrun Jean-Pierre, *La perversion ordinaire*, Paris : Éd. Denoël, 2007.

⁶³ Agamben Giorgio, *État d'exception, homo sacer*, Éd. du Seuil, 2003 ; Agamben Giorgio, *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Éd. du Seuil, 1997.

⁶⁴ Canguilhem Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris : P.U.F., 1966 ; Foucault Michel, *Naissance de la clinique*, Paris : P.U.F., 1963.

terroger la variété de ses acceptions, des abords pratiques et des enjeux éthiques qu'elles induisent ?

Sébastien Ponnou est docteur en psychanalyse (Université Paris 8), maître de conférences en sciences de l'éducation. ATER au Département de Psychologie et des Sciences de l'Éducation de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Limoges. Équipe d'Accueil 6311 – FRancophonie, Education, Diversité (FRED).

sebastien.ponnou@unilim.fr

**SUBJECTIVITÉ MODERNE
ET ALIÉNATION SELON
MICHEL FOUCAULT
ET MARCEL GAUCHET**

OLIVIER LECOMTE

Abstract

Foucault and Gauchet think that the modern democratic societies and social changes are understandable only by having a careful look at the individual and how it sees itself as a subject. Beyond a political debate on madness, I will focus on the modern subject as it is recognized throughout the phenomenon of madness by questioning the anthropological revolution that appeared when we found the same in alterity. This paper is intended to clarify the concept of the modern subject and explore two different interpretations of how we would have recognized ourselves throughout the phenomenon of madness. We analyze, more specifically, the relationship between self and the concept of alienation.

La situation des asiles était, dans les années cinquante et soixante, devenue universellement odieuse et de nature à inspirer la révolte. L'enfermement paraissait, à tous égards, absolument intolérable et il fallait rompre à tout prix avec ce lourd passé qui était perçu comme l'héritage de la discipline psychiatrique. En rompant avec les atrocités du système asilaire, l'essor de la psychanalyse représentait alors la libération de la profession psychiatrique. De cette promesse libératrice, il ne restait qu'un pas à franchir pour rompre de manière totale avec cet héritage et c'est précisément ce que Foucault a su magistralement mettre en forme. L'ouvrage de 1961, *Folie et déraison*, qui sera réédité et révisé en 1972 sous le titre d'*Histoire de la folie à l'âge classique*, a été le support intelligible de toute une génération afin de contester l'insupportable réalité asilaire en mettant à jour les fondements dissimulés de la discipline psychiatrique. C'est à partir d'une dénonciation de l'histoire de la folie, en montrant que derrière le masque de la prétention scientifique se

trouvait secrètement un véritable processus d'exclusion et de réduction au silence de la folie, que Foucault a su démentir à la fois l'héritage humaniste de la psychiatrie et cette soi-disant rupture endossée par la psychanalyse. Difficile d'attribuer une étiquette à celui qui refuse d'en porter, mais force est de reconnaître l'appartenance de Foucault à son époque, à ces philosophes du soupçon qui s'efforçaient de remettre en question l'origine de la morale et les acquis humanistes du passé, et qui répandaient le doute sur une société soumise, selon eux, à une profonde aliénation. Exhibant tous les masques et aucun à la fois – ni tout à fait structuraliste, phénoménologue ou existentialiste – Foucault porte néanmoins les traces de son temps. Un temps qui demande d'ailleurs, lui aussi, à être remis en question selon Gauchet, car cet intellectualisme propulsé par la force d'une radicalité critique n'est peut-être plus d'actualité. L'espoir d'un renversement des valeurs et l'espérance en un avenir révolutionnaire ne font peut-être plus partie des préoccupations pressantes actuellement. En effet, comment dénoncer une société que nous ne parvenons que très difficilement, voire même très hypothétiquement, à connaître et à comprendre? La quête identitaire, individuelle et sociale, peut nous apparaître désormais sous bien des égards comme prioritaire par rapport à la critique soulevée par la génération de Foucault.

De manière inattendue, Gauchet et Swain se sont aperçus d'une faiblesse dans l'usage des sources chez Foucault¹, faiblesse qui leur fit prendre conscience des lacunes existant au fondement même de sa réflexion sur la folie. C'est en puisant dans les archives qu'ils sont parvenus à trouver une assise suffisamment solide pour fonder leur critique de la méthode de Foucault et des résultats qu'elle avait produits, et c'est par cet angle seul que fut possible le renversement du schéma foucauldien. Si l'on en croit Gauchet et Swain, il existe un impensé plus que considérable dans l'*Histoire de la folie*, puisque le matériau offert par Pinel au moment même de la naissance de la psychiatrie ne fut jamais exploité par Foucault. De la découverte d'un manque au niveau des références, peut-être intentionnel², a découlé l'hypothèse qu'il faisait un contresens radical de l'histoire de la folie en désignant au cœur du parcours moderne l'exclusion de l'*autre* qu'est le fou, faisant ainsi de la folie un véritable emblème politique. C'est à partir de cette adéquation

¹ Foucault citait la première édition du *Traité* de Pinel, alors qu'il s'agissait de la seconde. « Les deux textes sont sensiblement différents. La seconde édition efface les traces discernables dans la première. [...] On voit comment le sujet pratique de la folie devient le sujet de la connaissance clinique – ce qui ne se voit plus dans la seconde édition ». Gauchet Marcel, *La condition historique*, Paris, Gallimard, 2003, p. 240–241.

² « C'est l'ampleur des lacunes et des oublis qui nous frappa, dont certains ne pouvaient être que délibérés ». Gauchet M., Swain Gladys, *Dialogues avec l'insensé : À la recherche d'une autre histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1994, p. XXVIII.

où folie égale critique politique³ que Gauchet et Swain ont repris à leur compte l'histoire de la folie dont l'enjeu leur apparaissait maintenant très significatif afin de saisir l'essence même de la modernité dans ses manifestations les plus profondes. Il fallait montrer le réel visage de l'histoire de nos sociétés en substituant à la thèse de l'exclusion celle d'un processus général d'intégration sociale de la différence humaine.

Le théâtre de la folie a été un laboratoire exemplaire des transformations anthropologiques et politiques qui se sont jouées au lendemain de la Révolution française. Selon Foucault et Gauchet, ces transformations sociales propres aux sociétés modernes et démocratiques ne sont compréhensibles qu'en portant aussi le regard attentif sur l'individu et sur la façon dont il se conçoit en tant que sujet. L'avènement de la psychiatrie a complètement transformé notre conception du sujet en offrant un nouveau langage qui a bouleversé notre façon de se rapporter à soi. Au-delà d'une lecture politique du débat sur la folie, j'insisterai sur une lecture qui met au centre de son investigation, le sujet moderne tel qu'il s'est reconnu à travers le phénomène de la folie en questionnant la révolution anthropologique qui est apparue dès lors que nous avons découvert du même dans l'altérité. Ce présent texte vise à éclaircir la notion de sujet moderne et à explorer deux interprétations différentes de la manière dont nous nous serions reconnus à travers le détour de la folie. Il sera question, plus précisément, d'analyser le lien entre notre rapport à soi et la notion d'aliénation. Nous analyserons ainsi deux conceptualisations possibles de l'aliénation dépassant le cadre offert initialement par le projet révolutionnaire marxiste. Si le concept d'aliénation demeure toujours associé à celui de révolution, nous allons voir qu'il ne se déploie plus seulement en termes politiques, mais aussi dans une optique anthropologique. Il s'agira de questionner, avec ces auteurs, la nécessité de poursuivre ou de rompre définitivement à l'égard des principes psychologiques ancrés dans l'individu depuis cette révolution de la subjectivité humaine.

Pour ce faire, il faut d'abord savoir que les interprétations que nous proposons Foucault et Gauchet du basculement anthropologique sont indissolublement liées à une conception sociale de l'histoire de la révolution moderne. Foucault perçoit la modernité comme un processus d'*exclusion* des formes d'altérité, dont la folie constitue sans doute le témoignage le plus caractéristique de l'époque, puisque les fous ont été internés, mis à l'écart et réduits au statut de simple objet pour la connaissance par la psychiatrie. Il dressait un portrait de la modernité en tant que projet de rationalisation où les sociétés s'efforçaient d'exclure la folie pour

³ Gauchet M., Swain G., « Un nouveau regard sur l'histoire de la folie », *Esprit*, nov. 1983, p. 77.

s'assurer de leur nature raisonnable. Gauchet, au contraire, persiste à croire que la modernité est un processus d'*inclusion* des formes d'altérité, qui s'est construit à partir de la découverte d'un rapport de ressemblance entre les hommes. Selon lui, la logique des sociétés modernes serait plutôt celle d'une logique d'intégration des formes de marginalité, où l'État s'est mis à prendre en charge la folie sous principe d'une égalité de droit parmi l'ensemble des hommes. Gauchet cherche à renverser le schéma foucauldien en montrant que, dès ses premiers écrits, la psychiatrie s'est formée autour de la reconnaissance du sujet maintenu au cœur de la folie. À l'origine de la psychiatrie se trouve la découverte qu'un dialogue est possible avec le fou et qu'il demeure sujet malgré les écarts qu'il entretient à l'égard de lui-même. De cette découverte commence le parcours à partir duquel nous nous sommes reconnus à travers le phénomène de la folie. C'est la même distance interne de soi à soi, la même fissure pathologique du moi, qui se découvre autant à l'endroit de la folie qu'à propos de l'humain en général. Au fond, ce qui s'est passé au début du savoir psychiatrique, c'est une rencontre avec l'inconnu de nous-mêmes et qui un siècle plus tard va nous mener à la découverte de cette nouvelle modalité psychique qu'est l'inconscient. Impossible alors de considérer, comme le faisait Foucault, que la modernité puisse être un projet d'exclusion de la folie, puisque la psychiatrie signe ce moment où nous avons commencé à voir le fou comme un semblable et à se reconnaître soi-même devant le miroir que nous tend cette altérité. Son projet consiste donc à réfuter la thèse foucauldienne de l'exclusion à partir d'une considération anthropologique. Il devient alors inévitable, selon Gauchet, d'interpréter la modernité comme un processus d'inclusion de la folie au sein du tissu social.

1. L'apparition du sujet moderne

Foucault s'est souvent fait reprocher d'avoir évacué le sujet au cours de ses premiers écrits traitant de la modernité, alors qu'il en fait l'objet spécifique de son investigation dans les deux derniers tomes de l'*Histoire de la sexualité*. D'une part, il soutient qu'il souhaitait réintroduire la problématique du sujet plus ou moins laissée de côté dans ses premières études, alors qu'il affirmait aussi, d'autre part, qu'il s'agissait du même problème qu'il avait toujours cherché à comprendre. Est-ce que l'herméneutique du sujet des derniers écrits constitue un revirement dans la pensée de Foucault, ou cela s'inscrit-il plutôt dans la continuité de ses formulations précédentes ? Il faut tout d'abord voir que la question du sujet n'est pas totalement absente des premiers écrits de Foucault, mais simplement traitée de manière différente que ce qu'il a proposé dans sa dernière investigation. L'archéo-

logie des premiers écrits abordait le sujet, non pas comme une construction déli-
bérée, mais essentiellement comme l'effet, pour le moins accidentel, de l'histoire et
des discours⁴. Par exemple, dans *Les Mots et les choses*, Foucault annonçait la mort
de l'homme, non pas dans un registre strictement nietzschéen ou heideggérien,
en tant qu'opacité de l'homme à l'égard de lui-même, mais plus spécifiquement
comme ce moment où les sciences humaines ont fait de l'homme un objet d'étude
échappant ainsi à l'authenticité de leur être. C'est cette idée de relation entre
l'homme et sa vérité qui était déjà critiquée un peu plus tôt dans l'*Histoire de la fo-
lie*. Dans les années soixante-dix, Foucault présente une conception du pouvoir qui
ne se limite pas uniquement à une simple fonction de répression, mais aussi d'un
pouvoir qui engendre une certaine forme de subjectivation⁵. Alors que l'archéo-
logie des premiers écrits expose le processus de subjectivation comme l'effet d'un
savoir, la généalogie des seconds écrits y ajoute la notion de pouvoir disciplinaire
à partir duquel la fonction-sujet apparaît sous sa forme particulièrement moderne.
Foucault examine alors les procédures qui constituent « l'individu comme effet et
objet d'un pouvoir, effet et objet d'un savoir »⁶. Son entreprise voulait examiner
la façon dont les mécanismes de savoir/pouvoir ont pu entraîner la modalité mo-
derne du rapport à soi. Ses derniers écrits présentent une forme de subjectivation
différente de celle qui prévalait à l'époque moderne en s'inspirant du modèle grec.
La thématique du sujet est ainsi présente tout au long du parcours de Foucault,
bien qu'il l'analyse de manière différente selon les périodes.

Par ailleurs, il ne semble pas y avoir de grandes distinctions entre la façon dont
le sain et le fou se font sujet. Pour Foucault, le fou n'a aucune autonomie discursi-
ve sur sa propre nature. Il est asservi au discours de l'autre qui le façonne et le
gouverne selon les cadres stricts de la norme et de la connaissance. Sa vérité n'est
rien de plus que le produit d'un discours auquel il ne participe pas. Devant l'auto-
rité d'un savoir, il a même fini par introniser ce partage et s'est mis à s'objectiver
lui-même comme un patient.⁷ « Il est maintenant impitoyablement regardé par
lui-même. Et dans le silence de ceux qui représentent la raison, et n'ont fait que
tendre le miroir périlleux, il se reconnaît comme objectivement fou »⁸. La vérité

⁴ Potte-Bonneville Mathieu, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 167.

⁵ *Ibid.*, p. 180.

⁶ Foucault M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 194.

⁷ « La folie moderne n'est pas seulement produite par le jeu conjoint d'un savoir et d'une pratique, lesquels prétendent ensuite abusivement en avoir révélé l'essence; mais savoir et pratique usent de cette prétention pour s'implanter au cœur de la folie, pour *se produire en elle* [...] ». Potte-Bonneville M., *op. cit.*, p. 42.

⁸ Foucault M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 618.

intime du fou, c'est le médecin qui la détient. C'est par la figure médicale, ce seul détenteur de discours véridique, qu'il devient sujet. Autrement dit, c'est par asservissement aux « découvertes » médicales qui ne dépendent pas de lui que s'ouvre la possibilité d'une subjectivation de la folie. La subjectivité ne consiste alors en rien de plus que la forme de l'individu assujetti. Le fou, tout comme l'ensemble des autres individus, est, depuis l'époque moderne, défini de l'extérieur. Il n'y a de subjectivité, selon Foucault, que lorsque l'individualité est soumise aux valeurs universelles qui définissent la vérité et la scientificité⁹.

Dans *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault explique la façon dont la notion d'individu est apparue à l'intérieur d'un système politique : l'individu à propos duquel nous avons pu formuler des discours et tenter de fonder des sciences est apparu « parce que le corps a été "subjectivisé", c'est-à-dire que la fonction-sujet s'est fixée sur lui, c'est parce qu'il a été psychologisé, parce qu'il a été normalisé »¹⁰. Le sujet moderne n'est rien de plus que l'individu disciplinaire, aliéné, asservi et inauthentique. Il se définit avant tout comme objet au service d'un savoir. Il est décrit par Foucault comme une image à prétention universelle modelée par les pratiques. « À travers ces différentes pratiques – psychologiques, médicales, pénitentiaires, éducatives –, c'est une certaine idée, un modèle de l'humanité, qui a pris forme ; et cette idée de l'homme est aujourd'hui devenue normative, évidente et passe pour universelle »¹¹. Foucault analyse d'une part la façon dont nous sommes devenus objets pour la connaissance, à partir d'un assujettissement au pouvoir, mais il analyse aussi, d'autre part, la façon dont les individus sont devenus sujets en participant à l'élaboration de la connaissance sur eux-mêmes à partir du dispositif de l'aveu. Les technologies du moi se sont développées dans la promesse de révéler la vérité sur notre psychisme à partir de l'interprétation des discours extirpés par la confiance. L'homme moderne, par ses aveux, a donc participé en tant que sujet au pouvoir dont il nous est aujourd'hui difficile de s'extraire. Le dispositif de l'aveu, dont la psychanalyse nous offre la plus illustre manifestation, nous a fait croire qu'il s'agissait d'une libération, que par la parole nous parviendrions à notre vérité. Les technologies du moi n'ont fait que mandater officiellement la nécessité de recourir à un autre, un « expert de l'interprétation », un « maître de la vérité », pour juger de nos discours et déterminer notre soi-disant vérité. Nous n'avons été sujets que dans l'optique de renforcer notre statut d'objet pour la connaissance.

⁹ Ferry Luc, et Renaut Alain, *La pensée 68; essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985, p. 158.

¹⁰ Foucault, M., *Le pouvoir psychiatrique*, Paris, Seuil/Gallimard, 2003, p. 58.

¹¹ Foucault, M., « Vérité, pouvoir et soi », dans *Dits et écrits*, t. 2, Paris, Gallimard, 2001, p. 1601.

Alors que dans les œuvres de Foucault l'assujettissement est ce qui érige l'individu en sujet, Gauchet perçoit l'indépendance et l'autonomie à l'égard des formes d'asservissement qui nous gouvernaient de l'extérieur comme le commencement de ce que l'on entend par subjectivité¹². Pour Gauchet, la subjectivité moderne est le résultat de la sortie de la religion. Elle est ce « mode de relation avec nous-mêmes, d'assomption de nous-mêmes qui s'établit sur tous les plans de l'humain dès lors que nous ne pouvons plus nous penser déterminés par une altérité surnaturelle »¹³. Dans *Le désenchantement du monde*, Gauchet décrit l'apparition d'une figure inédite du sujet se dévoilant à partir du double phénomène de réduction/internalisation de l'altérité qui caractérise l'époque moderne. Il examine d'un point de vue macroscopique la transformation de l'humain qui s'opère à partir des nouvelles modalités du fonctionnement collectif à l'aube de la sortie de la structuration religieuse du monde. L'effacement du divin et le déploiement de la démocratie comme forme politique entraînent inévitablement une nouvelle forme d'expérience de soi. Le sujet moderne naît de l'effondrement de tout ce qui relève de la dépendance et de la différence, ainsi que de l'internalisation de ceux-ci à l'intérieur de l'humain. Dans *L'inconscient cérébral*, Gauchet présente d'un point de vue microscopique l'une des voies qui mènent à l'apparition de cette même figure du sujet. L'époque moderne est ce moment où le doute s'installe et parvient à destituer l'image classique d'un sujet pleinement en possession de lui-même. L'identité humaine s'est toujours définie par rapport à une altérité. Le phénomène prodigieux de la sortie de la religion consiste à écarter l'altérité divine de la définition de l'humanité et de se retrouver, au même moment, face à l'altérité de soi : « L'inconscient, c'est le visage que prend l'altérité à soi lorsque se défait l'altérité instituée des religions, lorsque se dissout la prévalence sociale de l'invisible. Il en résulte une altérité de soi où il n'est question que de soi ; c'est cela qui change tout »¹⁴. C'est ce moment où la communauté humaine devient en mesure de se définir par elle-même. On passe alors du règne de l'hétéronomie à celui de l'autonomie. « La subjectivité dans son acceptation la plus générale désigne ce mode de fonctionnement qui naît avec la recomposition du monde humain sous le signe de l'autonomie »¹⁵. La société moderne se donne ses propres lois et se produit concrètement par elle-même en se projetant vers l'avenir. De manière

¹² Gauchet propose véritablement l'envers du décor proposé par Foucault en affirmant que l'assujettissement avait eu lieu avant la subjectivation : « Il était assujéti, il devient sujet », Gauchet M., *La condition historique*, op. cit., p. 254.

¹³ *Ibid.*, p. 260-261.

¹⁴ Gauchet, M., « Essai de psychologie contemporaine II : l'inconscient en redéfinition », *Le Débat*, 1998/3 n° 100, p. 201.

¹⁵ Gauchet, M., *La condition historique*, op. cit., p. 258.

parfaitement inattendue, la finalité de transparence de cette société à l'égard d'elle-même n'eut jamais lieu. À mesure que recule l'emprise du religieux, s'installe et se déplie tranquillement une altérité interne – un dehors qui n'appartient dès lors qu'à l'individu. « Plus l'homme est vu comme libre extérieurement, plus il est conçu comme intérieurement asservi »¹⁶.

2. Le sujet de la folie en tant que miroir du sujet moderne

Nous avons vu que selon l'œuvre de Gauchet toutes les figures de partage qui structuraient le monde ont été réduites et intériorisées par l'homme. Le partage se trouve maintenant dans le rapport que chaque homme entretient avec lui-même et prend la forme de ce qu'il appelle une « division subjective ». C'est cette distance à l'égard de soi-même que l'on retrouve précisément dans le phénomène de la folie. La folie devient donc la clef universelle dans laquelle on peut lire et comprendre l'expérience moderne de l'homme. « La folie est donc si peu exclue dans notre société moderne qu'elle délivre au contraire le sens de toute souffrance humaine. Le sujet moderne est ainsi tout entier compris à travers l'expérience de la folie »¹⁷. Les formations psychopathologiques révèlent des structures de la pensée humaine qu'aucune expérience naturelle de l'esprit normal ne saurait laisser entrevoir. La folie devient le miroir de ce que nous ne sommes pas en mesure de discerner de façon spontanée en nous-mêmes. Gauchet et Swain tendent à montrer que depuis Pinel, « c'est l'idée moderne du psychisme dans son unité qui se profile à l'horizon de la révolution qui s'opère à propos de l'aliénation »¹⁸. Se découvre alors un sujet à la fois toujours raisonnable et pourtant limité dans sa capacité de raison, qui a la puissance de choisir en fonction du sens tout en demeurant déterminé par l'intervention du non-sens intérieur¹⁹. Gauchet vise à ressaisir les origines cachées et à restituer une histoire qui a littéralement bouleversé notre idée de nous-mêmes.

¹⁶ Gauchet M., Swain G., « *Un nouveau regard sur l'histoire de la folie* », *op. cit.*, p. 80.

¹⁷ Merder, C., « Retour sur l'*Histoire de la folie : l'âge classique* de M. Foucault à partir de la critique de M. Gauchet et G. Swain », *La Lettre du psychiatre*, vol. 3, n° 8, 2007, p. 166.

¹⁸ Swain G., *Le sujet de la folie*, Toulouse, Privat, 1977, p. 82.

¹⁹ L'un des objectifs de Gauchet est de trouver des fondements empiriques à une théorie du sujet. Il trouve « dans l'expérience de la folie au sens le plus large les bases d'une théorie du sujet susceptible d'être fondé dans le roc de l'observation ». Gauchet, M », *La condition historique*, *op. cit.*, p. 235. Il ajoute aussi à ce propos que l'appui des textes en psychiatrie lui permettait de « dépasser la stricte spéculation philosophique que constitue en fait l'histoire de l'idéalisme. On dispose sur ce terrain du support d'une pratique à travers laquelle se dévoile une face du sujet autrement inconcevable ». Fouré Lionel, Poirier Nicolas, « Entretien avec Marcel Gauchet », *Le philosophoire*, 2003/1, n° 19, p. 25.

Au fond, ce qui s'est passé au début du savoir psychiatrique c'est une rencontre avec l'inconnu de nous-mêmes et qui, un siècle plus tard, va nous mener à la découverte du nouveau continent psychique²⁰. Au moment où la folie devenait objet de connaissance, elle est devenue aussi révélateur du sujet, de l'ordre profond qui nous constitue. Le savoir qui a pris forme à l'asile a dévoilé un visage du sujet qui était alors inconnu et qui a ouvert à la « connaissance de l'homme une voie royale pour déchiffrer l'architecture secrète du sujet, dans ce trouble miroir de ce que nous sommes tendus par la folie »²¹. L'institution asilaire constitue l'impulsion première qui, devant la découverte du sujet de la folie, mettra en marche le travail qui nous obligera à nous y reconnaître. Loin de se réduire à une mise à l'écart, l'asile installe le dispositif à partir duquel l'identification à la folie devient non seulement pensable, mais aussi indéniable. « Sans la "réduction au silence" de ce discours et de ce code puissamment constitués, jamais n'eut pu se produire le renversement terme pour terme que représente notre régime d'identité, ce régime qui nous contraint à nous plonger dans le miroir de l'abîme de la mêmété de l'autre pour nous retrouver [...]»²². Gauchet propose ainsi une lecture de l'histoire du sujet qui prend la déraison pour socle du principe subjectif à partir du moment où la représentation de la folie est venue ébranler l'idée d'une intime possession de soi en déployant l'« image d'un impouvoir constitutif du sujet sur lui-même »²³. La folie dévoile notre nature immaîtrisable, mais aussi, plus fondamentalement encore, l'essence même de notre être :

J'irais jusqu'à dire que l'essence de la psyché humaine est la souffrance; c'est la marque distinctive de sa constitution que son incroyable vulnérabilité [...] Ce n'est pas seulement une souffrance que l'on ressent objectivement dans son corps, mais quelque chose qui engage votre existence en tant que sujet et qui est proprement insupportable²⁴.

²⁰ Il faut noter que l'une des finalités de Gauchet est de replacer la percée freudienne à travers l'histoire plus générale d'une reconfiguration subjective propre à la modernité. L'inconscient, tel que postulé par Freud, n'est pas en rupture avec les théories de l'époque, mais s'insère au contraire dans une histoire où le sujet est repensé en fonction des bouleversements sociopolitiques et des découvertes psychiatriques, notamment celles de Pinel et d'Esquirol. « La psychanalyse reprend donc de la folie une idée qu'avaient ébauchée Pinel et Esquirol, et que l'asile a mis environ cent ans à faire advenir au jour, sans que ni ses thuriféraires ni ses contemporains n'aient jamais su à quoi ils travaillaient obscurément ». Azouvi François, « Les ruses de la déraison », *Esprit*, nov. 1983, p. 91.

²¹ Gauchet, M., « La folie à l'âge démocratique », préface à Gauchet M., Swain G., *La pratique de l'esprit humain*, Paris, Gallimard, 1980 (préface 2007), p. XIII.

²² Gauchet M., Swain G., *Dialogues avec l'insensé : À la recherche d'une autre histoire de la folie*, op. cit., p. 35.

²³ Gauchet M., Swain G., « Un nouveau regard sur l'histoire de la folie », art. cit., p. 80.

²⁴ Gauchet M., *La condition historique*, op. cit., p. 238-239.

Si, pour Gauchet, les écrits de Pinel ont transformé la condition moderne du sujet, c'est que le fou est entré dans l'ordre du même, là où Foucault n'y voyait que de l'exclusion. Or, je persiste à croire que ce qui a entraîné cette dite transformation, ce n'est pas simplement l'inclusion des fous, mais plus précisément la reconnaissance de nous-mêmes à travers ce que l'on observait dans la folie. Par contre, cette reconnaissance n'est pas inéluctablement liée à l'inclusion des fous dans l'ordre du même, si bien que Foucault l'avait effectivement perçu et interprété dans le cadre d'une approche fondée sur l'exclusion. Foucault perçoit le sujet moderne comme un sujet aliéné, non pas à partir d'une analyse du rapport à l'invisible, mais à partir de l'intrusion, d'abord opérée par Pinel, de la vérité de l'homme au sein du fou. Alors que l'expérience classique de la folie était de part en part éthique, l'expérience moderne de la folie sera, au contraire, anthropologique, en ce sens qu'elle deviendra l'épreuve de la vérité positive de l'homme. « Ce qu'énoncent en effet désormais les figures de la folie, ce sont des vérités humaines. Cette folie qui à la Renaissance annonçait le délire du monde, à l'âge classique l'erreur et le non-être, elle énonce depuis le XIX^e siècle ce qu'est l'homme en vérité, en sa vérité »²⁵. C'est la perte de la liberté du fou qui est regrettée par Foucault. À l'âge classique, le fou était tout à fait libre devant *la* vérité, tandis qu'il devient, dès l'enclenchement de la modernité, prisonnier de *sa* vérité. La folie ne sera plus jamais un renoncement libre devant la vérité empirique du monde, mais une ouverture au vrai, au primordial, de l'humain. Les discours que prononce le fou, depuis Pinel, seront à jamais contraints aux interprétations de la science. Désormais, seule la science sera en mesure de dire la vérité de la folie et, du même coup, seul le fou sera en mesure de montrer la vérité de l'humain. Foucault déplore, en second lieu, le fait que l'homme se découvre objectivement uniquement à partir des mécanismes et des déterminismes de la folie.

Une vérité anthropologique dans la folie s'objective. Il ne s'agit pas seulement de dire que le fou à partir du XIX^e siècle a pris un visage humain, mais que l'homme fixe un rapport à sa vérité scientifique *à partir de l'homme fou*. L'homme trouve le premier accès à son être-vrai depuis une expérience de folie comme objectivation spontanée d'un énoncé anthropologique. Une vérité de l'homme ne sera jamais reconnue que sous le signe de l'*aliénation*²⁶.

²⁵ Gros Frédéric, *Foucault et la folie*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 77.

²⁶ *Ibid.*, p. 78.

Ce n'est pas seulement la positivité de la psychologie qui est pointée du doigt par Foucault, mais aussi l'oubli sur lequel un tel savoir a pris sens – celui que cette transformation du cadre anthropologique n'a été rendue possible qu'à partir d'une réduction de la liberté du fou et de son « objectivation ». Foucault ouvre ainsi un questionnement sur la nécessité de recourir à la pathologie pour expliquer les vérités du mécanisme psychique humain, ainsi que sur la nécessité, d'autant plus aberrante à ses yeux, d'objectiver l'être humain.

L'important dans le débat entre Foucault et Gauchet relève davantage de la reconnaissance de soi dans l'autre – principe au fondement même de la transformation du sujet moderne – que de l'opposition entre les dynamiques sociales d'exclusion et d'inclusion de la folie. La façon dont le sujet a pris forme à partir d'une nouvelle expérience de la folie peut être interprétée autant dans une optique d'inclusion que d'exclusion. Tous deux conviennent sur le fait que la psychiatrie a engendré une nouvelle compréhension de l'homme, où la folie sera dorénavant la faille dans laquelle nous puiserons sans cesse notre vérité. Alors que Foucault trace les limites d'une vérité révélée par la folie en rejetant toute objectivation de l'homme, Gauchet peint les décors d'un travail toujours inachevé²⁷, où l'homme n'aura sans doute jamais terminé de se découvrir à partir du domaine pathologique, de lire sa subjectivité à partir de ses éclipses de subjectivité. Ce que critique précisément Foucault, Gauchet, quant à lui, le radicalise ouvertement. Alors que Foucault nous tend la perche afin de trouver une alternative à la voie du pathologique pour la compréhension de l'homme, Gauchet nous dit que n'avons qu'à peine commencé à tirer des leçons de cette recherche. Le travail de reconnaissance est toujours à poursuivre selon Gauchet. Il a été partiellement atténué par la fermeture de l'asile qui nous offrait, et ce, malgré les critiques que nous pouvons lui adresser, un espace significatif à la réflexion autour du phénomène de la folie. Avec l'asile s'est ouverte l'idée toujours inépuisée que « [...] le livre entier de l'expérience humaine tombe sous le coup d'un déchiffrement en termes de pathologie, et la coupure caractérisée d'avec soi se change en reflet seulement grossi de l'aliénation essentielle où s'enracine l'humaine condition »²⁸.

²⁷ Selon Gauchet, notre compréhension de nous-mêmes par le détour de la folie est même un travail interrompu parce que « La folie a cessé d'être une question; elle n'intéresse plus grand monde, y compris les praticiens censés s'en occuper ». Gauchet M., « La folie à l'âge démocratique », *op. cit.*, p. XI.

²⁸ Gauchet M., Swain G., *La pratique de l'esprit humain, op. cit.*, p. 508.

3. La nature du sujet et l'aliénation

On ne pourrait restreindre l'œuvre de Foucault qu'à de simples analyses des formes d'exclusion. Le problème en profondeur qui en ressort est plutôt la manière dont nous nous sommes reconnus par le biais de ce partage, par cette façon où nous avons cherché à exclure et à incorporer cette folie à l'intérieur de laquelle nous avons précieusement déposé notre propre vérité. C'est de la tension dialectique entre le Même et l'Autre dont il s'agit dans l'œuvre de Foucault. La difficulté à laquelle nous sommes confrontés est de comprendre la façon dont le fou peut être à la fois un sujet d'exclusion et un révélateur de vérité pour le sujet moderne. Qu'est-ce qui a été découvert par les modernes pour se reconnaître eux-mêmes comme sujets dans ce qu'ils cherchaient justement à repousser aux frontières de l'humain ? À contrejour d'une modernité qui se veut de part en part rationnelle, la folie devient absence de raison, objet d'exclusion, mais, du même coup, elle devient aussi l'étrange figure d'une ressemblance, puisque les fous mettent en jeu « des images, des croyances, des raisonnements que l'on retrouve tels quels chez l'homme de raison »²⁹. Dès l'âge classique, la folie est pour la raison comme « une sorte de double où elle se reconnaît et se révoque à la fois »³⁰. Le travail de Foucault consiste à montrer cette dynamique tendue entre la répression et la reconnaissance, entre objet de connaissance et sujet de la folie³¹. Dans un seul et même mouvement, le fou se donne comme objet de connaissance offert dans ses déterminations les plus extérieures, et comme thème de reconnaissance, investissant en retour celui qui l'appréhende de toutes les familiarités insidieuses de leur commune vérité³².

La vérité de l'homme qui transparaît dans le reflet de la folie est sa nature aliénée. L'aliénation est à comprendre de plusieurs façons dans l'œuvre de Foucault. D'abord, comme le terme signifiant le fait d'être autre pour soi-même : « [...] l'homme apparaît dans la folie comme étant autre que lui-même; mais dans cette

²⁹ Foucault M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 240.

³⁰ *Ibid.*, p. 445.

³¹ Cette tension entre répulsion et reconnaissance est elle aussi décrite par Gauchet : « Dès Pinel, dès Esquirol, la folie devient en quelque sorte constitutive de l'humanité. Il va falloir un siècle pour que cette idée se développe, mais on s'aperçoit que la coupure du normal et du pathologique est loin d'être claire, même chez les gens a priori les plus normaux. C'est quelque chose qui va modifier toute la culture contemporaine. Plus on avance dans cette histoire, plus le fou devient énigmatique, inquiétant et plus la tolérance à la folie dans la société diminue. Son altérité, qui n'en est pas tout à fait une, le rend insupportable. Quoi de plus menaçant qu'une étrangeté chargée néanmoins de ressemblance ? » Gauchet M., « La folie est une énigme », *Les collections de l'Histoire*, n° 51, 2011, p. 12.

³² Foucault M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 641.

altérité, il relève la vérité qu'il est maintenant lui-même, et ceci, indéfiniment, dans le mouvement bavard de l'*aliénation* »³³. D'une certaine manière, l'homme qui s'est regardé dans la folie s'est découvert comme étant à la fois lui-même et autre chose que lui-même. Par contre, « être autre pour soi-même » prend aussi la signification pour Foucault d'être objet pour soi. Notre vérité n'est pas tant d'être tendue par la folie que d'être maintenant plutôt objet de nos discours. C'est le passage du subjectif à l'objectif qu'a tracé la folie à propos de l'homme. Depuis les premiers discours sur la folie, « la vérité de l'homme passe du côté de l'objet et devient accessible à une perception scientifique. L'homme ne devient *nature* pour lui-même que dans la mesure où il est capable de *folie* »³⁴. La reconnaissance de soi dans l'autre, loin d'être seulement un rapprochement ontologique entre deux pôles de l'humain, est aussi, et plus particulièrement encore, perçue par Foucault comme le moment constitutif du devenir-objet de l'homme. L'aliénation est aussi employée par Foucault pour affirmer que notre vérité n'est désormais accessible que par le détour de nos failles. Il est maintenant possible de dire le vrai de l'homme, mais cette vérité n'est donnée que par les seuls témoignages de la folie. C'est à la psychologie que revient maintenant le rôle de nous dire la vérité intime de l'homme. « De l'*homme* à l'*homme vrai*, le chemin passe par l'*homme fou* »³⁵. Le savoir sur la folie s'est retourné à l'envers, s'est étendu à l'ensemble des hommes, a atteint chaque individu par cette idée, dont il faut saisir toute sa portée historique, qu'il existe une vérité de l'homme dont seule la psychologie peut désormais rendre compte. « S'il a libéré le fou de l'inhumanité de ses chaînes, il a enchaîné au fou l'homme et sa vérité. De ce jour, l'homme a accès à lui-même comme être vrai; mais cet être vrai ne lui est donné que dans la forme de l'aliénation »³⁶.

On peut être porté à croire que « le sujet moderne est bel et bien un sujet aliéné, pour Swain et pour Gauchet »³⁷, s'agissant ainsi d'un certain consensus avec la pensée de Foucault. Par contre, Gauchet n'emploie jamais, et ce, intentionnellement, le terme d'aliénation³⁸ pour décrire le sujet moderne : « Le mot

³³ *Ibid.*, p. 651.

³⁴ *Ibid.*, p. 648.

³⁵ *Ibid.*, p. 649.

³⁶ *Ibid.*, p. 652–653.

³⁷ Je reprends ici les termes de Jean-Philippe Gendron, puisqu'il affirme que Gauchet avance l'idée que le sujet moderne est aliéné, alors que je défends une toute autre interprétation. Gendron Jean-Philippe, *Les voix de la folie : Essai sur Michel Foucault*, Québec, Nota Bene, 2006, p. 132–133.

³⁸ Le terme « aliénation » est employé de deux façons chez Gauchet. Premièrement, il réfère à « l'aliénation mentale » pour désigner la folie depuis l'avènement de la psychiatrie, et deuxièmement, il réfère au terme employé par les post-heideggériens pour désigner l'éloignement de l'homme à l'égard de son être authentique. Pierre Nora a d'ailleurs écrit un article avec Marcel Gauchet dont il traitait du caractère historique du terme « aliénation » en montrant que ce terme à servi

d'aliénation ne convient pas vraiment, puisqu'il n'y a pas à proprement parler d'étrangeté substantielle à soi – je n'attribue pas ce que je suis à autre que moi. L'autre dont il s'agit passe entre soi et soi-même »³⁹. Gauchet insiste pour montrer que ce qui commande le comportement relève toujours de la profonde nature de l'individu malgré le mal qu'il éprouve à rester adéquat à lui-même. En observant le comportement de l'aliéné, les premiers psychiatres avaient compris que celui-ci agissait de la même manière que les autres hommes, c'est-à-dire par suite d'une détermination⁴⁰.

Il y a toujours présence à soi malgré les écarts qu'entraîne la folie. Il y a toujours cette idée que persiste un fond de subjectivité dans la maladie faisant en sorte que nous ne soyons jamais totalement autres pour nous-mêmes. L'objectif de Gauchet n'est pas de montrer que nous nous sommes découverts comme des individus aliénés, mais que nous avons reconnus en nous-mêmes le même antagonisme intérieur, cette même dimension conflictuelle qu'éprouvait l'aliéné à l'égard de lui-même. Le problème n'est donc pas que nous soyons autres que nous, mais que nous nous retrouvions face à une part de nous-mêmes que nous ne maîtrisons pas, que nous ne possédons pas à part entière. La subjectivité moderne naît de l'impouvoir que nous avons à l'égard de nous tout en demeurant tout à fait conscients de cet impouvoir.

Une scène toute nouvelle de la subjectivité est apparue, depuis les premiers écrits de Pinel jusqu'à Freud, où malgré la découverte qu'une part indestructible de notre subjectivité demeure dans une profonde aliénation, nous demeurons toujours en rapport avec nous-mêmes. Les premiers aliénistes avaient bien vu que « la folie n'a rien à voir avec une oblitération totale des facultés, qu'elle est le plus souvent compatible avec une présence à soi-même qui ne procure pas pour autant pouvoir sur soi-même »⁴¹. Cette façon de comprendre la folie nous a obligés à revoir notre pensée à l'égard de notre propre constitution psychique. Ce n'est pas seulement la fissure pathologique qui nous caractérise, mais plus par-

à toute une génération afin de promouvoir la révolution d'après mai 68. Nora Pierre, Gauchet M., « Mots-moments; les cinq langages de l'esprit du temps », Gallimard *Le Débat*, 1988/3, n° 50, p. 171 à 189.

³⁹ Gauchet, M., *La condition historique*, op. cit., p. 255.

⁴⁰ « Ce qui le retranche des autres hommes, c'est la nature ou le contenu de ses déterminations, c'est le rapport qu'il entretient avec elles. Ce n'est, en aucun cas, l'absence d'un motif ou d'une intention auxquelles rattacher sa conduite. Tout ce qu'il effectue ou exprime peut être rapporté à une signification. Quelque chose de pleinement et profondément *lui* est investi dans ses faits et gestes ». Gauchet M., Swain G., *Dialogue avec l'insensé : À la recherche d'une autre histoire de la folie*, op. cit., p. 53.

⁴¹ *Ibid.*, p. 47.

ticulièrement la conscience que nous avons de celle-ci. En montrant le sujet qui réside sous le voile de la folie, la psychiatrie se retrouve en face du « paradoxe d'un sujet 'insécable' qui éprouve sa propre division »⁴². La subjectivité moderne correspond à la conscience que nous avons de ne pas nous maîtriser totalement. C'est la conscience de notre propre dépossession qui nous caractérise comme sujet. C'est aussi l'image classique d'un sujet parfaitement transparent à lui-même qui s'effondre. Ressaisir ce qui nous échappe dans la dépossession, se réapproprier soi-même en toute conscience de la disjonction fondamentale qui nous constitue, voilà la tâche qui s'offre à l'individu qui s'est fondamentalement reconnu dans la folie. « Je n'ai véritablement de rapport avec moi-même qu'au travers de la tentative d'éclaircissement et de réappropriation de quelque chose de moi dont je suis en dernier ressort irrémédiablement séparé »⁴³. L'économie moderne de la subjectivité correspond à l'impératif de réflexivité que nous avons dès lors que nous nous interrogeons sur notre identité véritable, sur nos désirs authentiques, sur nos motivations, sur ce qui nous permettrait d'être pleinement nous-mêmes. L'importation de l'altérité à l'intérieur de la psyché humaine, la reconnaissance de celle-ci comme une part constituante de notre nature, forment ce mouvement par lequel l'identité devient, en quelque sorte, une quête inachevable.

Tous deux s'accordent à interpréter cette reconnaissance de vérités sur la nature humaine à partir des phénomènes psychopathologiques comme l'un des traits caractéristiques de la modernité. Malgré cette possible entente, il en ressort néanmoins deux conceptions différentes du rapport à soi, deux façons différentes de se faire sujet. Ce rapprochement entre l'ensemble des hommes et le phénomène de la folie a entraîné une nouvelle compréhension de notre façon de se rapporter à soi qui demande à être questionné et qui pose problème selon ces auteurs. Doit-on penser la possibilité d'une voie autre que celle de la folie pour parvenir à une vérité sur l'homme ou doit-on plutôt approfondir cette voie afin d'éclairer, à la lumière des phénomènes psychopathologiques actuels, la réalité profonde du monde contemporain et de l'individu hypermoderne ? Autrement dit, comment doit-on traduire dans sa forme contemporaine la citation emblématique du « connais-toi, toi-même » ?

⁴² Azouvi, F., *art. cit.*, p. 88.

⁴³ Gauchet, Marcel, *La condition historique*, *op. cit.*, p. 259.

Candidat au doctorat en philosophie à l'Université de Trois-Rivières au Canada (Québec), **Olivier Lecomte** s'intéresse particulièrement à la philosophie contemporaine française et au renouveau en philosophie politique. Ses recherches de deuxième cycle à l'Université de Sherbrooke (Québec) portaient sur les différentes façons de concevoir la modernité à partir des discours sur le phénomène de la folie selon Michel Foucault et Marcel Gauchet.

LES PROCESSUS DE CIVILISATION ET L'ACTION SOCIALE : SUBJECTIVITÉ ET GOUVERNEMENTALITÉ CHEZ MICHEL FOUCAULT ET NORBERT ELIAS

ARVI SEPP

Abstract

The power analytics developed by Michel Foucault aims at dissolving the idea of a centralized state that operates top down. In a similar vein, Norbert Elias develops the idea of the interiorization of social constraints as a pre-condition of the construction of subjectivity. This contribution will compare Elias' processes of civilization and Michel Foucault's genealogical theory in order to expound on the status of subjectivity and governmentality in modern nation-states. First, we will analyze the *denaturalization* of the alleged autonomous subject in *Les Mots et les choses* (Foucault) and *Engagement und Distanzierung* (Elias). Secondly, the relation between sociogenesis and psychogenesis will be closely scrutinized through a detailed reading of *Über den Prozeß der Zivilisation* (Elias) and *Surveiller et punir* (Foucault). This contribution will thus show how the construction of the individual subject – the *psychogenesis* – is the vectorial effect of processes of subjection, of *sociogenesis*.

Introduction

L'analytique du pouvoir développée par Michel Foucault veut dissoudre l'idée d'un Etat centralisé qui opère de haut en bas. Il y a une omniprésence du pouvoir¹, une multiplicité de rapports de force stratégiques, immanents au domaine où ils s'exercent, et constitutifs de leur organisation. Norbert Elias, par analogie,

¹ La notion de *Pluralität der Machtquellen* chez Elias – tout comme chez Foucault – est opposée à l'hypothèse répressive marxiste, abordée dans les théories néomarxistes de l'école de Francfort. Pour une analyse des rapports entre l'Ecole de Francfort et Elias, cf. Blomert Reinhard, « Artur Bognner, Zivilisation und Rationalisierung », in : *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*,

développe l'idée d'une intériorisation de la contrainte et d'une civilisation de comportements comme conditions et corollaires nécessaires à l'instauration de l'Etat moderne et de la configuration contemporaine de la subjectivité². Il faut dès lors comprendre et démontrer que la personnalité des individus se forme à partir de la situation sociale à l'extérieur des rapports intersubjectifs interdépendants, afin de pouvoir surmonter les dualismes et les dichotomies des Lumières entre la société et l'individu d'une part, et, d'autre part, entre le corps et les émotions³. Le contexte extérieur et les actions intérieures des acteurs sociaux forment des réseaux d'interdépendance, des *figurations*, des relations concrètes réciproques de dépendance sociale. Les êtres sociaux font donc toujours partie de réseaux d'interdépendance (financière, émotionnelle et pratique), ce qui fait que lesdits réseaux figurent comme préconditions essentielles des relations de pouvoir. La construction de l'individualité est, dans cette optique, liée aux processus de *gouvernementalité*, « qui se comprenait d'abord comme gouvernementalité *de* sujets corollaires à ses formes, [et qui] tend à se replier sur la dimension du soi, et à se redéfinir à partir d'elle. C'est la dimension du sujet qui s'est ouverte pour développer des formes de gouvernementalité qu'il ne tient que de lui »⁴.

Elias suit, à cet égard, une autre piste d'investigation, au sens où il critique la pratique textuelle, la constitution de tout sujet dans et par le discours. En revanche, il examine comment un discours hégémonique peut être établi par un certain contexte historique (variable), qui crée socialement la subjectivité d'un quelconque sujet⁵. Les recherches figurationnelles d'Elias « s'efforcent d'analyser le fonctionnement des formations sociales élaborées en Occident au XVI^e et au XVIII^e siècle, et la façon dont elles commandent à la fois des règles de conduite, et la structure du psychisme et de l'affectivité »⁶.

Cette contribution appliquera la théorie des *processus de civilisation* d'Elias et la théorie *généalogique* foucauldienne à la question de la subjectivité dans les

t. xliiii, 1, 1991, p. 159 ; Poster Mark, *Foucault, Marxism and History*, Cambridge, Polity, 1984, pp. 159–160.

² Eribon Didier, *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994, p. 343.

³ Pour des renseignements plus détaillés concernant l'évolution théorique du moi social dans l'œuvre éliassienne et foucauldienne, cf. Wickham Gary, « Sport, manner, persons, government : sport, Elias, Mauss, Foucault », in : *Cultural Studies*, t. vi, 2, 1992, pp. 220–223.

⁴ Gros Frédéric, *Michel Foucault*, Paris, PUF, 1996, p. 90.

⁵ La démarche discursive foucauldienne est critiquée par opposition à la méthodologie figurationnelle éliassienne dans Newton Tim, « Resocialising the subject ? A re-reading of Grey's "career as a project of the self..." », in : *Sociology*, t. xxx, 1, 1996, pp. 137–140 et Roper Lyndal, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*, Londres et New York, Routledge, 1994, p. 155.

⁶ Levy André, *Sciences cliniques et organisations sociales. Sens et crise du sens*, Paris, PUF, 1997, p. 68.

Etats-nations avancés. Dans un premier temps, nous aborderons le thème de la *dénaturalisation* du sujet indépendant dans *Les Mots et les choses* de Foucault et *Engagement und Distanzierung* d'Elias. Dans un deuxième temps, nous présenterons une analyse des relations inductrices entre sociogenèse et psychogenèse, entre gouvernementalité et individualisation en nous centrant sur une analyse de *Über den Prozeß der Zivilisation* d'Elias et de *Surveiller et punir* de Foucault.

Modernité et individualisation

Les Mots et les choses (Foucault, 1966) et *Engagement und Distanzierung* (Elias, 1983) libèrent la discussion au sujet du statut de l'individu moderne en tant que caractéristique centrale de la modernité occidentale et accentuent la nature contingente de l'Homme et de l'*homo clausus*, ces derniers pouvant être compris comme des prétentions du sujet dominant à l'universalisme et à l'autonomie. Cette critique épistémologique foucauldienne et éliassienne sera centrée, dans ce qui suit, autour de l'interprétation d'un tableau de Vélasquez, *Les Ménines* (1656)⁷.

Cette interprétation sous l'angle de la représentation et du sujet permet à Foucault de thématiser la structure du savoir à l'Âge classique et ce, pendant toute la période qui a suivi, l'Âge de l'homme. L'œuvre représente le monde de la représentation tel qu'il déploie son ordre dans l'espace d'un tableau, la toile elle-même. Ce qui est représenté, ce sont les fonctions de la représentation, tandis que le non-représenté, c'est le sujet unifié et unifiant qui pose ces représentations-là et les transforme pour son propre usage. Tout le tableau se résume à un pur jeu de représentations dans l'élimination d'un sujet de représentation au profit de la seule organisation interne des représentations : « [E]n ce tableau, comme en toute représentation dont il est pour ainsi dire l'essence manifestée, l'invisibilité de celui qui voit, – malgré les miroirs, les reflets, les imitations, les portraits »⁸. Le déploiement unifié dans le temps des trois fonctions de représentation – la production de la représentation (le peintre), l'objet représenté (les modèles et leur regard) et le spectacle de la représentation (le spectateur) – ne peut être représenté dans le tableau. Il est impossible de représenter l'acte de représentation dans l'*épistémè* de l'Âge

⁷ Nous nous référons particulièrement à Dreyfus Hubert, Rabinow Paul, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 41–47 ; Gros Frédéric, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 41 sqq. ; Ogborn Miles, « Knowing the Individual : Michel Foucault and Norbert Elias on Las Meninas and the Modern Subject », in : Pile Steve, Thrift Nigel (dir.), *Mapping the Subject : Geographies of Cultural Transformation*, Londres et New York, Routledge, 1996, pp. 59 sqq.

⁸ Foucault Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 31.

classique. Le cogito cartésien transparent et auto-identique est relégué au second plan et se transforme en devenant le sujet et l'objet de sa propre connaissance ; cette combinaison épistémologique qui permet d'être à la fois modèle, spectateur et créateur, marque l'avènement de la modernité :

Le seuil de notre modernité n'est pas situé au moment où on a voulu appliquer à l'étude de l'homme des méthodes objectives, mais bien le jour où s'est constitué un doublet empirico-transcendantal qu'on a appelé l'*homme*.⁹

*Engagement und Distanzierung*¹⁰ (1983) d'Elias pourrait être comparé à la théorie archéologique foucauldienne de la connaissance. La lecture éliassienne des *Ménines* nous montre que le sujet moderne aperçoit le monde et lui-même par une série de séparations – il est caractérisé par une « Gespaltenheit des 'Ich' oder des Bewußtseins »¹¹ – et de distanciations. La notion de distanciation d'Elias n'implique toutefois pas qu'il y ait une objectivité positiviste comme dans les sciences naturelles mais davantage une théorie des processus développementaux avec une certaine *direction* (progressive ou régressive), indiquée par la balance de distanciation et d'engagement. A titre d'exemple, les sociétés préscientifiques s'avèrent être plus *engagées* que la civilisation scientifique *distanciée*, distinguée par une fondation de connaissance dite plus réaliste et moins idéologico-émotionnelle¹² : la transition d'une vision de l'univers géocentrique à une vision héliocentrique rend indispensable une importante mesure d'autocontrainte et d'auto-distanciation. Dans ce contexte, Elias écrit : « Es bedurfte dazu vor allem auch eines erhöhten Vermögens des Menschen, sich im Denken von sich selbst zu distanzieren »¹³.

Tant Foucault qu'Elias subvertissent la légitimité véridictoire < naturelle > et < éternelle > de l'*homme*, de l'*homo clausus* indépendant et anhistorique, ils décèlent d'une manière anti-idéaliste le *sensus communis* comme étant construit par le discours ou par des processus figurationnels dans le contexte d'un réseau his-

⁹ *Ibid.*, pp. 329–330 (Foucault souligne).

¹⁰ Pour la suivante analyse comparative, nous nous fondons sur Elias Norbert, *Engagement und Distanzierung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983, pp. xi–xxxvii.

¹¹ Elias Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (2 tomes), Berne et Munich, Francke, 1969, t. i, pp. 262–263.

¹² Voir Elias, *Engagement und Distanzierung*, *op. cit.*, pp. 48 sqq. ; Ogborn, *art. cit.*, pp. 64–65. Ce changement positif vers un perfectionnement normatif est souvent critiqué comme étant un exemple d'une téléologie historique ou de l'évolutionnisme unilinéaire, qui ne présente le passé que comme une préparation introductoire du présent. Voir à ce sujet Goudsblom Johan, « De civilisatiethorie : kritiek en perspectief », in : *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, t. xxii, 2, 1995, pp. 265–267.

¹³ Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, *op. cit.*, t. i, p. lviii.

torique complexe de relations sociales¹⁴. Le contenu contemplatif, le dualisme et les valeurs de la *Innerlichkeit* « bourgeoise » idéaliste seront critiqués dans ces programmes sociologiques qui s'opposent aux explications totalisantes à une harmonie préétablie d'une totalité significative. Le caractère illusoire du système mystifié hégélien, conçu pour démontrer l'identité rationnelle entre le Sujet et l'Objet en unifiant la conscience subjective avec le monde objectif, est accusé de faire l'apologie de la répression réelle. La raison hégélienne est une raison instrumentale classificatrice et calculatrice, présentée comme universelle. Tout de même, les projets d'Elias et de Foucault sont très différents et opposés¹⁵ dans leurs conceptions respectives du sujet moderne comme une séparation critique entre sujet et objet¹⁶ ou comme un doublet empirico-transcendental. En effet, dans ce contexte, il y a deux grandes différences entre Elias et Foucault. Foucault regarde les pratiques discursives comme une imposition étrangère sur les sujets qui forme la conscience. Elias, en revanche, conçoit les discours collectifs comme un produit de l'expérience commune qui ne crée pas en soi le sujet. En outre, plus que Foucault, Elias reconnaît une plus grande autonomie de l'action sociale chez les citoyens modernes pour orienter et contrôler leurs vies. Cela étant dit, leurs intentions critiques restent néanmoins similaires, notamment en ce qui concerne la socialisation du sujet¹⁷.

Entre sociogenèse et psychogenèse

L'analyse foucauldienne du pouvoir producteur ne se fonde pas sur une contradiction donnée du champ social ; il n'y a pas de centre dominant et euclidien du pouvoir mais des multiplicités diffuses et hétérogènes, des microdispositifs mobiles.¹⁸ Le point commun de toutes les luttes *transversales*, c'est au fond qu'elles remettent en question le statut de l'individu et s'insurgent contre le gouvernement

¹⁴ *Ibid.*, pp. lii–liiii.

¹⁵ A la base de ces différences se trouve la distinction entre l'apport « historique » et « philosophique » par rapport à la discussion : d'après la théorie discursive de Foucault la *réalité* est faite et refaite de façon différente dans des formations discursives différentes et *l'homme* n'y est pas plus réel qu'un autre objet de la connaissance ; pour Elias, cependant, il y a une interdépendance irréductible (mais matérialiste) entre *Individuum* et *Sache*, il y a une forte *Realitätskongruenz*. A ce sujet, voir Ogborn, *art. cit.*, p. 70.

¹⁶ Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, *op. cit.*, t. i, p. 263.

¹⁷ Newton, *op. cit.*, pp. 137–144.

¹⁸ Cette conception indifférenciée et décentrée du pouvoir est rejetée par Edward Said : « The problem is that Foucault's use of the term *pouvoir* moves around too much, swallowing up every obstacle in its path (resistance to it, the class and economic bases that refresh and fuel it, the reserves it builds

par l'*individualisation* ; le mode d'action du pouvoir est de l'ordre de la *conduite des conduites* : l'acte de gouverner structure le champ d'action des autres et n'agit de façon multiforme que sur des êtres libres, il incite, induit, séduit et il contraint (invisiblement) le sujet *assujéti* à l'autocontrainte¹⁹. Pour Elias, comme pour Foucault, mais de manière différente, « les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps »²⁰. Les notions de société disciplinaire et d'auto-surveillance révèlent en effet l'affinité avec la théorie du processus de civilisation d'Elias²¹, dans la mesure où la construction du sujet libre et individuel – la *psychogenèse* – est l'effet vectoriel du processus d'assujétissement, de gouvernementalisation, de *sociogenèse* :

[L]a gouvernementalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujétir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité.²²

La modernité trouve son fondement dans l'extension sociale et spatiale des institutions et des chaînes d'interaction, il est donc bien légitime de se référer à Elias ici puisque sa théorie de la société des individus est axée sur une analyse du pouvoir, d'introjection, de contrôle de la nature, des autres et de soi-même. La discipline et la formalisation de la société occidentale peuvent être conçues comme une *offensive de modernisation*, qui peut opérer venir de haut en bas (dans le cas d'une offensive (néo)libérale) ou dans le sens inverse (dans le cas du marxisme). Ce sont les réseaux de sociabilité traditionnels et modernes qui sont essentiels à la relation entre les mentalités, les cultures et la psychologie individuelle.

À l'instar de Weber, Elias et Foucault font ressortir le développement de la contrainte du pouvoir traditionnel vers l'auto-discipline croissante, une régulation et routinisation de la psyché, de sorte que l'*économie interne de l'âme* soit en conformité avec l'économie externe d'une société de plus en plus bureaucratifiée, rationalisée et individualisée : une *sociétalisation du soi* a lieu. La direction de ce processus n'est pas *rationnelle*, elle avance (ou régresse) sans centre dominant répressif. L'histoire est une mosaïque d'actions individuelles d'individus (« die

up), obliterating change and mystifying its microphysical sovereignty ». Said Edward, *The World, the Text, the Critic*, Londres, Faber & Faber, 1984, p. 245 (Said souligne).

¹⁹ Voir Spector Céline, *Le pouvoir*, Paris, Flammarion, 1997, pp. 68–70 et 195–196.

²⁰ Agard Olivier, « Norbert Elias et le projet d'une 'psychologie socio-historique' », in : *Revue germanique internationale*, t. x, 1998, p. 135.

²¹ Voir Giddens Anthony, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Londres, Macmillan, 1995, p. 173.

²² Foucault Michel, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et Aufklärung] », in : *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 85, 1991, p. 39.

Geschichte [ist] in dieser Dimension [...] als ein Mosaik von einzelnen Handlungen einzelner Individuen zu sehen »²³ ; la conception éliassienne du pouvoir et du processus de civilisation est anti-déterministe :

[A]us der Verflechtung von unzähligen individuellen Interessen und Absichten [...] entsteht [etwas], das, so wie es ist, von keinem der Einzelnen geplant oder beabsichtigt worden ist, und das doch zugleich aus Absichten und Aktionen vieler Einzelner hervorging.²⁴

Le nœud de la théorie figurationnelle des processus de civilisation est un fait qui est empiriquement démontrable, à savoir que dans les sociétés d'Europe occidentale, entre le début du Moyen Âge et les temps modernes, on a assisté à l'élaboration et au raffinement du savoir-vivre et des normes sociales ainsi qu'à un accroissement des *Fremdzwänge* sur les individus afin qu'ils exercent d'eux-mêmes une *maîtrise de soi*, un *Selbstzwang* strict, uniforme, constant et modéré sur leurs émotions et leurs comportements. Parallèlement, on peut noter une tendance à cacher la violence et à agrandir le pouvoir administratif, ce qui se manifeste clairement par l'abandon des mises à mort publiques dans la théorie de Foucault (1975) et Elias (1969). La violence et la civilisation se caractérisent alors par des formes spécifiques d'interdépendance et non pas par une antithèse. La civilisation dépend d'une revendication assez efficace du contrôle monopolistique des structures instrumentales de violence et cette revendication-ci est étayée par un monopole des impôts qui rend le principal seigneur assez riche pour pouvoir recourir aux *appareils répressifs d'état* (Althusser) bien équipés. A son tour, le monopole de la violence facilitera le *statu quo* du monopole des impôts et entraînera à la fois la pacification intérieure et la croissance économique ; le processus de civilisation est fondamentalement fonction de l'interaction entre la formation de l'Etat et l'augmentation de la richesse :

Die industrialisierenden europäischen Nationen trieben sich in diesem [= im 19.] Jahrhundert in ständiger Rivalität miteinander zu einer intensiveren Ausbreitung ihrer Vormacht über weniger entwickeltere Völker der Erde an als je zuvor. Nicht nur

²³ Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, *op. cit.*, t. ii, p. 2. Cette notion correspond à la pluriformité et supra-individualité du pouvoir chez Foucault ; la société disciplinaire panoptique rend visible les acteurs sociaux, « chaque acteur est seul, parfaitement individualisé et constamment visible ».

Foucault Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 202.

²⁴ Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, *op. cit.*, t. ii, p. 221.

Klassen innerhalb ihrer, sondern diese *Staatsgesellschaften als Ganzes* waren aufsteigende, sich ausbreitende gesellschaftliche Formationen.²⁵

Ledit processus de rationalisation de la société européenne n'est compréhensible que si l'on se rend compte du fait que la situation historique du surmoi – du *Überich* – n'est pas isolée de l'histoire du moi – du *Ich* –, de l'idéologie moderniste d'une identité autonome de l'individu²⁶. Pour Foucault, ces changements de l'individu ne sont pas dus à une balance dualiste changeante, fluctuant entre la contrainte extérieure et intérieure, mais on pourrait plutôt parler d'une transformation d'un type de contrôle extérieur qui voudrait démarquer et limiter les actions non-légitimes dans un certain type de contrôle extérieur focalisant la psyché intérieure en tant qu'objet de l'acte disciplinaire²⁷ : le sujet n'est pas le sujet d'auto-contrainte, mais l'objet (intériorisé) de la contrainte morale issue de hauts *coefficients* de pouvoir dans la figuration, où les groupes sociaux établis avec un coefficient de pouvoir plus élevé peuvent dominer les *Machtverhältnisse*. La liberté – en tant que pouvoir relatif de déterminer les propres actions dans le cadre des réseaux d'interdépendance – et le pouvoir sont étroitement liés et ne peuvent être décrits de manière dichotomique, comme des entités philosophico-métaphysiques, mais bien comme des objets d'investigation historico-empirique²⁸. Il y a non seulement la tendance centralisatrice de la bureaucratie mais il y a également place pour une analyse du pouvoir individualisateur de l'Etat chez Foucault, il faut s'interroger sur le statut « de cette sorte de “double contrainte” politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne »²⁹ :

Il n'y a donc pas un face-à-face de pouvoir et de liberté, avec entre eux un rapport d'exclusion (partout où le pouvoir s'exerce la liberté disparaît) ; mais un jeu beaucoup plus complexe : dans ce jeu la liberté va bien apparaître comme condition d'existence de pouvoir [...] ; mais elle apparaît aussi comme ce qui ne pourra que s'opposer à un exercice du pouvoir qui tend en fin de compte à la déterminer entièrement. [...] Plutôt

²⁵ Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, op. cit., t. i, p. xxx (nous soulignons).

²⁶ Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, op. cit., t. ii, p. 444.

²⁷ van Krieken Robert, « The organisation of the soul : Elias and Foucault on discipline and the self », in : *Archives Européennes de Sociologie*, t. xxxi, 2, 1990, pp. 358–359.

²⁸ Burkitt Ian, « Overcoming Metaphysics : Elias and Foucault on Power and Freedom », in : *Philosophy of the Social Sciences*, t. xxiii, 1, 1993, pp. 51–54.

²⁹ Foucault Michel, « Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet », in : Dreyfus Hubert, Rabinow Paul (dir.), *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 308.

que d'un « antagonisme » essentiel, il vaudrait mieux parler d'un « agonisme » – d'un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte.³⁰

L'ontologie sociologique éliassienne propose une conception relationnelle et ouverte du pouvoir et de la liberté en affirmant que ce sont des aspects changeables et relationnels d'une figuration et des relations sociales, tout comme les désirs conflictuels. De cette façon, il nous semble que les analyses figurationnelles d'Elias – de par son approche relationnelle – peuvent éviter des conceptions métaphysiques en examinant le contexte empirique des micro-instances particulières de pouvoir et l'unité globale des balances de pouvoir³¹.

Les structures organisationnelles du pouvoir par excellence dans le processus de civilisation sont organisées par la catégorie abstraite et relativement indifférenciée de l'Etat, et ne tiennent pas compte – comme le font les analyses de Weber et de Foucault³² des institutions et organisations sociales, la solidification de réseaux d'interdépendance humaine dans des unités relativement stables qui exercent à leur tour une influence sociale comme si elles étaient des *acteurs* dans les réseaux d'action interdépendante.³³ La *Staatenbildung*, la formation d'Etat, est le centre du pouvoir, et non pas ses institutions organisationnelles (police, mouvements sociaux, etc.) ou non-organisationnelles (famille, communautés (ethno-) linguistiques, etc.) :

Man kann die Zivilisation des Verhaltens und den entsprechenden Umbau des menschlichen Bewußtseins- und Triebhaushalts nicht verstehen, ohne den Prozeß der Staatenbildung und darin jene fortschreitende Zentralisierung der Gesellschaft zu verfolgen [...].³⁴

³⁰ Foucault Michel, « Le pouvoir, comment s'exerce-t-il ? », in : Dreyfus Hubert, Rabinow Paul (dir.), *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 314–315.

³¹ Voir Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, *op. cit.*, t. ii, pp. 444 sqq.

³² Les centres d'intérêt organisationnels qui fondent des sous-réseaux d'interaction mutuelle, comme les armées, les monastères, les congrégations, les usines et les bureaucraties chez Weber, ou les prisons, les écoles et les cliniques chez Foucault, ne sont pas envisagés dans la théorie de l'organisation de la société occidentale sous forme de l'Etat-nation. Voir Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, *op. cit.*, t. i, p. xii.

³³ Voir van Krieken Robert, « Violence, self-discipline and modernity : beyond the civilizing process », in : *The Sociological Review*, t. xxxvii, 2, 1989, pp. 193 sqq. Van Krieken soutient que la formation d'Etat n'est pas essentielle à la production d'auto-contrainte et que la vision éliassienne du développement d'auto-contrainte se base sur une lecture limitée de l'histoire de la personnalité et conduite médiévales ; l'aspect de l'influence bureaucratique sur la structure de la personnalité est primordial pour comprendre les processus individualisants de l'histoire sociale européenne.

³⁴ Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, *op. cit.*, t. ii, p. 8.

La formation de la subjectivité organisationnelle dans une société démocratique libérale est caractérisée, d'une part, par les cadres disciplinaires particuliers alignés avec les organisations et, d'autre part, par le besoin d'être autonome et auto-contrôlant ; le long du processus de formation d'Etat, les organisations ont été liées à la gouvernementalisation de la vie sociale et subjective. La gouvernementalité – comme le processus de civilisation – est établie sur des individus, à l'aide de savoirs, et est axée sur la cohérence de la *communauté alignée* (Durkheim), aux dépens des paradoxes et des contradictions internes de la société capitaliste dans la perspective hégélienne-marxienne. Il n'y a pourtant pas que le statut objectivé des sujets, le pouvoir est plus que la caractéristique structurelle des relations sociales, comme a été décrit par Elias, le pouvoir est aussi l'*effet* ; le sujet est *proto-gouvernementalisant* et peut réaliser ses désirs humains dans la gouvernementalité et la stabilisation de relations dominatrices. Ce point de vue va à l'encontre de l'impossibilité de libération de l'individu chez Elias et Foucault : la conception du sujet est à la fois déterministe et constructiviste : le sujet est un *agent agissant*.

Les techniques disciplinaires visent à forger un corps docile manipulable « qui peut être soumis, qui peut être utilisé, qui peut être transformé et perfectionné »³⁵, et semblent être considérées comme l'inverse du processus de civilisation³⁶ ; dans le cadre de la microphysique du pouvoir, qui s'articule dans la vie quotidienne, Elias s'appuie sur les exigences – l'auto-contrainte directe – issues de l'importance de la compétition et de l'interdépendance sociales, tandis que d'après Foucault, ces exigences seront d'abord traduites en stratégie disciplinaire : en ce sens-là il s'agirait avant tout d'une espèce d'auto-contrainte indirecte³⁷. Dans la grille de lecture éliassienne offrant un lien entre Weber et Freud, il s'ensuit que les *Wandlungen der Gesellschaft* associées au processus de la formation étatique, spécifiquement la centralisation de l'autorité et la monopolisation de la violence, impliqueraient directement une internalisation sociale. Le sujet de l'énonciation se considère lui-même pourtant comme naturel, spontané et autonome mais selon le marxisme structuraliste d'Althusser, il n'est Sujet que grâce à des formes discursives qui lui préexistent et qui ont un caractère particulier, partiel et souvent arbitraire. Le sujet

³⁵ Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 138.

³⁶ Voir van Krieken, « The organisation of the soul », *art. cit.*, p. 361.

³⁷ Pour Elias, il y a une relation *immédiate* entre une figuration sociale particulière, les structures de la personnalité et les formes d'interaction sociale ; la question des émotions changeantes est au fond la même chose que la question des formes et des conditions de vie changeantes : « Der primäre Antrieb zu dieser langsamen Verdrängung einer Neigung, die ehemals stark und weit verbreitet war, kommt [...] aus den Veränderungen in der Art, wie die Menschen miteinander leben, aus den Veränderungen im Aufbau der Gesellschaft. » Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, *op. cit.*, t. i, p. 217.

subit aveuglement cette détermination, c'est-à-dire qu'il en réalise les effets en toute liberté, il se constitue en sujet en choisissant certaines valeurs sociales, en s'identifiant à celles-ci.

La théorie marcusienne s'inscrit dans le même paradigme des analytiques (freudo-marxistes) du pouvoir en argumentant que le capitalisme moderne de la société industrielle avancée produit une nouvelle configuration disciplinaire de la psyché de sorte que la rationalisation actuelle « annule [...] Eros au profit d'un Thanatos [destructeur et aliénateur] libéré »³⁸. Le déclin de la pensée indépendante de l'individu accroîtrait considérablement le pouvoir magique des mots dont la destruction aurait jadis marqué le commencement de la *civilisation*. La fin de la subjectivité individuelle signifierait donc la fin de la civilisation. Cette vision de la *totale Herrschaft* – l'hypothèse répressive marxienne – et les fondements hégéliens-marxistes de la potentialité orphique de l'individu indépendant en tant que lieu critique opposé à la *verwaltete Welt*, en tant que conscience morale subvertissant le monde objectif, sont incompatibles avec les études éliassiennes et les analyses foucauldienne³⁹. Elias considère que les processus de civilisation supra-individuels comportent l'intériorisation d'une *cuirasse* ou d'une *armure* plus ou moins fragile d'auto-contraintes imposées par la société en faveur de la modération et qu'il y a également une instabilité historique inhérente aux processus macro-structurels.

De surcroît, il y aurait une correspondante dialectique *fonctionnelle* entre les exigences d'une série de conditions sociales et l'*Habitus*, mais Elias propose toutefois aussi la possibilité d'une *Inkonsistenz* entre ces conditions sociales et l'*habitus*, au sens où des changements sociaux pourraient se produire plus vite que la structure psychologique⁴⁰. Elias n'a tout de même jamais examiné la *production* sociale de la vie instinctuelle comme l'ont fait les analyses de Marcuse et de Foucault, mais plutôt la force *transformatrice* des faits socio-historiques par rapport aux faits psycho-sociaux. Il ressort de cela qu'il serait bien légitime de dire qu'Elias maintient une distinction entre *nature* et *culture*⁴¹, quoiqu'il y ait une interdépendance dialectique forte entre ces deux pôles ; le corps est perçu comme une collection anarchique d'instincts que la civilisation doit contrôler, elle doit discipliner le corps irrationnel. Foucault, en revanche, a insisté sur le fait que des prohibitions impératives du comportement pourraient *produire* des compulsions

³⁸ Benoist Jean-Marie, *Marx est mort*, Paris, Gallimard, 1970, p. 105.

³⁹ Voir Blomert, *op. cit.*, pp. 10 sqq. et 124 sqq.

⁴⁰ Elias Norbert, « Technization and Civilization », in : *Theory, Culture & Society*, t. xii, 1995, pp. 30–35.

⁴¹ Ce jugement est néanmoins contesté par Goudsblom Johan, « De civilisatietheorie : kritiek en perspectief », in : *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, t. xxii, 2, 1995, p. 277.

et des possibilités transgressives qui leur sont propres⁴². A cet égard, Elias a négligé la possibilité de la présence simultanée de processus sociaux contradictoires ; la théorie éliassienne distingue clairement les processus de civilisation de ceux de *décivilisation*, pour autant qu'elle ne tienne pas compte de "l'autre côté", le côté négatif de la civilisation, la *Logik des Zerfalls* ainsi nommée dans *La Dialectique de la Raison* d'Adorno et d'Horkheimer⁴³.

Conclusion

Norbert Elias (cherchant à synthétiser les idées de Weber, Freud et Durkheim) se trouve fermement ancré dans la tradition de la philosophie des Lumières⁴⁴ en plaidant pour une sociologie réaliste et des formes positivistes de connaissance qui se distinguent de l'idéologie, de la fausse conscience ; cette démarche s'oppose clairement au scepticisme et au relativisme postmodernes mais partage tout de même la *déconstruction disciplinaire* avec la philosophie de Foucault. La théorie figurationnelle éliassienne peut aussi être comprise comme une alternative à l'égard du marxisme, du structuralisme et des critiques systémiques des dits courants. *Über den Prozeß der Zivilisation* vise à déconstruire la distinction conventionnelle entre *agence* et *structure* car le concept de figuration réfère à la fois aux agents (individuels et collectifs) et à ses interdépendances structurelles.

Cette théorie du processus de civilisation est souvent dite *eurocentriste*⁴⁵ à cause de l'affinité préconditionnelle entre "formation d'Etat" et "civilisation" ; une telle vision serait colonisatrice et évolutionniste d'après Duerr : « [D]er Okzident [konnte] die übrige Welt unterwerfen und ausbeuten [...], weil er die höhere Zivilisation besitzt »⁴⁶. La pratique éliassienne qui consiste à qualifier des

⁴² Roper, *op. cit.*, pp. 4–9.

⁴³ Breuer Stefan, « Über die Peripetien der Zivilisation. Eine Auseinandersetzung mit Norbert Elias », in : König Helmut (dir.), *Politische Psychologie heute*. Opladen : Westdeutscher Verlag, 1988, pp. 414–89.

⁴⁴ Dans son cours inédit « Qu'est-ce que les Lumières ? » Foucault admet que la culture des Lumières a créé la possibilité de formes d'action et de subjectivité plus autonomes, qui ne sont pas que des illusions des nouveaux *régimes de pouvoir* : « [C]'est cette forme de philosophie [d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité] qui, de Hegel à l'Ecole de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler. » Foucault Michel, « Un cours inédit », in : *Magazine Littéraire*, 207, 1984, p. 39.

⁴⁵ Voir par exemple Burke Peter, *History and Social Theory*, Cambridge, Polity, 1992, p. 149 ; Burkitt, *art. cit.*, pp. 146–149 ; Goudsblom, *art. cit.*, pp. 267–271.

⁴⁶ Duerr Hans-Peter, *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Obszönität und Gewalt*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1993, p. 12. Au contraire de l'évolutionnisme traditionnel, la notion de

comportements sociaux et des processus de “civilisés” ou “barbares” est en effet hautement ambivalente parce qu’il pourrait être suggéré qu’Elias reproduit ainsi le mythe éthiologique de civilisation en centrant sa théorie autour de l’idée que le processus de pacification interne – par la monopolisation stable de la violence d’Etat et par les *langfristige Ketten* d’interdépendance – peut établir une société plus civilisée, un Etat perfectionné à venir.

La relation entre l’histoire sociale de personnalité et les processus de formation d’Etat qui se trouve au sein de la sociologie figurationnelle d’Elias, est essentielle pour une meilleure compréhension de la sociologie historique et de la psychologie de la modernité. L’*homo apertus* est l’homme interdépendant inséré dans une mosaïque de structures de pouvoir polymorphes et omniprésentes. L’homme ouvert, l’agent, est individualisé par le pouvoir : « La discipline ‘fabrique’ des individus ; elle est la technique spécifique d’un pouvoir qui se donne les individus à la fois pour objets et pour instruments de son exercice »⁴⁷. Pour Foucault, le sujet moderne construit son intériorité par la discipline. Le pouvoir de l’auto-contrôle est une force normalisatrice. Bien que leurs méthodologies soient radicalement différentes, Norbert Elias et Michel Foucault ont cherché à démontrer la nature *contingente* de la conception moderne du sujet et ils se sont centrés sur la critique de la notion métaphysique de structures actionnelles comme le pouvoir et la liberté.

Arvi Sepp a étudié la philologie germanique, la sociologie et la théorie littéraire à la Katholieke Universiteit Leuven, à l’Université Catholique de Louvain et à la Humboldt-Universität Berlin. Il est actuellement professeur en littérature allemande à l’Universiteit Antwerpen et professeur en culture allemande et traductologie à la Vrije Universiteit Brussel. Il a rédigé une thèse sur les journaux intimes de Victor Klemperer. Arvi Sepp a publié de nombreux articles sur la littérature allemande, la théorie littéraire et la sociologie de la culture. Il est auteur de *Topographie des Alltags. Eine kulturwissenschaftliche Lektüre von Victor Klemperers Tagebüchern 1933–1945* (Munich: Fink, 2015). Il est lauréat de plusieurs prix scientifiques comme le Tauber Institute Award (Brandeis University, USA), le Prix Jacques Rosenberg de la Fondation Auschwitz (Bruxelles) et le Fritz Halbers Award (Leo Baeck Institute New York, USA).

‘changement’ dans la théorie d’Elias ne se présente pas comme ayant une qualité morale ou étant unilinéaire et irréversible.

⁴⁷ Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 172.

LA CONQUÊTE DE L'AGIR

PHILIPPE ROY

Abstract

Reading passages in which Marx deals with alienation and its relationship to action (work), it seems that alienation turns around two operations: separation and fixation. Marx shows how to erase it in his definition of communism. We will show that this project is similar to the Spinozian ethical proposition oriented to and by active acting. We will thereby complete two approaches of the reflection on today's alienation that respectively insist on separation as multiplication of our actions (Hamut Rosa) and on passionate fixation (Frédéric Lordon). We will envisage, finally, the resumption of Spinozian thought, of its gestures, as part of a factual and not substantial production.

1.

On envisage souvent, chez Marx, l'aliénation capitaliste du travailleur sous l'aspect de sa relation au produit de son travail, objet qui ne lui appartient pas, réduit à être une marchandise¹. Nous proposons de nous intéresser plutôt à une autre face de l'aliénation, liée à l'action *en tant que telle* et de mettre moins l'accent sur la séparation du produit du travail (qui d'ailleurs enveloppe la face qui nous intéresse puisque l'objet est l'*action* du travailleur c'est-à-dire son travail, mais en dehors de lui). Notre objectif étant de montrer ensuite comment ce lien entre aliénation et action peut se défaire, en suivant tout d'abord des indications de

¹ On citera par exemple : « L'ouvrier se rapporte au *produit de son travail* comme à un objet *étranger* » Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, traduction F. Fischbach, p. 118. C'est Marx qui souligne. Ou encore, et pour être plus précis : « La perte de l'expression du travailleur dans son produit a la signification, non pas seulement que son travail devient un objet, une existence *extérieure*, mais que son travail existe *en dehors de lui*, indépendant de lui et étranger à lui, et qu'il devient une puissance autonome lui faisant face – que la vie qu'il a prêtée à l'objet vient lui faire face de façon hostile et étrangère » *Idem*. C'est Marx qui souligne.

Marx lui-même mais en les complétant surtout par la mise en évidence d'une différence de statut propre à l'action. Cette différence est exprimée par Spinoza quand il distingue action passive et action active. Seule cette deuxième étant désaliénante. C'est ce point qu'omettent des auteurs comme Harmut Rosa et Frédéric Lordon dans leurs analyses du capitalisme dans sa nouvelle forme actuelle, alors même que Frédéric Lordon prend appui sur Spinoza pour penser le capitalisme et sa sortie. Nous en analyserons les raisons. Surtout, nous voudrions montrer comment l'agir actif spinoziste peut être repris et revu dans un autre cadre conceptuel, celui des gestes-événements politiques. Ces gestes-événements ayant comme vertu de retentir sur et par d'autres gestes (comme ceux, justement, du travail mais aussi de la pensée...), engendrant des individuations collectives. Mais pour l'heure revenons à Marx. Lisons un passage où il insiste sur le fait que l'aliénation est liée à l'action en tant que telle :

l'aliénation ne se montre pas seulement dans le résultat, mais aussi dans l'*acte de la production*, à l'intérieur de l'*activité productive* elle-même. [...] Si donc le produit du travail est la perte de l'expression, alors il faut que la production elle-même soit la perte active de l'expression, la perte d'expression de l'activité, l'activité de perdre l'expression. [...] Le travail est *extérieur* au travailleur, c'est-à-dire n'appartient pas à son être – en ce que le travailleur ne s'affirme donc pas dans son travail, mais s'y nie, en ce qu'il ne s'y sent pas bien, mais malheureux, en ce qu'il ne déploie pas une énergie physique et spirituelle libre, mais y mortifie son physique et y ruine son esprit. [...] Son travail n'est donc pas librement voulu, mais contraint, c'est du *travail forcé*. Le travail n'est donc pas la satisfaction d'un besoin, il est au contraire seulement un *moyen* en vue de satisfaire des besoins extérieurs au travail².

Extériorité du travail au sein même de l'action (de l'activité), extériorité des besoins, l'aliénation semble alors n'être pensée encore ici qu'à partir du schème de la séparation. Pourtant la non affirmation du travailleur dans son travail, dans son action, se trouve ailleurs expliquée autrement par Marx (et Engels) quand elle est abordée à partir de la considération de la division du travail.

L'action propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère qui s'oppose à lui et l'asservit, au lieu qu'il la domine. En effet, dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée

² *Ibid.*, p. 120. C'est Marx qui souligne.

et dont il ne peut pas sortir ; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence³.

Marx met ici l'accent sur un autre schème d'aliénation qui n'est pas seulement celui de la séparation mais aussi de l'exclusivité de l'action. Marx et Engels vont jusqu'à parler plus bas de *fixation*. On en trouve l'occurrence lorsqu'ils écrivent : « Cette fixation de l'activité sociale... »⁴. Ce pourquoi, inversement, Marx et Engels peuvent penser le communisme comme une *multiplication* de nos actions journalières.

Dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique⁵.

Le travail dans le capitalisme est aliénant car n'est pas réalisé « un développement complet des individus »⁶. Marx va dans ce sens dans *Le Capital*, quand il écrit au sujet de la division du travail dans les manufactures des ouvriers anglais du XIXe siècle :

« [La manufacture] fait du travailleur un infirme et une monstruosité en cultivant, comme dans une serre, son savoir-faire de détail, tout en étouffant un monde de pulsions et de talents productifs. [...] Non seulement les divers travaux partiels sont répartis entre différents individus ; mais l'individu lui-même est divisé, transformé en mécanisme automatique d'un travail partiel, réalisant la fable stupide de Mene-nius Agrippa, où l'on voit un homme représenter un simple fragment de son propre corps »⁷.

Cette division montera encore d'un cran avec celle des fabriques industrielles fondées sur des systèmes de machines. Il n'y a plus de rapport direct au produit global du travail. « La machine ne libère pas l'ouvrier du travail, mais ôte au travail

³ Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1982, p. 94.

⁴ *Idem*.

⁵ *Idem*.

⁶ *Ibid.*, p. 192.

⁷ Karl Marx, *Le capital, Livre I*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 405–406.

son contenu ».⁸ Et c'est là encore la liberté d'action du corps et de l'action qui est affectée. « Tout en agressant à l'extrême le système nerveux, le travail sur les machines bloque le jeu complexe des muscles et confisque toute liberté d'action du corps et de l'esprit. »⁹ On retrouve bien ici ce qui caractérisait l'effet de la séparation du travail dans l'extrait cité plus haut des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*. Fixation et séparation se disent d'une même aliénation, car les actions ne viennent pas de nous (séparation), elles proviennent de la puissance étrangère qu'est la société capitaliste qui fixe ces actions. D'où la possible fin des actions aliénées grâce au communisme effectif puisque chacun agira chaque jour selon son bon plaisir dans une société qui ouvre des possibles à l'action. On s'accomplira par des actions. C'est la raison pour laquelle l'aliénation nous met tant en souffrance, elle coupe l'homme de son accomplissement.

2.

La question qui se pose alors est de savoir ce que signifie véritablement s'accomplir en faisant de multiples actions avec plaisir. Hartmut Rosa a montré que nos sociétés sont caractérisées par l'accélération du rythme de la vie sociale c'est-à-dire par l'augmentation du nombre d'actions par unité de temps (on fait plus de choses en moins de temps). Est-ce à dire que nous nous épanouissons ? Non, la multiplication des choses à faire se traduit plutôt par une aliénation par rapport à nos actions¹⁰. On objectera que cela ne remplit pas complètement les conditions du « s'accomplir » que nous définissons plus haut, car cette multiplicité d'actions n'est pas associée à du plaisir. « Il est tout à fait clair que les gens font rarement ce qu'ils "désirent vraiment faire" ; au lieu de cela, ils se lancent – sans être le moins du monde contraints, bien sûr – dans des activités qu'en fait ils n'aiment pas beaucoup pratiquer¹¹. » Toutefois le plaisir sans plus de précision, est-il un critère suffisant ?

Frédéric Lordon montre en effet dans son livre *Capitalisme, désir et servitude* que le néolibéralisme est inséparable d'une entreprise où on doit faire en sorte que le salarié soit content, qu'il se « réalise » au travail par son activité même (et non

⁸ *Ibid.*, p. 474.

⁹ *Idem.*

¹⁰ Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2012. On se reportera au chapitre 14 et à la partie intitulée « L'aliénation par rapport à nos actions » pp. 120–127.

¹¹ *Ibid.*, p. 125.

par la seule perspective de jouir de marchandises). Production donc d'un certain régime de désir pour asseoir la production des biens et services, une *épithumogénie*.

L'épithumogénie néolibérale entreprend alors de produire des *affects joyeux intrinsèques*. C'est-à-dire intransitifs et non pas rendus à des objets extérieurs à l'activité du travail salarié (comme les biens de consommation). C'est donc l'activité elle-même qu'il faut reconstruire objectivement et imaginairement comme source de joie *immédiate*¹².

En prenant appui sur l'ontologie spinozienne, il refuse alors la conception de l'aliénation comme signifiant être enchaîné à une *extériorité* (ici le patronat). Car, dans ce cas, « l'aliénation est notre condition la plus ordinaire – et la plus irrémédiable¹³ », puisque nous sommes tous hétérodéterminés. « Une chose quelconque qui est finie et dont l'existence est déterminée, ne peut exister ni être déterminée à agir, qu'elle ne soit déterminée à l'existence et à l'action par une autre cause qui est également finie et dont l'existence est déterminée¹⁴. » Il refuse alors que l'aliénation soit comprise comme séparation de notre puissance d'agir telle que Deleuze l'interprète chez Spinoza¹⁵ ou que Marx le suppose (séparation de notre accomplissement).

Même si le rapport salarial capitaliste sépare les travailleurs des moyens et surtout des produits de la production, l'exploitation passionnelle ne sépare pas les individus de leur propre puissance, et il faut cesser de penser l'émancipation comme la magnifique opération qui la leur rendrait¹⁶.

¹² Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, Paris, La Fabrique, 2010, p. 76. C'est Frédéric Lordon qui souligne.

¹³ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴ Spinoza, *Ethique*, I, proposition 28, Paris-Tel-Aviv, Editions de l'éclat, 2007, Traduction Robert Misrahi, p. 83.

¹⁵ Frédéric Lordon écrit au sujet de la lecture deleuzienne de Spinoza : « Comme l'a montré Pascal Sévérac, Deleuze, dans sa propre lecture de Spinoza n'échappe pas à cette tendance en faisant de la pleine "réappropriation de sa puissance" la signification même de la libération éthique ». *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 182. Sur l'emploi de cette idée de séparation de la puissance d'agir chez Deleuze on peut se reporter, entre autres, à *Spinoza Philosophie pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981, p. 71. « Notre puissance d'agir a beau être accrue matériellement, nous n'en restons pas moins passifs, séparés de cette puissance, tant que nous n'en sommes pas formellement maîtres. »

¹⁶ Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 184.

Mais s'oppose-t-il vraiment à Marx quand il repense avec Pascal Sévérac l'aliénation comme fixation ? Oui, puisqu'il met l'accent sur l'exploitation passionnelle :

La très importante opération conceptuelle dont Pascal Sévérac fait le cœur de sa lecture de Spinoza est donc celle qui consiste à préparer le terrain pour abandonner les schèmes de la perte et de la séparation (tout comme, inversement, ceux de la retrouvaille et de la « recoinidence » à soi), afin de leur substituer le schème de la *fixation*. [...] Si elle ne les en sépare pas, l'exploitation passionnelle en revanche *fixe* la puissance des individus à un nombre extraordinairement restreint d'objets – ceux du désir-maître – et si vraiment l'on voulait sauver le concept d'aliénation, ce serait pour lui donner le sens de l'« affect-tenace » et de « l'occupation de l'esprit » – l'esprit rempli par trop peu de choses mais entièrement, et empêché de se redéployer au large¹⁷.

Pour Hartmut Rosa l'aliénation contemporaine signifiait « trop d'actions pour si peu de plaisir », pour Frédéric Lordon elle signifie à l'inverse « trop de plaisir pour si peu d'actions ». La pensée de Marx de l'aliénation par rapport à nos actions étant la plus négative : pas de plaisir et peu d'actions. Mettons entre parenthèses le désaccord de diagnostic sur la quantité d'actions entre Rosa et Lordon et revenons plutôt à ce que pourrait être un régime d'actions non aliénantes, voire émancipatrices par lesquelles on s'accomplit. Hartmut Rosa l'indiquait, il faut que le désir soit *véritable* et ceci s'évalue au fait que les gens sont engagés dans leurs activités :

Les données des études sur les sentiments et les niveaux de plaisir apportés par des activités suggèrent clairement que les gens, en fait, apprécient bien davantage ces autres activités [par exemple jouer du violon, partir en randonnée, aller voir des amis ou un opéra de Wagner] quand ils s'y engagent vraiment. Les niveaux de plaisir et de satisfaction apportés par la télévision, en revanche, sont extrêmement faibles¹⁸.

Ici, il semble donc que certaines activités impliquent plus d'engagement que d'autres avec un plaisir plus important, un désir plus véritable. Mais que veut dire « engagement » et pourquoi le plaisir serait-il plus important ?

Voyons tout d'abord négativement pourquoi Rosa pense que les actions que nous faisons de plus en plus ne relèvent pas de cet engagement propre aux acti-

¹⁷ *Ibid.*, pp. 184–185. C'est Frédéric Lordon qui souligne.

¹⁸ Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération*, *op. cit.*, p. 125. Nous rajoutons entre crochets ce que sont par exemple ces autres activités (que Rosa désigne avant cette phrase).

vités davantage appréciées. Car, premièrement, nous faisons usage de quantité de produits et d'outils technologiques dont nous subissons les effets sans maîtriser les causes¹⁹, nous ne nous les approprions pas. Et ceci est valable aussi pour les choix de notre vie professionnelle, nous ne nous engageons pas vraiment dans telles études ou telle profession car nous ne savons pas exactement pourquoi nous les voulons. L'engagement suppose donc de connaître ce qui détermine les actions, pour se les approprier. Et ce manque d'engagement est justement lié au fait que nous avons trop de choses à faire, nous n'avons pas le temps de nous approprier nos actions. Nous sommes plus dans des potentialités que dans des accomplissements :

Dans un monde structuré par les impératifs de la vitesse, nous ne sommes pas seulement avisés de rechercher la réalisation à court terme de nos désirs (comme regarder la télévision) plutôt que leur évolution à long terme (jouer du violon), nous sommes aussi amenés [...] à acheter des « potentialités » et des options plutôt que des biens – et à compenser ainsi le renoncement à la consommation « réelle » par une augmentation du « shopping » : nous ne prenons pas, ou ne trouvons pas, le temps de lire *Les Frères Karamazov* – au lieu de cela, nous achetons aussi *L'idiote* de Dostoïevski. [...] Nous possédons davantage de livres, de CD, de DVD, de télescopes, de pianos, etc. que jamais auparavant, mais nous ne pouvons pas les digérer²⁰.

Nos vies sont donc composées d'actions sans engagement, d'actions renvoyant plutôt à des plaisirs passifs, immédiats (regarder la télévision) et d'actions potentielles dans lesquelles nous ne trouvons pas le temps de nous engager et ceci à cause des rythmes de vie que nous nous imposons, branchés sur les rythmes de nos sociétés capitalistes de consommation.

3.

Il nous paraît fécond pour penser *positivement* ce que l'on peut entendre par engagement, appropriation, de se reporter à ce que Spinoza énonce de ce que signifie agir véritablement, être actif. À ce sujet, il écrit dans l'*Éthique* :

¹⁹ « Ainsi, alors même que j'écris ce texte avec mon nouveau *netbook*, l'ordinateur fait des choses étranges – le curseur se met soudain à bouger et à sauter et ses voies sont pour moi absolument impénétrables.» *Ibid.*, p. 121.

²⁰ *Ibid.*, p. 126.

Je dis que nous agissons lorsqu'il se produit en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire lorsque, en nous ou hors de nous, il suit de notre nature quelque chose qui peut être clairement et distinctement compris par cette seule nature. Mais je dis au contraire que nous sommes passifs lorsqu'il se produit en nous, ou lorsqu'il suit de notre nature, quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle²¹.

Nous agissons (*agere*), nous sommes actifs quand nous sommes cause adéquate de ce qui arrive (en nous ou hors de nous). Dans ce cas nous pouvons tout à fait dire que nous sommes engagés dans notre action et que nous nous l'approprions car elle s'intègre dans notre nature. Nous comprenons clairement et distinctement pourquoi nous faisons telle action. Mais prenons garde, s'agit-il de dire ici que nous ne sommes actifs que si nous *comprendons* pourquoi et comment nous faisons telle action ? Spinoza dit plus précisément que nous *pouvons* le comprendre clairement et distinctement (« qui *peut* être clairement et distinctement compris »). L'important est que l'action vienne de nous et pour nous, qu'elle nous revienne (il ne faut pas seulement qu'elle suive de notre nature car, comme l'écrit Spinoza dans la proposition citée, cela peut encore être en jeu dans la passivité). Dans un cours enregistré Deleuze prenait l'exemple de celui qui apprend à nager²². Il sera un nageur actif, il agira, quand il sera cause adéquate de l'action de nager. Il possède alors l'agilité qui convient, il n'est pas contrarié par d'autres causes. Car en ce cas il se produirait alors en nous quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle. Par exemple lorsqu'une vague nous déporte, c'est en grande partie elle qui détermine cette action. Ou alors je ne suis que cause partielle de mon action de nager si je le fais par exemple pour fuir *en vain* un requin qui me chasse. C'est lui qui tire parti de ma nature, il « sait » que je ne peux plus lui échapper. Je suis passif car rien dans ma nature ne me permet, comme avec une grande vague, de m'y opposer, il ne *suit de ma nature* (nager) que quelque chose (fuir) dont je ne suis que la cause partielle. Mes actions sont déterminées par celles du requin : mon action de nager dans telle direction est causée par la direction de la nage du requin (c'est lui qui dirige) et ma vitesse maximale n'est rien comparée à celle du requin qui là aussi détermine mon impuissante vitesse. Ou, pour revenir à Marx, je suis passif à l'usine car mon geste répétitif qui suit bien de ma nature (de mes aptitudes) n'est que cause partielle d'une action plus vaste, qui est celle qu'accomplissent les actions des machines et des autres hommes, sur lesquelles je n'ai pas de prise.

²¹ Spinoza, *Ethique*, *op. cit.*, partie III, définition II, p. 156.

²² Voir Gilles Deleuze, *Spinoza : immortalité et éternité*, Paris, Gallimard, Collection « A voix haute », 2001.

Cette non-prise étant liée statutairement au fait que mon action est considérée comme une force de travail abstraite, achetée et donc comparable à d'autres (abstraite donc de ses qualités particulières). Vendue, elle est donc à l'égal des moyens de production qui ne m'appartiennent pas et sur lesquels elle va, pour ainsi dire, se brancher.

Ceci appelle plusieurs remarques. Le problème n'est donc pas de comprendre notre action clairement et distinctement seulement en pensée. Cette action doit être *engendrée*, et cela peut se faire aussi corporellement. Ce pourquoi, sachant nager, je pourrais comprendre quels sont les gestes de nager, leurs ressorts biomécaniques et ne sachant pas encore éviter l'attaque d'un requin, je n'ai pas encore la possibilité de comprendre. Certes, dans ce dernier cas il semble que l'apprentissage soit des plus risqués si il est seulement empirique... et qu'il faudra m'expliquer préalablement comment dissuader un requin de m'attaquer (par exemple en ne bougeant pas du tout). Or, j'aurais bien dans ce cas à comprendre *comment* ne pas bouger dans l'eau (compréhension gestuelle) et à être capable de l'effectuer (cela dépendra de ma capacité à incorporer ce geste donné en pensée). On retrouve alors le problème de l'engendrement. C'est dire qu'il en est de même, chez Spinoza, pour les actions qui se font en pensée, je suis actif, conduit par la raison, si je suis capable d'*engendrer* telle ou telle idée. Je ne connais clairement et distinctement ce qu'est l'idée de cercle que si je saisis quel est le geste qui engendre un cercle. Spinoza s'y attarde dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. La définition d'une chose devra « comprendre en elle la cause prochaine. Par exemple, le cercle selon cette règle devrait être défini ainsi : une figure qui est décrite par une ligne quelconque dont une extrémité est fixe et l'autre mobile »²³. On peut, avec Gilles Deleuze, qualifier de « génétique » cette définition²⁴. Comprendre, c'est donc aussi agir. Les actions propres à la pensée sont donc plus précisément les actions propres à chaque idée, ce pourquoi Spinoza leur confère une volition (et refuse l'indépendance d'une faculté propre à l'esprit que serait la volonté) : « il n'existe dans l'Esprit aucune volition, c'est-à-dire aucune affirmation ou négation, en dehors de celle qu'enveloppe l'idée en tant qu'elle est idée »²⁵. Et je suis passif si je me contente d'appliquer une formule mathématique sans comprendre sa genèse (c'est la formule qui commande, j'en suis l'exécutant, cause partielle).

Entendons aussi qu'être cause adéquate ne signifie pas qu'il n'y a pas de causes extérieures qui nous déterminent. Mais, justement, soit elles nous déterminent au point que nous subissons majoritairement leurs effets, soit elles nous déterminent

²³ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, Librairie Garnier frères, 1929, p. 270.

²⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 85.

²⁵ Spinoza, *Ethique*, op. cit., II, proposition 49, p. 147.

à produire l'action adéquate (elles sont dans ce cas plutôt des causes occasionnelles pour être actif, tout en étant aussi une partie des causes qui vont conditionner la manière d'être de mon geste). Le nageur n'existe pas sans ces causes extérieures que sont les forces des molécules d'eau, des courants, etc. Le nageur actif est celui qui tourne en sa faveur ces causes extérieures, qui *peut* composer avec elles (il sait le faire et il ne sait pas le faire avec cette autre cause extérieure qu'est le requin...). Le nageur est déterminant alors même qu'il y a aussi un ensemble de déterminations.

Dernière remarque : Spinoza définit la joie par le sentiment de l'accroissement de notre puissance d'agir²⁶. Par exemple, je prends plaisir à épancher ma soif avec telle boisson en tant que cela est augmentation de ma puissance d'agir, je suis moins diminué. Je suis content d'arriver à faire telle activité sur mon lieu de travail car mon patron est content et me valorise (l'augmentation de ma puissance passe par celle du patron). Dans ces cas, ce sont des joies passives car nous ne sommes pas cause adéquate de ces actions qui suivent de notre nature (boire, travailler) si elles sont considérées comme étant uniquement causées par un objet extérieur (la boisson, le patron ; je pense que c'est *cette* boisson qui est bonne, que c'est *ce* patron qui est bon), alors même qu'elles répondent à un désir déterminant (la soif, le désir de reconnaissance), elles ne sont que causes partielles²⁷.

Or, Spinoza associe un autre type d'affect à l'agir actif qui ne peut être qu'une joie. « En plus de la Joie et du Désir qui sont des passions, il existe d'autres affects de Joie et de désir qui se rapportent à nous en tant que nous agissons²⁸. » Nous pourrions alors nommer avec Spinoza cet affect actif une réjouissance, nous sommes réjouis lorsque nous sommes actifs : « Lorsque l'Esprit se considère lui-même, ainsi que sa puissance d'agir, il se réjouit »²⁹. Et nous pouvons convertir les affects passifs en affects actifs en comprenant pourquoi et comment est *engendré* chaque affect passif, ceci évitant alors leurs excès. Ainsi, trivialement, dans ma petite enfance, je peux être dans une situation où il me faut comprendre que je peux épancher ma soif non pas avec telle boisson mais avec une certaine gamme de boissons

²⁶ Définition II des affects et l'explication, III, *ibid.*, pp. 207–208.

²⁷ Pour la caractérisation d'une passion de ne pas être cause adéquate, voir la définition 3 de la partie III de l'*Ethique*, *op. cit.*, p. 157. Ou encore *Ethique*, IV, démonstration de la proposition 59, *op. cit.*, p. 271. Ou pour le dire autrement nous sommes ici dans le premier genre de connaissance. Comme l'explique Deleuze : « Tant que nos sentiments ou affects découlent de la rencontre extérieure avec d'autres modes existants, ils s'expliquent par la nature du corps affectant et par l'idée nécessairement inadéquate de ce corps, image confuse enveloppée dans notre état. De tels affects sont des passions, puisque nous n'en sommes pas la cause adéquate ». Gilles Deleuze, *Spinoza Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 71. C'est Deleuze qui souligne.

²⁸ Spinoza, *Ethique*, *op. cit.*, III, proposition 58, p. 204.

²⁹ *Ibid.*, III, proposition 53, p. 198.

(dont les apports sont variés), ce n'est pas *tel* objet qui est cause de mon plaisir. Ceci évite l'excès qui serait de rester *fixé* à une seule sorte de boisson. Situation qui serait celle du petit enfant qui fait un caprice s'il ne boit pas telle boisson. Je peux le savoir d'un savoir-pratique en multipliant les conduites de boire des boissons différentes (et si mes parents m'y incitent), pour opposer d'autres désirs de boisson au désir excessif d'une seule boisson, passion qui l'emportait sur moi³⁰. Je peux même comprendre plus largement quels sont les dénominateurs communs des boissons que j'aime, que je croyais faussement être ceux d'une seule boisson. En effet, l'idée est adéquate en tant que l'esprit « est déterminé intérieurement, parce qu'il considère ensemble plusieurs objets, à comprendre leurs ressemblances, leurs différences et leurs oppositions »³¹. Le geste seulement physiologique de boire devient alors celui qui s'intègre dans l'engendrement d'un geste plus adéquat qui est celui de boire une certaine gamme de boissons (qui se composent avec des parties de mon corps et mon corps tout entier)³² et je comprends aussi comment s'engendrait l'affect passif. De même, si je ne comprends pas comment s'engendre le désir de reconnaissance³³ que j'attends de mon patron, je peux être dans une quête éperdue de reconnaissance, faire, anticiper tout ce qui va le rendre joyeux et même aller jusqu'à dire que je dois tout à *cette* personne³⁴.

C'est ce fond d'affects passifs, s'étendant à des choses en dehors de l'entreprise, que Marx désigne comme étant aussi une dimension de l'aliénation capitaliste. Devant gagner ma vie, je ne suis plus dans un rapport *direct* avec la couche passive de *mes* besoins (et *mes* désirs) qui devraient m'inciter à déployer mes aptitudes et donc à me réjouir. Franck Fischbach commente :

Il apparaît alors que l'aliénation ne consiste pas en ce qu'autre chose que moi soit actif à ma place, mais bien plutôt en ce qu'autre chose que moi soit passif à ma place, en ce

³⁰ *Ibid.*, IV, proposition 6, p. 231. Si, malgré cela, le désir de cette boisson, dépassant la seule soif, l'emporte sur tous les autres (dans un cadre qui peut être élargi à d'autres désirs que celui de boire), il me reste alors à faire d'autres choses dont les joies liées à ces actions seront plus fortes. Il importe de multiplier ses sources de joie pour éviter les fixations.

³¹ *Ibid.*, II, proposition 29, scolie, p. 131.

³² Sur l'importance d'une alimentation variée voir *ibid.*, IV, chapitre XXVII, p. 288.

³³ Sur ce point voir *ibid.*, III, propositions 29 et 30, pp. 179–180.

³⁴ On peut se reporter ici à ce que Spinoza écrit dans la démonstration de la proposition 5 de la partie V, *ibid.*, p. 297. « Un affect à l'égard d'un objet dont nous imaginons qu'il est libre est plus grand que l'affect à l'égard d'un objet nécessaire. [...] Mais imaginer une chose comme étant libre ne peut signifier rien d'autre qu'imaginer l'objet isolément, tout en ignorant les causes qui l'ont déterminé à agir. » Ici le salarié ignore les causes qui déterminent le patron à être dans une attitude bienveillante avec lui, croyant que rien ne la motive, qu'il l'a librement adoptée.

que je sois séparé de ma propre passivité, en ce que mes affects ne soient plus les miens et qu'ils me deviennent non seulement extérieurs, mais étrangers³⁵.

Point qui est aussi exprimé par Spinoza : « l'homme se laisse passivement conduire par les choses qui sont hors de lui, étant ainsi déterminé à accomplir ce qu'exige, non pas sa propre nature, mais la constitution commune des choses extérieures »³⁶. La société capitaliste est une forme possible de cette *constitution commune des choses extérieures* nous séparant de nos besoins essentiels et donc de notre devenir-actif puisque nous ne sommes alors que cause partielle dans le champ de cette constitution. En quelque sorte, Marx prendra le relais de Spinoza pour proposer l'analyse de la constitution commune propre au capitalisme.

4.

Après ce détour par Spinoza nous pouvons alors revenir au propos d'Hartmut Rosa concernant les véritables engagements. Nous nous engageons, nous nous approprions et nous sommes réjouis que si nous sommes actifs. Or le régime d'actions dont parle Rosa, dans lequel et par lequel nous agissons, nous empêche d'être actifs. Nous ne sommes toujours que cause partielle car nous n'avons pas le temps de faire advenir le geste adéquat, étant déjà tournés vers une autre action et nous ne sommes donc que dans la position de subir les effets de causes opaques jusqu'à conférer à certaines l'origine de notre désir (je veux faire telles études parce qu'elles sont valorisées par les autres). Certes, nous pouvons parfois effectuer des gestes qui suivent de notre nature mais ceux-ci sont com-pris dans des causes extérieures plus *déterminantes*, ils sont donc des causes seulement partielles. Par exemple tel individu peut maîtriser à merveille les gestes de son jeu vidéo mais il n'en est néanmoins que cause partielle s'il est déterminé par un affect qu'est le plaisir de gagner recouvrant peut-être celui de sortir passagèrement d'une impuissance qu'il ressent dans sa vie. L'individu ne s'exprimera bien sûr pas ainsi, il dira qu'il aime ce jeu et, quand il le maîtrisera trop, il passera à un autre car le plaisir de gagner suppose la possibilité de perdre. Il y a fixation, addiction aux jeux, par l'affect passif mais aussi fixation des gestes effectués, en ce sens que ceux-ci ne sortent pas des limites *fixées* par les programmes. Le joueur est asservi à chaque programme.

³⁵ Introduction de Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 36.

³⁶ Spinoza, *Ethique*, op. cit., IV, proposition 37, scolie I, p. 253.

C'est même sur ce point que l'on peut évaluer la teneur active d'un geste et qui rejoint la thématique de la multiplication des gestes. Un geste est actif s'il peut enchaîner avec d'autres gestes, s'il est comme ouvert sur des gestes non déjà programmés, non fixés. C'est ainsi que l'on peut comprendre Spinoza lorsqu'il écrit : « Aussi longtemps que nous ne sommes pas tourmentés par des affects contraires à notre nature, nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps selon un ordre conforme à l'entendement »³⁷. Certes, on dira peut-être ici qu'on retrouve un ordre et donc une forme de programme de l'enchaînement des gestes (en pensée ou corporels), mais c'est nous qui participons de cet enchaînement, nous le déroulons en nous y enroulant, nous *sommes* ces gestes pour eux-mêmes. Et la quantité de ces gestes est en droit très largement supérieure à ceux des jeux. Soulignons au passage que ce « nous » n'est pas un sujet existant hors de ses gestes, les gestes nous subjectivent³⁸ ; fondamentalement impersonnels, ils précèdent ontologiquement nos subjectivations (puisque c'est par eux que nous devenons actifs, que nous devenons ce que nous sommes).

Se dévoile alors la raison de ce bas niveau de plaisir associé aux actions croissantes de nos vies, comparé à celui où nous sommes actifs : joie ou tristesse passives d'un côté, réjouissance d'accomplissement de l'autre (l'accomplissement de soi est le devenir-actif). On en dira de même des joies du travail dans nos sociétés capitalistes néolibérales dont parle Frédéric Lordon. Comme nous avons déjà commencé à le laisser entendre, les joies des activités salariales du capitalisme « joyeux » ne sont pas autre chose que des joies passives déterminées par les complexes affectifs des entreprises et de nos sociétés (le désir de reconnaissance hiérarchique, les conditionnements salariaux, les images valorisées de certains comportements favorables au patronat, le management de la « réalisation de soi » par le travail etc.). Il est alors étonnant que Frédéric Lordon en évoquant les affects joyeux intrinsèques de l'activité, omette de signaler qu'il existe les affects joyeux intrinsèques de l'agir *actif*. On a l'impression qu'il ne tient à rester que sur le seul plan des affects passifs, ne prenant alors pas en compte les différentes modalités de l'action chez Spinoza. Selon lui, il suffirait même d'une seule charge importante de mécontentement (affect passif) pour que puissent avoir lieu des actions libératrices.

³⁷ *Ibid.*, V, proposition 10, p. 300. Ce qui est conforme à l'entendement est ce qui est conforme à l'ordre de la nature puisque l'entendement humain (l'esprit) est une partie de l'entendement infini de Dieu (il est une idée appartenant à cet entendement infini). (*Ibid.*, II, corollaire de la proposition 11, p. 112) Le corps d'un individu étant l'objet de cette idée qu'est l'Esprit humain, l'ordre conforme des conduites suit donc l'ordre conforme des idées en l'Esprit.

³⁸ Cette subjectivation gestuelle est présente dans l'étymologie de *gestus* qui vient du verbe *gero* qui veut dire porter, prendre sur soi, assumer.

Mais si l'état affectif des individus d'une situation est une condition pour agir, il n'en est pas une condition suffisante. Il faut tout de même agir et faire advenir le geste collectif qui va permettre un devenir-actif. On peut être mécontent sans agir, comme on peut être amoureux sans oser déclarer son amour. Cette éviction de l'agir actif se confirme dans les dernières parties du livre de Frédéric Lordon. Alors même qu'il rappelle la différence chez Spinoza entre vivre sous la conduite de la raison et vivre en suivant ses passions (mais dans la vie d'un homme actif, le premier régime n'existe pas sans la possibilité du deuxième³⁹), il ne signale pas que cela est aussi doublé du passage d'un régime d'activité à un autre (de l'activité passive à l'agir actif). Si bien qu'il envisage l'émancipation comme n'étant que la seule sortie des fixations affectives et se définissant alors tout naturellement par les formes politiques qui « rendent les individus à de plus grandes latitudes de désirer et de jouir, en les déliant des idées-fixes de désirs-maîtres sous lesquelles d'autres les forcent à vivre »⁴⁰. Il suffirait donc de n'être plus dans un univers limité de passions. Mais est-ce simplement par la *multiplication* d'activités déterminées par des désirs que l'on s'émancipe ? Ne retrouvons-nous pas cette autre description aliénante du monde dont nous parle Hartmut Rosa ? Pour Spinoza, la chose paraît claire, une vie libre est surtout une vie qui est agencée pour que se multiplient les gestes actifs, les aptitudes :

Ce qui prédispose le Corps humain à être affecté selon de nombreuses modalités, ou le rend capable d'affecter les corps extérieurs selon de nombreuses modalités, est utile à l'homme, et cela d'autant plus que le Corps est par là rendu plus *apte* à être affecté et à affecter d'autres corps selon des modalités plus nombreuses ; est nuisible au contraire ce qui réduit cette aptitude du corps⁴¹.

Frédéric Lordon laisse toutefois entrevoir qu'il y a bien deux types d'affects joyeux mais sans mettre l'accent sur la différence passivité/activité. Lisons la dernière phrase de son livre :

Si l'idée de progrès a un sens, il ne peut être que l'enrichissement de la vie en affects joyeux, et puis parmi eux, en ceux qui élargissent le champ des possibilités offertes

³⁹ Il y aura toujours des changements que nous ne maîtrisons pas car nous ne sommes qu'une partie de la Nature. «Il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature et ne puisse subir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est la cause adéquate.» *Ibid.*, IV, proposition 4, p. 229.

⁴⁰ Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, op. cit., p. 202.

⁴¹ Spinoza, *Ethique*, op. cit., IV, proposition 38, p. 255. Nous soulignons.

à nos effectuations de puissance et les conduisent à s'orienter vers « le vrai bien » : « j'entends par là une vie humaine »⁴².

Ces joies *parmi* les joies sont celles de gestes actifs, celles du vrai bien. Or ce vrai bien est ce qui nous met en rapport avec le bien des autres. Nous ne devenons actifs qu'en favorisant les devenirs-actifs des autres et en étant favorisés par eux. Spinoza définit d'ailleurs la faveur comme « un Amour pour quelqu'un ayant bien agi envers un autre »⁴³, précisant que « la Faveur ne s'oppose pas à la Raison, mais peut s'accorder avec elle et naître d'elle »⁴⁴. Lordon a donc bien raison de rappeler la définition célèbre du communisme de Marx et Engels dans le *Manifeste communiste* : « le libre épanouissement de chacun est la condition du libre épanouissement de tous »⁴⁵.

Il est alors possible d'entendre autrement la critique de l'idée de prendre possession de *sa* puissance d'agir car notre puissance d'agir est tout à la fois la nôtre et celle de Dieu (ou de la nature) et donc concerne aussi celle des autres. Ce pourquoi, « Le bien que tout homme recherchant la vertu poursuit pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres, et cela d'autant plus qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu »⁴⁶. Nous ne devenons nous-mêmes (nous devenons actifs) que si nos actions sont une partie de celles de l'agir de ce dehors intérieur, non séparable de notre existence, qu'est la nature productrice cause de soi comme de toutes les choses, qui ne peut être qu'active. Ou pour le dire autrement, la couche des gestes actifs impersonnels a pour cause immanente⁴⁷ le geste de Dieu⁴⁸. Mais cet Autre en lequel et par lequel nous agissons avec d'autres doit-il être encore considéré comme substance, comme nature totalement ordonnée ainsi que Spinoza l'entendait ? Ne faut-il pas plutôt suivre Marx quand il pense tout autant la nature comme étant notre œuvre, productrice et produite ? :

⁴² Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, op. cit., p. 203.

⁴³ Spinoza, *Ethique*, III, définition XIX des affects, p. 212.

⁴⁴ *Ibid.*, IV, proposition 51, p. 264.

⁴⁵ Marx & Engels, *Manifeste communiste*, Paris, Editions Pléiade, Tome 1, 1963, p. 183.

⁴⁶ Spinoza, *Ethique*, op. cit., IV, proposition 37, p. 251.

⁴⁷ Une cause immanente est une cause qui s'actualise dans ses effets, ceux-ci n'existant pas hors d'elle.

⁴⁸ Sur la référence au geste de Dieu dans le corpus spinozien et sur ce que cela engage quant à sa pensée, nous renvoyons au livre d'Alfonso Cariolato, *«Le geste de Dieu» Sur un lieu de l'Éthique de Spinoza*, Paris, Les Editions de la Transparence, 2011. Nous avons, nous aussi, défendu la possibilité d'une approche gestuelle de Spinoza, évoquant aussi le geste (de) Dieu dans notre livre *Trouer la membrane. Penser et vivre la politique par des gestes*, Paris, L'Harmattan, 2012, chapitre « Individu et communauté chez Spinoza ». Point que nous avons plus amplement développé dans notre thèse soutenue en 2014 à l'université de Paris 8 : *Gestes et diagrammes politiques*.

« Précisément, c'est seulement dans l'élaboration du monde objectif que l'homme s'atteste réellement comme étant un être générique. Cette production est sa vie générique à l'œuvre. C'est par elle que la nature apparaît comme *son* œuvre et sa réalité⁴⁹.

5.

On posera qu'il est tout à fait possible de penser cet Autre, en lequel et par lequel nous agissons avec d'autres, comme étant le nom générique d'événements, de gestes-événements. Par exemple, le geste-événement révolutionnaire de prendre la Bastille en 1789 est la cause immanente de tous les gestes des révolutionnaires ayant pris la Bastille et de ceux qui viendront après. Ce geste-événement est en excès par rapport à chacun des gestes des révolutionnaires, il excède chacun d'eux, il est leur envoi. Un événement est ce qui nous arrive et nous surprend en prenant naissance en un point qui nous ouvre sur un dehors. Or, un geste a aussi cette caractéristique de nous arriver, ce pourquoi, surpris, nous nous disons parfois : « mais qu'est-ce qui m'a pris ? » ou « il a eu un geste heureux »⁵⁰. Le geste-événement vient faire coupure car il produit un nouvel univers de sens. On sait que la position déterministe spinozienne ne laisse pas place à la nouveauté d'un quelconque événement. Mais ne le fait-elle pas en pensant la nature comme étant celle d'une unique production, celle de la substance ou du geste de Dieu ? Or ce geste de Dieu n'est-il pas comme un seul et unique *événement* en lequel et par lequel ont lieu nos gestes (corporels et en pensée) ? Comme un événement, le geste de Dieu échappe au déterminisme puisqu'il n'est pas causé par autre chose que lui (cause de soi). Il ne peut l'être car il est hors des enchaînements des causes (et hors du temps chronologique) puisque ce sont celles-ci qui dépendent de lui (il en est la cause immanente). Il est en excès⁵¹, c'est de lui que relève l'ordre des choses et donc la vérité (*index sui*). Nous proposons alors de renverser la perspective spinozienne. Si la physique galiléenne a pu nourrir le projet spinozien d'une nature totalement réductible à des lois déterministes mécaniques, ne devenons-nous pas, nous, à l'aune de la physique quantique événementielle (interactions entre

⁴⁹ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 123.

⁵⁰ Yves Citton note à ce sujet : « avoir un geste heureux ou malheureux n'est guère différent d'avoir de la chance ou de la malchance. Le geste est à la fois quelque chose que je fais et quelque chose qui s'échappe de moi ». *Gestes d'humanités. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 32.

⁵¹ C'est un point sur lequel insiste tout particulièrement Alfonso Cariolato tout au long de son livre. Il y a dans le geste « quelque chose d'excessif et d'excédent » *"Le geste de Dieu"*, op. cit., p. 51.

particules quantiques), de la conception riemannienne de la géométrie⁵² ou des productions topologiques-et-physiques d'univers⁵³ (qui pourraient même être parallèles), considérer qu'il n'y a plus *un* geste-événement mais une multiplicité illimitée ? Ceci valant pour la sphère politique. Hannah Arendt ne parlait-elle pas de miracle au sujet de l'action politique dans *Condition de l'homme moderne* ?⁵⁴

N'est-ce pas lors de gestes inaugurateurs, de gestes-événements que l'homme déploie son être générique, créateur ? Des subjectivités actives se constituent avec et par ses gestes, propres à eux, impulsées par des affects de réjouissance. Ces gestes ne pouvant pas être causes partielles puisqu'ils sont non subordonnés à une constitution commune extérieure en tant qu'ils viennent faire événement. Plus haut, nous faisons remarquer que Frédéric Lordon se contentait de penser des gestes émancipateurs par le franchissement d'un seuil de mécontentement. Or ce qui importe surtout est que ces gestes puissent inaugurer et libérer des devenirs actifs. Les exemples de Lordon vont dans ce sens. Il évoque les Lip à Besançon en 1973 et les marins du Potemkine en 1905. Dans les deux cas, ce sont des gestes collectifs inaugurateurs singuliers qui vont faire la différence : le geste de vol des montres et celui d'une mutinerie politique. Imaginons d'autres gestes, tel celui de faire exploser l'usine (comme parfois des employés mécontents proposent de le faire) ou une mutinerie pour simplement s'approprier le cuirassé, le champ d'un devenir-actif des individus n'aurait fort probablement pas été ouvert. Ces gestes n'ayant pas la vertu d'être des coupures créatrices. Ils suivent de notre nature mais sont des causes partielles, déterminés surtout par d'autres causes, d'autres objets (une prime de licenciement, le relatif confort de ce cuirassé).

Et il ne s'agit pas ici de mettre l'accent sur le libre-arbitre de ceux qui décident du geste. C'est sur ce point que porte la critique de Frédéric Lordon, comme s'il n'y avait que les seules alternatives opposées du déterminisme et du libre-arbitre :

⁵² David Rabouin a plaidé récemment pour un néo-spinozisme reposant sur une conception riemannienne pouvant s'appliquer aux affects. La géométrie riemannienne, en tant qu'elle propose une approche *génétique*-gestuelle, est à ce titre plus fidèle à Spinoza que l'approche euclidienne *more geometrico* pour laquelle l'espace préexiste. Voir David Rabouin, *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Métaphysiques, 2010.

⁵³ On pensera par exemple à la théorie de Jauge en physique des particules au sujet de laquelle Gilles Châtelet écrit : « L'enjeu de la Théorie de Jauge n'est pas tant de trouver la formule qui condensera "enfin" l'équivalence des forces naturelles, mais de comprendre "physiquement" la géométrie, c'est-à-dire de rendre à nouveau disponible à la mobilité pure l'effort de *construction des mondes en général* ». Gilles Châtelet, *Les enjeux du mobile*, Paris, Seuil, Des travaux, 1993, p. 26. Nous soulignons.

⁵⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, Agora, 2002, p. 234.

Le «nouveau» voudrait se donner comme une sorte de surgissement ineffable absolument dérogatoire de toute loi connue, manifestation éclatante du pouvoir de rupture de la liberté comme pouvoir de suspendre *absolument* l'ordre du monde pour le faire bifurquer – soit exactement de la part de ces faux laïcs, ce qu'il faut nommer un *miracle*⁵⁵.

Il n'est pas question ici de parler d'une rupture totale. Car déterminisme il y a bien du côté des affects, mais il y a aussi nouveauté d'un geste du côté des individus. Frédéric Lordon peut bien dire que les actions sont causées, mais en soulignant seulement que les «enchaînements n'ont pas d'autres moteurs que les énergies conatives et les passions qui les orientent»⁵⁶ il ne résout pas pourquoi c'est telle action et pas telle autre qui arrive. Le moteur ne dit rien de la conduite. Trop centré sur les passions il en oublie les actions, n'est-ce pas parce qu'il leur confère le rôle secondaire de n'être à chaque fois qu'un moyen pour satisfaire un désir. Or c'est un schéma beaucoup trop calqué sur celui des besoins. À un objet satisfaisant un besoin, une action-moyen sera alors celle finalisée par l'obtention de l'objet (ou par son éviction s'il vient nuire à un besoin)⁵⁷. Ceci sortant même de la pensée spinozienne en tant que celle-ci refuse toute pensée par les causes finales (premier genre de connaissance), l'objet découle du geste, non l'inverse⁵⁸. Bien plus, le geste des Lip et celui des matelots du Potemkine n'ont *a priori* pas d'objet. Ils sont des gestes qui avant tout produisent du sens, un sens politique (*index sui*) et donc aussi l'inconnu de ce qui s'enchaînera et retentira avec eux. Où l'on retrouve ici cette idée qu'un geste est corporel mais aussi concerne la pensée. Le geste

⁵⁵ Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, op. cit., p. 175. C'est Frédéric Lordon qui souligne.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁷ D'ailleurs Frédéric Lordon ne contournera pas complètement l'idée qu'il y a eu invention (donc nouveauté) mais en convoquant justement de nouveaux objets... et non des gestes. Il parle d'« Invention et affirmation de nouveaux objets de désir, de nouvelles directions dans lesquelles s'efforcer ». *Ibid.*, p. 181.

⁵⁸ C'est pourtant un point que rappelle évidemment Frédéric Lordon « C'est la poussée du conatus qui investit les choses et les institue comme objets de désir ». *Ibid.*, p. 33. Mais il fait insidieusement retour vers le primat de l'objet lorsqu'il écrit sur la même page que la « puissance d'activité [...] ne se fera activité dirigée que par l'effet d'une affection antécédente ». Or cette affection antécédente doit respecter le même principe, c'est-à-dire dépendre de la puissance d'activité liée à la constitution dynamique propre à chaque corps. C'est l'action, le geste qui prédomine sur l'objet. L'objet est le dessin en creux des gestes qu'il permet ou de ceux qu'il contrarie. C'est ce que Spinoza affirme : « Les idées que nous avons des corps extérieurs révèlent davantage la constitution de notre corps que la nature des corps extérieurs » (Spinoza, *Ethique*, op. cit., II, corollaire 2 de la proposition 16, p. 121.) et « l'idée qui constitue la forme d'un affect doit indiquer ou exprimer cette constitution du Corps, ou d'une de ses parties, constitution provenant du fait que la puissance d'agir ou, en d'autres termes, la force d'exister de notre Corps, est accrue ou réduite, secondée ou réprimée » *Ibid.*, III, Explication de la définition générale des affects, pp. 220–221.

des Lip a le sens d'une réappropriation de leur travail, une désaliénation par un geste. Il a sa couleur affective propre, il est affection de soi par soi (comme le geste de Dieu spinozien est amour de soi). Il va alors donner lieu à une lignée de gestes retentissants (geste de reprise du travail par les travailleurs le 18 juin, geste de vente directe des montres le 20 juin, première paye des travailleurs par eux-mêmes le 2 août). « C'est possible, on produit, on vend, on se paie » sera-t-il affiché sur une banderole⁵⁹. Et de nouveaux gestes de travail sont maintenant libérés. Là aussi, il y a une inventivité et une multiplication des gestes-aptitudes. On travaille en changeant régulièrement de poste si on le désire, on discute ensemble en travaillant (alors qu'avant c'était interdit), on décide de l'organisation globale de l'usine et on y fait des choses qu'on ne faisait pas avant (des bals, du théâtre, un journal par exemple). Que cela soit alors générateur d'un devenir-actif chez les travailleurs, on en jugera à quelques déclarations de certains d'eux : « J'en ai plus appris en dix mois que pendant ces six dernières années », « Maintenant ce ne sera plus comme avant pour moi. Je sais beaucoup de choses, je me suis affirmé, je suis plus sûr de moi », « Je n'avais jamais cru, avant, les réalités découvertes pendant cette lutte. Je ne voyais pas les choses comme cela. J'étais aveugle, je ne le suis plus ».

Il en est alors en politique comme en art ou en science. Certains gestes audacieux créent de nouvelles manières d'agir, de penser, de se rapporter au monde et aux autres. Et par là même d'autres affects inter-personnels, à plus forte résonance. La trop longue liste des choses à faire dont parle Harmut Rosa, les fixations ou séparations de nos sociétés capitalistes n'ont-elles pas au fond comme point commun de fermer la porte à tout geste nouveau, producteur de sens. Par exemple, les chercheurs sont-ils vraiment mis dans des dispositions pour injecter de nouveaux gestes en pensée, de nouvelles intuitions ou pour n'être que les causes partielles d'administrations ou de systèmes d'évaluations concurrentielles traduisibles en un marché ? A-t-on alors encore le temps de chercher, de se laisser surprendre par un nouveau geste ? Gilles Châtelet avait en son temps prophétisé cet état dramatique de notre condition actuelle :

Nous touchons peut-être ici le point sensible de ce qu'il est convenu d'appeler la "crise contemporaine" ou l'"échec de la modernité" : laisser dégrader le travail-patience – le vrai créateur de richesses – au bénéfice du travail-corvée de la survie et du travail performance esclave de l'impatience⁶⁰.

⁵⁹ Sur l'événement « Lip » et les références que nous mentionnons ici, nous nous permettons de renvoyer encore une fois à notre livre *Trouer la membrane. Penser et vivre la politique par des gestes*, *op. cit.*, chapitre « Les gestes des Lip ».

⁶⁰ Gilles Châtelet, *Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*, Paris, Exils, 1998, p. 128.

Et lui, qui a si bien mis en évidence la présence de gestes en pensée dans les mathématiques et la physique, ne pouvait alors qu'en appeler aussi aux gestes en politique : un héroïsme de « *l'homme quelconque*, capable d'éveiller le geste politique qui déborde toute routine et tout possible anticipé [et qui] *propulse dans le collectif des individuations nouvelles* »⁶¹.

Philippe Roy est Professeur de philosophie dans l'académie de Lyon, docteur en philosophie à l'université de Paris 8. Auteur de *Trouer la membrane. Penser et vivre la politique par des gestes*, L'Harmattan, 2012. Co-direction avec Alain Brossat du volume collectif *Tombeau pour Pierre Rivière*, L'Harmattan, 2013. Publication en 2015 d'un livre sur Gilles Châtelet et les gestes dans le physico-mathématique dans la collection MétaphysiqueS aux PUF.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 131–132. C'est Gilles Châtelet qui souligne.

LE CONCEPT D'ALIÉNATION DANS LA THÉORIE CRITIQUE CONTEMPORAINE (JAEGGI, ROSA)

DANIEL WEBER

Abstract

This paper explores the recent transformations of the concept of alienation in contemporary Critical theory. Since Althusser and the “structuralist turn” in political and social philosophy, the concept of alienation has become problematic due to its (at least implicit) presupposition of a human essence from which one becomes alienated, an essentialism incompatible with any materialist philosophy. But is such a presupposition an inevitable feature of its conceptual framework? Is alienation not a phenomenon that continues to exist even if we reject the concept of it? In continuation of Axel Honneth’s reopening of the problem of social pathologies, Rahel Jaeggi and Hartmut Rosa have thus argued for a conceptual reconstruction of the theory of alienation free of any essentialist criteria in relation to which alienation would be determined. The present author wants to explore the critical potential and limitations of such a non-essentialist concept of alienation and examine one of its fundamental methodological presuppositions, the idea of an immanent critique.

L’une des faiblesses – si ce n’est *la* plus grande faiblesse – du concept d’aliénation est sans doute son quasi-nécessaire recours à la détermination (au moins implicite) d’une essence humaine par rapport à laquelle l’on serait aliéné¹. L’aliénation est le plus souvent conçue comme un écart entre la société concrètement réalisée et une humanité abstraite, supposée être naturelle, ainsi qu’entre le moi empirique et un supposé « vrai moi », enfui au plus profond de moi-même et ne cherchant qu’à se réaliser. Dans les quatre formes ou aspects que prend l’aliénation chez Marx, c’est la supposée aliénation de l’homme par rapport à son être génés-

¹ Cela vaut de manière égale pour les deux grands courants qu’il est possible de distinguer dans l’histoire du concept d’aliénation, à savoir le courant qu’on pourrait appeler « hégélo-marxiste » et celui qui va de Kierkegaard à Heidegger.

rique qui est sans doute la plus problématique² : il est pour le moins problématique qu'une philosophie matérialiste accepte une détermination « transcendante » de l'être de l'homme, une sorte d'humanité réelle enfouie quelque part et opérant comme un horizon normatif idéaliste³. Althusser n'a donc pas entièrement tort de considérer le concept d'aliénation chez Marx comme un concept encore « idéologique »⁴, et selon Paul Ricœur Marx remplace lui-même ce concept simplement descriptif par le concept explicatif de division sociale du travail⁵.

L'essentialisme sous-jacent au concept d'aliénation pris pour cible par le courant structuraliste en France a conduit à l'abandon progressif de ce concept dans l'appareil conceptuel de la philosophie politique et sociale depuis les années 1960/70. Pourtant, comme symptôme de quelque chose qui « ne tourne pas rond » dans la société, le mot « aliénation » semble toujours se référer à un phénomène réel. Malgré tous les défauts du concept d'aliénation, nous sentons bien qu'un simple abandon de ce concept ne règle pas sa problématique. Si un phénomène d'aliénation existe réellement, il nous faudra pouvoir en rendre compte en des termes non-essentialistes ou idéalisants.

Le simple constat que tous les phénomènes que le langage courant décrit comme « aliénants » ne se réduisent pas simplement à la division sociale du travail justifie à notre sens le maintien de la problématique de l'aliénation et de son concept. L'hypothèse faite ici est que la division sociale du travail – qui explique

² Cf. Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Introduit, traduit et annoté par F. Fischbach, Paris, Vrin, coll. Textes et Commentaires, 2007, Premier Cahier, section « Travail aliéné et propriété privée » (pp. 116–129). Les quatre formes que prend l'aliénation dans les *Manuscrits de 1844* sont (1) la perte de l'objet (qui est autant la perte du produit du travail que des outils et des matières premières nécessaires à la production), (2) l'aliénation interne au processus du travail salarié réduisant le travailleur à sa simple force de travail quantifiable et échangeable sur le marché, (3) l'aliénation de l'homme par rapport à son être générique et (4) l'aliénation entre les individus d'une société naissant de leur concurrence et de rapports sociaux vécus sur le mode du rapport d'un moyen à une fin.

³ Concernant Marx, il faut bien sûr nuancer ce point en ce que l'être générique de l'homme signifie pour Marx avant tout que l'homme est un être naturel de besoins (vitaux), trouvant les objets de sa réalisation et donc une part de son « être » à l'extérieur de lui. Dans les « Thèses sur Feuerbach », Marx définira l'essence de l'homme comme l'ensemble des rapports sociaux (cf. la sixième thèse qui dit : « Feuerbach résorbe l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas quelque chose d'abstrait qui réside dans l'individu unique. Dans sa réalité effective, c'est l'ensemble des rapports sociaux », Pierre Macherey, *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*, Traduction et commentaire, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, p. 137). Ce qui montre que Marx a, au moment où il rédige les « Thèses sur Feuerbach », entièrement désubstantialisé la problématique de l'« essence » humaine.

⁴ Cf. Louis Althusser, *Pour Marx*, avant-propos de Étienne Balibar, Paris, Éditions La Découverte, 2005, « Les « manuscrits de 1844 » de Karl Marx », notamment pp. 158–159.

⁵ Cf. Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* (titre original *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, 1986), Paris, Éditions du Seuil, collection Points/Essais, 1997, pp. 123–126.

évidemment une grande part du mal être des hommes dans les sociétés capitalistes – n'épuise pas la problématique posée par le concept d'aliénation. Est donc faite l'hypothèse que de tels phénomènes existent au-delà de la division sociale du travail et qu'il nous faut dès lors un concept d'aliénation capable d'en rendre compte. Après le « tournant » structuraliste de la philosophie sociale et politique, un tel concept ne peut plus simplement saisir ce phénomène sans également tenir compte de l'impossibilité de déterminer ou de « mesurer » l'aliénation par rapport à un être idéal et supposé naturel de l'homme.

Le but de cet article sera donc d'esquisser ce que pourrait être un concept d'aliénation non-essentialiste. Nos recherches se basent sur les tentatives récentes de deux auteurs se réclamant de la Théorie critique, Rahel Jaeggi et Hartmut Rosa, qui – depuis maintenant plus de dix ans et à la suite des travaux d'Axel Honneth⁶ – travaillent à une reconstruction conceptuelle de cette problématique fondamentale de la philosophie sociale. Tout en conservant toujours en partie le concept marxien d'aliénation, Jaeggi et Rosa tentent de modifier le critère de détermination de l'aliénation, c'est-à-dire ce par quoi un rapport aliéné au monde, à soi et aux autres est constatable. Un tel critère ne devra plus être une sorte d'humanité idéale et transcendante ou un « moi véritable », mais un point de référence immanent au social permettant alors de déterminer l'aliénation notamment par rapport à une appropriation défailante de nos pratiques et de notre monde social.

Nous allons tout d'abord essayer de rendre compte des forces et des faiblesses de ce nouveau concept d'aliénation qui s'est développé dans la Théorie critique contemporaine. Notre point de départ sera la reconstruction du concept d'aliénation entreprise par Rahel Jaeggi dans sa thèse de doctorat soutenue en 2001 et publiée sous forme de livre en 2005⁷. C'est notamment cet ouvrage qui a relancé les discussions autour du concept d'aliénation dans la philosophie sociale, en dé-

⁶ La dette de ces deux auteurs à l'égard d'Axel Honneth est double : elle concerne d'une part sa problématisation de pathologies propres au social et d'autre part la question d'une critique sociale transcendante. En ce qui concerne l'aliénation (comme une des formes des pathologies du social), nous revoyons le lecteur à l'article « Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale » (in *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, édition établie par Olivier Voirol, Paris, Éditions La Découverte, 2006, pp. 39-100). Concernant la question du modèle de critique propre à la Théorie critique, le lecteur intéressé ira voir la défense de Honneth d'un modèle de critique sociale forte, capable de transcender « l'horizon des valeurs existant au moyen d'une mise au jour critique » (p. 134) – en contraste avec une critique simplement interne ou locale – développée dans « La critique comme mise au jour ». *La Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale » (in *La société du mépris, op. cit.*, pp. 131-149).

⁷ Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt / New York, Campus, 2005.

montrant son actualité pour une critique sociale contemporaine. Il s'agira ensuite d'examiner – à travers l'exemple de l'accélération sociale analysée par Hartmut Rosa – ce que ce « nouveau » concept d'aliénation peut saisir comme phénomènes aliénants dans la société capitaliste contemporaine, et ce qui reste malgré tout son « bagage » essentialiste.

Jaeggi et Rosa se revendiquent tous les deux d'une forme de critique héritée d'Adorno (qui trouve elle-même sa source dans la « négation déterminée » de Hegel⁸) : la critique immanente. N'étant ni la simple critique interne (qui n'est pas à proprement parler une « critique », mais plutôt une herméneutique), ni une critique externe (qui échoue nécessairement à justifier ses propres critères, incarnant par là le plus souvent un point de vue essentialiste ou dogmatique), la critique immanente est une critique concrète à visée transformatrice. Son mode de fonctionnement et sa fécondité pour une critique non-essentialiste des phénomènes d'aliénation fera l'objet d'un examen dans un dernier temps.

I. L'aliénation comme échec d'un processus d'appropriation

Jaeggi définit tout d'abord l'aliénation comme une « relation de non-relation » (*Beziehung der Beziehungslosigkeit*⁹), c'est-à-dire non pas comme l'absence d'une relation, mais comme une forme spécifique de relation, une relation déficitaire ou défaillante. Cette relation déficitaire au monde et à soi doit être comprise comme une relation perturbée d'appropriation de soi et du monde. L'aliénation est donc comprise comme une appropriation perturbée de soi et du monde, sans que ce « moi » (ou même le monde) soit présupposé, c'est-à-dire déterminable avant le processus d'appropriation (réussie ou non). Mais tentons tout d'abord de reconstruire très brièvement l'argumentation de Jaeggi¹⁰ :

S'appuyant sur les travaux d'Ernst Tugendhat¹¹, Jaeggi conçoit l'aliénation de soi comme une impossibilité de disposer de soi, de s'approprier ou de s'identifier

⁸ La *bestimmte Negation* est une négation qui ne nie pas abstraitement, mais qui, par la négation concrète et déterminée (*bestimmte*) d'un terme, produit un principe supérieur. Hegel développe ce concept notamment dans la *Science de la Logique* (Premier livre, « La doctrine de l'être »).

⁹ Cf. Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, op. cit., notamment p. 19. Toutes les traductions à partir de ce texte ont été effectuées par nos soins.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 183–185 qui constitue un résumé en neuf points de la reconstruction du concept d'aliénation entreprise par Jaeggi. Nous suivons ici pour l'essentiel ces neuf points.

¹¹ Jaeggi s'inspire avant tout de l'article « Antike und moderne Ethik » (in Ernst Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1986) dans lequel Tugendhat développe la distinction entre le « comment » (*wie*) et le « quoi » (*was*) dans la libre détermination d'une volonté, distinction sur laquelle nous reviendrons un peu plus loin. Un autre écrit important de Tugendhat sur lequel Jaeggi prend

avec ce que l'on fait et veut. Cette impossibilité de disposer de soi ne présuppose aucun moi échappant au processus d'appropriation, mais le moi est au contraire constitué dans ce processus qui, lors qu'il « tourne mal », se manifeste par des phénomènes d'aliénation.

L'appropriation défailante de soi n'est pas dès lors un problème théorique. Il s'agit avant tout d'un problème pratique en ce que cette appropriation s'effectue dans un *processus pratique*, constituant l'appropriant et l'approprié à la fois. L'aliénation se détermine alors par rapport à une perturbation de ce processus pratique et non pas par un décalage entre l'appropriant et l'approprié qui n'ont pas de « substantialité » en dehors des processus d'appropriation.

Ce qui a toujours fait la force et le potentiel critique du concept d'aliénation, c'est que l'aliénation de soi est toujours aussi et déjà l'aliénation du monde et *vice versa*. Il ne s'agit donc pas d'une simple problématique subjective ou psychologique, mais d'un phénomène à la fois social et individuel. C'est dans le nouage du subjectif et de l'objectif, de l'individuel et du social que se développe tout le potentiel critique du concept d'aliénation, car une appropriation déficitaire de soi renvoie à des conditions sociales entravant le libre développement de chacun, entrave qui à son tour empêche la société d'être un espace de liberté et de réalisation des désirs des acteurs sociaux.

Ainsi, l'appropriation de soi n'est pas un problème individuel et ne doit pas être comprise comme la réalisation d'un être premier ou naturel. Il ne s'agit pas de penser un être authentique mais aliéné de cette authenticité et qui devrait rejoindre cette authenticité qu'il porte quelque part en lui. L'appropriation ou la réalisation de soi est plutôt conçue comme un processus visant à se donner une réalité et une effectivité dans le monde, l'appropriation de soi étant en même temps aussi une appropriation du monde.

Jaeggi conçoit d'emblée le processus d'appropriation comme un processus de production de soi. L'appropriation n'est donc pas une simple identification, car l'identification est un processus passif tandis que l'appropriation constitue l'appropriant comme appropriant tout en impactant également l'approprié. Elle est un processus actif. Le moi qui peut s'aliéner de soi et du monde ne préexiste donc pas au processus d'appropriation, il se constitue par ce processus. Refuser l'essentialisme, c'est aussi affirmer qu'il n'y a rien en dehors des processus d'appropriation, c'est-à-dire que tout rapport à soi et au monde est une tentative d'appropriation

appui est *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, paru également en traduction française (Ernst Tugendhat, *Conscience de soi et autodétermination*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Armand Collin, coll. Théories, 1995).

qui seule permet de parler d'un sujet issu de ce processus. L'appropriation de soi et du monde se fait dans des rôles sociaux que nous incarnons.

Suivant Jaeggi, nous sommes toujours déjà dans un rôle social (et à vrai dire dans plusieurs rôles car nous sommes par exemple femme, employée, mère de famille, etc., plusieurs rôles que nous tenons en même temps et par lesquels nous nous constituons). Il n'y a pas de sens à parler d'un être qui ne serait pas déjà dans un rôle social. L'« essence » d'un homme (et non pas de l'*Homme*) – si l'on veut s'exprimer en ces termes que nous avons déjà rejetés – n'est donc pas « plus » que la somme de ses actions dans des rôles sociaux et de ses appropriations de ces rôles sociaux¹². Pour Jaeggi, ce n'est pas un certain rôle social qui serait aliénant en soi, mais la manière de se l'approprier. Pourtant, mettre l'accent uniquement sur le *comment* de l'appropriation (et non plus sur le *quoi*, c'est-à-dire sur ce qui est approprié, à savoir un rôle social) ne va pas sans poser de problèmes : si l'aliénation est une appropriation défailante d'un certain rôle social, quel que soit ce rôle, il faudra admettre que le travailleur à la chaîne doit juste réussir l'appropriation de son rôle social et non pas que ce rôle social est en soi aliénant. L'individuel semble ici prendre le dessus sur le social, puisque Jaeggi ne semble pas prendre en compte l'impossibilité de s'approprier et de se réaliser dans certains rôles sociaux qui ne permettent tout simplement pas une appropriation « positive ». Mais la méthode employée par Jaeggi (la *critique immanente*) permet aussi, à notre sens, une compréhension plus juste de ce que signifie l'impossibilité de s'approprier un rôle social nécessairement aliénant. Il faudra pour cela dialectiser le rapport entre normes et pratiques sociales. Nous y reviendrons¹³.

Tout d'abord, quel est le critère pour déterminer l'aliénation si cette dernière ne peut plus se définir comme l'écart entre un état de fait (l'être empirique de l'homme ou de la société) et un être idéal ? Il est évident qu'être soi-même de manière non-aliénée ne peut plus être conçu comme une sorte de concordance avec soi, mais doit au contraire être compris uniquement à partir de la réussite ou de l'échec des processus d'appropriation. Mais comment se mesure la réussite ou l'échec des processus d'appropriation ? Le critère recherché pour déterminer l'aliénation doit être immanent à la *praxis* sociale et à ses normes puisque tout critère transcendant risque d'être essentialiste et dogmatique. En reprenant une distinc-

¹² On voit bien ici la proximité entre la position de Jaeggi et celle de l'existentialisme sartrien qui refuse également d'admettre un être substantiel et fondateur, indépendant de ses actions. Mais Marx aussi n'est pas très loin, du moins le Marx des « Thèses sur Feuerbach » qui définit l'essence humaine comme « l'ensemble des rapports sociaux », donc comme une *praxis* et non pas comme une substance.

¹³ Dans la dernière partie de cet article.

tion établie par Tugendhat, Jaeggi insiste sur le *comment* (« *wie* ») et non pas le *quoi* (« *was* ») du processus d'appropriation et c'est uniquement le *comment* qui pourra constituer le critère recherché. Qu'un tel critère ne puisse fonctionner pour tous les rôles sociaux et tous les processus d'appropriation, nous l'avons déjà remarqué un peu plus haut. Nous avons dit que s'intéresser uniquement à comment fonctionne le processus d'appropriation et non pas à ce qui doit être approprié en lui est problématique pour les rôles sociaux qui, avec la meilleure volonté du monde, résistent à une appropriation réussie et enrichissante (l'ouvrier à la chaîne). Mais ce problème peut déjà être posé à un niveau plus général, car si la force d'un tel concept d'aliénation est sans doute le remplacement du critère transcendant par un critère immanent, c'est là également que réside sa faiblesse. En posant simplement la question du *comment* du processus d'appropriation on ne répond pas à la question de savoir quand est-ce que de tels processus d'appropriation fonctionnent ou échouent, c'est-à-dire qui peut juger de leur réussite. Est-ce l'acteur social qui juge lui-même de son degré d'aliénation suivant qu'il réussisse à se réaliser ou non dans un rôle social ? Ne peut-on pas juger aliénante une certaine *praxis* qui ne semble pas problématique aux acteurs engagés en elle¹⁴ ? Si une critique sociale immanente s'intéresse au comment des processus sociaux, il lui faut trouver un point de vue dynamique pour juger de ce comment. On ne peut ni en juger de l'extérieur avec l'« essence humaine » comme unité de mesure, ni s'en tenir au simple vécu des acteurs. C'est finalement tout le débat entre critique interne¹⁵ et critique externe¹⁶ qui se rejoue ici. En introduisant un critère immanent, Jaeggi tente de tenir une position instable entre ces deux formes de critiques – entre subjectivisme et objectivisme – qui ne garantit aucune réussite du projet critique. Une telle vacillation du concept d'aliénation entre critères subjectifs et critères objectifs semble tout d'abord inéluctable à partir du moment où l'on renonce à une

¹⁴ Que dire des cas dans lesquels « les acteurs ne savent pas ce qu'ils font » ? N'y a-t-il pas des cas qui nécessitent une forme de critique externe, non-engagée dans la pratique sociale jugée aliénante parce qu'une vue de l'intérieur de cette pratique ne permet pas d'en faire la critique ? Si de telles positions – incarnées en France, à notre sens, avant tout par Althusser et Bourdieu – versent assez rapidement dans le paternalisme (le chercheur en sciences sociales qui *sait* ce que les simples acteurs ne peuvent, en raison d'une impossibilité structurelle due à leur situation dans les rapports de production, ne jamais *voir*), s'en tenir uniquement au vécu des acteurs semble tout aussi problématique.

¹⁵ La critique interne prend pour point de départ le vécu des acteurs, en supposant l'existence d'une symétrie stricte entre la perspective des acteurs et celle du critique social. Cette position est en France incarnée par Luc Boltanski.

¹⁶ La critique externe au contraire s'élabore à partir du modèle de la coupure (épistémologique) entre une perspective idéologique (celle des acteurs) et une perspective scientifique (celle du critique social). Cette position a été particulièrement forte en France où elle a notamment été portée par Louis Althusser et Pierre Bourdieu, sans toutefois verser dans l'essentialisme.

détermination essentialiste de l'homme ou de la société, par rapport à laquelle on définit l'aliénation. Mais la critique immanente n'est pas en soi une forme instable de critique, comme nous allons tenter de le montrer un peu plus loin en prenant appui sur Adorno et des écrits plus récents de Jaeggi.

Dans la conception jaeggienne de l'aliénation nous sommes face à un processus d'appropriation ouvert, qui doit être jugé de l'intérieur de ce processus, c'est-à-dire en déterminant la réussite de l'appropriation ou de la réalisation en rapport avec la normativité d'une époque donnée. La critique sociale sera alors particulièrement féconde si elle découvre une contradiction entre les normes et les pratiques sociales, c'est-à-dire l'existence de normes qui se réalisent nécessairement dans des pratiques et des institutions qui sapent leur intention même. Autrement, elle ne pourra que réclamer de manière non critique la réalisation de normes desquelles une société se serait éloignée.

Le concept d'aliénation tel que Jaeggi le reconstruit n'est pas incompatible avec le concept marxien d'aliénation. Tous deux insistent sur le fait qu'il s'agit d'un concept pratique. Considérer l'être du « soi » comme un faire, comme une *praxis*, c'est faire du rapport à soi un rapport pratique et constitutif de ce « soi ». Une conception non-essentialiste du sujet non-aliéné est une conception du soi comme somme des appropriations et des relations réussies. L'aliénation n'est alors pas aliénation *de* (ce « de » restant à déterminer de manière idéaliste et transcendante), mais aliénation *dans* (une société, un rôle social, un processus, etc.). La faiblesse d'une telle conception réside, comme nous l'avons mis en lumière, dans la fixation d'un critère de détermination de l'appropriation réussie ou défailante et pose en conséquence également la question de savoir qui en juge. La position dite immanente tente de trouver ses critères dans les normes et dans les pratiques des acteurs sociaux, tout en étant critique envers les normes qu'elle essaie de prendre pour critère. Le lien intime entre normes et pratiques nous sera montré par l'analyse d'une forme d'aliénation caractéristique de la modernité, l'accélération sociale examinée par Hartmut Rosa. C'est ici que le concept d'aliénation non-essentialiste sera en quelque sorte mis à l'épreuve.

II. L'aliénation comme produit de l'accélération sociale

Selon Rosa, pour comprendre le malaise de la modernité, il faut s'intéresser à ses structures temporelles, car l'accélération sociale est un processus propre à la modernité qui crée de l'aliénation sociale. Par un examen des transformations des

structures temporelles de la modernité (qui relèvent autant des normes que des pratiques), Rosa veut arriver à la détermination d'un concept d'aliénation qui ne soit pas essentialiste. Mais nous allons voir, là aussi, que le succès est relatif et que la problématique posée par l'aliénation reste complexe.

Tout d'abord, que faut-il entendre par accélération sociale ? L'accélération sociale désigne la « transformation accélérée du monde matériel, social et spirituel »¹⁷ et se joue à trois niveaux : « l'accélération technique, l'accélération du changement social et l'accélération du rythme de vie »¹⁸. Dans tous ces domaines, l'accélération sociale produit une sorte de « compression du présent »¹⁹, c'est-à-dire une diminution du temps entre passé et futur. Si un présent est marqué par certaines technologies et normes sociales qui le caractérisent, un tel présent devient de plus en plus court au cours de la modernité. Rosa prend comme exemple d'une transformation du monde social le changement de métier au sein d'une même famille²⁰ : si cela a duré plusieurs générations au 18^{ième} siècle (on fait la même chose de père en fils), ce changement devient générationnel au début du 20^{ième} siècle (on fait autre chose que ses parents) puis intra-générationnel vers la fin du 20^{ième} siècle (il est tout à fait normal d'exercer plusieurs métiers au cours de sa vie). Avec l'accélération des transformations, le présent « se tasse » donc de plus en plus. Le premier symptôme qui en résulte, et qui se généralise de plus en plus, c'est cette impression – que nous connaissons tous – de sans cesse manquer de temps.

Mais, pour l'instant, nous sommes encore au niveau d'un simple constat, c'est-à-dire que l'accélération sociale n'est pas en soi aliénante. Cela tient d'une part au fait que l'accélération sociale est également contre-balancée par des phénomènes de décélération intentionnels ou non-intentionnels, comme par exemple la rigidification des structures politiques et culturelles qui n'évoluent la plupart du temps qu'à la surface. D'autre part, une accélération technique devrait logiquement mener à une décélération des rythmes de travail et donc de la vitesse de la vie, le progrès technique permettant de faire plus de choses en autant de temps ou les mêmes choses en moins de temps. Mais le progrès technique n'a pas amené à une décélération des rythmes de vie, au contraire. C'est en examinant pourquoi cela n'est finalement pas le cas que nous allons approcher le caractère aliénant de l'accélération sociale.

¹⁷ Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive* (titre original : *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Nordic Summer University Press, 2010), traduit de l'anglais par Thomas Chaumont, Paris, Éditions La Découverte, coll. Théorie critique, 2012, p. 14, traduction modifiée par nous.

¹⁸ *Ibid.*, p. 17

¹⁹ *Ibid.*, p. 21

²⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 23-24

Ce que l'on observe, c'est que le taux de croissance est plus élevé que le taux d'accélération technique. Qu'est-ce que cela veut dire ? Afin d'illustrer ce point, Rosa prend un exemple assez simple mais qui reflète pourtant le vécu d'un grand nombre d'entre nous : si, avant l'introduction des mails, vous écriviez quatre lettres par jour et que les mails vous permettent d'économiser la moitié du temps par message écrit, le nombre de messages à envoyer ayant en même temps explosé, vous passerez finalement plus de temps qu'avant à écrire des messages malgré la simplification technique qui devrait – en toute logique – réduire le temps investi²¹. Il ne peut y avoir de décélération que là où le taux de croissance est inférieur au taux d'accélération technique. L'exemple des mails est un exemple assez banal en fait, mais il illustre bien pourquoi, malgré l'accélération technique, nous assistons à une accélération des rythmes de vie et non pas à leur décélération. Dès lors, l'accélération technique semble n'être qu'un simple moyen pour répondre à un manque de temps croissant et non pas la raison de ce manque de temps.

Quels sont alors les moteurs de l'accélération sociale ? Rosa en distingue trois²² : le principal moteur est la compétition²³, qui est un principe fondamental découlant de la loi du profit du capitalisme. L'accélération de la vie sociale et des technologies peut donc se comprendre comme une conséquence de l'orientation du capitalisme vers la concurrence, qui se transforme en une compétition qui affecte peu à peu toutes les sphères de la vie. Ensuite, il y a selon Rosa une certaine promesse de l'éternité dans l'accélération : dans les sociétés modernes, une vie accomplie est une vie riche en expériences, mais le nombre d'expériences possibles ne cesse d'augmenter avec l'accélération technique et l'accélération du changement social. L'accélération du rythme de vie semble donc être une stratégie pour faire face à la finitude de la vie. Enfin, il y a un cercle entre les trois niveaux de l'accélération sociale, qui agissent l'un sur l'autre : l'accélération technique entraîne une accélération du changement social qui à son tour amène à une accélération du rythme de vie. C'est cette accélération du rythme de vie qui nécessite à nouveau une accélération technique et ainsi de suite. Chacun de ces trois termes est donc à la fois une raison de l'accélération sociale et un moyen d'y faire face.

La critique sociale développée par Rosa se veut à la fois fonctionnelle (comme chez Marx) et normative (comme chez Jaeggi). La combinaison de ces deux formes de critique permet à Rosa une saisie du phénomène d'aliénation à la fois imma-

²¹ Cf. *Ibid.* p. 30

²² Cf. *Ibid.*, « Les forces motrices de l'accélération sociale », pp. 33–43

²³ Il s'agit d'une compétition généralisée, qui se joue à tous les niveaux de la société (et ne se limite donc pas à la concurrence économique – qui en est cependant la forme paradigmatique).

nente et critique. Comment Rosa définit-il dès lors l'aliénation ? L'aliénation est un état dans lequel nous agissons de plein gré, mais contre notre volonté « authentique ». On pourrait penser qu'il s'agit là d'un retour au temps de l'essentialisme le plus banal, celui qui compare l'être empirique de l'homme (ses actions concrètes) avec son « être authentique » pour constater un décalage entre les deux. Mais doit-on nécessairement procéder de la sorte ? Car, selon Rosa, le décalage entre nos actions et notre volonté authentique peut aussi se constater par un examen de l'idée que se font les hommes de la vie bonne et de son inadéquation à la réalité. Il ne s'agit pas de dire aux acteurs sociaux – de manière tout à fait dogmatique – ce qu'est la vie bonne. Au contraire, nous restons dans une critique immanente, en ce que l'idée de la vie bonne est un effet de normes et de pratiques sociales qui produisent en nous des conceptions de ce qu'est une vie bonne. Ces conceptions de la vie bonne seront nécessairement différentes d'une société à l'autre et d'une époque historique à l'autre.

Quelles sont alors les formes de l'aliénation créées par l'accélération sociale et analysées par Rosa ? Il se trouve qu'elles sont assez similaires à celles que Marx décrit à la fin du premier cahier des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*²⁴, ce qui impliquera également un certain retour de l'essentialisme malgré les efforts entrepris par Rosa pour le tenir l'écart. Voyons donc les cinq formes que prend l'aliénation produite par l'accélération sociale²⁵ :

(1) *L'aliénation par rapport à l'espace* : Avec l'accélération technique, les distances diminuent de plus en plus et la mobilité augmente en conséquence, faisant des lieux que nous visitons des « non-lieux », des lieux muets et qui ne racontent plus aucune histoire. Les différents lieux que nous visitons dans notre vie quotidienne n'affectent plus notre identité, ce sont de moins en moins des lieux qui laissent une marque en nous. Au contraire, le détachement spatial devient de plus en plus profond.

(2) *L'aliénation par rapport aux choses* : Rosa constate également un changement dans notre rapport aux choses. Alors qu'il existait avant la modernité une porosité du soi face aux choses, c'est-à-dire que les choses étaient une partie déterminante de notre expérience, de notre identité et de notre histoire, cela tend de plus en plus à disparaître : un portable que nous avons six mois avant de l'échanger contre un autre ou des chaussettes que nous ne portons que trois fois avant de les jeter nous restent *étrangers*, et c'est là le sens premier du terme aliénation.

²⁴ Dans la section intitulée « Travail aliéné et propriété privée », pp. 116–129 de l'édition citée (cf. la note 2 de cet article pour un rappel des quatre formes d'aliénation). Par rapport à Marx, Rosa ajoute la dimension du temps et de l'espace dans l'aliénation.

²⁵ Cf. Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération*, op. cit., pp. 114–135

L'aliénation du producteur séparé du produit de son travail constatée par Marx se redouble donc ici de l'aliénation du consommateur, qui n'établit plus de relations d'interpénétration avec les objets de son monde.

(3) *L'aliénation par rapport à nos actions* : Il faut entendre par là le fait de ne plus se sentir « chez soi » dans ses actions. Nous avons l'impression de ne jamais trouver le temps de faire ce dont nous avons envie et en même temps nous n'investissons de temps que dans des activités qui mènent à une rapide satisfaction et qui répondent à de « faux besoins »²⁶ selon Rosa. Regarder une série à la télé produit évidemment une plus grande satisfaction dans l'immédiat que de prendre trois ans pour apprendre à jouer de la guitare. Mais ce sont souvent les choses qui demandent le plus d'effort qui sont susceptibles de nous apporter la plus grande satisfaction.

(4) *L'aliénation par rapport au temps* : L'agir se subdivise de plus en plus en épisodes courts d'actions sans lien les unes avec les autres et qui ne créent pas d'histoire ni de mémoire. Je peux effectuer plusieurs actions sans lien aucun dans la même journée²⁷, mais il est rare que je consacre une journée entière (voire des semaines entières) à la même activité. Les épisodes d'actions isolées les unes des autres se multiplient et se succèdent donc sans que j'arrive à les inscrire dans une même histoire de vie. Pour le dire avec Benjamin, la vie moderne crée des *Erlebnisse*, mais non pas des *Erfahrungen*. Nous ne réussissons pas à nous approprier le temps vécu sur le mode de l'*Erfahrung*, c'est-à-dire à en faire notre temps, celui qui nous marque et qui nous transforme.

(5) *L'aliénation par rapport à soi et aux autres* : Enfin, nous n'arrivons pas non plus à assembler nos expériences et les objets du monde pour en faire un tout cohérent. Nos relations sont de plus en plus nombreuses, mais aussi de plus en plus

²⁶ S'il faut, selon Rosa, réhabiliter la notion de « faux besoins », cette notion est en fait assez problématique. Car, soit on appelle « faux besoins » tous les besoins qui ne sont pas des besoins strictement vitaux (en effaçant alors toutes les marques distinctives entre l'homme et l'animal, notamment la culture), mais qui veut vivre dans un monde qui ne permet que la satisfaction de nos besoins vitaux ? Soit on doit tirer une distinction toujours arbitraire entre de vrais et de faux besoins au sein des besoins qui ne sont pas des besoins strictement vitaux. Ainsi, on appellera apprendre à jouer de la guitare un « vrai » besoin, mais regarder une émission de télé-réalité un « faux » besoin. Certes, une telle distinction peut se justifier (apprendre à jouer de la guitare me fait progresser et évoluer dans mes capacités, alors que l'émission de télé-réalité ne m'apporte rien de durable), mais elle implique aussi une position dogmatique de la part du critique social qui sait mieux que les acteurs ce qui est bien ou pas pour eux. Cf. la note 14.

²⁷ Nos journées types ressemblent de plus en plus à une accumulation d'épisodes isolés les uns des autres (j'ai une réunion de travail le matin, je mange au restaurant à midi, je finis un dossier que j'aurais pu faire en une journée mais que je fais traîner depuis des semaines, je vais faire les courses en rentrant du travail avant d'aller au cinéma avec des amis). Ces courts épisodes d'actions, certes nécessaires pour certaines, ne laisseront aucune « trace » en moi.

superficielles. Nous « rencontrons » plus de gens lors d'un trajet en métro qu'un paysan du 18^{ème} siècle en l'espace d'un mois. Mais une réelle mise en relation avec autrui devient de plus en plus rare. L'aliénation de soi et l'aliénation du monde résultent pour Rosa d'un devenir muet des résonances réciproques entre les acteurs et leur monde objectif.

Malgré ses efforts pour éliminer toute référence à l'essence humaine et au « devoir être » du monde, Rosa retombe à nos yeux partiellement dans l'essentialisme. Car, quel critère permet de distinguer les « faux » besoins des « vrais » besoins (le point (3)) ? Certes, la question d'une distinction entre des besoins utiles, qui nous font progresser dans notre projet de vie, et des besoins qui n'en sont pas vraiment, mais qui manifestent plutôt notre paresse et un désir de satisfaction immédiate, est pertinente. Mais trouver des critères de distinction de manière abstraite et générale semble ici très difficile. En même temps, la notion de « faux besoin » indique déjà qu'on ne peut s'en remettre aux vécus des acteurs sociaux, puisque le faux besoin n'est pas un « besoin », tout en étant vécu sur le mode du besoin. La problématique des « faux besoins » est donc tout sauf évidente ! Aussi, ne suppose-t-on pas une sorte d'« être au monde originel » quand on parle du devenir muet des résonances entre moi et le monde (le point (5)) ? Intuitivement nous comprenons bien l'expérience décrite par Rosa. Mais est-ce là un fait dont on peut rendre compte de manière plus « analytique » que par le simple vécu, ou n'est-ce qu'un ressenti qui rappelle les lamentations des romantiques sur une modernité « désenchantée » ? Et finalement, peut-on vraiment avoir une idée de la vie bonne à partir des seules pratiques et normes des acteurs ? On se rend certes plus facilement compte de l'historicité des pratiques que de celle des normes. Qu'en est-il alors des normes qui supposent implicitement une essence humaine (les représentations morales, religieuses, etc. supposées valoir de tout temps) ? A vrai dire, aucune norme ne se présente directement dans son caractère historique, mais implique toujours déjà une idée de ce qu'est l'homme. Si de telles normes forment alors nos représentations de la vie bonne, notre conception d'un état non-aliéné sera elle-même une conception essentialiste.

Notons tout de même l'originalité des recherches de Rosa sur l'accélération sociale, dans la mesure où elles essayent de briser une vue naturalisante du temps en faisant du temps une problématique sociale : bien évidemment le temps est une structure indépendante de nous²⁸, mais il est aussi le résultat d'une construction et

²⁸ Si la mesure du temps est bien une convention humaine, la durée d'une journée ou d'une année n'a que faire de notre opinion sur elle.

d'une institution sociales²⁹. Le temps devient de plus en plus un enjeu politique et social et son accélération résulte de structures et de principes humains, comme notamment le principe de compétition. Pourtant, quand nous manquons de temps, c'est d'abord sur nous-mêmes que nous rejetons la faute, comme si le temps social était une structure immuable. L'accélération sociale est donc aussi une problématique idéologique, puisqu'elle relève d'une naturalisation d'un fait social.

III. Vers une critique immanente de l'aliénation

Nous avons posé un peu plus haut la question de savoir s'il était possible que les acteurs sociaux souffrent sans s'en rendre compte. Cette question en implique directement une autre : comment peut-on constater des pathologies sociales sans avoir recours à des critères de détermination du degré d'aliénation ou de souffrance des acteurs sociaux extérieurs aux vies concrètes de ces mêmes acteurs ? La critique de l'aliénation pose-t-elle donc un horizon normatif utopique (une « contre-normativité », celle de la vie bonne et non-aliénée) ? D'où pourrait venir cette idée de la vie bonne si l'on refuse tout essentialisme ?

Théoriser l'aliénation, c'est toujours déjà la critiquer. Dans toute théorie critique au sens large³⁰, l'analyse et la critique sont intimement liées : il ne s'agit pas de mettre en évidence un phénomène (l'idéologie, l'aliénation, etc.) simplement pour constater que ce phénomène existe. Analyser une pathologie sociale revient immédiatement à en faire la critique, et toute critique présuppose une analyse rigoureuse du phénomène en question. Nous verrons que ce lien intime entre analyse et critique est central lorsqu'il s'agit d'éviter autant que possible tout essentialisme dans la conception de l'aliénation.

Reste donc à savoir si une théorie critique de la société peut se limiter à la simple critique de phénomènes jugés aliénants, ou si elle doit également « proposer » quelque chose. Il va de soi qu'aucune critique sociale sérieuse ne peut avancer une image toute faite (donc dogmatique) de la vie bonne et de la société parfaite. Mais une critique qui ne pose rien en positif est toute aussi stérile, car si l'on veut que les acteurs sociaux se l'approprient, elle doit au moins indiquer des

²⁹ On lira à ce sujet également Norbert Elias, *Du temps*, Paris, Fayard/Pluriel, 2014

³⁰ Entendons par théorie critique « au sens large » – c'est-à-dire non-exclusif à l'École de Francfort – les pensées critiques dont le projet de critique sociale repose sur une compréhension dialectique de leur rapport aux pratiques sociales, c'est-à-dire les théories « réflexives » capables de penser et de rendre compte de leur propre point de vue – en tant que point de vue émanant d'une normativité donnée, mais la transcendant également.

alternatives à l'état critiqué en démontrant la contingence de cet état. La critique immanente, telle qu'elle a été conçue à la suite de Hegel par Marx et l'École de Francfort, possède l'avantage de développer ce « positif » (la « proposition » alternative, voire la prospective) à partir de la critique du négatif. Elle est une critique transformatrice, opérant par la négation déterminée pour développer à partir des normes et des pratiques existantes des pratiques et des normes plus appropriées et moins contradictoires. C'est en examinant ce qui de toute évidence n'est pas une vie bonne mais au contraire une vie qui produit de la souffrance et des pathologies sociales (notamment l'aliénation) que cette forme de critique développe – à partir des prémisses d'une société concrète et donnée par l'analyse au critique social – des éléments de réponse à la question de la vie bonne. Nous ne pouvons ici donner de tels éléments de réponse, mais simplement faire voir comment, à partir du constat de l'aliénation généralisée, la critique développe de nouvelles normes et pratiques en œuvrant à un dépassement de normes et pratiques sociales identifiées comme contradictoires.

Une critique sociale qui veut échapper aux accusations d'essentialisme ou de paternalisme³¹ doit trouver son point de départ dans le rapport conflictuel entre normes et pratiques sociales. Elle doit montrer, à partir de leur contradiction, la réalisation nécessairement déficitaire des normes sociales dans une société qui produit de l'aliénation. Or, comment procéder ? Nous trouvons des éléments de réponse chez Marx lui-même, dont l'œuvre peut (aussi) être lue comme une critique immanente de la société capitaliste³². Un écrit comme *Le Capital*, et plus largement toute la théorie de la valeur marxienne constituent aussi une critique immanente de la société capitaliste telle que nous la concevons ici. Les analyses de Marx partent toujours de la société concrète, de ses pratiques (les rapports sociaux : rapports de propriété et rapports de production) et de ses normes (les « lois » de l'économie politique, mais aussi les idéaux libéraux comme l'égalité ou la liberté). C'est à partir d'une analyse concrète de la société que Marx a sous les yeux qu'il développe sa critique du capitalisme, en développant les principes de sa critique

³¹ L'un n'incluant pas l'autre, comme le montre l'exemple d'Althusser et de Bourdieu, à qui l'on peut reprocher une posture paternaliste, mais dont les ressources de la critique ne mobilisent jamais une conception essentialiste de l'homme.

³² Il n'est pas sûr que toute l'œuvre de Marx puisse être lue de cette manière et nous ne voulons aucunement la réduire à une telle lecture. Sur les limites d'une telle lecture cf. Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991.

à partir des contradictions concrètes que produit la société capitaliste³³. Il le dit par ailleurs très clairement dans une des lettres des *Annales franco-allemandes* :

Or, l'avantage de la nouvelle tendance, c'est justement que nous ne voulons pas anticiper le monde dogmatiquement, mais découvrir le monde nouveau, en commençant par la critique du monde ancien. Jusqu'ici les philosophes détenaient la solution de toutes les énigmes dans leur pupitre, et ce monde bêtement exotérique n'avait qu'à ouvrir le bec pour que les alouettes de la science absolue lui tombent toutes rôties dans la bouche. [...] Nous ne nous présentons pas alors au monde en doctrinaires armés d'un nouveau principe : voici la vérité, agenouille-toi ! Nous développons pour le monde des principes nouveaux que nous tirons des principes mêmes du monde.³⁴

Adorno s'est emparé de cette forme marxienne de critique – qui trouve son fondement, nous l'avons dit, dans la dialectique hégélienne – en affirmant que les normes libérales sont à la fois vraies et fausses³⁵. En quel sens peut-on affirmer que des idéaux libéraux comme la liberté et l'égalité (qui ne sont pour Marx rien d'autre que des normes idéologiques) sont à la fois vrais et faux ? C'est l'imbrication de la vérité et de la fausseté de ces normes qui crée ici toute la fécondité pour la critique sociale. Un exemple, que l'on trouve chez Rahel Jaeggi³⁶, pourra rendre notre propos plus clair : d'un point de vue formel, c'est-à-dire légalement,

³³ Il ne s'agit pas d'un hasard si Marx développe, dans les *Manuscrits de 1844*, sa théorie du travail aliéné après une analyse précise du travail, du capital et de la rente foncière, représentant les trois classes qui constituent la société que Marx a sous les yeux.

³⁴ « Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Rätsel in ihrem Pulte liegen, und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen. [...] Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. » (Karl Marx, *Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, in: *Marx Engels Werke* (MEW), Band I, Berlin, Dietz Verlag, 1976, pp. 344–345). La citation est extraite d'une lettre à Arnold Ruge datée de septembre 1843.

³⁵ « En tant que conscience objectivement nécessaire et en même temps fausse, en tant qu'entrelacs de vrai et de non-vrai, distinct tout autant de la pleine vérité que du simple mensonge, l'idéologie appartient à l'économie urbaine de marché – si ce n'est purement et simplement à la forme moderne de cette dernière, du moins en tous cas à sa forme développée. » (Theodor W. Adorno, « Contribution à la doctrine des idéologies » in *Société : Intégration, Désintégration. Écrits sociologiques*, Préface d'Axel Honneth, Paris, Payot & Rivages, 2011, p. 139). Adorno parle ici d'idéologie, mais les normes libérales étant un cas paradigmatique d'idéologie nous nous permettons de nous restreindre simplement à ces normes.

³⁶ Rahel Jaeggi développe cet exemple dans son article « Was ist Ideologiekritik ? » (cf. Rahel Jaeggi, « Was ist Ideologiekritik ? » in Rahel Jaeggi, Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik ?*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, stw, 2009, pp. 266–295)

nous sommes tous (dans les sociétés occidentales libérales) libres et égaux, et il n'y a pas de raison de contester formellement les idéaux de liberté et d'égalité qui peuvent donc être considérés comme bons et vrais (parce que formellement valables). Cependant, ce que l'on observe de fait, c'est l'existence de contraintes (voire de coercition) et d'inégalités. Est-ce sous deux points de vue différents que de tels idéaux sont donc une fois vrais, une autre fois faux ? Le clou est ici qu'il ne s'agit pas simplement de deux points de vue différents et indépendants l'un de l'autre, mais que les idéaux libéraux de liberté et d'égalité créent nécessairement une situation de contrainte et d'inégalité en se réalisant dans des institutions (par exemple la propriété privée) qui minent systématiquement ces idéaux³⁷.

C'est à partir d'une analyse et d'une critique de telles contradictions entre les normes d'une société et ses pratiques réelles que la critique immanente progresse. Elle constate alors que les normes des sociétés libérales créent nécessairement de la souffrance et des pathologies sociales (dont l'aliénation sera l'un des noms) et œuvre, en prenant appui sur cette contradiction, à une transformation des deux, normes et pratiques. Constatant un rapport à la fois contradictoire et dialectique³⁸ entre les normes et les pratiques sociales d'une société, la critique immanente prend appui sur cette « crise » des normes et des pratiques pour développer à partir d'elle le moment positif de la critique. Ainsi, sans impliquer un essentialisme (comme c'est le cas pour la critique externe), la critique immanente peut déterminer l'aliénation à partir de l'analyse et de la critique de ce qui n'est de toute évidence pas une vie bonne et, par là, pointer vers ce qui pourrait au contraire être une vie bonne, libre et non-aliénée.

Nous avons vu que l'affaire reste compliquée et il est incertain – malgré les indéniables avantages que présente la critique immanente – que l'on puisse se débarrasser entièrement du côté essentialiste du concept d'aliénation. Si *Entfremdung* signifie « devenir étranger », ce dont on devient étranger devra toujours nécessairement faire l'objet d'une problématisation. Il nous semble qu'on peut le

³⁷ D'un point de vue formel et légal, le travailleur est libre, c'est-à-dire qu'il ne s'agit ni d'un esclave, ni d'un serf, mais d'un homme libre qui conclut un contrat de travail avec un employeur. Or, de fait, cette liberté n'en est pas une car la liberté économique (incluse dans l'idéal libéral de « liberté ») concentre de la propriété privée et du capital entre les mains de quelques-uns, contraignant par là la majorité des hommes à accepter des conditions de travail non choisies afin d'assurer leur survie. Le règne de la liberté formelle crée donc celui de la contrainte effective. Dans ce sens, les normes de la société capitaliste sont à la fois vraies et fausses, et cette fausseté n'est pas une réalisation déficitaire simplement « accidentelle », mais elle est incluse dans l'essence même de ces normes.

³⁸ La dialectique présuppose l'existence d'une contradiction réelle, mais bien entendu toute contradiction n'implique pas nécessairement l'existence d'un rapport dialectique.

faire, en faisant jouer les normes contre les pratiques et inversement, car les deux sont prises dans une dialectique transformatrice.

Repenser l'aliénation à travers le prisme de la critique immanente peut alors s'avérer fécond, surtout si l'on combine la critique fonctionnelle avec la critique normative. Aliénés, nous ne le sommes pas de notre essence « intérieure », mais de notre capacité à nous approprier le monde. La pratique sociale dans les sociétés capitalistes crée des phénomènes d'aliénation, et ces phénomènes peuvent être saisis et critiqués à partir des contradictions entre normes et pratiques. Les deux tentatives de reconceptualisation que nous avons analysées rejoignent, par le côté pratique du concept d'aliénation, ce qu'il y avait déjà de plus intéressant dans la conception marxienne de l'aliénation. Mais, aussi féconde que puisse s'avérer une critique immanente de la société capitaliste, nous sommes encore loin d'un concept d'aliénation unifié et non-contradictoire. Cela ne doit pourtant pas nous empêcher de continuer à en poser le problème.

Daniel Weber est né à Munich en 1987. Ancien étudiant du Master Erasmus Mundus « EuroPhilosophie », il a étudié la philosophie dans les Universités de Toulouse, Luxembourg, São Carlos ainsi qu'à l'Université catholique de Louvain. Il prépare actuellement une thèse sur la problématique de la perspective dans la critique de l'idéologie à partir des écrits de Marx et Mannheim, en cotutelle entre les Universités de Toulouse et Bonn.

ALIÉNATION ET ÉMANCIPATION D'APRÈS LA FIN DU MONDE. CE QU'UNE THÉORIE DU CAPITALISME PEUT APPRENDRE DU CINÉMA APOCALYPTIQUE

STÉPHANE HABER

Abstract

The article discusses the possibility of gaining an appropriate « representation » of Capitalism, conceived as a really existing and all pervasive world. Following Fredric Jameson's assessments about science-fiction, it suggests that we should, for this purpose, consider the evolution of mainstream movies, and particularly the growing importance of post-apocalyptic and dystopian scenarios. The main example introduced is *Cloud Atlas* (L. and A. Wachowski, 2012). Some original insights about the ways we may represent alienation and emancipation today can be drawn from these films. In the absence of a totalizing theoretical synthesis, in the absence of politically stimulating expectations, the paradoxical and certainly narrow perspective offered by the retrospective point of view of the final Collapse on our problematic Present has alas to be taken seriously. The content of the category of Alienation itself is transformed by this new context.

D'une certaine façon, la conception du cinéma qu'a développée Fredric Jameson reste hégélienne. Au-delà de l'alternative entre représentation instructive et expérimentation esthétique, le cinéma a d'abord, selon Jameson, vocation à mettre en circulation des formes narratives et des schémas d'appréhension par lesquels notre monde se réfléchit, se racontant, improvisant des modèles de compréhension et d'évaluation de soi-même. Lorsque le présent historique apparaît fuyant, lorsque sa cohérence se montre à la fois évidente et insaisissable, écrasante par sa masse globale, mais réfractée dans d'innombrables manifestations singulières, aucune « théorie » ne peut d'ailleurs prétendre faire mieux. L'allégorie devient la modalité normale de notre intelligence du présent comme d'une totalité. Faute de mieux, c'est donc dans le cinéma, pour lequel le mouvement allégorique (exprimer

indirectement l'abstrait dans une figure concrète et singulière) semble tout naturel, que nous pouvons discerner la façon dont une époque peut désormais « se saisir elle-même » par la « pensée » (selon les mots fameux de Hegel, dans les *Principes de la philosophie du droit*), du moins par une certaine sorte de pensée.

Cette vision hégélienne, Jameson l'a d'abord mise à l'épreuve dans les réflexions qu'il a consacrées au motif du complot. Il s'est intéressé à la récurrence des scénarios de complot politique dans le cinéma *mainstream* des années 1970. Bien sûr, la pensée sociologique, référence inévitable, s'est édifiée contre le complotisme (par exemple contre l'idée, en faveur depuis longtemps dans certains milieux réactionnaires, que la Révolution française est sortie d'une sorte de conspiration menée par une poignée d'intellectuels désœuvrés et ambitieux). Il fallait montrer que le rôle des grandes forces anonymes, inconscientes et enveloppantes, importe bien plus que celui de prétendues minorités obstinées tirant toutes les ficelles. Il y a là un acquis incontournable. Mais, curieusement, la paresse intellectuelle et même la paranoïa complaisante retrouvent une sorte de respectabilité au moment où le capitalisme s'élève au rang de monde (et se met à ressembler en tout cas à quelque chose de bien plus large et de bien plus compliqué qu'un simple « mode de production »). Tout change quand les choses deviennent toujours plus intriquées, quand les rapports de pouvoir apparaissent indémêlables, quand l'enchevêtrement apparaît comme la règle¹, quand les frontières qui séparent habituellement victimes, complices et profiteurs deviennent difficiles à tracer.

Non seulement, explique Jameson, l'image de groupes secrets, associant acteurs économiques et politiques, manipulant l'opinion et mettant en œuvre des projets machiavéliques, peut alors se révéler localement vraie (les complots existent vraiment), mais, de plus, elle offre une approximation assez crédible d'une domination systémique et d'une oligarchie ubiquitaire qui reste en même temps animée par des intérêts conscients. Elle donne à penser cette étrange synthèse qui se consolide progressivement entre l'emprise de grandes puissances aveugles (des puissances sociales incarnant et induisant l'aliénation humaine) et la férocité d'intérêts particuliers illimités qui définit les capitalismes avancés. Jameson analysait de cette façon le film de Sidney Pollack, *Les Trois jours du condor* (1975). Mais ses

¹ Citant Stuart Hall, Wendy Brown insiste sur le fait que les logiques et les rationalités à l'œuvre dans notre présent historique sont aussi hétéroclites que les éléments associés lors du travail du rêve selon Freud : ce sont des matériaux épars transformés, provisoirement rassemblés et condensés, qui donnent une impression de cohérence (narrative, en l'occurrence) superficiellement satisfaisante avant que l'analyse nécessaire ne vienne leur rendre leur complexité désordonnée. Voir Brown Wendy, « American Nightmare. Neoliberalism, Neoconservatism, and De-democratization » in *Social Theory*, vol. 34, n° 6 (2006), pp. 690–714.

réflexions fameuses autour de *Godfather (Le Parrain)* et de l'univers de la mafia vont dans le même sens².

L'importance de la science-fiction

Jameson n'a cependant jamais restreint ses analyses au cinéma. L'hypothèse qu'il a défendue dans les années 2000 est même que, dans les conditions imposées par la mondialisation néolibérale récente, la science-fiction (qu'il étudie d'abord comme un genre littéraire) constitue une manière, pour la culture de masse, d'aller *plus loin* dans l'allégorisation de la complexité³. Le désir de concevoir le capitalisme peut ainsi se mettre à son école.

Pour le montrer, Jameson commence par activer un élément singulier de l'héritage du marxisme, la réhabilitation de l'utopie, laquelle a atteint son sommet avec la pensée d'Ernst Bloch. Au 20^e siècle, l'élan utopique a alimenté la montée en puissance de la science-fiction. Dans *Les Dépossédés* d'Ursula Le Guin (1974), la peinture de formes sociales libertaires et harmonieuses jouait, par exemple, un rôle important : les habitants d'Anarres ont sereinement dépassé le stade où l'on a besoin de l'État et de la violence. Pour Jameson, de tels récits confirment que l'utopie, loin de s'enfermer dans la rêverie ou l'impuissance, exprime une ouverture tonique vers le possible. Elle engage une confrontation indirecte, bien que résolue, avec un présent aliéné qui n'en impose plus parce qu'il devine lui-même confusément sa propre partialité et sa propre caducité. L'idée du théoricien états-unien est qu'il faut même avoir la générosité de voir la science-fiction littéraire comme la forme contemporaine majeure de l'élan utopique, afin de reconnaître en elle une façon non plus seulement allégorique, mais aussi ostensiblement allusive – car il n'y en a plus d'autre qui soit sérieusement disponible –, de parler du présent. D'en parler *depuis ailleurs*, en quelque sorte.

² Jameson Fredric, *Signatures of the Visible*, New York, Routledge, 1990 ; *La Totalité comme complot*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2007.

³ *Archeologies of the Future. The Desire called Utopia and Others Science Fictions*, Londres, Verso, 2005. Un certain nombre d'auteurs contemporains se montrent réservés sur la question de la centralité du cinéma et de la science-fiction. Ne faut-il pas, logiquement, admettre qu'il existe une très grande diversité des *media* à travers lesquels peut s'exprimer la complexité déroutante et la détotalisation en acte ? C'est la position d'Alberto Toscano et de Jeff Kinkle, par exemple (*Cartographies of the Absolute*, Londres, Zero Books, 2015), qui, de manière convaincante, réintroduisent dans la discussion le film documentaire, la photographie et les arts plastiques. Tout se passe, à leurs yeux, comme si Jameson n'avait pas complètement intégré l'idée selon laquelle la détotalisation dispersive atteint aussi le *medium* artistique lui-même.

Mais quel est ici l'apport spécifique de la science-fiction ? On le saisit en identifiant la manière dont elle contribue, d'après Jameson, à dessiner les contours d'une nouvelle pensée de la communauté, et, plus précisément, une nouvelle sorte de pacifisme. En effet, la perspective d'ensemble qui se dessine dans la science-fiction, au-delà des ressemblances avec les utopies classiques, est finalement celle d'un monde plus riche et plus ouvert qui se cherche, même convulsivement. Dans beaucoup de récits, les cloisonnements ethno-politiques qui ont déchiré l'histoire humaine perdent leur sens ; la division entre les humains et les machines, si pré-occupante pour les Modernes, laisse place à un *continuum* d'entités bigarrées – animaux, robots, clones, mutants et extraterrestres – qui trouvent toutes plus ou moins tranquillement leur place, pendant que, parallèlement, les circulations entre passé et avenir élargissent le champ des possibles existentiels⁴. On vise donc (même de façon confuse) une société inclusive, attentive à la capacité du vivant à s'intégrer à des collectifs aussi composites qu'inattendus, à s'enrichir, en tout cas, à la faveur d'interactions d'un nouveau genre. La science-fiction commence ainsi à surmonter les différences que, à l'époque moderne, l'on supposait constitutives de l'humain (la différence avec l'animal, la différence avec les objets) en admettant la variété des êtres et des devenir.

De telles inflexions possèdent assurément un intérêt normatif propre : elles sont porteuses d'une morale et d'une politique. Mais l'essentiel tient sans doute à ce qu'elles apprennent à celles et à ceux qui cherchent à accéder à une vision globale et convaincante du capitalisme contemporain. Pluriel, ambigu et décentralisé, liant plus que jamais les collectivités aux choses de la vie, de la nature et de la technique sous la forme de mixtes bigarrés, celui-ci se reflète bien, par certains de ses côtés, dans la science-fiction ainsi comprise. Le néopacifisme constitue donc une manière de parler de notre présent, entre promesse d'épanouissements collectifs nouveaux et suppression des anciennes frontières protectrices. C'est une manière simple de dire que, lorsqu'il est question d'interpréter le présent, et le capitalisme en particulier, tout devient irréversiblement plus compliqué que ce à quoi nous nous étions historiquement habitués. Il faut en passer par là.

Bien entendu, Jameson signale l'importance du genre dystopique dans la science-fiction littéraire. La paix civile n'est pas garantie, le conflit advient, la complexité peut dégénérer le chaos. En d'autres termes, Jameson sait parfaitement qu'un tel genre a aussi pour fonction cathartique d'exprimer, pour le monde moderne, des affects aussi élémentaire que la peur de l'avenir et l'angoisse devant l'ex-

⁴ Voir, pour l'approfondissement de ces points, Dufour Éric, *Le Cinéma de science-fiction*, Paris, Armand Colin, 2012.

pansion des forces incontrôlables, affects que des classiques comme Philip K. Dick ont souvent exploité⁵, jusqu'à élaborer une vision du monde paranoïaque, tissée d'anxiétés hétéroclites – guerres totales, invasions extraterrestres, soulèvements des machines, hivers nucléaires, contaminations galopantes. Mais sa lecture reste néanmoins majoritairement blochienne, c'est-à-dire sereinement approuvatrice : la dystopie n'apparaît au fond que comme le simple envers de l'utopie, la conscience du prix qu'il faudrait payer si l'utopie d'un univers social agrandi et enrichi ne se réalisait pas. Elle est seconde.

En résumé, le déplacement de l'intérêt de Jameson (des allégories sociologiques de la complexité – complot, mafia – à la science-fiction littéraire) est solidaire de la prise de conscience du fait que le néo-capitalisme – désenclavé, sans centre unique, consistant essentiellement en flux omnidirectionnels – est devenu encore plus indéchiffrable, encore plus tentaculaire, que ses prédécesseurs modernes. Il est partout et nulle part, il nous traverse pour nous stimuler en même temps qu'il nous menace, il rend tous les êtres solidaires en les réifiant, il rassemble autant qu'il sépare. Effet et symbole décisif de tout cela, il renverse les distinctions traditionnelles qui plaçaient l'être humain à distance respectable de la nature et de l'artefact, devenant ainsi à la fois plus englobant et plus différencié, étendant en même temps le domaine de la liberté et celui des risques. Tout, désormais, se trouve étalé sur un plan unique, bien qu'impossible à embrasser d'un seul regard. La connaissance que nous pouvons avoir de ce capitalisme ne peut donc qu'être encore plus déroutante et fragmentaire, encore moins représentative, au sens de dénotative, qu'à l'époque de *Three Days of the Condor* et de *Godfather*. Le futurocentrisme de la science-fiction littéraire « classique » de la seconde moitié du siècle dernier (Le Guin, Dick...) constitue, conclut Jameson, un bon détour. Il nous permet d'entendre encore un écho de la compréhension de l'art comme décryptage d'une époque, même si c'est en renonçant définitivement au « réalisme ».

Apocalypse now ?

Or, du point de vue jamesonien, on peut dire qu'une des évolutions les plus troublantes du cinéma hollywoodien est le recentrage sur le genre post-apocalyptique ou cataclysmique. La substitution des sombres anticipations à l'espérance « moderne » y semble massive depuis quelques années, avec un rythme qui tend

⁵ Pensons par exemple à *Minority Report* (1956) ou à *Blade Runner* (1966).

même aujourd'hui à l'accélération obsessionnelle, créatrice de nouvelles addictions esthétiques.

Bien sûr, tout cela s'inscrit au sein d'une histoire longue. Dans le monde occidental, le récit du Déluge, les prophéties de l'Apocalypse et le mythe de l'Atlantide n'ont cessé de s'affirmer comme de puissantes sources d'inspiration⁶. Reste que l'anticipation apocalyptique, le plus souvent post-apocalyptique, est aujourd'hui en passe de devenir un genre à part entière du *mainstream* de l'industrie culturelle, à commencer par le cinéma⁷. C'est nouveau. Dans ce domaine, elle absorbe tout – les guerres entre mondes, les extra-terrestres, les zombies, les films catastrophe, les préoccupations politiques et environnementales. C'est un peu comme si l'écart très sensible qui, à la fin des années 1970, séparait l'univers de *Mad Max*, celui de *The Towering Inferno* (*La Tour infernale*) et celui de *Star Wars* – pour en rester à quelques films marquants de cette décennie-là – s'était réduit⁸. Il est ainsi devenu aujourd'hui difficile d'imaginer un avenir lointain ou un monde alternatif qui ne fasse pas allusion plus ou moins complaisamment à la destruction cataclysmique et manifestation prochaine de tout ce que nous connaissons aujourd'hui⁹. Les débauches techniques les plus sidérantes dans l'art des effets spéciaux, les surenchères dans la radicalisation du spectaculaire lui bénéficient. C'est pourquoi certaines des stimulations visuelles les plus fortes qui alimentent l'imaginaire contemporain relèvent clairement du registre catastrophiste : continents engloutis, civilisations effondrées, populations anéanties, paysages urbains désertés, arches de Noé improbables, survies collectives acharnées, sociétés post-cataclysmiques précaires, involutions culturelles et morales massives.

Bref, les « derniers hommes » et la « terre dévastée », autrefois sujets de méditation pour philosophes portés à la mélancolie, sont devenus, pris au sens littéral, la base de scénarios populaires (parfois extrêmement inventifs, et, bien entendu, plus ou moins réussis artistiquement) diffusés à l'échelle mondiale. C'est l'un des centres de gravité de la culture de masse globale d'aujourd'hui. Inversement, il est certain que l'image sociale de l'avenir se trouve désormais influencée par cette science-fiction. Et ce qui, même aux yeux des marxistes orthodoxes, est devenu ridicule théoriquement (prédire l'effondrement du capitalisme) s'est trouvé brillamment récupéré par l'industrie culturelle. D'une certaine façon, l'Effondrement

⁶ Voir Musset Alain, *Le Syndrome de Babylone. Géofictions de l'apocalypse*, Paris, Armand Colin, 2012.

⁷ C'est, par exemple, clairement le cas dans l'univers du jeu vidéo.

⁸ L'apocalyptisme et la dystopie de notre époque trouvent néanmoins des précurseurs dans un thème déjà connu au cours des années 1970 : la guerre nucléaire totale. Voir Puiseux Hélène, *L'Apocalypse nucléaire et son cinéma*, Paris, Cerf, 1987.

⁹ *Avatar* (J. Cameron, 2009) ne représente de ce point de vue qu'une caricature un peu pénible.

a remplacé la Révolution à titre de paradigme pour la pensée d'un avenir à la fois radicalement autre et excitant.

En effet, dans l'apocalyptique hollywoodienne d'aujourd'hui, il est bien question de capitalisme, puisque, en général, on retrouve dans ces films, sous une forme vulgarisée, les grands thèmes de la critique du capitalisme. Il y est souvent question sans détours de l'irresponsabilité écologique sur fond de cupidité prédatrice et d'inconscience, il y est question de l'emprise des grandes entreprises, de consumérisme et de manipulation médiatique de masse¹⁰. Ces films sont contemporains de la crise du néolibéralisme (une crise qui, pour le moment, semble accélérer sa radicalisation extrémiste) et des éléments critiques ajustés à cette crise qui se développent dans l'espace public. Ainsi, recyclant sans hésiter toute l'imagerie survivaliste, si influente en Amérique du Nord, l'industrie du divertissement semble avoir trouvé une source de profit nouvelle dans l'exploitation insistante du thème du capitalisme destructeur, conquérant, allié à toutes les puissances néfastes que l'on peut imaginer, et dont les effets destructurants ne sont compensés que par une hyper-militarisation de la société.

Comment faut-il voir ce tournant anti-utopique, plutôt surprenant dans une perspective jamesonienne ? Une interprétation hyper-critique dans le style d'Adorno¹¹ nous suggérerait certainement que l'apocalyptique hollywoodienne constitue l'expression pathétique d'une simple crainte pour la survie qui se satisfait facilement de fantasmes millénaristes assez primitifs. Qu'il vise idéologiquement à domestiquer la perspective de la catastrophe écologique globale afin de rendre acceptable l'évitement des transformations radicales¹². Ou encore qu'il illustre la légendaire capacité du capitalisme, dont on sait qu'il a trouvé dans l'industrie culturelle un débouché plus que prometteur, à absorber puis à fonctionnaliser la critique qu'on lui adresse. Je ne crois cependant pas ces interprétations complètement convaincantes. Un exemple permettra de justifier cette réserve.

¹⁰ Par exemple, dans *Hunger Games* de Suzanne Collins, qui a donné lieu ces dernières années à un cycle hollywoodien à succès (Gary Ross, Francis Lawrence : *Hunger Games*, 2012, pour le premier film de la série), la technique moderne est mise au service d'un appareil politique hyper-répressif, mais aussi de l'industrie du divertissement. L'auteure la décrit en empruntant des éléments tant à certains clichés historiques (les gladiateurs de la Rome ancienne) qu'à la culture télévisuelle contemporaine.

¹¹ Voir la critique classique de l'industrie culturelle in Horkheimer Max, Adorno Theodor, *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1973.

¹² Voir, dans cette perspective, Lilley Sasha et McNally David, *Catastrophism. The Apocalyptic Politics of Collapse and Rebirth*, Oakland, PM Press, 2012.

Aliénation et émancipation chez les Wachowski

On peut comprendre les films réalisés par les Wachowski, entre *The Matrix* et *Cloud Atlas*, comme l'expression de l'un de ces sens possibles. Dans leur science-fiction, ils peuvent sembler très étrangers à l'intuition utopique explicitée par Jameson à la suite de Bloch¹³, selon des prémisses classiquement inspirées par l'humanisme marxiste et la critique de l'aliénation qui l'alimente. Leur préférence semble aller aux scénarios qui montrent comment l'aspiration humaine à l'Émancipation se confronte à l'énergie irrépessible que déploient les puissances anonymes nées du dynamisme de la modernité, mais désormais hors contrôle.

Ainsi, dans *The Matrix* (1999–2003)¹⁴, il est question d'un réseau informatique global qui programme notre monde et notre être-au-monde. Selon cette version assez sophistiquée de la critique de l'aliénation, le système ne vit pas seulement de notre soumission, associée à une biopolitique généralisée (l'utilisation massive de corps humains plongés dans des cuves pour servir d'énergie aux machines), mais surtout de la libre expression de notre volonté, de notre épanouissement, de notre capacité à former des mondes et à nous y engager. C'est ainsi qu'une originalité du scénario de *The Matrix* consiste à montrer comment les puissances aliénées doivent et peuvent générer l'illusion de la liberté chez les individus pour *se régénérer*. Cependant, d'une façon surprenante, la trilogie se termine par le ralliement à une sorte de point de vue jamesonien et postmoderne qui s'en trouve d'ailleurs, par là, complexifié. La paix entre humains et machines semble finalement possible, apprend-t-on dans les dernières minutes du dernier film de la trilogie, au détriment des agents incontrôlables qui, en proliférant, nuisent aux uns comme aux autres. La désignation d'un ennemi commun a tout d'un coup arrangé les choses.

Mais philosophiquement, la fin du cycle de *The Matrix* semble aussi vouloir exprimer à sa façon, évidemment partielle et simpliste, une idée plus importante : il est impossible de nous représenter l'émancipation comme un processus visant la réinstauration d'une pureté perdue, dans la solitude tranquille de l'humain rendu à lui-même, bref comme autonomie absolue. Dans le cadre particulier de la science-fiction, le motif mythique de l'alliance avec les machines symbolise une prise de position ferme sur ce sujet ; il représente une façon frappante d'exprimer les insatisfactions que nous pouvons éprouver, comme philosophes, face au modèle de la critique de l'aliénation objective, si généreusement développé dans l'art

¹³ Voir *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, 1971–1990, 3 vol.

¹⁴ Résumé du scénario : http://en.wikipedia.org/wiki/The_Matrix.

et dans la pensée du 20^e siècle : celui-ci revenait à vouloir s'arracher à la technique, à l'argent, à la finance, au marché, au capital, à l'État ou à des choses semblables, à cause desquelles l'humanité moderne, supposait-on, se trouve livrée à ses propres produits et à leur auto-affirmation aveugle. Les Wachowski proposent ainsi une version particulière, futuriste, de la position pour laquelle la critique et l'émancipation doivent apprendre la modestie. Ils doivent devenir attentive au matériau humain disponible, aux conditions de vie réelles des gens, au contenu donné de leur aspiration au bonheur, et, tout particulièrement, prendre en compte le fait que les vies humaines, d'une part, et, de l'autre, les systèmes liés à la richesse et au pouvoir se sont depuis longtemps entrelacées. La souplesse de l'humain s'exprime maintenant dans le fait que ce dernier *peut justement* s'épanouir à l'ombre ou même en compagnie des puissances détachées, dans certaines conditions, même s'il faut pour cela parfois accepter, semble-t-il, de terribles injustices. C'est même peut-être là son expression moderne privilégiée. L'ambiguïté est virtuellement partout.

Le monde de *Cloud Atlas*

Si l'on se réfère maintenant, à *Cloud Atlas* (2012)¹⁵, on retrouve l'image, apparemment chère aux réalisateurs, d'un Système de domination technologiquement presque parfait, synthèse virulente de toutes puissances aliénées antérieures typiques de la modernité, mais comportant en réalité des *bugs* qui ouvrent des espaces à la liberté humaine, laquelle, de ce fait, reste toujours menacée d'impuissance et marquée par l'ambivalence. Pareillement fidèle au motif héroïco-émancipateur symétrique, le film illustre assez classiquement le motif de l'éducation esthétique. Ainsi, le thème de la lutte contre le complot industriel définit l'une des séquences du film (l'histoire « Luisa Rey »¹⁶). Et l'on y voit aussi des clones commençant à se révolter en imitant le geste d'insoumission auquel ils ont été confrontés en visionnant accidentellement un film qui reprend un épisode antérieur du récit de *Cloud Atlas* lui-même, par un effet de mise en abyme. Un tel cinéma cherche donc à montrer comment le cinéma aide les gens à mettre des mots sur les affects de colère qui les étouffent. Il intériorise ainsi la conception classique, platonicienne (au sens de la volonté de sortir de la Caverne), du film politique, celle qui exalte la prise de conscience stimulante et libératrice qu'induit normalement l'œuvre d'art réussie. Cette conception irrigue le récit lui-même, trouvant

¹⁵ Résumé du scénario : http://en.wikipedia.org/wiki/Cloud_Atlas_%28film%29.

¹⁶ Développée selon le code du genre policier, l'histoire, située de manière « jamesonienne » dans les années 1970, est celle d'une journaliste en lutte contre les visées criminelles de l'industrie pétrolière.

un renfort dans une cosmologie déterministe assez fumeuse, il faut le dire, d'après laquelle les décisions présentes influencent l'avenir par des voies mystérieuses.

Dans *Cloud Atlas*, cette orientation permet d'ailleurs de proposer une vision moins virtuelle de l'aliénation que dans *The Matrix*. La question de la subordination sociale extrême, de la violence et de ses métamorphoses, du travail forcé et de l'esclavage, traverse en effet tout le film. Puisque l'idée d'un système informatisé hyper-intelligent qui nous contient, quoique conservant son importance décisive (ce système récapitule en quelque sorte toute la violence historique accumulée dans le passé humain), ne constitue plus le point d'arrêt de la réflexion, le thème fantasmatique du contrôle total entre heureusement en résonance dans le film avec des expériences historiquement plus courantes, plus universelles aussi, de domination et de soumission. C'est sans doute pour cela que *Cloud Atlas* se présente comme une sorte d'autocritique ironique de la science-fiction habituelle, décloisonnant le technocentrisme futuriste qui caractérise d'habitude celle-ci. Pour les réalisateurs, il ne s'agit que de présenter, polyphoniquement, des récits se rapportant à des périodes très différentes de l'Histoire en tissant cinq histoires différentes, sur fond d'une vague métaphysique de l'éternel retour et des correspondances mystiques censées rattacher les vies individuelles les unes aux autres. Et c'est une sorte de récapitulation joycienne de certains des genres classiques du cinéma – la comédie, le policier, l'aventure... – qui permet d'organiser une cohérence d'ensemble.

Mais ce qui diffère le plus de *The Matrix*, c'est l'intégration d'une forme nouvelle de perplexité face au thème de l'émancipation.

Dans *Cloud Atlas*, les deux histoires futuristes (l'histoire de Sonmi 451, l'histoire de Zachry) ne laissent en effet persister aucun doute quant au sens de notre avenir. Au cours du 21^e siècle, un capitalisme absolu s'est déployé grâce à la technique du clonage ; l'esclavage des clones (« *the fabricants* ») a été la condition de la mise en place d'un consumérisme illimité appuyé sur la domination d'entreprises omnipotentes, d'un pouvoir politique global (« *Unanimity* ») servi par des surenchères techniques infinies, d'essence militaro-sécuritaire. Ensemble, ces facteurs ont formé le stade final du capitalisme. Or, nous comprenons progressivement en visionnant le film qu'une telle situation, qui rappelle le monde de *The Matrix*, a précédé l'effondrement de la civilisation. Le film n'en dit rien de précis. Mais il apparaît qu'il faut mettre cet effondrement sur le compte d'une *hybris* insatiable (ce que l'un des personnages du film appelle « *the hunger for more* »). L'aliénation, au sens de la soumission à de gigantesques puissances extérieures portées par le mouvement illimité de maximisation du pouvoir et de la richesse, puissances qui se sont immiscées de plus en plus dans l'ordinaire de la domination de classes pour l'étendre et la dynamiser, apparaît ainsi dans le récit comme l'arrière-plan

de péripéties fatales, propres à l'histoire pré-cataclysmique de l'humanité. Or, cela change tout.

Bien sûr, le film se place finalement dans la perspective d'une renaissance extraterrestre, donc du salut possible pour une future humanité post-capitaliste et post-étatiste, ultime trace, peut-être, de l'intuition utopiste qui, selon Jameson, guide fondamentalement la science-fiction comme genre, dans ce qu'elle a de plus significatif. C'est le sens de la cinquième histoire du film, celle de Zachry, la plus tardive chronologiquement. Mais même cette sorte de *happy end* assez conventionnelle reste teintée d'une profonde mélancolie. La continuité de l'histoire humaine assurée par les correspondances énigmatiques et exaltantes entre les vies individuelles, la confiance en soi comme source de courage, deux éléments que l'on pourrait qualifier d'idéologiquement banals dans le film, n'ont de sens que dans le cadre d'une narration qui, pour l'avenir, envisage clairement pour notre espèce une dystopie totalitaire mondiale, préalable à l'écroulement de la civilisation. Et, pour les rares survivants, le rabaissement au statut d'éternels parias cosmiques.

Une image ambiguë de l'aliénation

Comme *The Matrix*, le cinéma de *Cloud Atlas* illustre ainsi ce que peut être la conscience des limites de la conception idéaliste, maximaliste, optimiste, de l'émancipation, laquelle, dans l'histoire du marxisme et des théories proches du marxisme, se régénéra en intériorisant une vision diabolique des grandes puissances aliénantes modernes. Infiniment précaire, le désir d'émancipation a de très grandes chances d'échouer devant ces puissances. Ici, cette conscience des limites ne bénéficie plus essentiellement à un néopacifisme imbu du thème de la normalité de l'artifice, entendue comme symbole majeur de l'élargissement à venir de la communauté. Donner généreusement droit de cité (même en admettant qu'ils sont sources de conflits nouveaux) aux animaux, aux cyborgs et aux machines, à la manière qu'évoque le marxisme esthétique tardif de Jameson pour élargir notre conception traditionnelle (anthropocentrique) de l'émancipation, ne règle pas la question. Ce qui, en dernier ressort, donne un peu de poids à la critique de l'aliénation systémique, ce peut être aussi quelque chose de plus pauvre, de plus mélancolique aussi : la sobre conviction que, dans la résistance et dans la révolte, tout est toujours à recommencer, que nos succès, quand ils se produisent, sont partiels et fragiles, qu'ils s'appuient sur les ressources improbables de la Fortune, que les forces de la domination se perfectionnent sans cesse, et, pour finir, que l'échec final (la catastrophe, « *the Fall* ») reste parfaitement inévitable. Ce que nous dit *Cloud*

Atlas, c'est donc qu'il est *possible* que le terme de l'expansion accélérée, radicalisée et décomplexée des puissances détachées qui définit le néocapitalisme soit mortel ou au moins que celle-ci alimente des processus catastrophiques et des réactions en chaîne immaîtrisables. Il est possible que, pour cela, la pulsion de mort ait raison du désir inextinguible de liberté, de réconciliation et de paix. Et il est possible que notre envie de continuer à raconter l'opposition de l'aliénation systémique et de la liberté vivante doive, pour la rendre plus concrète, prendre en compte son inscription dans le scénario du pire, le scénario de la déchéance et de l'échec, celui de la spirale infernale.

Disons les choses autrement en approfondissant un peu. L'apocalyptique hollywoodienne (un phénomène culturel en pleine expansion qui offre naturellement de nombreux visages), dans ce qu'il contient de plus intéressant philosophiquement, semble se développer autour d'une image centrale, dont Lana et Andy Wachowski se sont saisis avec un talent particulier, mais que l'on retrouve très fréquemment ailleurs : l'image de tendances séparatistes et expansionnistes qui résultent de certains processus et de certains dispositifs ennemis qui ont été énergiquement relancés à l'époque néolibérale (par exemple la fuite en avant scientifico-technique, l'esprit de conquête et de profit illimité propre à certaines entreprises géantes, la sophistication constante de la manipulation des masses), tendances que les classes dominantes tendent à imiter et à s'approprier en s'isolant spatialement et en se protégeant toujours mieux des autres. De façon transparente, dans ce genre cinématographique, on a donc bien affaire à des allégories du néo-capitalisme. Plus précisément, à des allégories de ce qui en lui ne conduit pas d'abord à l'exploitation et à la domination, mais à la totalisation et l'infinisitation.

Cependant, empiriquement, cette image, source inépuisable de concepts et de mythes, n'est pas pleinement évidente, en tout cas pas suffisante quand on entre dans les détails. Face au monde capitaliste contemporain, même métamorphosée en concepts assagis, une telle image ne permet pas de tout expliquer. Et, ce qu'elle permet d'expliquer, elle ne l'explique probablement que de manière partielle. Ne serait-ce que pour cette raison que, ces puissances, il faut des gens de chair et d'os pour les faire fonctionner : à côté des victimes, il y a inévitablement des individus multiples socialisés, des indifférents, des complices et des enthousiastes. L'élément humain change tout, excluant le strict dualisme manichéen. Ce que nous constatons, c'est que le cinéma de science-fiction tend parfois à dramatiser cette image grâce au thème plus concret, émotionnellement dense, de la catastrophe et de la fin du monde, comme pour compenser ce que l'on devine naturellement de son usure historique, de son indétermination, de ses limites ou encore de ses fragilités, comme pour lui permettre de rester quand même vivante et attrayante

dans l'imaginaire collectif. En s'installant dans l'élément mythique de la fin du monde, ce cinéma n'oblige donc pas seulement les spectateurs à rester dans les limites d'une conception plutôt modeste de l'émancipation. Il incorpore surtout la conscience du caractère *à la fois incontournable et problématique* du motif singulièrement suggestif des puissances aliénées et abstraites qui, pour une large part, semblent gouverner absurdement les sociétés capitalistes. *Un tel motif est aussi nécessaire et séduisant qu'incomplet, et l'on peut mettre cette ambivalence en image.* Avec un peu d'optimisme, on dira que ce n'est pas totalement anodin d'un point de vue politique.

Conclusions générales

Il n'est pas du tout vrai que le capitalisme néolibéralisé et mondialisé soit devenu « irréprésentable », pour reprendre un terme typique de l'esthétique jame-sonienne. Sociologues, historiens, économistes restent capables d'en proposer des descriptions et des explications convaincantes. Ce terrain n'a même jamais été aussi fécond. Il n'y a donc aucune raison, à propos de ce capitalisme, de revenir à la conception épiphanique de l'art que l'Idéalisme allemand avait autrefois légitimé. L'art n'est dépositaire d'aucune révélation spéciale, ni porteur d'aucune vérité supérieure et libératrice qui échapperait par principe à la sécheresse de l'entendement ou à la pauvreté insigne de l'Identité. Il ne faut pas non plus chercher en lui une consolation ou une compensation face à la perte en intelligibilité du monde, un monde qui, de toute façon, faute de théorie totale ou de représentation adéquate, ne s'ouvre désormais que grâce à des tentatives nécessairement partielles et inachevées d'en cartographier les diverses manifestations de surface. Après tout, les films que j'ai évoqués sont des produits commerciaux populaires, et même parmi les plus accomplis en leur genre parmi ceux qu'élabore l'industrie moderne. Puisque, comme d'habitude, le public peut s'approprier ce genre de produits selon des modalités très diverses (il est certain que le pur divertissement l'emporte), il se peut que le fétichisme de la marchandise reprenne ses droits. Il serait donc absurde d'en attendre trop, ou, plus généralement, de se faire des illusions sur ce qu'est le cinéma (à plus forte raison le cinéma hollywoodien).

Mais il reste vrai que le néocapitalisme dont il a été question s'avère *très difficilement* représentable. La façon dont le néolibéralisme non seulement a survécu à la crise financière de la fin des années 2000, mais semble, en plus, avoir puisé en elle des ressources supplémentaires pour se renforcer et se propager cyniquement est parlante, de ce point de vue. Il faut avoir l'honnêteté de dire qu'il y a quelque

chose de mystérieux et de grandiose dans le néocapitalisme. Quelque chose qui nous échappe par sa robustesse, son imperméabilité à la critique et à l'échec, sa résilience et sa multidimensionnalité (une cohérence émergeant à partir de multiples points et de processus variés, fusionnant en beaucoup d'endroits avec les diverses composantes du social et de l'humain). Tout cela rend encore plus ridicule que d'habitude l'exercice de la prédiction historique, et même la simple volonté de travailler à un « diagnostic d'époque » auquel les intellectuels pourraient se référer avec confiance. En effet, toujours utiles, les descriptions et les explications apparaissent forcément faillibles, partielles, incapables de venir à bout de nos surprises successives, tout autant que de nos ignorances persistantes. C'est ainsi, par exemple, qu'il nous faut renoncer à croire que nous avons fini notre travail de théoriciens lorsque nous avons doctement expliqué que l'époque actuelle correspond à une nouvelle « phase du capitalisme », comme il y en a eu d'autres, avec sa logique économique propre, ses contradictions constitutives et sa fin inéluctable. Au fond, la prise sur les phénomènes que l'on obtient par là n'est pas très puissante.

Ainsi, le désir de représenter unitairement le présent du capitalisme, parce qu'il est confronté à une tâche gigantesque, ne peut pas complètement renier sa proximité avec le mythe, de même que, selon Ernst Bloch, le marxisme ne doit pas forcément se figer dans l'anti-utopisme. On peut, dès lors, donner congé sans regret à l'arrogance althussérienne pour laquelle la raison pure, en s'arrachant à tout empirisme, parvient à une sorte de maîtrise souveraine du sens du capitalisme en général et comprend la cohérence « structurale » du capitalisme actuel en particulier.

Ainsi, par exemple, une vision mi-paranoïaque et mi-héroïque de monde à la *Matrix* n'est ni vraie ni fautive du point de vue de la théorie. Elle provoque et suggère, comme le ferait toute autre bonne image un peu signifiante. Il nous faut des choses de ce genre. À côté de mille autres éléments de la culture (y compris dans le cinéma ou la littérature) et de la vie sociale, la science-fiction apocalyptique et post-apocalyptique récente participe donc à sa manière à la réflexion collective sur le présent historique. En acceptant plus nettement qu'elle ne le faisait auparavant la complexité inépuisable et parfois l'ambiguïté troublante des phénomènes, cette réflexion, même quand elle se veut théorique au sens fort, perd les moyens de se sentir *absolument* étrangère à l'image et au mythe. La pensée philosophique de l'aliénation doit désormais, me semble-t-il, accepter l'impureté constitutive qui se manifeste à ce niveau. Encore une fois, il n'est pas dit qu'elle y perde politiquement.

Cependant, le marxisme esthétique, de Lukács à Jameson, se plaçait à un niveau plus exigeant. D'après lui, les œuvres d'art les plus importantes pour la

conscience historique ne sont pas vraiment celles qui évoquent les groupes, les situations et les milieux particuliers ; ce sont celles qui illustrent ce que peut être la conscience du sens d'ensemble d'une époque, d'une société capable de s'ouvrir aux coups d'œil lucides. En d'autres termes, ce sont celles qui se placent du point de vue de *l'accès* à la totalité ou du moins font allusion à ce point de vue. Bref, dans le marxisme esthétique, la question cruciale était moins celle du « réalisme » en art que celle de savoir comment un sujet peut se former au cours d'un itinéraire qui le conduit à percevoir progressivement la totalité, laquelle constitue ce qu'il y a à voir de plus intéressant, de plus vrai et de plus « réel ».

Or, il me semble que, dans le cas présent, cette exigence-là aussi est remplie. Car en adoptant la perspective fictive, voire parodique, du « souvenir du présent » comme époque révolue qui a lamentablement échoué¹⁷, comme si le point de vue de la totalité et le point de vue non seulement rétrospectif, mais aussi *post mortem*, coïncidaient, le cinéma de Hollywood nous donne ici une petite leçon de philosophie de l'histoire qui va dans le sens de la modestie. Puisqu'il n'y a pas de miroir unique, pas de point de vue panoramique, ni de *Wesensschau*, il faut accepter sereinement l'hypothèse selon laquelle l'époque contemporaine et son capitalisme sont en partie indéchiffrables, selon laquelle le présent est essentiellement opaque pour celles et ceux qui le subissent, que ce soit en laïcs ou en intellectuels. Et il faut donc accepter sereinement que son « sens », que nos théorisations cherchent, à juste titre, à cerner, ne puisse vraiment apparaître que *plus tard* (trop tard), grâce à l'*a posteriori* final de l'Effondrement, si jamais il venait à survenir¹⁸.

Stéphane Haber est professeur de philosophie à l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense. Son travail relève de la théorie sociale et politique. Dernier ouvrage paru : *Penser le néocapitalisme*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2013.

¹⁷ L'idée de jouer avec les temps, par exemple de transformer en objet de contemplation esthétique et en matière de transformation artistique la manière dont le passé a conçu son avenir (« rétro-futurisme ») constitue un thème de la création contemporaine. Voir Bublex Alain et During Élie, *Le Futur n'existe pas : rétrotypes*, Paris, B42, 2014. La linéarité du temps historique (progrès, évolutions, successions des époques et des cycles), caractéristique de la modernité, a disparu de la scène, libérant l'imagination créatrice. Notre compréhension de ce qu'est le capitalisme doit en tenir compte.

¹⁸ Depuis la célèbre synthèse de Jared Diamond, *Effondrement* (2005, tr. fr. : Paris, Gallimard, 2006), les sciences sociales et historiques résistent d'ailleurs de moins en moins à l'attraction qu'exerce sur l'imaginaire contemporain le thème apocalyptique.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA
PHILOSOPHICA
EUROPEANEA
VOL. IV / NO. 2 / 2014

Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová

Vydala Univerzita Karlova v Praze

Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1

Published by Charles University in Prague

Karolinum Press, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1

www.karolinum.cz

Praha 2015

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Typeset by Karolinum Press

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Printed by Karolinum Press

MK ČR E 19831

ISSN 1804-624X