

Substance, capitalisme et subjectivité, ou philosophie et psychanalyse à l'âge de l'ordre libéral.

Le texte qui suit a fait l'objet d'une intervention prononcée à l'occasion des Journées d'Automne de la Fédération des Ateliers de Psychanalyse à Paris en octobre 2009.

1/ Vérité, philosophie et psychanalyse.

Tout philosophe devrait toujours ne pas oublier de rappeler que la vérité n'est pas le savoir. Et, bien entendu, il ne devrait pas manquer d'ajouter aussitôt qu'il n'y a pas la vérité, mais des vérités à l'indice d'une exigence de vérité. La vérité est nécessairement plurielle, cela même si l'on en exige la reconnaissance en invoquant l'un, c'est-à-dire le postulat d'une unité transcendante du vrai. Effectivement, il y a une unicité singulière de la vérité qui ne peut se présenter dans le discours humain qu'au régime de l'universel, de même qu'il y a une exigence particulière de justice qui ne peut se voir réclamée qu'au nom du commun de la loi. Justice et vérité sont, sur ce point, assez analogues. Pour autant, dès qu'il y a quelque interrogation, investigation du réel, quête quant à la vérité, celle-ci ne peut se poser et se présenter qu'en excédant le savoir, donc du côté d'une irréductible pluralité ou multiplicité. Rien ne semble nous donner droit d'épuiser une telle différence.

Je m'exprimerai donc auprès de vous en fidélité à l'interrogation socratique, à cette question que la philosophie dès son commencement a su soulever quant à la vérité sur les bords du savoir. Et, en un certain sens, psychanalyse et philosophie ont peut-être cela en commun de ne pas se satisfaire du savoir, d'interroger l'être, le sujet, l'objet, à partir du postulat d'un non-savoir. Certes elles ne le font pas de la même manière. Si la psychanalyse est une pratique clinique, la philosophie est une pratique discursive dont la conservation est toujours plus ou moins liée, depuis le dix-neuvième siècle, à l'université et à l'Etat. La psychanalyse, elle, est plutôt une pratique *libérale* dont l'exercice a pu se faire à l'écart des institutions scientifiques et étatiques, ce qui l'a conduite à avoir du inventer ses propres instances représentatives. Pour autant, je dirai qu'il n'y a peut-être pas « la » philosophie et « la » psychanalyse. Il y a bien plutôt des pratiques du concept qui sont philosophiques et des pratiques de l'écoute analytique qui sont psychanalytiques. Cela revient à affirmer que s'il n'y a pas toujours nécessairement de la singularité dans le discours, il y a tout de même au moins en lui de la pluralité. Ainsi les concepts scientifiques, les formes de pensée, les orientations politiques, divergent et s'opposent et c'est bien là la raison d'être d'un certain débat philosophique, de sa persistance malgré l'effondrement des grandes métaphysiques. De même dans les sociétés de psychanalyse, controverses et débats fleurissent, ce qui est signe de leur vitalité. Or il se trouve parfois qu'au sein de ces débats, la question de l'avenir de la psychanalyse se trouve posée, parfois non sans quelque scepticisme. En ce sens, il peut-être requis de se demander si on doit invoquer le « désir de psychanalyse » comme l'élément moteur de sa vitalité.

2/ La prétendue double fin de la philosophie et de la psychanalyse.

Depuis quelque temps, on a souvent entendu dire que la psychanalyse était finie, « dépassée » par de nouvelles théories, découvertes et connaissances, sans qu'on sache précisément trop lesquelles. De telles assertions semblent circuler assez aisément sur la scène publique et éditoriale. Elles appuient le plus souvent des campagnes de dénigrement qui ne déclarent pas ouvertement leurs buts ou qui dissimulent à peine leur désir sous-jacent. Il est, si on veut bien l'entendre, qu'il ne faudrait plus qu'il y ait d'analystes ni de patients en analyse, ni non plus

qu'il y ait encore des psychanalystes en exercice que la science officielle et l'Etat ne puissent étroitement contrôler. A travers de telles orientations répressives, assez peu *libérales*, un obscur désir se manifeste peut-être, celui d'en finir avec ce qui déborde le savoir, avec ce qui ne vient pas s'inscrire nécessairement dans l'édifice politique et social et son exigence réitérée d'ordre unique. Faut-il rappeler que cet édifice social, certes structuré par des rapports de pouvoir et de savoir inégaux, comporte à sa base un droit à la reconnaissance de la pluralité. D'autre part, la pluralité est très fréquente au sein du champ du savoir, ne serait-ce que de l'existence toujours d'abord singulière des conceptions et des découvertes. Il n'y a donc aucune raison légitime à vouloir réduire pluralité et singularité parce qu'elles déborderaient les limites restreintes du savoir commun, si ce n'est à vouloir les voir soumises à de nouvelles contraintes d'ordre qui ne relèvent pas du savoir et de la science parce que, en réalité, elles appartiennent à des exigences implicites et arbitraires de contrôle social et de domination. Affirmons le ici.

Du côté de la philosophie, l'affaire de sa condamnation est déjà assez ancienne. Cela fait longtemps que l'on annonce sa mort, sa disparition prochaine. Les philosophes eux-mêmes le font parfois. Or à chaque fois qu'on l'annonce épuisée, elle resurgit. Le discours qui interroge les bords du savoir et de l'ordre, du côté du réel et de la vérité, fait retour et donc quelque chose comme la philosophie aussi. A cela aucune condamnation publique, censure ni exécution n'ont jamais pu mettre fin. Ce en quoi, philosophie et psychanalyse se ressemblent si fortement qu'il serait presque possible d'affirmer qu'elles ont partie liée. Il est possible de l'observer sur le plan des concepts. Depuis l'œuvre de J. Lacan, on oppose, en psychanalyse, le réel, l'imaginaire et le symbolique. En philosophie, depuis le 17^e siècle, sans vouloir faire un amalgame, on oppose l'existence, la représentation et le signe. Plus anciennement, depuis les grecs, on oppose l'être, l'image et l'idée. Plus proche de notre époque, depuis le 18^e, l'opposition de l'intuition, du schématisme et du concept fait loi. De telles oppositions appartiennent à la philosophie. Elles proviennent de l'édifice de cette *métaphysique* dont le nom véritable fut initialement celui de *science de l'être en tant qu'être*, d'ontologie. Vous en savez peut-être la longue histoire depuis Platon et Aristote et, disons, jusqu'à Nietzsche, Frege, Heidegger et Wittgenstein qui, chacun à leur titre, s'efforceront d'y mettre comme un terme, un point final. Qu'il y ait donc du *réel* qui résiste et se dérobe au discours du savoir et du pouvoir, de la science et de l'Etat, et/ou à la perception ordinaire et à l'opinion individuelles, Platon à sa façon l'affirmait déjà fortement. Il proclamait que la réalité de l'être était à découvrir du côté d'un invisible, du côté de l'idée qui, faut-il le rappeler, échappe pour lui au discours. Egalement, il soutenait que l'accès à la vérité nécessitait une conversion du regard, un dévoilement et une anamnèse de ce qui se dérobe dans l'oubli. Aristote, lui, moins dialecticien et poète, plus logicien et grammairien, conservera de cette conception la donation intuitive de l'apparaître de la forme dans la pensée, cela à la fois en relation étroite et indépendamment de la sensation et de l'imagination. Pour la philosophie grecque, le *réel*, la vérité de l'être en tant qu'être, transfigure les choses du monde perçu en faisant advenir dans la pensée l'être essentiel de l'apparaître, sa forme, son principe, sa cause, son idée. Le réel est ainsi directement cause de la pensée de façon non psychologique, la notion de conscience individuelle représentative n'existe pas pour les grecs. Et bien que les idées et les formes soient causes de la pensée et de l'être, essences à l'origine des choses et de leur intellection, elles doivent se conquérir et se dévoiler grâce à une quête intellectuelle de la vérité. Il faut donc une démarche de la pensée, un désir d'accéder à la connaissance pour que de tels principes ne restent pas inconnus. Dans sa théorie de l'amour, Platon montre que le désir qui anime le corps est à l'origine de la quête de la beauté et de la connaissance, de cette tension qui habite l'âme lorsqu'elle se tourne vers l'exigence de vérité.

3/ Philosophie et sémiotique : première hypothèse.

Or depuis la pensée grecque, jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle européen, avec l'ajout de la recherche rationaliste des lois de la nature et l'essor des philosophies de la conscience, il est possible de soutenir que la philosophie occidentale était, dans ses grandes dispositions métaphysiques, restée à peu près la même, une *onto-théo-logie* selon Heidegger. Bien entendu une telle thèse est contestable et semble faire fi de l'histoire intellectuelle qui s'étend entre le 14^e siècle et le 19^e siècle, depuis la critique nominaliste anglaise jusqu'au romantisme littéraire allemand. Mais il est permis de soutenir qu'à la fin du 19^e siècle européen toutes les grandes questions fondamentales vont se déplacer, parce qu'apparaît de façon nodale dans la pensée comme son principal opérateur un tiers imprévu : le langage, le signe linguistique. Avant cette époque récente de notre histoire, le mot était resté le signe représentatif de l'idée. Il exprimait des contenus de pensée dont il n'était que le support et qui restaient en leur essence distincts de lui, y compris pour la psychologie scientifique naissante. Les idées, les êtres, les choses existaient en soi, hors de toute transcription ou verbalisation de leur nature. Certes, le langage était bien le moyen et l'expression des pensées, mais il n'était pas la cause de leur formation. Depuis, les mots, les signes, les symboles et les figures, ont pu devenir quasiment la forme matérielle et concrète de toute intellection, voire l'attestation de l'existence des phénomènes, des objets et des perceptions. Un logicien comme F. Gonsseth, dans les années soixante du 20^e siècle, pourra même affirmer que seule l'écriture littérale sous forme de symboles logiques des objets de la physique permet d'attester et de vérifier leur existence matérielle, d'en permettre la perception comme réelle. De sorte que plus rien ne vient à l'existence sans tenir sa disposition propre attestée du langage, des mots et des signes, de la parole et des inscriptions, d'un jeu de signes, de graphes et de traces, de nature indicielle, iconique et symbolique. Ce que les historiens de la pensée appelleront le « tournant langagier » de la philosophie occidentale va donner lieu à la naissance de la linguistique, de l'anthropologie, de la psychanalyse, de la sémiologie. Et si on assimile, depuis les débuts du 20^e siècle, à celui-ci l'orientation formelle des sciences exactes, leur dimension essentiellement axiomatique, sémiotique et systémique, voire syntaxique, il va aussi provoquer leur transformation en théories expérimentales de l'écriture et de la matière. Leur mathématisation radicale en témoigne puissamment, de sorte qu'on peut désormais soutenir que seule l'écriture mathématique est la science de l'être en tant qu'être, qu'il n'y a pas d'autre ontologie que celle-ci. Vous savez que c'est là la thèse soutenue vigoureusement par A. Badiou, d'une ontologie mathématique littérale qu'il faut situer hors de la sémantique.

D'un tel tournant, ce n'est pas peu de le dire, les sociétés humaines ne se sont pas totalement remises, c'est-à-dire qu'elles n'en ont pas encore tout à fait pris la mesure, intégré les conséquences quant à l'être. Au-delà de la fascination que délivrent les technologies issues de la physique nucléaire, cette physique intégralement mathématique, les sociétés peuvent-elles accepter une telle rupture avec ce qui précédait ?

La première hypothèse que je voudrais vous soumettre aujourd'hui est la suivante : philosophie et psychanalyse (elles symbolisent aussi irréductiblement la liberté de pensée et le droit inaliénable de désirer) tiennent leur avenir ou non du côté des conséquences sociales d'un tel *tournant langagier*. Il s'agit de la prééminence du signe sur le sens, du signifiant sur le corps, de la lettre sur l'objet et des troubles innombrables que cela tend à engendrer. Ce sont là des troubles nouveaux. La raison principale qui les fait apparaître est que nous sommes confrontés, du fait de ce tournant, à un défaut de *substance*, à l'effondrement des différents substantialismes. Précisons philosophiquement la chose. Dans la vieille métaphysique, c'est-à-dire la connaissance des principes ontologiques, tout réel, tout existant durable, est pour ainsi dire *substantiel* s'il se soutient d'une forme propre qui lui donne à la fois sa persistance et son identité dans la matière et la discursivité. Il y a dans l'apparaître de l'être une existence

sous-jacente, formatrice, qui seule peut lui donner sa cohésion, sa permanence et son identité. Elle est le substrat matériel et formel, réel, le sujet logique de toute existence discernable. En l'absence de quoi, toute matière, tout existant risquerait de se défaire et les éléments de retourner au chaos. Les notions d'entropie et de néguentropie de la physique actuelle, en un certain sens, ne sont pas si nouvelles. Si tout réel est *substantiel*, il peut se voir – la métaphore visuelle et lumineuse est fortement prédominante dans le lexique philosophique grec – dévoilé et découvert, puis réduit logiquement à la structure intelligible d'un ensemble de principes et de notions premières. Notre situation épistémologique contemporaine, disons *postmoderne*, est toute différente.

4/ La ruine du substantialisme et l'écart de l'être.

S'il y a bien toujours de l'être, du réel, de l'existant, tout cela n'a plus à proprement parler de dimension substantielle. L'articulation du conceptuel et de l'artificiel, du modèle et du processus, de la probabilité et de la détermination statistique, tendent à se substituer puissamment aux anciens couples de la forme et de la matière, de l'idéal et du naturel, de la loi et du phénomène. Sur le plan de l'articulation logique des connaissances, on est d'ailleurs passé d'une construction attributive et propositionnelle, plutôt linéaire et algébrique, à une construction distributive et relationnelle, plutôt géométrique, qui intègre des aspects combinatoires et dynamiques, pluridimensionnels, à la définition des propriétés visées. Bien plus que des propriétés relatives à un genre ou à une espèce, ce sont des agencements relationnels qui viennent configurer des domaines d'objet. Un objet, en ce sens, n'est jamais lui-même qu'une configuration provisoire, qu'une modélisation a permis d'engendrer avant que la complexité persistante n'entraîne l'émergence ultérieure d'autres modélisations. Tout objet est un complexe d'objets. Certes, il y a toujours du réel, mais celui-ci a cessé de répondre nécessairement à l'idée d'une configuration définitive de son être. S'il y a donc bien du réel et des systèmes symboliques pour le décrire et le manipuler, des phénomènes naturels et des dispositifs syntaxiques qui les décrivent, des agencements matériels expérimentaux et des finalités liées à leur emploi, il n'y a plus l'assurance d'une correspondance stabilisée, d'une adéquation totale de la compréhension qu'ils permettent à l'explication qu'ils produisent de ce qui est observé et constaté. La connaissance est devenue partielle et locale, circonstancielle et provisoire, voire évolutive. On entend parler aujourd'hui dans les milieux scientifiques de darwinisme épistémologique, les théories étant elles aussi l'objet d'une sélection selon leur degré d'efficacité. La durée des connaissances est, d'autre part, étroitement déterminée par la maîtrise d'une puissance technique que leur usage occasionne et que de nouvelles connaissances tendent à renverser. Autrement dit, il y a de la manifestation et des langages pour l'expliquer et en capter les propriétés, mais il n'y a plus d'assurance méta-langagière de leur correspondance définitive. Il n'y a donc plus de théorie métaphysique unifiée de la réalité, du réel en sa forme pure. Si jamais cela n'a encore l'air de rien, c'est tout de même ce qui a ouvert à un vide dans l'être, voire à un vide d'être que beaucoup, depuis la fin du 19^e siècle, ont cru devoir pouvoir combler par divers rafistolages métaphysiques. Sans succès durable d'ailleurs, si ce n'est de satisfaire momentanément le désir humain, lui bien persistant, d'aveuglement devant un réel insoutenable, celui de ne pas avoir à éprouver et à penser l'effacement de la présence transcendante et de la croyance en un fondement du monde.

Entre l'être et le langage, entre les choses et leur modélisation, il y a donc un intervalle, un écart, une différence que les sciences non seulement ne parviennent pas à réduire, mais qu'elles tendent au contraire à creuser, à accuser. Il n'y a donc plus de *substance* possible, de réalité première à la fois matérielle, formelle et conceptuelle dont la définition viendrait « scotomiser », suturer le réel et la pensée, en supprimant l'écart de leur divergence. Pour le

dire ici en mémoire de l'œuvre de Kant, de son esthétique, la perception démesurée du sublime est venue se diffuser et se divulguer, se nicher et se propager en toute chose. Les êtres humains n'ont plus d'autre perspective que de se voir livrés à l'espace, à l'espacement qui sépare les mots et les choses, mais aussi les signifiants entre eux comme les points intervallaires du réel. De sorte qu'à défaut d'infinité vécue, de la pensée d'une destinée aléatoire assumée et rassemblée comme telle subjectivement, nous assistons à la dissémination incessante de l'intervalle, du discontinu dans l'être éprouvé comme déperdition du monde humain. La réalité qui nous entoure vient à défaillir faisant surgir la déhiscence du réel, sans voile pour nous retenir.

5/ Le malaise dans la civilisation

Il nous faudrait donc vivre et penser, concevoir et agir, savoir et interroger à partir d'un tel écart, en le sachant irréductible. Comme vous le savez très certainement d'expérience, cela ne va nullement *de soi* et est éminemment propice à ce *malaise dans la culture* dont Freud, lui-même parmi d'autres, a su recueillir toute l'ampleur. Après la guerre de 1914-1918, il fut conduit à penser que la conjonction de l'impuissance morale de la « civilisation » et la persistance des pulsions archaïques dans les conduites humaines, libéraient des passions de destruction qui pouvaient conduire jusqu'à une extermination mutuelle radicale. Il n'avait nullement tort d'écrire cela en 1929. Une telle extermination de son prochain par l'être humain allait effectivement se produire, mais elle ne fut pas totale et définitive, cela malgré l'intensification sans précédent historique du désir collectif de meurtre et d'anéantissement. Pourtant, Freud, sur certains points se trompait. Il croyait encore un peu que « civilisations » et « hommes » sont des réalités substantielles, des faits de nature tels qu'ils ne pouvaient être tout à fait récusés, renversés. Or, il est terrible de le dire, c'est peut-être notre seule chance aujourd'hui de savoir cette fois que ce n'est pas le cas. D'une certaine manière, nous avons depuis Freud épuisé la métaphysique de la catastrophe, car désormais, pour nous, celle-ci a non seulement déjà eu lieu à Verdun, Auschwitz et Hiroshima, mais elle n'a pas non plus totalement cessé de se produire, de se diffuser, de se répéter. D'une part, les guerres les plus infernales de destruction collective et des plans d'extermination en masse se sont produits et, d'autre part, de nouveaux crimes contre l'humanité ont été perpétrés depuis, cela sans que l'atrocité effroyable des précédents l'en ait empêché absolument. Il n'y a donc pas de scène définitive possible de notre extinction en tant qu'humanité, en cela que l'être humain n'est jamais assuré de son humanité propre, d'une existence substantielle de son être et doit donc toujours reconquérir son humanisation, la définition de son humanité comme rapport à une loi mutuelle qui empêche la criminalité et la destruction de soi, cela y compris en l'absence d'une théologie du salut. On peut alors affirmer, comme un effet de bord tragique, que l'écart dans l'être en tant qu'il délivre à la pensée le vide, tout autant produit la possibilité négative du désastre. Mais que tout autant, un tel écart, puisqu'il dévoile l'impossible, l'impossibilité d'être qu'est l'être, occasionne dans l'existence une sorte d'infinité incertaine et positive des possibles qu'aucune destruction ne peut épuiser, ne devrait pouvoir épuiser. C'est peut-être là, à nous autres êtres humains, notre seule chance et je dis cela, je vous l'assure, sans aucun optimisme.

Pour faire écho aux préoccupations de Freud, où en sommes-nous maintenant de ce *malaise dans la civilisation*, de cette crise latente, qui dure déjà depuis un siècle et dont la propagation silencieuse et stridente renverse peu à peu tous les édifices de croyance, de certitude et de pérennité ? Afin d'avancer l'analyse, posons que l'écart et le malaise sont très probablement deux choses distinctes. Le malaise dans la culture produit à la fois paradoxalement des renversements, des abandons de croyance, mais fait aussi surgir de nouveaux dispositifs de crédulité. Car le malaise, s'il est dû à l'accentuation que répand la technique moderne de

l'écart entre la chose et le signe, tout autant relève d'un désir obscur de le voir se résorber, d'effacer l'écart entre l'existence et l'existant, d'éradiquer la différence ontologique de la chose et du sens. Cela se manifeste plus nettement sur le plan des choix politiques et des conduites sociales. Si le malaise général est du à l'écart ontologique, il persiste et s'aggrave du fait du désir de sa suppression, de sa dénégation. Il se trouve amplifié par le vœu d'une restauration de l'ancienne métaphysique, voire de la théologie qui venait la compléter.

Et si on en vient à relier l'écart ontologique au scepticisme, à vrai dire, rien n'est plus difficile que de « ne pas croire » dès que l'on se trouve confronté au dévoilement inexorable de celui-ci dans l'être, du dévoilement du caractère en quelque sorte insensé de l'existence vécue et pensée hors de l'existant. Car, pour l'être humain, l'existence c'est la fragilité et l'indétermination confrontées au vide, à l'absence, au non substantiel de l'être. L'existence pour la pensée se détache et s'oppose à l'existant ; elle s'oppose à la fois à la finitude et à la plénitude. Le psychanalyste dirait peut-être que le désir du sujet humain en son incomplétude s'oppose à un existant que l'on a voulu disposer et reconduire comme ne manquant de rien, à l'image de cette sphère parméniennienne parfaite délimitant par elle-même ses propres bords de la métaphysique grecque. Car la métaphysique, à l'exclusion des matérialistes épicuriens, c'était bien cela : une pensée conceptuelle totalisante qui expulsait sur ses bords toute présentation de l'écart, toute différence non dénombrée se disséminant au sein de l'ordre de l'être, toute émergence de l'intervalle d'un vide. Le malaise, il faudrait alors peut-être le désigner comme résultant de la désintringation de la représentation et de l'objet, désintringation dans laquelle se détache le dessin hétéronome d'une inscription littérale, environnée de la blancheur mallarméenne d'un vide.

De sorte que si le défaut de substance est « notre loi » - le vide n'est pas en lui-même substantiel – pourquoi est-il si difficile de ne pas croire, de ne pas rechercher un fondement définitif délivrant un ordre des choses ? De façon corrélatrice, en l'absence d'un tel fondement, pourquoi est-il si difficile de ne pas sombrer dans cette cruelle indifférence cynique, dans cette religion négative que Nietzsche avait qualifiée de « nihilisme », dans un dénigrement de toute valeur accordée à l'existence dès qu'elle cesse de procéder d'un réel substantiel ? Disons, pour répondre, parce qu'il n'y a jamais eu quelque chose comme : *une civilisation du ne pas croire*. Il n'y a jamais eu d'ordre culturel et social collectif, résolument athée, ni de science et de savoir qui se soient bâtis sur l'absence d'un sens fondateur unifié, transcendantal, ou sur la disparition admise et reconnue de toute fiction d'un fondement. On peut donc affirmer qu'il n'y a de civilisation, de représentation ordonnée commune de l'humain que fictive, que mythologique, que métaphysique, que théologique. L'anthropologue et philologue J.P. Vernant écrivait que la fondation de la démocratie grecque antique revenait à déposer l'emblème du pouvoir souverain au centre vide d'un cercle sur la périphérie duquel, à une égale distance, se tenaient les citoyens. Or cette présence d'une place vide au centre de l'espace public n'impliquait pas encore l'inexistence d'un ordre naturel substantiel, d'une métaphysique et d'un cosmos, voire d'une hégémonie. L'être-ensemble ne peut tenir que d'être porté par des fictions, par la fiction d'un sens fondamental et fondateur qui tend toujours recouvrir l'écart du signe et de la chose, de la parole et du sens, pour nous les concilier, sans que cela implique pour autant obligatoirement une réconciliation universelle, un humanisme. A cette nécessité, Heidegger, le philosophe de la différence ontologique, de l'écart de l'être et de l'étant, lui non plus ne put échapper. Il se fit otage et dupe du nazisme en le décrétant philosophiquement avènement politique collectif de la question métaphysique de l'existence face à l'être, un accomplissement national rédempteur de l'écart ontologique. Cette affreuse illusion, la déstabilisation de l'identité politique et nationale de l'Allemagne, vécue de façon traumatique, ne pouvait malheureusement que la renforcer chez ceux qui ne craignaient pas la persécution à venir, voire l'appelaient.

Résumons notre propos. La psychanalyse et les philosophies qui associent étroitement corps, pensée et langage à partir d'une sémiotique de l'existence, ouvrent à la perspective inouïe d'une existence sans fondement substantiel, donc sans institutions sociales et culturelles définitives ou se posant telles. Le philosophe G. Deleuze aurait dit à des modes d'existence déterritorialisés et nomades, au règne de la multiplicité et de la multiplication des différences. Elles ouvrent à la possibilité d'une expérience de l'existence qui n'est plus celle ni de la civilisation ni de l'homme, mais qui se fonde négativement et métaphysiquement sur rien, si ce n'est la continuité, toujours à reconduire à mon avis, d'une donation qui apparaît comme de nature érotique et symbolique, affective et générationnelle, n'ayant d'autre fin que la préservation de la vie et d'une existence pensée comme de nature mutuelle. Il s'agit d'une donation sans justification théologique, sans doctrine philosophique, sans modèle politique posé comme absolument nécessaire. Elle est à la fois quelque chose comme une évidence et, tout autant, un indéterminé difficile à qualifier, à désigner, à enseigner. Tout le problème est donc là. Il est de devoir penser philosophiquement une donation d'être à partir de son défaut de fondement, à partir d'une absence, d'un vide du sens qui serait pourtant le sens même. Une condition d'absurdité quant au sens qui ne serait pas la privation de tout sens, mais sa possibilité même au sein d'une relation au prochain impliquant la désintrinsication des identités imaginaires, de leur collusion et confusion, de la croyance métaphysique en un ordre substantiel unaire.

A ce titre, vous le savez, ni les sujets psychologique, anthropologique, historique, juridique, social, ni la nature, ni même la vie, ne peuvent encore être considérés comme des réalités fondamentales certaines, discernables comme telles, tous se voient déstabilisés, menacés, déformés, tendanciellement transformés et transformables. L'identification des états limites devient alors la norme sociale pathétique qu'on n'a cesse d'invoquer, le symptôme de l'incertitude métaphysique éprouvée quant à la délimitation. A cette place de la fondation métaphysique et substantielle de l'être, seuls semblent résister, comme des standards communs assurés, ceux du *dispositif économique* : la propriété et la consommation des biens, le travail productiviste, le commerce industrialisé et l'argent devenu la principale abstraction universelle. Or eux aussi sont déstabilisés et déstabilisateurs, parce qu'ils réduisent la temporalité et la réalité au seul échange des objets et que ceux-ci, pris en soi, ne sont pas vraiment un réel substantiel. De plus si de telles instances en viennent à s'effondrer à leur tour, à cesser d'être considérées comme les représentantes stables d'entités essentielles - capitaux, entreprises, besoins, gains, compétences, utilités, emplois -, du vide apparaît ; une défection dans, et de, la réalité se présente et le réel vient à déborder ses déterminations, sa fixité. Il ne reste plus alors que le corps vivant, son énergie propre, son hygiène, sa santé, mais comme il s'agit cette fois d'un corps déshabillé de toute intériorité spirituelle, il tourne rapidement de ce fait à l'usure. Pour exister dans le vivre, dans ce corps tissé à la fois de mort et de vie, il nous faut à nous autres, tout de même *êtres humains*, quelque intériorité plus ou moins fondatrice, un tant soit peu inaugurale à défaut d'être fondamentale, quelque sens donné au soi et à la pensée. Le spectre de la métaphysique revient donc nous hanter, ou le défaut de métaphysique, de définition substantielle de notre existence. Pour rester en vie, il faut un rapport à soi qui tienne, car le corps au-delà de sa jouissance, de ses performances, de son entretien symbolise le soi. A défaut de métaphysique commune, il n'y a d'autre soi que le soi du corps. On ne peut plus alors éteindre l'obsession de soi et du corps. Ce de quoi l'actuelle fascination pour le spectacle du sport est assurément le signe instrumentalisé.

Or en l'absence de toute doctrine morale et politique issue d'une conception substantielle de la réalité commune, le malaise revient assez vite. Dans la psychanalyse, un tel malaise on sait qu'il s'exprime par des symptômes. Je dirai que le symptôme s'exprime et s'accroît d'autant plus que le trouble à être soi ne peut plus se soutenir d'aucun substrat, d'aucune substance qui déterminerait ce que sont la nature et les finalités du sujet humain individuel. A ce moment

l'écart entre le signe et la chose advient comme différence de soi à soi-même, au risque de l'épreuve d'une néantisation de soi comme le montrait J.P. Sartre. Au cœur de soi, la déchirure du monde, la séparation qu'est l'être soi, l'écart de l'existence et de l'objet, apparaissent en une sorte de clivage, de division du soi, qu'on a pu qualifier de *schizophrénique* dans un usage non médical de ce terme. Il s'agit d'une altération du soi, de soi, d'un devenir autre de soi en soi. Que se passe-t-il alors ? Qu'advient-il de la conjonction préoccupante d'une existence générale dépourvue de nature substantielle et d'une existence individuelle dont l'intériorité ouvre sur le clivage et l'impression d'inconsistance ? Difficile question que celle-là. Autrefois, elle fut pour le philosophe Hegel celle de l'expérience subjective de la négativité à l'œuvre dans l'être comme division du sujet humain. Il la concevait en tant que celle-ci vient opposer contradictoirement la conscience individuelle entre son être sensible et son être intelligible, entre sa part mortelle et sa part éternelle. Selon lui une telle contradiction exprime très justement la division du périssable et du substantiel à l'œuvre dans la chair, dans le vécu humain individualisé et conscient de la réalité.

A la question de ce qui advient d'un point de crise et d'incertitude subjective, du fait de l'absence criante de toute doctrine substantielle de l'existence, nous ne pouvons plus répondre comme Hegel le faisait, c'est-à-dire par des orientations issues du rationalisme éclairé des Modernes : l'éducation, l'instruction, la civilité, la culture, la connaissance, le travail, le droit, la citoyenneté. Ces orientations ne tiennent que s'il y a eu quelque dotation philosophique, politique et sociale fondamentale et légale – pas donation –, même si elle se trouve perdue par la suite en devenant peu à peu indiscernable. La psychanalyse, pour ce que j'en sais, ne consiste pas en la restauration d'un croire, du croire, mais plutôt en l'acceptation d'un défaut du croire devant le réel, c'est-à-dire devant ce qui se dérobe à toute intelligence et explicitation. Il y a là comme une sorte de *métaphysique négative*, si on peut employer une telle expression. Or pour provoquer un tel défaut de croyance, il faut tout de même qu'il y ait eu au préalable quelque illusion, quelque croire. Il faut qu'il y ait eu des identifications imaginaires, ce qui revient à affirmer, dans le registre platonicien qu'avant l'intelligence du *logos*, il y a eu des mythes. On ne peut se détacher du croire, des identifications imaginaires, des illusions de la représentation, collectives et individuelles, que si et seulement si on a été assuré d'avoir appartenu à un système de croyances, d'identités, d'identifications. On n'échappe guère à la loi du principe d'identité cher à Aristote. Ces identités, quand elles ne sont pas issues du mythe, quand elles ne sont pas que théologiques, au-delà de l'écheveau des relations affectives et érotiques à la mère, au père, aux frères et sœurs, proviennent nécessairement d'une métaphysique.

6/ Capitalisme et substantialité : seconde hypothèse.

Ma seconde hypothèse est donc que de la défaillance de la substance, le capitalisme – tant qu'à faire qu'on puisse invoquer quelque chose comme cela –, le capitalisme a pris acte. Le sociologue fonctionnaliste N. Luhmann l'énonce à sa façon très directement quand il affirme que les sociétés ont cessé dans leurs modes d'organisation d'être essentialistes. Autrement dit, depuis le milieu du siècle passé, le capitalisme occidental a substitué la maintenance fonctionnelle de la production et de l'échange des biens et des identités, selon la norme d'une synergie intégratrice organisationnelle, à toute conception d'une existence substantielle. Il a donc érigé le *peu de sens* en norme fonctionnelle commune, puisque la définition de la finalité de l'existence et de son sens est tombée du côté de la simple particularité et de l'arbitraire des conduites individuelles. Or au-delà de la redoutable efficacité pratique et plasticité de la gestion des sociétés par la *régulation*, cela ne tient que très faiblement. Il faut, pour qu'un ordre prétendu se maintienne, pour que l'identification à une appartenance soit stabilisée, qu'il y ait eu quelque fondation, quelque affirmation d'un existant substantiel dans l'être. Sur

le plan politique, il y avait eu le peuple, la nation, l'Etat, en tant que communautés destinales. Elles n'étaient pas de simples organisations ou organismes, mais des puissances transcendantales dans l'être. Or le défaut de substance a pu donner lieu à une surproduction de dispositifs artificiels de représentation, d'identité, d'appartenance, de relation, d'utilité, tous pensés au sein d'une vision *systemique*. Et ils abondent d'autant plus, qu'ils n'ont plus besoin d'être justifiés par un rapport substantiel au réel, mais seulement par leur efficience fonctionnelle qui s'autoproduit et se reproduit d'elle-même. Ce faisant, la nouvelle métaphysique des organisations, issue initialement de la biologie, de la physique et de la sociologie, s'est trouvée peu à peu vidée de son contenu au profit de la survalorisation d'une abstraction fonctionnelle détachée du réel et se substituant inévitablement à lui. Ces dispositifs organisationnels n'assurent dans leur diversité et leur impermanence relative qu'une illusion probable de réalité commune. La perpétuation mécanique de l'échange, de la communication, l'assignation à la productivité, la substitution incessante d'un bien à un autre, ne remplacent guère le réel substantiel premier qui a été perdu. Il y a donc comme une fuite en avant permanente, une alternance de comble et d'affaissement, de construction et d'effondrement, d'invention et de destruction. Disons que l'ancienne forme théologique du temps apocalyptique est devenue quasi cyclique, car rien ne peut plus désormais s'arrêter, se suspendre, si ce n'est que très momentanément. Par exemple, on ne parle plus d'interrompre la *croissance économique* et l'idée d'une croissance zéro, conservatrice des populations, du milieu naturel et des ressources, a été abandonnée. Les crises s'intègrent alors à des processus eux-mêmes cycliques de croissance et de récession, d'accumulation de valeur et de destruction de celle-ci. A défaut de fondation, il ne peut plus y avoir ni commencement originaire ni fin définitive. Nous en sommes là.

7/ Le capitalisme et le sujet humain.

Si le capitalisme a bien pris acte, pour ainsi dire, de la défaillance des visions substantielles de la réalité, il est resté par rapport à celles-ci fortement contradictoire. L'un des aspects complexes de cette orientation fonctionnelle est la place désormais octroyée au sujet humain, à la personne individuelle. Trois traits peuvent permettre de caractériser l'état probable de la société contemporaine dans ses dispositions culturelles, politiques et normatives quant au sujet humain. De telles caractéristiques ne se comprennent qu'au sein d'une situation intellectuelle qui est nécessairement celle d'un *après* la métaphysique, cela parce qu'elle découle de l'effet de son effondrement devant les avancées de la science, mais en est aussi paradoxalement le prolongement, le maintenir d'une mainmise sur ce qui s'est absenté, défait. Elles ne sont donc pas exemptes de contradictions, cela non seulement entre elles, mais aussi intrinsèquement.

Primo, l'affirmation que « tout est construit », que tout résulte d'une « construction », c'est-à-dire est relatif à un processus individuel et/ou collectif, physique ou social, organique ou artificiel, évolutif et adaptatif dans lequel le donné est toujours modifiable. Tout tend donc en ce sens à être de nature contingente. Il n'y a pas dans ce qui résulte des processus et de leur dynamique propre, évolutive ou involutive, de nature essentielle, de réalité substantielle, de valeurs définitives. Seuls sont encore exhibés comme substrats normatifs les notions de liberté individuelle et de propriété. Cela bien que les libertés soient le plus souvent restreintes à la production et à la consommation et que celles-ci ne fonctionnent par ailleurs que comme des obligations. Quant à la propriété, elle est sous le coup de puissants dispositifs de pouvoir et de distribution des biens et des richesses qui font qu'elle n'est nullement indépendante, mais elle-aussi avant tout intégrée à des schémas de type fonctionnel indifférents aux personnes. Dans ce cadre, le désir d'un homme pour une femme apparaît comme la simple manifestation fonctionnelle d'une sexualité hétérosexuelle, relative à des particuliers qui obéissent à certains

codes et impulsions et n'a pas de signification symbolique universelle, ni essentielle ni subversive.

Secundo, les dispositions psychiques sont avant tout considérées comme l'expression de mécanismes neurologiques, organiques et physiologiques. Ce qui relève de la personnalité individuelle, des apports culturels et sociaux, est paradoxalement distingué de ces mécanismes et de leurs éventuels dysfonctionnements, sans donner lieu pour autant à une vision spiritualiste. Si, quant à la définition de la réalité psychique humaine, le substrat organique est donc absolument requis, la dimension personnelle, dans sa contingence et sa particularité, reste curieusement posée comme un moi détaché, pour ce qui la caractérise, de son support physiologique, sans que ça donne aucunement lieu à un renouveau du dualisme cartésien. Quand ce n'est pas le cas, les thèses héréditaires et innéistes font retour. Le moi humain est donc paradoxalement conçu comme détaché de tout support ou substrat, ici organique, sans pour autant recevoir une nouvelle définition substantielle précise. Il n'y a donc pas de postulat certain dans l'opinion scientifique commune quant à la nature de la subjectivité au-delà de la définition et de la formation des capacités neuronales et mentales et de leur expression sociale, si ce n'est qu'elle résulte d'un processus contingent, d'un acquis, d'un construit non prédéterminé qui fait la différence des personnes.

Tertio, tout étant considérés sur le plan individuel comme relatifs à la contingence du vécu des personnes et de leur histoire familiale, culturelle et sociale, les goûts et les actes ne sont plus évaluables en termes de jugements de valeur universels. Les conduites ne peuvent alors plus être appréciées ou jugées à l'aune de normes universelles corrélatives à une définition substantielle de la personne humaine, donc de ses devoirs et de ses droits naturels. La conséquence en est que le caractère individuel, en tant que tel, en tant que réalité subjective individuelle, exprimée et assumée, valorisée et choisie, développée et affichée de façon personnelle et distincte, tend curieusement à perdre sa valeur de référent sur le plan social. On pourrait penser que logiquement, à défaut d'un sujet individuel substantiel, c'est le contraire qui devrait se produire, or c'est l'inverse. Les autorités, les différents dispositifs de pouvoir, répertorient sans cesse les types de personnes, le genre des conduites, le potentiel des performances, pour encadrer juridiquement les actes de façon procédurale, en visant tout autant à la préservation de la spécificité type de chacun de ceux-ci qu'à leur répression si nécessaire. Certes cela n'est pas tout à fait nouveau, la production et le contrôle normatif autoritaires des conduites et des types humains s'accroissent fortement avec les débuts de la société industrielle, comme a pu le montrer M. Foucault. Mais ce qu'il faut observer dans les orientations récentes, ce qu'elles ont de spécifique, c'est qu'à défaut de pouvoir incriminer directement des personnalités considérées comme déviantes par rapport à une visée essentialiste de leur être et selon une échelle de valeur, c'est à des intentions et des conduites déviantes considérées en tant que telles, abstraitement que les pouvoirs s'en prennent. Au sujet individuel laissé quasi indéterminé se substitue la taxonomie de ses conduites possibles. De sorte que la personne est posée d'un côté, dans sa relativité, et de l'autre ses conduites et intentions, dans leur caractère typique, éventuellement répréhensible. La répression des conduites posées comme déviantes s'accroît dès lors d'autant plus, sur le plan des instances sociales, que la dimension subjective du caractère individuel de chacun est abandonnée à la contingence et ne peut plus faire loi quant aux actes. Puisqu'on ne peut plus déterminer de façon substantielle la réalité individuelle (âme, destinée, caractère, personnalité), on ne peut plus ni condamner directement, ni aduler les sujets humains en tant que subjectivités. De sorte que les données « personnelles » de la personnalité tendent à devenir paradoxalement impersonnelles et que seuls désormais comptent les actes et les intentions. Mais celles-ci ne sont prises en compte que si et seulement si elles sont identifiables dans les actes, comme un motif objectif, toujours indicial de l'acte, mais pas au-delà. L'intention, en son sens le plus fort, manifestation d'une constitution subjective de l'acte, relative à une pensée personnelle de

soi et du monde, individuelle et réflexive, à un désir, n'est plus dissociée du caractère type de l'acte, ni envisagée dans sa complexité extérieure à l'acte. Elle se voit assimilée à celui-ci de façon objective. Elle n'est donc plus interrogée en tant que telle. Et s'il est vrai qu'en droit, on ne juge la personne qu'en regard de ses actes et non pas en tant que personne, cela ne se peut dialectiquement que si on considère que l'acte dépend des choix d'une personne en sa singularité de sujet, d'auteur de ses actes. A partir du moment où la réalité personnelle est écartée comme de nature non objective, non substantielle, renvoyée à sa contingence, à une sorte d'indépendance abstraite de son être, et où le souci de rigueur se concentre sur les actes seuls, très paradoxalement la dimension subjective de la responsabilité tend à disparaître et les personnes en tant que telles se voient jugées, voire condamnées, sans être prise en compte comme des personnes, c'est-à-dire comme le sujet *réel* de leurs actes. On peut alors incriminer l'irresponsable, puisque ce n'est plus son irresponsabilité qui est jugée, mais seulement ses actes. Comme l'existence personnelle n'est plus considérée substantielle, l'assignation identitaire s'en trouve précisément détachée et devient de la sorte de sens commun, parce que pouvant être traitée par les dispositifs sociaux.

Curieux paradoxe que celui-là et qui apparaît dans des sociétés où la notion de sujet individuel depuis les débuts de la modernité, de personne, avait pris la place de réalité première, de substance primordiale réelle. Comme ce que nous sommes est considéré comme indéterminé et contingent, plus ou moins arbitraire, afin de le respecter tel, il n'est plus nécessaire d'en tenir compte profondément quand il s'agit de déterminer et d'évaluer la conséquence de nos actes. Il y a bien toujours des intentions et des actes qui dépendent des personnes, mais on ne peut plus juger de leur valeur à partir de la réalité personnelle en soi. La conséquence de ce déplacement inapparent, il faut l'exagérer pour le percevoir, est que les lois sont de moins en moins institutionnelles, relatives à des choix de valeur, mais de plus en plus réglementaires et régulatrices en un sens fonctionnel. Il s'agit de chercher à contrôler et à homogénéiser, là où il est jugé qu'il n'y a que diversité hétérogène et particularité.

Dans ce cadre, il n'y a pas de forme-sujet substantielle universelle qui correspondrait à la nature des personnes individuelles. Certes il y a l'organe cérébral, mais il n'est que fonctionnel et distinct du soi personnel qui lui résulte d'une construction contingente. On objectera que c'est ici la fonctionnalité organique, organisationnelle, qui devient quasi substantielle, parce que située à la place d'opérateur premier de la réalité. A celle-ci, je répondrai à la fois oui et non, cela pour deux raisons. Premièrement, parce qu'une fonctionnalité peut se poser et se formaliser comme indépendante de toute finalité qui proviendrait d'un sujet puissamment intentionnel, exprimant un sens atypique et non prévisible. Deuxièmement, parce qu'une réalité désignée comme substantielle, ne peut l'être sans se voir déduite ou corrélée à des finalités transcendantales, dérivées d'un sens qui indique dans la pensée et l'expérience une unicité du rationnel et un vécu individuel intentionnel de nature universelle. La fonctionnalité peut être réglée, régulée par elle-même au sein d'une organisation, d'un système, sans posséder ni se représenter en tant que tel le sens de ses finalités sur un plan transcendantal. Elle opère par de simples ajustements adaptatifs immanents dont la prévalence est le principe aveugle de sa conservation, donc le maintien de sa fonctionnalité. Si une organisation est nécessairement finalisée de fait, opère téléologiquement, elle ne possède plus nécessairement de droit l'intelligence du sens de sa finalité ; sa métaphysique se trouve alors réduite au principe intrinsèque de sa conservation. Disons qu'elle tourne à plein, au régime de son vide et ne délivre donc plus aucun sens fondamental et fondateur quant à son existence, si ce n'est l'exigence de sa perpétuation. Mais la perpétuation d'un système, d'une organisation, n'est pas du tout l'éternité d'une réalité substantielle soumise au principe de son individuation, de son isolement subjectif en une donation improbable et mortelle. Une organisation ne peut donc jamais concevoir quelque chose comme sa disparition, sa néantisation. Elle n'est donc qu'un substrat aveugle et

dépourvu de connaissance, dépossédé du concept d'un univers des fins non contingent comportant dans un dedans-dehors sa propre indétermination, son illimitation. Elle n'est donc pas un sujet substantiel, ni au sens de réel premier ni au sens de personne pensante et désirante. Il n'y a donc plus de nécessité à poser le sujet humain au sein d'un universel philosophique ou métaphysique qui excéderait la simple particularité et la contingence des dispositions de la conduite et du caractère. Il est d'ailleurs exigé dans l'actuelle orthodoxie politique de ne pas le faire, par souci de protection des droits et des différences particulières. Car, malgré ce déplacement, la base individuelle des droits fondamentaux de la personne humaine semble restée intouchée. Or on peut observer de manière criante que ceux-ci tendent de plus en plus à se décliner et à se voir interprétés en fonction des particularités de sexe, d'origine ethnique, de type de mœurs, etc.

8/ Psychanalyse, subjectivité et libéralisme.

Face à cette actualité idéologique, qu'en est-il encore de ce que la psychanalyse, les psychanalystes et certains courants de la philosophie ne renoncent pas à appeler *un sujet*, le sujet humain, c'est-à-dire la personne individuelle dans sa singularité, dans sa subjectivité ? Car c'est bien à elle que la psychanalyse s'adresse toujours, au-delà du caractère contingent de sa constitution affective, morale, intellectuelle, sociale. Or pour la psychanalyse, le sujet est soit pensé comme le résultat d'un assujettissement, parce que dans sa constitution et ses inclinations il dépend de ce qui, en lui, lui est autre : objets pulsionnels, imagos, signifiants - princeps, phantasmes, identifications, interdits, structure clinique, symptômes, rapport à la castration ; soit posé comme l'affirmation irréductible d'un désir, d'une expression et d'une volonté affirmative dans l'être, que rien ne peut définitivement enclorre et délimiter, si ce n'est les limites du corps, la vieillesse et la mort. Non point qu'il n'y ait en lui de déterminisme, donc de contingence, de dépendance et de hasard, de nécessaire limitation, mais cela n'implique pas que sa destinée, son devenir et le sens de ses actes soient prédéterminés et finis. Ils ne sont pas en tout cas considérés comme indépendants de l'orientation et du sens qu'il pourra leur donner à partir sa propre action intentionnelle dans l'être, qu'elle découle ou non du transfert qu'opère la cure analytique. C'est donc bien de toi, de lui, d'elle, qu'il s'agit toujours dans le protocole psychanalytique, donc pas du tout de cette existence individuelle contingente, devenue socialement indifférente à tant vouloir, par souci de libéralité, être préservée comme indépendante.

Ce n'est donc qu'apparemment que la psychanalyse pourrait sembler aujourd'hui donner raison, sur le plan politique, aux orientations du discours libéral classique. Car il est vrai, au premier abord, qu'elle ne semble pas incompatible avec un discours qui, depuis les 18^e et 19^e siècles, se fonde de proclamer : l'irréductibilité de la diversité des valeurs et des personnes, le caractère absolu des libertés individuelles, la forme contractuelle des lois et d'exiger de limiter l'action sociale des pouvoirs à la régulation des conduites à partir d'un idéal commun de sécurité et de standards répressifs, mais détachés de toute définition transcendantale et substantielle de leur sens. De nos jours, une telle orientation semble d'autant plus prononcée et acceptée sur le plan moral, que les tenants philosophiques et politiques du discours libéral reconnaissent le caractère arbitraire des dispositions sexuelles et ne les hiérarchisent plus, si ce n'est d'exclure de l'ordre social toujours plus les conduites identifiées comme dangereuses. Pour justifier en ce cas d'une répression accentuée, elle conduit à restreindre les libertés générales sur le plan juridique ; l'argument invoqué reste celui de devoir protéger la personne de ce qui pourrait lui nuire, à elle ou aux autres, cela étant donné le type particulier auquel elle appartient. Très précisément, une telle orientation est affirmée quelle que soit la nature de la personne, y compris quand il s'agit d'agir très directement contre elle, donc pas seulement à l'encontre de ses actes. De sorte que l'indifférence à une réalité subjective, posée comme

absolument indépendante et contingente, détachée et indéterminable, permet un renforcement du contrôle des conduites individuelles sur le plan de l'objectivité sociale fonctionnelle. Or il ne paraît pas que la psychanalyse, les analystes, soient en accord avec de telles conceptions *libérales* dans ce qu'elles propagent finalement d'ambivalent et de répressif sur le plan social, du fait de leur rupture avec une vision substantialiste de la subjectivité humaine. Résumons-nous. Puisqu'il n'y a plus de « nature subjective commune », ni même d'existence sociale naturelle, si ce n'est celle physiologique et organique générale, le discours libéral en déduit qu'il faut de ce fait contrôler plus étroitement les conduites individuelles sur le plan collectif en ce qu'elles comportent de déviances, de menace pour les libertés ou la conservation sociale. La scène sociale est caractérisée le plus souvent dans ce discours comme relative à l'échange, au marché des biens et au commerce des intérêts auxquels se rapporte finalement tout acte. Or cela ne se peut que si l'on en vient à réduire fortement l'ancien principe d'autonomie a minima, à un minimum social commun. Le point est ici délicat à éclaircir. Si dans la conception cette fois *néolibérale* de la vie sociale – elle diffère de la simplement *libérale* en faisant de l'économie la norme absolue de toute activité humaine, y compris politique et morale – l'autonomie individuelle, c'est-à-dire la liberté subjective, est conservée comme orientation et décision en tant que fonctionnelle ; celle-ci ne saurait plus s'autoriser à partir d'elle-même d'un accès à l'universel ou à un absolu. Dès qu'une subjectivité individuelle prétend à pouvoir le faire, elle tend à basculer dans une prétention irrationnelle, à devenir abusive, pathogène, voire à sombrer dans un « fondamentalisme ». Il ne doit donc plus y avoir dans la réalité vécue selon un sens, que de l'individualité, de la particularité, de l'hétérogénéité, de la diversité. On peut donc reconnaître comme légitime toute expression d'un sens subjectivement énoncé, mais il n'a pas de valeur législatrice et n'en a que contingente. Prétendre le contraire revient à se montrer potentiellement absolutiste, totalitaire, donc opposé à l'esprit démocratique libéral dans son essence, c'est-à-dire opposé au pluralisme. Ce faisant on renvoie à une nullité relative l'expression d'un sens individuel et subjectif, on le renvoie donc à la valeur d'un vide. Comme si le vide substantiel de l'un, la vacance du pouvoir souverain qui délimitait autrefois la possibilité de la forme démocratique antique comme une distribution possible des pouvoirs à chacun, était devenue, mutatis mutandis, le caractère substantiellement vide de chaque existence individuelle, indéterminée parce qu'étroitement et arbitrairement délimitée par elle-même sur les bords du système social et de sa fonctionnalité. A une telle existence individuelle quelconque, il est permis d'attribuer des droits, mais ceux-ci ne doivent lui être octroyés que de façon indifférente, puisque, en elle-même, elle ne saurait représenter quelque chose d'universel, un réel substantiel premier. Il n'y a donc nulle reconnaissance de la subjectivité qui soit encore possible, elle est d'avance frappée de nullité. Au sein d'une telle situation, il faut entendre les diverses dénonciations de l'individualisme excessif et anémique des sociétés contemporaines, quand elles viennent de la philosophie néokantienne de droite, ou de la sociologie libérale, à l'inverse exactement de ce qu'elles prétendent proclamer. En dénonçant philosophiquement l'individualisme comme une conduite qui serait moralement choisie par les particuliers contre les devoirs sociaux, on ne fait rien de plus que de nous assigner logiquement à cette place, celle d'une existence individuelle devenue quelconque de son évidence. Il ne s'agit donc nullement de la transcender, ni de se proposer de la transfigurer. Cette condition d'individualité quelconque, posée indépendante, est effectivement la condition obligatoire que réserve au sujet humain une société dominée par des procédures fonctionnalistes qui ont pris acte de la ruine de la métaphysique substantialiste.

9/ La condition d'individualité et le désir de psychanalyse.

Que l'individualisme soit constaté et dénoncé, ou encensé, le résultat est le même : à défaut de tout transcendantal, de toute donation substantielle, il n'y a plus de « sujet », ni idéal, ni réel. C'est-à-dire, il n'y a pas de principe universel d'existence ni de donation dans lesquels soit posé ce rapport à soi de la pensée qui advient de se produire comme expérience, tôt ou tard pour chacun, et qui seul peut permettre d'accéder à la constitution d'un commun. Or un tel rapport n'est pas seulement conceptuel, n'est pas seulement celui de la chose pensante cartésienne isolable en tant que composante substantielle se réfléchissant en son être. En disant et pensant *moi*, je dis aussi *tu, toi, il, elle* et *nous*, c'est-à-dire aussi *nous autres, ici et maintenant*. Ce rapport à soi de la pensée, constitutif de notre être et qui nous individualise, est donc aussi celui de la découverte de l'existence subjective du corps propre dans la pluralité de ses aspects : affectif, perceptif, érotique, représentationnel, symbolique, sémiotique. Il est alors également nécessairement un rapport intériorisé à soi et aux autres, un désir et une visée intentionnelle, faits à la fois de conscience et d'inconscient, de solitude et de compagnie. Que le sujet ne soit pas tout à fait substantiel n'implique pas qu'il soit un existant quelconque et inessentiel, réduit à sa neutralité, assigné à son type et consigné à son vide.

D'où et de quoi peut alors provenir la définition d'un tel transcendantal qui me désigne à moi-même comme sujet, en l'absence d'une métaphysique substantialiste de la subjectivité ? Puisqu'il n'y a plus de définition explicite partagée du sujet humain, de définition instituée de celui-ci, l'existence individuelle, devenue commune à titre de fait quelconque, ne peut plus accéder à l'intelligence de sa forme propre et au sens de sa manifestation dans l'être. Du point de vue des dispositifs de pouvoir, elle doit donc se voir nécessairement régulée par son dehors, par une logique de contrôle hétéronome et indifférente qui vient ordonner et mesurer l'attribution d'une quantité fonctionnelle d'autonomie assignée à chacun. L'autonomie se montre alors impossible, car il devient dès lors également impossible de relier les orientations individuelles de l'action à des lois qui seraient d'ordre universel, si ce n'est d'obéir aux injonctions plus ou moins autoritaires de la sphère sociale. La singularité quand elle persiste à s'éprouver, se trouve isolée de n'être assignée qu'à la valeur d'une contingence. Car, dans une telle situation, toute autonomie véritable, tout acte qui s'autorise de lui-même en définissant publiquement le sens qui l'habite, l'anime, se trouve en rupture avec la sphère indifférente et obligatoire des conduites sociales. Elle ne peut tendre qu'à être qualifiée de déviante, ou se voir reléguée dans sa valeur marginale de moindre utilité.

La notion d'autonomie, à l'âge du management et de l'évaluation, aura donc changé de sens. Elle n'est plus, selon la définition kantienne bien connue, de se pouvoir se donner à soi-même une loi en se référant à des principes universels qui vaudraient pour toute volonté rationnelle. Elle se voit réduite à un devoir abstrait d'obéissance à des injonctions régulatrices externes, organisationnelles, censées seules pouvoir assembler entre elles des individualités quelconques, dépourvues de sens commun et donc irréductibles, et de les rendre compatibles avec la fonctionnalité générale, cette entité acéphale qui n'a d'autres normes que l'adaptation et la performance. Que la menace invoquée soit celle de l'entropie qui menace les organisations, donc d'un aveugle devoir de conservation, n'apparaît à personne comme une obscure assignation de toute vie à la mort, à la *maladie de la mort*. Il ne s'agit plus alors de l'autonomie en tant que responsabilité de soi à soi et de soi à l'autre, du nouage de la singularité et de l'universalité au sein d'une loi favorable à l'existence, au désir, à une finalité commune disjointe de la mort et tournée vers l'absolu. Il s'agit de l'assignation à une responsabilité obligatoire qui s'avère indifférente aux intentions et au désir d'un sujet, donc à toute expression d'une subjectivité singulière dans l'être et à son sens.

Face à une telle évolution de l'ordre social « humain » et de ses représentations idéologiques et culturelles, à de telles dispositions, peut-être qu'un certain *désir de psychanalyse* apparaît

comme l'un des rares moyens de relier de nouveau la singularité isolée du désir et de l'existence individuelle avec l'exigence d'universalité. Elle est de pouvoir retrouver dans la figure du prochain une même communauté d'être, un même destin commun de joie et de souffrance, un même devoir de donation, de lutte et de partage et qui supposent une haine commune de l'indifférence. Elle est donc aussi la relation au prochain, à l'autre être humain comme figure de l'infini, ainsi qu'a pu l'écrire Levinas. Elle suppose d'accepter, au-delà des modalités de la cure et du transfert propres à la psychanalyse, le risque de voir se détacher inexorablement l'existence et l'objet, de se sentir livré, exposé à l'écart qui sépare dans l'être le signe et le sens et qui, à la fois, vient disjoindre dialectiquement parole et désir et les rassembler. Elle suppose encore d'être capable d'accepter de se confronter soi-même directement à une existence subjective, fortement singulière et concrète, mais détachée de toute nostalgie substantialiste. Là se tient le sujet de la pensée et du désir qui est aussi celui de l'existence, de l'être-là humain.

Le 3 octobre 2009.
Emmanuel Brassat.