

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

22/10/2004

Ce que dit la bouche d'ombre

Bertrand Ogilvie

En proposant dans les années 1980 le terme de subjectivation pour désigner la manière dont un individu devient un sujet, Foucault tentait de trancher un problème philosophique et historique qu'il avait lui-même en grande partie soulevé et développé sous la forme de ce qui pouvait paraître une aporie. Selon une formule qui éclaire l'ensemble de son travail, on peut considérer comme sujet tout ce dont une institution se préoccupe en tant que tel. Ainsi la monarchie gouverne ses sujets, la morale laïque trouve son fondement dans le sujet moral, la biologie expérimentale en observe d'un autre type et la psychanalyse depuis Lacan s'est mise à l'écoute de cette variante dite « de l'inconscient ». À la place de l'histoire bi-millénaire de la servitude, de la reconnaissance et de l'émancipation du sujet face au pouvoir répressif, telle qu'on la raconte dans les salons, les universités et les pages culturelles de la presse bien pensante, apparaît un processus bien plus complexe. Le fantasme du pouvoir unique s'efface derrière les réseaux complexes de pratiques discursives et comportementales, de « savoirs-pouvoirs » qui définissent les configurations et les traits valorisés ou dévalorisés qui assignent des places possibles aux individus, et ces institutions elles-mêmes ne s'adressent pas à des entités préexistantes, mais elles les constituent dans leur opération : « individus », « hommes », « sujets » surgissent de ces pratiques multiples, variées, changeantes. Les institutions (dans lesquelles on ne veut voir que les relais d'un pouvoir abstrait : l'Un, contre lequel déjà La Boétie écrivait) ne sont pas ces puissances purement répressives mais elles sont aussi plus profondément productrices, créatrices de formes nouvelles : ou, si l'on veut, elles n'asservissent d'autant plus radicalement et plus créativement que d'un même geste elles font naître et empêchent de vivre de manière autonome leur propres créatures : l'enfant, la femme, le prolétaire, l'homosexuel, etc. À travers ces savoirs et ces pouvoirs qu'elles déploient, elles creusent les multiples sillons de rapports à soi possibles : en un mot, elles sont toujours inséparablement des blocs de « savoir-pouvoir-subjectivation ».

Après avoir disqualifié la forme sujet comme figure immémoriale, Foucault la réintroduisait brusquement comme procédure inlassable. Il n'y a pas toujours eu des sujets, quand il y en eut, ils n'avaient rien de commun entre eux, le rapport à soi ne débouche pas toujours sur une subjectivité ; mais toujours cette configuration peut être dite « subjectivation ». Au point que, dans l'un de ces nombreux passages où Foucault redéfinit rétrospectivement le sens global de son travail, prenant un malin plaisir à tirer le tapis sous les pieds de ceux qui l'avaient déjà rangé dans un tiroir (« le philosophe du pouvoir », « le penseur de la mort du sujet », etc.), il peut écrire : « Je voudrais dire d'abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture ; j'ai traité, dans cette optique, des trois modes d'objectivations qui transforment les êtres humains en sujets [...] Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches »¹.

C'est un lieu commun que de rappeler l'extrême ambivalence en français de ce terme qui désigne à la fois l'assujettissement (le sujet du roi) et l'initiative (« c'est le sujet qui fait l'action », comme on disait dans les grammaires élémentaires de la III^{ème} République), donc

la responsabilité et la liberté associée à la présence à soi d'une conscience. Ces deux extrêmes ne sont pas et n'ont jamais été séparés, mais ont toujours coexisté dans le vocabulaire politique, comme le montre par exemple l'usage que fait Nicolas de Cues, déjà, dans son latin de 1433, du terme *subjectum*, quand il veut fonder le concept de souveraineté sur le consentement et l'élection : Dieu n'a pas voulu, dit-il, que les hommes soient soumis à un ordre extérieur mais qu'ils veuillent se soumettre à celui qu'ils élisent. Tout pouvoir vient de Dieu, selon la formule fondamentale de l'apôtre Paul ; mais cela signifie qu'il est « divin quand il procède des sujets par un commun accord ». Ce qui dépend du droit naturel et du droit divin, c'est l'élection libre, c'est-à-dire le fait que nous consentions à nous soumettre librement, et qu'inversement le pouvoir ne puisse s'établir en dehors de ce consentement. D'où la formule apparemment surprenante mais profondément logique de « sujétion volontaire » (*subjectio voluntaria vel consensus*).

« Qui donc, je le demande, a donné au peuple romain le pouvoir d'élire un empereur sinon le droit divin et naturel lui-même ? C'est en effet par voie de sujétion volontaire et de consentement à l'autorité que furent instituées les prélatures selon la concorde, la rectitude et la sainteté en toutes sortes de domination. Car toute violence est contraire au droit. L'obéissance aux rois procède, en effet, d'un pacte général conclu par les hommes. [...] On voit que toute supériorité conforme à l'ordre tient son origine d'un accord qui exprime par voie d'élection une sujétion volontaire, et que cette divine semence est innée dans le peuple grâce à leur égalité de naissance et de droits naturels, si bien que tout pouvoir, qui vient en son principe de Dieu (Romains, 13, 1), comme vient de Dieu l'homme lui-même, est censé être divin quand il procède des sujets par un commun accord ; en sorte que le chef ainsi institué, portant pour ainsi dire en lui, lorsqu'il exerce son pouvoir, la volonté de tous, est appelé personne publique et commune et père de chacun lorsqu'il gouverne en toutes choses selon une puissance droite, conforme à la règle et à l'ordre, sans faste d'orgueil, car se sachant, pour ainsi dire, la créature de tous ses sujets pris collectivement, il est bien le père de chacun pris singulièrement. Tel est le mariage divin et bien ordonné d'un lien spirituel, enraciné dans une concorde durable, et grâce auquel la république d'ici-bas est de la meilleure façon dirigée la plus pacifiquement vers la fin de l'éternelle félicité. Et puisqu'on a indiqué plus haut les racines de ce droit divin et humain, je ne les répète pas ici. Il suffit de savoir que l'élection libre, qui dépend du droit naturel et du droit divin, ne tire pas son origine du droit positif ou d'un homme quelconque, de l'arbitraire duquel dépendrait la validité de l'élection, et cela surtout lorsqu'il s'agit d'élire le roi et l'empereur, dont l'être et le pouvoir ne dépendent pas d'un homme unique. »²

Cette longue citation était nécessaire pour rappeler combien ces spéculations sur la souveraineté sont de longue date articulées à un renversement, ou plutôt à l'institution d'une réversibilité de la figure paternelle (créature des sujets qui l'instituent ensuite en père) qui est elle-même étroitement liée (« mariée » comme dit Nicolas de Cues) à la réversibilité de la situation subjective qui est située à l'origine d'elle-même comme effet, si l'on peut dire : sujette *et* (en latin *vel*, "ou si vous voulez") volontaire, volontaire d'être sujette, sujette non pas « au » mais « du » désir de l'Autre, volontaire pour la sujétion. Toute une cartographie des configurations du désir s'esquisse déjà dans des passages comme ceux-ci.

L'histoire de la philosophie mondaine et savante, on l'a dit, a souvent historicisé cette ambivalence en distribuant sur une échelle chronologique ses termes inséparables : du « sujet » médiéval au « sujet » moderne. Mais elle a fait un pas de plus dans la mutilation de l'expérience. En prétendant donner une forme universelle à la subjectivité (pensée comme coïncidence au moins tendancielle ou momentanée, ou mieux encore comme horizon de coïncidence entre l'individualité et la conscience actualisant la signification), elle en a fait une norme abstraite qui efface du champ tant de la théorie que de la pratique la pluralité des formes de la subjectivation. C'est ce que Foucault soulignait fortement dans le volume 3 de

l'Histoire de la sexualité-Le souci de soi en examinant, comme l'un de ses aspects, la question de l'individualisme.

« ...à propos de cet "individualisme" qu'on invoque si souvent pour expliquer, à des époques différentes, des phénomènes très divers, il convient de poser une question plus générale. Sous une telle catégorie, on mêle bien souvent des réalités tout à fait différentes. Il convient en effet de distinguer trois choses : l'attitude individualiste, caractérisée par la valeur absolue qu'on attribue à l'individu dans sa singularité, et par le degré d'indépendance qui lui est accordé par rapport au groupe auquel il appartient ou aux institutions dont il relève ; la valorisation de la vie privée, c'est-à-dire l'importance reconnue aux relations familiales, aux formes de l'activité domestique et au domaine des intérêts patrimoniaux ; enfin l'intensité des rapports à soi, c'est-à-dire des formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut. Ces attitudes, sans doute, peuvent être liées entre elles ; ainsi peut-il arriver que l'individualisme appelle l'intensification des valeurs de la vie privée ; ou encore que l'importance accordée aux rapports à soi soit associée à l'exaltation de la singularité individuelle. Mais ces liens ne sont ni constants ni nécessaires. On trouverait des sociétés ou des groupes sociaux — telles sans doute les aristocraties militaires — dans lesquelles l'individu est appelé à s'affirmer dans sa valeur propre, à travers des actions qui le singularisent et lui permettent de l'emporter sur les autres, sans qu'il ait à accorder une grande importance à sa vie privée ou aux rapports de soi à soi. Il y a aussi des sociétés dans lesquelles la vie privée est dotée d'une grande valeur, où elle est soigneusement protégée et organisée, où elle constitue le centre de référence des conduites et un des principes de la valorisation — c'est, semble-t-il, le cas des classes bourgeoises dans les pays occidentaux au XIXe siècle ; mais par là même, l'individualisme y est faible et les rapports de soi à soi n'y sont guère développés. Il y a enfin des sociétés ou des groupes dans lesquels le rapport à soi est intensifié et développé sans que pour autant ni de façon nécessaire les valeurs de l'individualisme ou de la vie privée se trouvent renforcées ; le mouvement ascétique chrétien des premiers siècles s'est présenté comme une accentuation extrêmement forte des rapports de soi à soi, mais sous la forme d'une disqualification des valeurs de la vie privée ; et lorsqu'il a pris la forme du cénobitisme, il a manifesté un refus explicite de ce qu'il pouvait y avoir d'individualisme dans la pratique de l'anachorèse.

Les exigences d'austérité sexuelle qui se sont exprimées à l'époque impériale ne semblent pas avoir été la manifestation d'un individualisme croissant. Leur contexte est plutôt caractérisé par un phénomène d'assez longue portée historique, mais qui a connu à ce moment-là son apogée : le développement de ce qu'on pourrait appeler une "culture de soi", dans laquelle ont été intensifiés et valorisés les rapports de soi à soi. »³

L'intérêt de l'analyse de Foucault réside dans le fait qu'il rend à la subjectivité la fluidité et la plasticité que toute anthropologie lui retire pour en faire d'une manière ou d'une autre une norme. Sa force provient d'une enquête comparatiste à travers les systèmes normatifs qui n'est pas tombé dans le piège de la représentation homogène d'une même entité traversant des configurations différentes ("le pouvoir", "la répression", "le sujet"), mais qui a su déceler des réalités hétérogènes sous des mots apparemment semblables : le "soi" d'un romain ou d'un moine médiéval n'est pas le nôtre (il est intéressant de se demander à partir de quand et à partir d'où le "soi" d'un contemporain proche voisin mais d'une génération différente et situé juste « au delà des Pyrénées » n'est plus le même que le nôtre : imaginons la géographie "humaine" intéressante qu'on pourrait en tirer). Être sujet, en ce sens, c'est toujours être à la jonction ou sur le bord de plusieurs systèmes symboliques collectifs, comme ce lieu (déchiré, divisé) où leur articulation fragile et momentanée doit s'effectuer de telle manière que "je" lui donne un sens. Ou, plus précisément, que "j" y reconnaisse un sens, que "je" saisisse une intelligibilité en donnant une signification précise à ce qui toujours déjà signifie sans que "je"

sache ce que cela signifie. Le sens est à chaque fois donné, c'est la langue, et le sujet c'est l'effet de ce mouvement de singularisation qui assigne à chaque être une place d'intelligibilité possible.

Mais c'est dire aussi qu'il a fallu renoncer à l'idée d'un "lien social", ce fagotage solidariste ou répressif, affectif ou économique que la sociologie souvent s'efforce de nouer à partir d'une brassée d'individus en attente. Bien loin d'être un lien, une société est plutôt un principe d'élucidation, un code, une explicitation possible des rapports entre un groupe et la réalité qui l'entoure et dont il est lui-même une partie (en tant que corps), une traduction sur le plan symbolique d'une situation réelle. Ainsi les systèmes de parenté, et les conceptions de l'amour sont bien des manières de penser la reproduction biologique qui n'a en elle-même rien de combinatoire ni de romantique. Ainsi les systèmes de production et d'échange par rapport aux nécessités de la survie qui n'ont en elles-mêmes rien d'esclavagiste ou de capitaliste. Mode d'emploi de l'être au monde, réalité intrinsèquement symbolique, manière de penser en fin de compte. Ici la pensée structuraliste renoue secrètement avec l'une des thèses les plus profondes de Hegel qui voyait dans l'État l'explicitation du monde humain et qui parlait d'une "essence étatique de l'homme". C'est bien parce qu'elle est une manière de penser qu'une société produit des sujets qui pensent et qui la pensent. Ils pensent en actualisant chacun à leur manière la suture qu'ils doivent établir entre les systèmes symboliques multiples qui constituent leur culture et qui ne sont eux-mêmes que des actualisations d'une logique plus profonde qui, pour comporter de nombreuses variantes possibles, n'en est pas pour autant infinie. Il n'y a pas une infinité de manières de se nourrir, de se reproduire et de mourir. Et dans ce répertoire limité, chaque société s'est trouvée sélectionnée dans la configuration que les circonstances ont situé le plus à sa portée.

Comme le dit très clairement Lévi-Strauss, « l'univers a signifié bien avant que l'on commence à savoir ce qu'il signifiait »⁴. Et avant de le savoir (et s'il avait fallu attendre, nous ne serions pas là pour en parler, de même que l'enfant n'attend pas d'avoir compris le fonctionnement du langage pour se mettre à parler), les groupes humains ont "agi" cette signification sous la forme de ce qu'on appelle des sociétés, théories du social et de la nature, sciences dures et sciences sociales en actes, en gestes, en coutumes et en croyances, anticipant le passage à l'explicitation (les dites "sciences") dont les temps modernes nous offre le spectacle, à entendre au sens d'une représentation dont la répétition fut un peu longue (à notre échelle du moins), plutôt qu'au sens d'un progrès, car tout était déjà là. Mutation fondamentale de ces organismes collectifs que sont les groupes humains, dont la condition de possibilité, d'existence tient tout entière dans le fait qu'ils sont d'emblée des réalités symboliques, capables — comme d'autres organismes le sont de photosynthèse, de respiration ou de locomotion — de traduction.

Nous laisserons de côté ici la question, qui nécessiterait d'autres développements, de la différence de statut entre les sciences de la nature et celles de l'homme. Outre que cette double appellation est intenable, le statut de récit, ou de mythe de ces constructions symboliques qui semble (malgré de nombreuses réticences) bien convenir pour les secondes, est habituellement rejeté pour les premières. Pourtant celles-ci n'y échappent pas, tant à cause de leur inévitable inscription dans la conjoncture historique et culturelle d'une "volonté de savoir" singulière inégalement représentée et que seule une croyance naïve au progrès peut indûment privilégier, qu'à cause de leur irréductible décalage par rapport à un réel qu'elles ne rencontrent jamais, et c'est leur point fort de théories expérimentales, que sous la forme de l'échec et du démenti propice à la relance, comme tout scientifique le sait.

Restons en à la question du "lien social" et de ses représentations (ce terme étant partout à entendre au double sens d'une image à prétention conceptuelle et d'une mise en scène théâtrale). Il n'en existe, dans la pensée occidentale, pas tant de versions qu'on ne puisse les évoquer rapidement, en les ramenant à quatre principales, hors variantes et notamment hors

modèles sociologiques qui ajoutent à ces configurations des prétentions à la scientificité et posent d'autres types de problèmes puisqu'ils ne se constituent pas simplement comme des récits, mais comme des récits de récits tentant d'intégrer des systèmes de représentations collectives. La première y voit un lien naturel organique (exemple Aristote), la seconde un contrat (naturel ou cosmique dans l'antiquité — Cicéron, les Stoïciens—, individualiste et artificialiste à l'âge classique —Hobbes, Rousseau), la troisième un rapport conflictuel (rapports de forces et points d'équilibre — Machiavel, Marx), la quatrième enfin une configuration érotique, c'est-à-dire une articulation de l'identification, donc de l'amour, et de la déficience, donc de la sélection (version complexe, non encore complètement stabilisée, mais en voie de l'être comme l'indique l'apparition récente de son prophète, auteur d'un nouveau grand récit⁵. Cette représentation fait appel à de nombreux acteurs : on y remarque, entre autres, Darwin, Freud, Lacan et plusieurs autres). Aucun de ces modèles n'a jamais existé de manière absolument pure, et nombre de rapprochements pourraient être faits entre le premier et le quatrième par exemple, ainsi qu'entre le second et le troisième, mais aucun entre le second et le quatrième. Par ailleurs des systèmes comme celui de Hegel et Spinoza se singularisent précisément de ce qu'ils ne peuvent être ramenés à aucun de ces modèles exclusivement mais s'engendrent de la nécessité d'en faire se rencontrer et s'affronter plusieurs. On ne peut entrer dans les détails. L'important est de comprendre à travers ces exemples la dimension "pensée" ou "penser" du social. Aucune société n'a jamais complètement pensé (ni ne s'est pensée) à la manière de Rousseau (bien que l'histoire de l'occident soit précisément marquée par des irruptions épisodiques dans l'organisation sociale spontanée de formes de représentations "savantes" : la pensée de Rousseau aux alentours de la Révolution Française, celle de Marx en Europe au XXème siècle, celle de Durkheim en France au début du XXème siècle, etc.). Mais toute société qui pense le monde et elle-même à travers son organisation vit comme une nature, comme une vérité immédiate ce qui n'est qu'un effort de traduction perpétuellement recommencé : l'échange marchand des biens comme expression d'une anthropologie d'un sujet constitué autour du besoin, mais l'échange des mots comme celle d'un sujet du désir par exemple. La différence entre les sociétés traditionnelles et les nôtres réside dans le fait que les premières ne déploient qu'un niveau symbolique alors que les nôtres en déploient plusieurs qui s'interpénètrent par le biais des institutions : les pratiques sociales spontanées selon lesquelles les individus se marient par exemple et les discours, critiques, revendications autour des droits individuels et du statut de la femme, qui sont d'autres pratiques sociales traduisant les précédentes sur un autre plan et ayant pour effet de les transformer, et ainsi de suite.

C'est pourquoi l'on doit s'interroger dans chaque conjoncture sur la manière dont ces théories agissantes que sont les faits sociaux assignent aux êtres vivants des places interstitielles à partir desquelles ils ont à assumer ou transfigurer la charge d'une cohérence locale jamais absolument stable ni complètement satisfaisante (le système symbolique de l'État versus celui de la famille, ou l'alternance vie/mort). À chaque société donc une subjectivité différente, au moins autant au fond que de fonction sujets dans les langues différentes. C'est ce mouvement d'inscription qui est aussi une version du monde exhibant en quelque sorte le point de vue à partir duquel elle se donne que Foucault appelait processus de subjectivation. Toute subjectivité est un point de vue, c'est-à-dire le point de relance d'une traduction. « Au cours de leur histoire les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multiple de subjectivités différentes et qui n'auront jamais de fin et ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme. Les hommes s'engagent perpétuellement dans un processus qui, en constituant des objets, le déplace en même temps, le déforme, le transforme et le transfigure comme sujet. »⁶

On ne peut s'empêcher de supposer, en deçà de toutes ces séries de re-subjectivation, un point d'ancrage ("quelque chose qui serait l'homme" dit Foucault, on pourrait aussi bien dire "le sujet"). Mais on sait bien quel il est. Toute structure est constituée à partir de traits distinctifs : de même qu'en linguistique on aura l'opposition son fermé/son ouvert, en anthropologie, on aura féminin/masculin, ou droite/gauche, uni/rayé, etc. Un trait distinctif est toujours orienté, vectorisé, de telle sorte que l'un de ses éléments apparaît comme l'activité par rapport à une passivité. On veut parfois voir dans la polarisation des traits distinctifs la source de la concomitance de la culture et de l'inégalité dont Rousseau a fait le point de départ de sa réflexion⁷. Mais il faut étendre plus radicalement cette analyse : le trait distinctif originaire n'est pas seulement propre à la structure du langage, il est propre au langage lui-même comme trait distinctif dans la structure qui l'associe à son absence. En deçà des traits distinctifs fermé/ouvert, etc. nous avons le trait distinctif non langage/langage, ou si l'on veut vécu informe/forme linguistique, ou encore éprouver/dire : les hommes ont du penser aussi le fait qu'ils parlaient et qu'ils se situaient d'emblée dans cette polarisation initiale (mieux vaut parler que n'être pas, mais parler c'est n'être plus ce n'être pas) dont Lacan a longuement analysé cette "touche de mort" dont elle marque à jamais la subjectivité. Cette subjectivité originaire, universelle si l'on veut, se caractérise par sa négativité, son ouverture matricielle négative à rendre possible tout processus de subjectivation. Elle n'est pas une virtualité, mais ce qui rend possible le jeu des virtualités. En faire le "sujet de l'inconscient" c'était la charger de la tâche d'avoir à relayer la représentation du sujet d'après Freud. Mais ce n'était que l'une de ses nombreuses tâches depuis les débuts de la culture.

Autrement dit nous voudrions souligner, pour interrompre provisoirement, cette enquête, la dimension irréductiblement représentative de ces versions du sujet, toutes possibles (on sait bien que la dernière dont nous venons de parler était déjà chez Sophocle, de l'histoire d'Œdipe au "il vaudrait mieux n'être pas né") mais pas forcément toutes déjà jouées ; toujours capables au contraire de différer d'elles-mêmes. Et nous interroger dans la foulée sur un singulier déplacement. L'épisode structuraliste avait offert une version du sujet et du fait social qui coïncidait avec une accélération du développement de la civilisation mondiale et ses tendances à la destruction : *Tristes Tropiques* était le roman de cette accélération et de ses effets délétères sur les autres (les populations primitives) et sur soi-même (la bombe et l'autodestruction de l'humanité). « Le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui. Les institutions, les mœurs et les coutumes, que j'aurai passé ma vie à inventorier et à comprendre, sont une efflorescence passagère d'une création par rapport à laquelle elles ne possèdent aucun sens, sinon peut-être celui de permettre à l'humanité d'y jouer son rôle.[...] Depuis qu'il a commencé à respirer et à se nourrir jusqu'à l'invention des engins atomiques et thermonucléaires, en passant par la découverte du feu — et sauf quand il se reproduit lui-même —, l'homme n'a rien fait d'autre qu'allègrement dissocier des milliards de structures pour les réduire à un état où elles ne sont plus susceptibles d'intégration. »⁸ Sujet- effet, sujet-destitué, néanmoins assimilé à la figure d'un nuisible irresponsable et dangereux. Parallèlement, mais dans un deuxième temps se déployaient, en provenance des mêmes horizons, des réflexions sur l'humain qui situaient sa singularité du côté de la folie, de l'autisme, de la marginalité extrême. Ce n'était plus tant le symbolique qui était mis en avant que, si l'on peut dire, la possibilité de le prendre à revers et d'aller symboliser ailleurs et autrement en prenant comme norme la tension entre la norme et le dysfonctionnement, ou en cherchant de manière non pas éthique mais éthologique à retrouver par des déplacements latéraux, hors territoire, des surfaces lisses, sans la profondeur archéologique de la "psychologie des profondeurs", où puissent avoir lieu de véritables événements et non pas des avènements, des devenir-autre et non des devenir-même (Deleuze, Deligny). Dans un troisième temps est apparu plutôt une critique, et parfois une condamnation du symbolique (le savoir, les sciences, le progrès, la civilisation), à partir du point de vue de l'élémentaire, de la

vie nue : le sujet est alors assigné à la place de son évanouissement, de sa multiple annulation, il n'est jamais autant homme que quand il est en passe de ne l'être plus, comme le "musulman" des camps d'extermination. Victime de l'histoire comme histoire de la conquête arrogante et mortifère du "pouvoir", figure négative de la souveraineté rejetée du côté de l'inhumain. Que penser de sociétés qui offrent de telles voies de subjectivation ?

En tout cas ceux qui n'y voient que "dissolution du lien social" ne peuvent, comme le dirait Spinoza, que faire rire ou inspirer la pitié. Comme si le "lien social" était en soi une bonne chose qu'il faille regretter. Double erreur : il ne risque pas de disparaître et il n'est pas une bonne chose. Ou pour mieux dire, les sociétés sont peut-être une bonne chose si l'on considère que l'espèce humaine mérite de poursuivre son cours chaotique et destructeur (ce dont on peut souvent douter) mais elles ne sont certainement pas en elle-même des choses bonnes au sens où elles assureraient le bien de leurs membres, ce dont elles n'ont cure. Nous ne sommes pas encore prêts de sortir de cette représentation des sociétés comme des actualisations de versions possibles du monde, n'ayant que des soucis de cohérence interne et non de satisfaction pour les sujets qui n'ont plus qu'à s'identifier à cette étrange logique dépourvu de sens à leur égard. Ce qu'ils font pour nombre d'entre eux avec un certain entrain. La Boétie déjà avait inventé l'expression de "servitude volontaire", qui n'est pas la même chose que la sujétion volontaire de Nicolas de Cues.

Notre présent semble donc bien pouvoir être caractérisé comme une période où la subjectivité doit se constituer en assumant la redoutable contradiction d'une existence sociale qui se déploie dans l'explicitation de son non-sens, qui, loin de se défaire ou de se déliter, renforce perfectionne et accélère un fonctionnement manifestement dépourvu de finalité, c'est-à-dire qui dit à sa manière, dans le langage de ses systèmes symboliques, que le réel n'a pas de finalité. Ce qui est rigoureusement vrai. Mais ce qu'un "sujet" se constitue de ne pas vouloir le savoir. Du moins le dit-on couramment. À moins que des procédures de subjectivation, se passant de tout présumé d'un sujet, soient encore possibles sur cette base, et que, reconnaissant qu'on ne sortira jamais des relations de pouvoir, on puisse tenter sans cesse de remettre en jeu leur alternance pour les empêcher de se figer en dominations⁹. Beau défi pour la psychanalyse, en ces temps où les redéfinitions locales du statut de la subjectivité¹⁰ la forcent à sortir du bois.

¹ Michel Foucault: « Le sujet et le pouvoir » (1982), in *Dits et Ecrits*, vol. IV, Gallimard, Paris, 1994, pp. 222-243.

² Nicolas de Cues, *Concordance catholique*, Centre d'Études de la Renaissance, Université de Sherbrooke (Québec), 1977, p.292-293.

³ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 3-Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984, p.56-57.

⁴ Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Puf, Paris, 1950, p.XLVIII.

⁵ Peter Sloterdijk, *La domestication de l'être*, Mille et une nuits, Paris, 2000; voir aussi du même *Règles pour le parc humain*, Mille et une nuits, Paris, 1999.

⁶ Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, p.75.

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, édition Starobinski, in *Œuvres complètes*, vol.III, Paris, Gallimard-Pléiade, 1964.

⁸ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p.495-496.

⁹ Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et Ecrits*, vol.IV, Paris, Gallimard, 1994, p.708-729, plus particulièrement pp. 720 et 728.

¹⁰ Allongée, voilée, enseignée, c'est la même chose : la société française dit d'une seule voix qu'il faut protéger la subjectivité du divan, de l'enseignement, du voile.