

Psychanalyse et utopie
Critique et Clinique de la Culture
Pensées et Actions

Rio de Janeiro
Gláucia Peixoto Dunley
2017

Copyright 2013 *Glaucia Dunley*
1ère édition: octobre 2013

Dunley, Glaucia
Dépassements du post-moderne - critique et clinique de la culture, pensées et actions /
Glaucia Dunley, Rio de Janeiro, 2013. 188 p.

Imprimé au Brésil en 2013

Droits réservés à l'auteure

E-mail de l'auteure: glauciadunley@gmail.com

Remerciements

SOMMAIRE

INTRODUCTION

Première Partie - CRITIQUE DE LA CULTURE

Images de la séparation

1. Psychanalyse : critique, autocritique, affirmation
2. Dieu, cet *objet* perdu - trauma et deuil dans le passage du moderne au contemporain
3. Savoir et pouvoir en psychanalyse
4. *Les visiteurs du soir* – une parabole sur nos pétrifications
5. *Prothèses psychiques* – psychanalyse et psychopharmacologie
6. *La part maudite* – une critique de la conception de structure en psychanalyse

Deuxième Partie - CLINIQUE DE LA CULTURE

Images de la transformation

1. Une pensée au service du commun
2. Les communautés qui viennent
3. Une éthique de frontière – entre moderne et contemporain
4. Un compromis envers le futur. Compte-rendu critique d'*Essai sur le don*, de Mauss
5. Psychanalyse et droit : un dialogue possible
6. La justice comme solution à la déconstruction. Compte-rendu critique de *Force de loi*, de Derrida

INTRODUCTION

Psychanalyse et utopie – entre la passion du symbolique et la passion du *dehors*

Ce livre s'adresse à tous ceux qui désirent encore découvrir la psychanalyse en ce début de XXIème siècle comme une pensée critique et une pratique transformatrice des sujets et de la culture donnant suite à l'utopie freudienne de l'invention de l'inconscient.

Pourquoi utopie ? Par le caractère révolutionnaire et de subversion radicale du savoir de l'homme sur lui-même propres à la psychanalyse, à commencer par l'acte de Freud quand il a détrôné la conscience de sa suprématie sur la vie psychique. En plein siècle du positivisme, il a montré que l'homme est agité par l'inconscient, à son insu, en même temps que son invention créait des conditions pour essayer de diminuer la souffrance singulière.

Pourtant, l'utopie freudienne n'a jamais prêché le paradis et n'a jamais négocié avec les illusions. Elle était, selon Freud, une pensée et une pratique éventuellement capables de transformer « la misère psychologique en souffrance banale » sans pour autant offrir des garanties.

Pourrait-on défendre la possibilité d'une coexistence *dans* la psychanalyse d'un savoir castré et d'une pensée utopique qui pourraient l'amener à vivre sa dimension politique dans le partage des grands et urgents problèmes du monde actuel ? Disons que cette *utopie castrée* aurait des possibilités de réaliser ce saut puisqu'elle entretient dans son coeur des rapports singuliers entre le désir et l'impossible. Pour la psychanalyse le désir est l'impossible qui se fait relation.

Ainsi dit, la psychanalyse aujourd'hui – c'est mon utopie - serait potentiellement capable de diminuer le malaise ou "l'angoisse sociale" (Freud, 1929) dans la condition de délivrer les sujets de l'excès de jouissance devenu omniprésent dans notre société globale de consommation, en les laissant plus libres pour essayer de vivre leur utopie

individuelle, leur désir d'impossible, leurs rêves... combinés à des degrés divers aux utopies collectives de leur époque.

Enfin, pouvoir partir à la recherche d'une *conciliation impossible* entre les deux dimensions de l'existence humaine – la singulière et la collective ou politique - où l'impossible n'est qu'un autre nom pour l'au-delà de la limite, un autre nom pour le *dehors* de la psychanalyse, un autre nom pour l'*extimité* du désir inconscient qui s'exprimerait aussi et ouvertement dans le monde, en faveur du monde et qui se réaliserait à partir de l'éthique et du politique médiatisés par le désir de justice et de démocratie. Dans son essai de 1914 « Pour introduire le narcissisme », Freud nous dit que l'homme *mène* une *double existence* en tant qu'il est à lui-même sa propre fin, et en tant que maillon d'une chaîne à laquelle il est assujéti à son insu.

Opérer une torsion dans cet assujettissement de sorte que l'individu devienne agent ou sujet d'une appartenance politique à son espèce, à tout ce qui vit sur notre planète, plutôt qu'à un pays, à un parti politique ou à des idéologies anachroniques et souvent totalitaires qui resurgissent partout avec force dans notre actualité est ici mon objectif, mon défi majeur, mon utopie.

Faire ce saut vers le *dehors* de la psychanalyse, où se joue le rapport utopique du désir comme passion de l'impossible, c'est réaliser la puissance de transgression ultime de la psychanalyse, implicite dans les textes de culture de Freud, quand soucieux du devenir humain, il s'engage dans sa critique de la culture prévoyant peut-être que ses textes pourraient servir d'outil dans le futur à une « clinique de la culture » - cette autre dimension du psychanalyser à laquelle un psychanalyste ne doit pas renoncer.

Le *dehors* de la psychanalyse apporte ici la possibilité d'une dimension utopique et politique pour le sexuel toujours atopique ou hors de place, dérangeant, excessif. Cette dimension permettrait d'outrepasser le désir solitaire de l'analyste et de son client, confinés dans un cabinet et autocentrés sur la la psychanalyse comme une fin en elle même, soit pour le situer *ailleurs*, plus près de l'*autrui* qui ne serait pas nécessairement ou seulement l'inconscient comme l'alterité radicale qui m'habite mais aussi « cet inconnu avec qui je n'ai pas de patrie en commun et qui habite l'autre

rive du fleuve » (Blanchot, *Entretiens infinis*). Ou littéralement celui qui habite de l'autre côté de la mer et qui me demande le secours du langage sans pouvoir me parler dans sa propre langue...

J'écris cela et je pense aux *inconditionnels impossibles* de Derrida, cet étranger qui tant aimait la psychanalyse au point de la déconstruire, et qui aurait pu être d'accord pour en créer une autre qui serait *l'utopie*. Il nous a laissé des pistes et des défis quand il nous dit en *États-d'âme de la psychanalyse* (2000) que celle-ci fonctionne encore dans les limites d'une « économie du possible »... Dans cette « économie » Derrida a situé la pulsion de mort et son fonctionnement indissociable de la cruauté. C'est mon pari, mon utopie pour la psychanalyse, que seulement en dépassant cette limite d'une « économie du possible » régie par la pulsion de mort et qui fonctionne par la répétition du même, de la haine, des guerres, de la cruauté, et qui reste incapable de diminuer le malaise dans la culture, la psychanalyse pourrait être au monde *sans alibis* – en allant au-delà de la pulsion de mort où se trouvent les autres *inconditionnels impossibles* de Derrida comme le don, le *peut-être*, le pardon, l'arrivant...l'utopie, j'ajoute, régis par une non-économie où seul le désir pourrait transformer l'impossible en relation.

Si la psychanalyse a été la fiction qui a osé contrer le positivisme de son siècle à partir de la prise en compte du désir inconscient obscurément présent dans les rêves et dans les corps des hystériques, aujourd'hui il faut qu'elle demeure cette science imaginative qui nous interroge sans arrêt sur notre désir, nos rêves, et surtout ne nous débarrasse pas de nos utopies contemporaines qui ne sont plus celles de la modernité puisqu'elles sont centrées sur la transformation du présent.. En rappelant Thomas Morus dans son *Utopia* il y a 500 ans : « on ne renonce pas à sauver le bateau pendant la tempête parce que nous ne pouvons pas arrêter le vent de souffler.. ». Ce rapport rigide entre l'idéal impossible et le désir de faire autrement, critiquement, a braqué les utopies modernes attelées à des idéologies paralysantes. Il serait fondamental que les utopies puissent être pensées comme des fictions qui produisent des vérités historiques et subjectives dans la mesure où ses récits accomplissent une fonction critique, interprétative et constructive du lien social brisé.

Pour y arriver, il faudrait *peut-être* que la psychanalyse puisse résister au progressif anéantissement du symbolique imposé par la conjoncture science-technologie dans l'Occident depuis quatre siècles, en retrouvant sa *passion du symbolique* qu'elle a perdu en devenant complice des stratégies de marché en cours dans les formations rigides des psychanalystes, dans l'automatisme des services de soins où la technocratie règne, dans son autocentrisme dans les universités. Cet anéantissement du symbolique a contribué progressivement à la réduction de la valeur de la parole, de l'écriture, de la communication interhumaine et de son besoin de présence et par conséquent à la perte de terrain de la psychanalyse notamment dans les pays où elle était une forte référence.

Il serait aussi important que la psychanalyse se questionne sur ses liens avec les autres champs de savoir et de pratiques en trouvant des brèches selon son désir de contribuer à l'acheminement et à la discussion de grandes questions communes qui tourmentent le monde actuel. L'inégalité dans la distribution de richesses dans un monde davantage appauvri par la crise structurelle du capitalisme depuis les années 1970, le néolibéralisme comme réponse réussie pour le capital à sa propre crise à l'ère de la mondialisation (ou de la consommation), la crise humanitaire des réfugiés des guerres permanentes en Afrique et au Moyen Orient en sont les exemples les plus atroces avec lesquels le devenir *dehors* de la psychanalyse pourrait faire face sans utiliser les alibis de sa neutralité ou de sa spécificité qui ne sont que des alibis pour justifier son indifférence vis à vis du monde.

Ces brèches pourraient être aussi appelées "d'autres lieux possibles" pour la psychanalyse aujourd'hui, au-delà de la clinique privée, des lieux de soins, des universités, qui sont d'ailleurs menacés par les fortes restrictions actuelles posées par les gouvernements néolibéraux qui favorisent nécessairement les discours biologiques, comme celui de la psychiatrie devenu biologique, et leurs avatars au service du capital. Ces restrictions ou ces résistances actuelles à la psychanalyse oublient l'efficacité douteuse du traitement de la souffrance psychique quand elle n'est abordée que par des pratiques ponctuelles et purement techniques en nous faisant rétrocéder dans notre humanité qui est avant tout symbolique.

Cette conjoncture science-technologie qui s'impose à l'Occident depuis quatre siècles n'a *jamais été neutre*. Je veux dire par là que si au XVIème siècle cette conjoncture a commencé son travail de désacralisation du monde en fragilisant la parole de l'Église au profit de la science moderne qui naissait attelée aux besoins de la petite bourgeoisie, aujourd'hui, sous l'empire du capital néolibéral supranational, elle *colonise* de façon infiltrante ou capillaire notre vie ordinaire: notre âme, notre psychisme, notre corps. Et cela, non seulement par la révolution qu'elle a causée dans nos rapports avec le temps et avec l'espace, mais aussi dans notre communication avec l'autre qui exige dorénavant la consommation incessante de biens qui nous arrivent sous la forme de petites et de grandes "prothèses merveilleuses" (Freud, 1929), physiques ou *chimiques*. C'est le paradis des nouveaux hybrides d'humain et de technologie qui doivent, en échange de l'extension de leur pouvoir de communication, devenir otages de grands groupes financiers supranationaux qui commandent leur vie, leur comportement, leur santé ou leur maladie, à travers le contrôle des banques, de l'internet, des laboratoires pharmaceutiques où se joue la fabrication perverse de maladies pour le seul profit du capital. Tout cela au nom de notre hâte, de notre désir d'immédiatisme, d'efficacité, de vitesse exigés actuellement, au détriment de nos rapports symboliques d'où semble avoir disparu le plaisir et le goût de la parole, de l'écriture et par conséquent de la pensée.

Ainsi le symbolique s'est appauvri graduellement au cours de la modernité et a perdu beaucoup de sa valeur et de sa légitimité. Celle-ci a été substituée par l'efficacité des investigations scientifiques, des vérifications et des preuves exigées par la science exacte moderne et post-moderne. Cette dernière se nourrit de la crise structurelle du capital pour élargir ses horizons et lui ouvrir d'autres marchés, dans une alliance perverse où la beauté et la performance des réussites scientifiques masquent les enjeux de pouvoir, de domination, de néocolonisation des mentalités et des corps.

Nous constatons depuis les dernières décennies le déclin de l'autorité parentale, de celle des professeurs, des traditions et aussi de la psychanalyse qui est de moins en moins une référence dans le monde actuel en tant que *passion du symbolique – passion qui vient de l'Autre*. Pourtant, malgré le poids de la conjoncture

technologique sur le malaise de la psychanalyse actuellement, celle-ci a un besoin urgent de faire son autocritique et de questionner son désir de persévérer. J'aborde ce sujet au premier chapitre de la première partie de mon livre *Psychanalyse et utopie-critique et clinique de la culture* qui j'ai nommé "Critique - autocritique - affirmation".

Pour essayer d'atteindre ce monde tourmenté et s'y refaire une place, il faudrait que la psychanalyse dépasse avant tout son autocentrisme. Peut-être pourra-t-elle ainsi dépasser les liens plutôt rhétoriques qu'elle entretient avec les autres discours, au profit de la création de liens *collectifs de survie*.

Par *survie*, je ne veux pas mettre en valeur le sens post-moderne de fin, dont l'avènement fut tellement souhaité et réinterprété mainte fois par les prêcheurs sceptiques de la fin de l'Histoire, de la poésie, de la psychanalyse et de la littérature à la fin du XXème siècle. *Survie* propose ici l'affirmation de la vie qui vaut la peine d'être vécue par l'homme créateur de nouvelles valeurs et de nouveaux liens entre les humains et avec tout ce qui est vivant, essayant de donner une suite différente au siècle passé, le siècle le plus meurtrier de l'Histoire.

Cela se ferait à partir de la reconnaissance nécessaire et difficile à admettre de la débâcle totale du projet occidental soutenu dans sa longue durée par la pulsion de pouvoir et son indissociable cruauté - masques de la pulsion de mort - et qui peut-être nourrissent la volonté du capitalisme de s'autoperpétuer comme le seul destin possible pour les forces de production. La pulsion de pouvoir/domination et sa cruauté nous ont fait nihilistes dans la modernité et indifférents dans la postmodernité.

De cette façon, la psychanalyse pourrait contribuer à dépasser les valeurs sans valeur d'un post-moderne dévoré par le néolibéralisme. Ici le post-moderne ne correspond pas à la totalité de notre temps contemporain, mais à sa tranche sceptique qui a vendu son âme au diable. Il me semble donc nécessaire de dépasser l'individualisme moderne et postmoderne au profit d'un sens collectif ou *d'un commun organisé* permettant aux utopies individuelles de se combiner le plus possible aux utopies collectives où la joie de faire ensemble est la plus grande valeur. Une joie avertie ou tragique puisque la joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire sur le désir de destruction. *Eros* ne peut

combattre *Thanatos* que par *des moyens indirects*, par des ruses qui retardent la fin, dit Freud à Einstein dans « Pourquoi la Guerre ».

Ce savoir acquis sur la joie collective autour des objectifs communs et urgents m'aide à comprendre ce qui m'a fait sortir de mon cabinet de psychanalyse à Rio, devant la mer, il y a quelques années pour vivre l'autre dimension du legs freudien: celle d'interprète de la culture. Plus précisément de ma propre culture dans les périphéries d'une grande ville paradoxale comme Rio de Janeiro avec sa beauté et ses misères, sa pauvreté et sa violence. C'est là un thème devenu d'intérêt mondial car les grandes métropoles sont aujourd'hui entourées par la pauvreté, par le trafic de drogue, par la violence.

Souvenons-nous des révoltes de l'année 2005 en France. Et ceci me permet peut-être de dire que la crise structurelle du capitalisme a aussi rendu périphériques les pays considérés jusque-là comme "centraux". Cela est traité dans la deuxième partie du livre - *Clinique de la Culture* - où je me propose de montrer le passage de l'individualisme souverain moderne et post-moderne au *commun organisé* en collectifs ayant comme cas de figure le travail magnifique de l'ong Ceasm (Centre d'Études et d'Actions Solidaires de la Favela d aMaré) qui existe depuis presque trente ans dans l'une des périphéries des plus peuplées de Rio, tout près de l'Aéroport International Antônio Carlos Jobim..

C'est ainsi que je me suis lancée dans ce projet vital à partir de l'Académie en faisant un post-doctorat, mais en allant sur le terrain. J'ai donc été pendant quatre ans un témoin participatif de la joie éprouvée par un groupe d'habitants assez extraordinaires de cette périphérie - le Complexo da Maré (ensemble administratif de plusieurs *favelas*, le plus grand complexe de Rio) - dans la réalisation de son utopie: l'invention de sa propre émancipation culturelle pour dépasser les conditions de vie impossibles sur un territoire abandonné par l'état brésilien qui a laissé faire pendant des décennies le trafic de drogue fortement armé ainsi que la police militaire et sa brutalité.

Tout cela m'a permis de voir leur riche expérience comme des semences d'une pensée contemporaine centrée sur l'auto-émancipation créatrice des périphéries des

grandes villes, sur la démocratisation des savoirs (académiques, non-académiques, savoirs des minorités, savoirs régionaux et universels, savoirs des microruptures quotidiennes, tout ce qui émergeait déjà subversivement des périphéries et non du centre de la métropole. Le récit de cette expérience pourra montrer comment il serait possible de traiter les liens sociaux brisés, en ayant recours à d'autres valeurs - valeurs "périphériques" qui préservent les traditions, le courage, la solidarité. D'où le titre « Clinique de la Culture ».

Il s'agit autant de la psychanalyse qui désire réaliser une écoute participative du malaise ou de l'angoisse sociale qui nous afflige en tant que sujets contemporains toujours indissociables de la culture que de l'écoute des savoirs compartimentés et épuisés que la modernité a construits et pétrifiés comme étant des fins en soi. Jusqu'à la fin du XXème siècle, ces savoirs ont tenu à rester étanches et étrangers aux provocations incessantes posées par des questions vitales, communes et urgentes. Ils ont préféré opérer dans le fossé entre pensée et vie, optant pour les petits fiefs des disciplines et leurs jeux de pouvoir inconséquents ou corrompus qui mènent à la dévitalisation de la vie et de la propre pensée. J'apporte alors une interlocution avec la philosophie, le droit, l'anthropologie, l'éducation, la psychiatrie, en essayant d'intégrer une communauté de savoirs traversée par la psychanalyse en tant que savoir castré.

Pour resumer, en quoi la psychanalyse peut-elle faire différence? Par son désir de ne pas renoncer à sa passion du symbolique, en nous faisant toujours reconnaître notre dette envers le langage qui nous fait humain ainsi qu'à l'autre qui nous l'a transmis. La psychanalyse se resignifierait ainsi en tant qu'*outil* symbolique de la castration dans son interlocution nécessaire avec les autres savoirs, faisant cette médiation fondamentale afin d'amener les autres champs à la reconnaissance de leurs limites, de leur finitude, de leur incomplétude, et par là à reconnaître *le besoin de faire-ensemble* pour essayer de répondre aux questions urgentes de notre temps.

La psychanalyse s'affirme ici comme praxis transformatrice et même dépétrifiante des savoirs et des sensibilités, de l'individualisme et de l'indifférence contemporains - lourd héritage de la modernité - ainsi que des effets subjectifs des usages et des abus de l'hyper technologie actuelle, dont l'invitation à la consommation effrénée, à l'isolement des sujets et leurs symptômes de malaise, d'épuisement

physique et psychique examinés dans la première partie de mon livre nommée Critique de la Culture. Je relance dans cet écrit le choix qui peut être fait entre la recherche du *bien-vivre* où l'autre existe mais reste toujours inconnu, incontrôlable, redoutable et constitue par conséquent une source de souffrance possible, et la quête du *bien-être* avec l'autre-prothèse, l'autre-marchandise sur lequel on a imaginé un certain pouvoir.

Peut-être est-il temps de transformer le sentiment de culpabilité névrotique de la modernité - temps d'arrachement du sacré ou de la séparation entre l'homme et le divin par la science stimulée par la technique, temps de la "mort de Dieu" - en responsabilité, en écoutant la clameur du monde contemporain, celle de l'homme et de la Terre. Clameur qui s'amplifie dans une époque qui semble vouloir escamoter l'humanité de l'homme, son désarroi, annulant temps et espace, effaçant ses limites, sa castration, lui faisant oublier sa mortalité, sa dépendance constitutive de l'autre. Et par là-même le faisant se détacher progressivement d'un langage communicatif et poétique qui lui permettrait de persévérer dans la construction de liens symboliques, et par conséquent de mieux se reconnaître dans ce monde et d'être reconnu par lui.

Dans ce cadre de différences, l'homme contemporain « *communitas* », qui est en train de venir, recherche sa position dans la scène du monde, non plus en tant qu'homme moderne, seigneur absolu de la technique et soi-disant seigneur de la nature et de l'autre humain, mais en tant que sujet tragique contemporain, divisé, et ébloui par la technologie. Il se fait porteur de questions relatives à son temps, s'ajoutant à celles qui furent déjà posées de façon inédite et avec une rigueur implacable il y a vingt cinq siècles dans le théâtre tragique grec sur la justice, sur le pouvoir de l'homme sur l'autre homme, sur les impossibilités de l'existence. Peut-être sait-il déjà qu'être déguisé en "dieu à prothèse" ne le rendra pas plus heureux (Freud, 1929).

Dans un temps où jouent davantage des signaux binaires, qui ont envahi le langage et la pensée à force du progrès technologique, je cherche à établir en cours de route une indispensable sélection de signes. Des signes qui annoncent déjà la venue du nouveau, mêlé du vieux, d'un temps nouveau, d'un homme nouveau, au-delà du moderne, du post- moderne et de son scepticisme, et qui nous permettraient de

construire des valeurs à partir des signes toujours paradoxaux, étant donné que les concepts ne nous ont pas rendus meilleurs car ils n'ont pas eu de force de transformation. Des signes qui nous délivrent du nihilisme, cette blessure que la modernité a créée et creusée, et dont il nous revient, peut-être si nous le désirons, de rapprocher partiellement les bords, avec des mots et des actes.

Ce passage actuel est paradoxal et comprend aussi bien l'affirmation de la vie et de ses valeurs de la part de cet homme en train de venir, que le déni de la nature conflictuelle et tragique de l'homme par ceux qui restent aveuglés et leurrés par l'excès d'offres technologiques, se faisant *objet* des thérapies biologiques, mais aussi de nouvelles pathologies de la clinique psychanalytique, de la médicalisation de la vie et du capital en général. « Résistance n'est qu'espérance » dans le cadre des utopies contemporaines où la psychanalyse me semble essayer de trouver sa place.

Glauca Dunley

Rio de Janeiro, le 10 février 2018

glauciadunley@gmail.com

CRITIQUE DE LA CULTURE

Images de la séparation

«La nuit endeuillée moderne ne nous enivre pas»

Hölderlin, F.

« Aujourd'hui, alors que les dieux nous font défaut, nous nous détournons de plus en plus de la présence passagère pour nous affirmer dans un univers construit à la mesure de notre savoir, cherchant à nous délivrer de ce hasard qui nous fait toujours peur, parce qu'il cache l'*obscur* décision. Cependant, dans cette victoire existe une défaite; dans cette vérité, celle des formes, des notions et des noms, il y a un mensonge; et dans cette espérance que nous concède un au-delà illusoire ou un futur sans mort ou une logique sans hasard existe peut-être la trahison d'une espérance plus profonde que la poésie doit nous apprendre à réaffirmer. »

Blanchot, M. *L'entretien infini*, p.73-74 (traduit de l'édition brésilienne)

« Nous ne jalousons plus les dieux, nous ne les servons pas, ne les craignons pas, mais au péril de notre vie, nous attestons leur existence multiple et nous nous émouvons d'être de leur élevage aventureux lorsque cesse leur souvenir. »

Beaufret, J. *Hölderlin et Sophocle*, p.55

1. Psychanalyse : critique, autocritique, affirmation

Cet écrit est le fruit d'une inquiétude à propos des sens et des destinées de notre temps marqué par les hyper technologies, signe paradoxal de son malaise et de sa puissance. À ce souci s'ajoute le désir de reprendre la psychanalyse en tant que pensée critique vigoureuse, telle qu'elle a été inscrite par Freud dans la spécificité d'un legs à être transmis aux générations de psychanalystes à venir.

Une question se pose : qu'en est-il de la puissance de feu de la psychanalyse sur la scène de la culture; qu'en a fait la communauté psychanalytique? Autrement dit, pourrait-on penser que l'absence presque totale de la psychanalyse ou son manque de vigueur dans le panorama de la pensée critique de l'actualité serait liée à la perte de sa puissance de transmission comme telle ? Et quels seraient-ils les enjeux ?

Je pars de la prémisse que la psychanalyse s'est limitée essentiellement, sauf rares exceptions, à son expression de pratique théorico-clinique pensée de façon auto-référente et auto-centrée dans une sorte d'autonomisation de la vie relationnelle par rapport aux graves problèmes modiaux de notre temps ainsi qu'aux autres savoirs et pratiques. Je me demande si l'effacement graduel de cette dimension fondamentale du legs freudien dans les formations et dans les priorités des psychanalyste n'est pas dominé par la jouissance de rester dans l'indifférenciation.

Cette indifférenciation que nous submerge et qui nous est en partie apportée par les media et par l'offre excessive d'objets/marchandises pour la consommation dont la psychanalyse en est devenu un au milieu des autres techniques comme les neurosciences et d'autres discours biologisants est aussi impliquée au manque de références, à la cassure des fondements sur lesquels l'homme avait construit sa rationalité moderne et sa foi chrétienne, à la déchéance du langage depuis la propagande nazie capable de faire assassiner des millions d'êtres humains comme si ils n'avaient pas de visage, de voix, d'affect, de différence... mélangés comme du bétail dans les champs et dans les fours sans avoir recours au langage pour exprimer sa peur, son désespoir, sa révolte intime.

Le symbolique y a été frappé de mort. Et l'homme a plongé dans le gouffre de se voir comme l'assassin pervers de sa propre espèce, aidé par la technologie mortifère, comme le disait Schiller bien avant la lettre heideggerienne. Le manque de références et son vide de sens éveille la fascination pour tout ce qui brille et n'est pas nécessairement l'or de la différence...Au contraire, il vaut mieux s'éblouir et ne pas voir, ni sentir, ni penser, ni se prononcer avec des mots et des acts face aux exigences critiques proposées par des valeurs propres à une civilisation humaine voire humaniste dans laquelle la psychanalyse était une tributaire précieuse de l'or du langage, ainsi que la littérature. Elle a vu diminuer graduellement ses jours de transgression après Freud, malgré certaines bonnes surprises. A tout cela s'ajoute la résistance de la propre communauté psychanalytique à la transmission de la psychanalyse comme pensée critique ce qu'obligerait les psychanalystes à sortir de leur zone de confort, de leurs cabinets et de l'abri paradoxale des sociétés de psychanalyse et faire le pas nécessaire entre une pensée clinique isolée et la pensée critique issu d'un contact plus actif vers le monde, avec le politique..

Nous disposons d'un instrument puissant, clinique, mais qui est aussi une pensée révolutionnaire née dans la transition entre le XIXème et le XXème siècle. Elle a effectué une coupure dans le savoir de l'homme sur lui-même et sur sa relation paradoxale avec l'autre. Pensée qui reste vivante et qui imprègne à différents degrés tout le champ de la connaissance. Cette coupure faite par Freud a situé la psychanalyse comme pensée critique au passage du moderne au contemporain, au contemporain viennois, transgressif et splendide, avant la lettre. Reste à savoir si le désir des psychanalystes consiste toujours à reprendre cet axe originnaire de la pensée freudienne et à constituer ainsi un foyer de résistance critique à l'indifférenciation régnante.

Le contemporain est ici compris comme *ethos* ou culture marquée par l'événement technologique de la Deuxième Guerre Mondiale, au quel le contemporain doit alors sa naissance dans l'horreur. Le stage actuel de hyper développement de cet événement va jusqu'à transformer une culture communicationnelle en culture informationnelle, pour toujours marquée par la déchéance du langage apportée par la propagande nazie et par des rapports interhumains inhumains. Dans celle-ci les valeurs de la communication se sont dissoutes dans une pléthore d'information lancée au monde

en continu par l'intermédiaire de nouvelles technologies en évolution permanente. Dans cette « fête technologique » où se trouve plongée le contemporain, l'excès pulsionnel écoule de façon prédominante vers l'indifférenciation des sujets entraînée par les appels infinis à la consommation qui peu à peu effacent l'importance des liens et des lieux symboliques d'où nous pouvons parler et agir différenciellement.

Si cette coupure dans l'épistémé moderne faite par Freud a effectivement placé la psychanalyse à la charnière entre moderne et contemporain, la psychanalyse elle-même a été agent et effet de cette articulation et en a donc été marquée dans sa constitution par les caractéristiques de ces deux temps. Si c'est au moderne que l'on peut attribuer son appartenance aux formes révolutionnaires de la pensée, à la pensée critique, au déterminisme psychique présent dans la première topique, c'est au contemporain (qui inclut le postmoderne) que je pense attribuer son indéterminisme, son décentrement, son errance, sa différence et répétition (deuxième topique).

Une autre temporalité pourrait être incluse dans une prétendue constitution de la pensée de Freud : une sorte de *métis* grecque qui prend en considération la multiplicité, le savoir mouvant et instable, le hasard, la conjoncture, qui témoignent de sa passion grecque et qui allègent la rigueur ou le « caractère scientifique » de la psychanalyse tout en créant des lignes de fuite indispensables à sa construction théorique toujours inachevée. Il s'agit donc d'une pensée constituée d'une multiplicité de temps, de formes, de sources, sans jamais se soumettre à l'impératif du *Un*. **Je veux dire par là que la transmission de la psychanalyse comme pensée critique multitemporelle nous permet d'envisager la possibilité d'être à la fois grecs, modernes, contemporains.**

En 1919, dans son essai « *L'inquiétante étrangeté* », Freud réalise le passage explicite d'un Freud moderne, centré sur la psychanalyse comme science de l'interprétation et du déterminisme psychique, ainsi que sur la technique et sur le registre représentationnel, vers un Freud contemporain, marqué par l'indéterminisme de la pulsion de mort dans son versant de compulsion à la répétition et par son étrangeté. Dans son texte, de façon significative par rapport à notre actualité, il associe l'inquiétante étrangeté au doute que l'extraordinaire puisse être possible dans la réalité – dans l'ordinaire, *dans l'ordinateur* .

Je me demande où se trouve aujourd'hui le sentiment d'étrangeté face aux hybrides construits par la technologie à partir de l'humain pour augmenter son contrôle sur la vie. Nos prothèses informationnelles sont-elles une substitution ou un glissement contemporain du « dieu avec prothèse » conçu par Freud dans « Malaise dans la civilisation » ?

En m'appropriant du trésor critique de la psychanalyse, en me faisant héritière du legs du psychanalyste comme interprète de la culture, je considère que cette première approche des hybrides faite par Freud dans « Le Malaise de la culture », par la voie du narcissisme, quand il détecte le désir de l'homme moderne d'être un dieu, « un dieu avec prothèse », n'épuise pas les autres sens possibles pour cet hybridisme entre l'homme moderne et la technique.. Je me propose ainsi d'en examiner quelques autres possibilités. Mais avant, je me laisserai conduire par une fiction psychanalytique...

2. Dieu, cet *objet perdu* - Trauma et deuil dans le passage du moderne au contemporain – une fiction psychanalytique

Dans *Différence et répétition*, Deleuze considère l'introduction du temps dans sa forme pure et vide comme la plus grande initiative de la philosophie kantienne. Pourtant, il souligne que le moment fulgurant de cette création n'est pas en Kant mais en Hölderlin quand celui-ci donne une référence au temps kantien : le retrait catégorique des dieux, tel quel Sophocle l'avait mis en scène dans *Oedipe Roi* et dans *Antigone*. Par cette interprétation du théâtre tragique, Hölderlin rend commune aux modernes comme lui, l'expérience tragique des Grecs. Dans «Remarques sur Oedipe», Hölderlin nous dit que « là, où était le dieu, il ne reste que le temps... le temps comme condition, comme forme sans contenu, vide et pur. »

Le retrait catégorique des dieux, proposé de façon poétique et philosophique par Hölderlin, aurait instauré une infidélité de la part des dieux, à laquelle l'homme répond par l'oubli du divin. Cette double infidélité aurait lancé l'homme dans un temps tragique, un temps de deuil, devenant ainsi *atheos* – abandonné par les dieux, selon le poète.

Pour Hölderlin, l'homme moderne (*occidens*) se situe au *ponant* par rapport au grec (*oriens*), situé au lever du soleil, lui-même porteur du feu céleste, du *pathos* sacré. Pour lui, le moderne serait donc l'homme occidental qui s'est affranchi des paradigmes classiques, sans savoir où cette libération allait le conduire. Les limites sont abolies et il devient *shickloss* – sans destin.

La pensée tragique de Hölderlin s'est accomplie en Nietzsche, un siècle après sa formulation du retrait catégorique des dieux, par la déclaration de « la mort de Dieu » exposée par la première fois dans l'aphorisme 125, L'insensé, dans *Le gai savoir* (1882), publié un avant *Ainsi parlait Zarathoustra*. Nietzsche a recueilli par cette sentence déclaratoire la cassure de toutes les garanties qui avaient soutenue jusqu'alors l'axe de la pensée occidentale, révélée dans la crise des fondements et de la représentation au XIXème, ainsi que dans la crise des références au XXème. Selon lui, l'unité et l'identité divine sont, en effet, la seule garantie de l'unité et l'identité du moi, par conséquent le moi se conserve dans la mesure où Dieu se conserve.

Selon Deleuze, dans *Différence et répétition*, Nietzsche semble être le premier à s'apercevoir que « la mort de Dieu » ne devient effective que par la dissolution du moi. Selon Deleuze encore cette idée de Nietzsche s'est basée sur le concept kantien d'un temps pur et vide qui aurait fissuré le moi pur, voire monolithique, du cogito cartésien. La théologie rationnelle fut ainsi remise en question, donnant naissance à ce moi fissuré par Kant, divisé par Freud et fragmenté par Nietzsche, si l'on peut dire.

De cette façon, l'événement de « la mort de Dieu » relie ces temps pluriels du moi: sa fissure, sa division, sa fragmentation voire dissolution, et, peut-être, sa reconstitution narcissique par la technologie moderne, quand il essaie de se reconstruire comme « un dieu avec prothèse » selon Freud dans « Malaise dans la civilisation ». Dans ce texte magnifique, il se réfère à l'homme moderne qui essaie de se délivrer de son désarroi au moyen d'une déification de sa condition humaine dans un monde sans dieu. A ce moment Freud ajoute de façon prophétique que « des temps futurs apporteront de nouveaux et incroyables progrès dans le domaine de la culture, exacerbant d'avantage la déification de l'homme ». « N'oubliez-pas », dit-il, « dans l'intérêt de notre étude (sur le malaise) que l'homme actuel ne se sent plus heureux dans sa ressemblance avec Dieu. »

Freud n'a pas transigé avec les illusions, pourtant il leur a accordé le rôle d'exprimer le désir inconscient. Bien souvent, les désirs plus pressants et anciens de l'homme comme ceux d'inceste et de parricide. Et pourquoi pas celui de devenir un dieu ? En 1938, dans « La division du moi dans le processus de défense », il annonce explicitement que le moi n'est pas *un*, qu'il n'est pas indivisible, puisqu'il se divise nécessairement par le conflit psychique entre les pulsions et la réalité de la castration, souffrant par là un déchirement qui s'accroît avec le temps. La vision de la castration, ou de la différence sexuelle, devient ainsi une autre blessure narcissique faite au moi qui se voulait complet, indivisible, en accord avec son désir de perfection ou de toute puissance, construit sur l'idée de Dieu. A partir de Freud, le sujet de la connaissance sera obligé de coexister, dans l'angoisse, avec le sujet de la méconnaissance, de l'ignorance, ou du non-savoir sur lui-même.

Par des chemins différents, Freud et Nietzsche assument la tâche de démanteler radicalement la pensée classique - la philosophie de l'Un, de l'Être, parmi d'autres

fondements de la philosophie classique qui agonisaient déjà au passage du XIXème au XXème. Ils ont démolé le binôme Dieu-homme, crée peut-être par l'homme qui cherchait à maintenir son narcissisme ou sa dépendance des puissances extérieures, au lieu d'assumer son humanité, son désarroi.

Cette blessure faite par Freud au sujet moderne de la connaissance, le sujet du *cogito*, quand il introduit l'hypothèse d'une pensée inconsciente, a destitué la conscience de sa suprématie sur la vie psychique et pensante en général. Ainsi, la formulation de l'hypothèse de l'inconscient, qui instaure la division psychique, fait que l'idée de « la mort de Dieu » commence à atteindre les conditions de son efficacité, selon la corrélation établie par Nietzsche entre « la mort de Dieu » et la dissolution du moi.

Selon les perspectives de Hölderlin, Nietzsche et Freud, nous sommes lancés dans un temps tragique, vide et pur, qui pourtant se situe à l'origine de tous les possibles, paradoxalement capable de nous conduire à des débouchés variés et créatifs, en même temps qu'il peut nous précipiter dans l'indifférenciation, dans l'informe, dans la répétition du même, dans le pur instinct de mort de Deleuze et de Lacan. Ainsi, dans ce temps tragique qui est aussi contemporain règne l'expérience de « la mort de Dieu ». Il s'agit de la mort d'une idée puissante qui a soutenu pendant plus de deux millénaires l'histoire de la pensée occidentale. Il est remarquable que cette histoire ait exclu la pensée du multiple des pré-socratiques ainsi que la poétique et la pensée tragiques.

Ces dernières ont mis en scène les intensités des tragédies, la mésentente entre les hommes et les dieux, leur éloignement, l'oubli du divin, le désarroi et l'errance de l'homme, ainsi que la première formulation de « la mort de Dieu » à partir du théâtre de Sophocle.

Est-ce que l'ère de l'événement technologique a un ethos tragique issu de la mort de l'idée de Dieu? En d'autres mots, y aurait-il un rapport entre « la mort de Dieu » et la technologie contemporaine? Serait-elle en relation avec la fin d'un temps de deuil, pendant lequel l'idée traumatique de la mort de Dieu a subi des répétitions mais aussi des élaborations?

Je propose que Freud, penseur tragique, a pu insister sur l'élaboration de ce trauma, dont il est aussi responsable, dans la mesure où la pensée transgressive de la psychanalyse a cherché à anéantir toute idée de garantie. Il a élaboré à travers plusieurs versants de son œuvre le deuil d'un complexe centré sur l'idée du *père* comme étant le moteur des figures représentatives de ces garanties : Dieu, dieux, idéaux de culture, fondements, références, ainsi que d'autres garants de la logique du Un, de l'unité, de la loi, de la définition, du concept, de la règle.

Disons que Freud conserve le trauma de « la mort de Dieu » sous la forme de malaise en tant que désarroi constitutif de l'humain, et en même temps il le dépasse en tant que contenu idéatif, puisqu'il élabore peu à peu les sens de cet événement à travers la création de psychanalyse, en cherchant de nouvelles issues pour la pensée à partir desquelles l'homme moderne pourra accepter ses conditions réelles d'exister dans un monde sans Dieu. Dans *son Aufhebung*, Freud *dépasse* aussi quelques unes de ses positions théoriques, maintes fois inspiré par la clinique, pour introduire quelque chose de complètement nouveau, tout en conservant l'essentiel. Par exemple, quand il conserve le caractère traumatique du sexuel dans la réalité matérielle ou « extérieure », en même temps qu'il le transgresse par la création des fantaisies inconscientes; il le fait aussi avec le postulat de la pulsion de mort par rapport à la souveraineté des pulsions sexuelles de la première topique, qui sont incluses ou conservées dans la deuxième topique sans être pour autant éliminées. Elles sont dépassées plutôt dans le sens d'être élevées à un autre statut, mythologique, où elles deviennent des *forces* pulsionnelles communes à tout être vivant : *Eros*, qui se rencontre dorénavant avec une autre force d'égale magnitude, *Thanatos*. Par l'intermédiaire de son nouveau dualisme, Freud donne une autre interprétation possible à l'excès pulsionnel, au traumatique et à la répétition du même.

Dans cette « sortie » freudienne en faveur de la différence, « le tumulte du multiple » d'Empédocle et les différences ne resteront plus sous l'hégémonie du Un, ni d'une logique binaire, excluant de l'extraordinaire, homogénéisatrice, qui cherche la tranquillité des identités, la conservation des principes aristotéliques de la non-contradiction et du tiers exclu. La sortie freudienne se tournera vers une logique ternaire, transgressive, la logique onirique de la psychanalyse, qui peut être rapprochée

du langage poétique, selon Bahktin¹. Transgressive parce elle dépasse le Un et son cortège, en les questionnant sur leur complétude.

Quelques implications possibles de la non élaboration du trauma de « la mort de Dieu »

Dans les *Essais de Théodicée*, Leibniz formule l'hypothèse que les mondes possibles ne peuvent pas advenir s'ils sont impossibles avec celui qui a été choisi par Dieu, et qui est par conséquent le meilleur. Pourtant, en l'absence de Dieu et de l'homme moderne qui a voulu le substituer par la raison et par la technique, c'est « à l'enfant qui joue, qu'il revient de faire rentrer des impossibles dans un monde brisé, sans qu'il puisse savoir ou choisir la meilleure combinaison », selon Deleuze.

Cette image fort de Deleuze pourrait refléter l'homme contemporain dans le labyrinthe d'une consommation débridée, acéphale, qui le mène à sa dissolution comme sujet, lui-même devenu objet, marchandise. Ce qui a été prévu par Nietzsche quand il annonce « la mort de Dieu » et la corrélative dissolution de l'homme. Elle nous renvoie au passage traumatique de la modernité au contemporain quand l'événement annoncé par Nietzsche lance l'homme à l'état d'immanence, dans lequel il subit d'avantage son désarroi, puisqu'il ne peut plus s'appuyer sur les valeurs ou garanties d'un monde supraterrrestre, comme Dieu, l'Éternité, l'Immortalité, la Vérité. Dans « Le futur d'une illusion », Freud concède à ce désarroi le sens d'une nostalgie du Père, qui serait à l'origine de tout sentiment religieux. Selon lui, dans le même essai, Dieu serait un dépassement du père assassiné de la horde primitive. Antérieurement, dans « Totem et tabou » (1912), le désarroi est un des éléments de la force qui unira les frères après l'assassinat du tyran, fondant ainsi la civilisation sur une morale religieuse, dont le sentiment de culpabilité et le remords auraient leurs assises dans l'acte du sacrifice du père.

¹ Les logiques modernes de Frege et de Peano jusqu'à Łukasiewicz, Ackermann ou Church comprennent la dimension 0-1 de la logique binaire qui sert au langage des sciences positives et exactes et se traduisent par des formalisations plus isomorphes du fonctionnement du langage, où le Un est le limite, la loi, la définition, le concept. Tandis que la logique ternaire s'étend dans l'intervalle 0-2. Il s'agit d'une logique du multiple, de l'ambivalence, et de la polyvalence du discours qui prend en compte l'acte créatif transgresseur. C'est la logique en oeuvre dans le discours poétique et dans les formations de l'inconscient. (« Bahktin, le mot, le dialogue et le roman », Bahktin, Kristeva, Critique, 1967)

Cet « enfant », dont le monde est brisé, joue dans le labyrinthe du temps vide et pur, du temps aboli comme une des limites établies par Kant pour la connaissance, et où il est possible de se complaire dans l'immanence, pour le meilleur et pour le pire. Ce que se réfère peut-être à la passion reconstitutive du moi (formulée par Nietzsche) par son versant narcissique. L'« enfant » détourne ainsi son visage ou son regard de l'autre et du monde, à la manière d'un dieu qui s'est retiré catégoriquement, tel que l'annonce Hölderlin dans son Élégie *Brod und Wein* :

*Mais, amis! nous venons trop tard. Certes vivent les dieux
Mais par-dessus les têtes, là-haut dans un autre monde.
Sans fin y agissent-ils et semblent peu considérer
Si nous vivons, tant nous épargnent les Célestes.
Car un vase fragile ne peut les contenir toujours,
Il ne supporte que pour un temps la plénitude divine, l'homme.
Rêver d'eux ensuite est la vie. Mais l'égarément
Secoure, comme le sommeil, et réconfortent la détresse et la nuit,
Tant que les héros n'ont pas assez grandi dans leurs berceaux d'airain,
Le cœur à l'effort, comme jadis, semblables aux Célestes.
Tonnant viendront-ils ensuite. Jusque-là me semble souvent
Préférable de dormir que d'être ainsi sans compagnons,
Que d'attendre ainsi, et que faire jusque-là et que dire,
Je ne sais, et pourquoi des poètes en ce temps d'indigence.
Mais ils sont, dis-tu, tels les prêtres sacrés du dieu du vin,
Ceux qui de pays en pays traçaient dans la nuit sacrée.*

VIII

*En effet, lorsqu'il y a quelque temps, nous semble-t-il long,
Remontaient-ils tous, ceux qui rendaient la vie heureuse,
Lorsque le Père détournait sa face des humains,
Et que le deuil avec raison commençait sur la terre,
Lorsque apparaissait en dernier un calme génie, céleste
Consolateur, lequel annonça la fin du jour et disparut,
Laisant pour signe, de ce qu'une fois il avait été là et de nouveau
Viendrait, quelques dons rapportés du chœur céleste,
Desquels humainement, comme jadis, nous puissions nous réjouir,
Car en joie, par l'esprit, se transformait le plus grand trop grand
Parmi les hommes et encore, encore nous manquent les forts qui goûteraient
La joie, mais calmement vit encore quelque gratitude.
Le pain est fruit de la terre, cependant est-il béni par la lumière,
Et par le dieu tonnant vient la joie du vin.
C'est pourquoi nous pensons aussi aux Célestes, qui jadis
Étaient là et qui reviendront en un temps propice ;
C'est pourquoi ils chantent aussi avec sérieux, les chanteurs, le dieu du vin,
Et n'est pas vaine fiction, retentissant pour l'Ancien, la louange.*

IX

*Oui ! ils disent avec raison qu'il concilie le jour avec la nuit,
Guide les astres du ciel éternellement s'élevant, déclinant.
Joyeux en tout temps, comme le feuillage du pin toujours vert
Qu'il aime, et la couronne qu'il a choisie de lierre,
Car il demeure et apporte lui-même la lueur des dieux enfuis*

*Aux abandonnés de Dieu plongés dans les ténèbres.
Ce que les chants des Anciens prédirent aux enfants de Dieu,
Vois ! nous le sommes, nous ; c'est le fruit des Hespérides !
C'est merveilleux et exact lorsque cela s'accomplit en l'homme,
Le croit qui l'éprouva ! Mais quoiqu'il advienne,
Rien n'agit, car nous sommes insensibles, des ombres, avant que notre
Père l'Azur reconnaisse chacun et appartienne à tous.
Mais jusque-là vient comme porteur de torches du Très-Haut
Le fils, le Syrien, parmi les ombres ici-bas.
Des sages bienheureux le voient ; d'un sourire s'illumine
L'âme captive, à la lumière encore dégèlent leurs yeux.
Plus doucement rêve et s'endort dans les bras de la terre le Titan,
Le jaloux lui-même, Cerbère lui-même va boire et s'endort.*

(Friedrich Hölderlin, traduction française de Patrick Guillot du poème « Brot und Wein »)

Toutefois, cet « homme-enfant » peut avoir d'autres possibles. Par exemple quand il décide de ne pas vivre dans l'immanence de façon insoucieuse, se détachant de l'autre et du monde, et se refusant ainsi à une expérience tragique partagée. Cette expérience appelle une éthique qui, à la lumière de « Totem et tabou », serait capable de transformer l'horreur civilisatoire (l'assassinat du Père) dans une culture qui cherche à dépasser un tel acte. C'est à dire, dans une culture dans laquelle l'expérience tragique de la mort du Père/la mort de Dieu puisse être partagée par l'union des frères autour des intérêts communs, fondant la société humaine sur des principes et des lois, qui chercheraient à contrer la jouissance perverse des tyrans.

Quels effets adviendraient donc de l'idée de la mort de Dieu qui n'aurait pas été élaborée, pensée, mais vécue dans l'excès, précisément dans un temps d'infinis possibles? Pour entamer cette réflexion, je propose de penser au retour du sacré sous des formes dégradées, ou encore à la forme insouciant de l'homme-enfant, dans son désarroi camouflé sous la forme hybride de l'homme-enfant-prothèse. Ce dernier s'esquive de toute critique sur son mode d'exister, en se complaisant dans la concrétude, dans un présent qui ne passe jamais, dans la répétition non créative, ou répétition du même, qu'on peut appeler d'indifférenciation, ici comprise comme une des formes insidieuses de la pulsion de mort.

Ce possible retour dégradé du sacré s'exprime par la nostalgie du divin, différemment d'une sortie créative au service de l'éternel retour du sacré qui pourrait se présenter par la puissance de l'extraordinaire, par la puissance de créer. La nostalgie serait due au manque de références au monde sacré comme une des dimensions

fondamentales ou constitutives de l'humain dans le monde profane de la contemporanéité, et se manifeste par une concrétude qui répète soit les actions, soit les pouvoirs ou les caractéristiques du sacré. Il s'agit ainsi d'une répétition acéphale, automatique, interminable des caractéristiques du sacré, telles que le désir de continuité, d'excès, de violence. La nostalgie du sacré serait subjacente dans l'actuelle mondialisation, à la destruction de l'excédent des biens de production, aux guerres permanentes, à la consommation effrénée, aux cultures hyper-informatisées, aux fanatismes religieux, aux rapports hybrides entre religion, moral et média. En d'autres mots, aux formes de vivre l'excès, dans lesquelles la violence du sacré, qui a été refusé par le monde profane comme impur, revient de façon virulente, insidieuse ou dégradée. Dans ces cas, la violence est plus forte, plus terrible que celle qui est à l'œuvre dans le sacré archaïque qui prendrait en considération la mort, le sacrifice de Dieu, resserrant les liens sociaux autour de cet acte. Pourtant, le monde profane n'en veut rien savoir. Ces aspects sont développés d'une façon brillante par Georges Bataille dans *L'érotisme* et dans *Théorie de la religion*.

Je retrouve dans « Totem et tabou », le mythe tragique freudien, l'insupportable pour les consciences classiques et pour le monde profane de la production : le sacré archaïque proprement dit dans l'assassinat du *Ūrwater*. Freud le situe à l'origine de la société humaine, créant ainsi des liens indéfectibles entre la morale et le sacré. L'insupportable ne se retrouve pas dans la petite histoire racontée, dans le mythe en soi, mais dans la vérité que ce mythe tragique recèle : la rencontre angoissée entre deux mondes, placée mythiquement par Freud aux origines de la civilisation. En tenant compte de l'élaboration de Bataille sur le sacré et le profane, je dirais que Freud profite de la confluence angoissée entre le monde sacré de la fête, de l'excès, du sacrifice (de « Totem et tabou »), et le monde profane du travail, des interdits à propos du sacrifice du Père, pour donner une référence primordiale au malaise dans la civilisation. Malaise issu de la rencontre des deux mondes soumis à l'action de deux forces imbriquées, *Eros et Thanatos*, dans leur effort de poursuivre la satisfaction indépendamment de tout antagonisme entre elles. Nous pouvons conclure qu'*au commencement était la force*, le chaos des pulsions, avant l'acte qui a déterminé la naissance de la loi et des liens fondateurs de la communauté humaine.

La stratégie de domination du monde profane - celui du travail, de la consommation, de la science, de l'efficacité technologique - est claire et vise à obscurcir la violence du monde sacré à la conscience. Ses agents sont : le capitalisme - qui substitue « God for dollars » au travers de la consommation exorbitante des nouvelles technologies - et le conséquent moralisme religieux, qui à son tour substitue « dollars for God », en donnant à cette consommation de biens technologiques un véritable caractère religieux, d'obéissance au marché, dicté surtout par le WEB, cette « nouvelle bouche de Dieu ». De toute façon, une stratégie qui cherche l'indifférenciation dans l'immanence.

Notre mega-hybride en est l'exemple majeur, dans la mesure où il refuse le monde sacré comme source du lien social, mettant à sa place, à la mode d'un fétiche, le capital « flexible », responsable de nombreuses corrosions, dues surtout à la grande instabilité qu'il cause. Ce capital devient le vrai producteur des liens sociaux qui sont constitués en grande partie par cette « nouvelle bouche de Dieu », chargée de dicter les nouvelles formes d'agir, de se mettre en rapport, d'inclure ou d'exclure. Il devient une espèce de *nouveau contract totémique* entre la tribu universelle et la dite « nouvelle bouche de Dieu », dans lequel le désarroi dans un monde sans Dieu est remplacé par le filet de protection de l'information excessive/assistance 24h sur 24, et toute sorte de service, exigeant le culte et la soumission à l'idée de réseau. Peut-être, un retour dégradé du désir de continuité, de flux, d'excès, qui sont le propre du monde sacré.

L'éternel-retour du sacré : nostalgie et/ou puissance de création?

J'essaie de montrer que le trauma impliqué dans « la mort de Dieu » nous rapproche d'une problématique de base qui comprend l'excès, le sacré, le sacrifice, l'interdit, un temps de deuil et sa délivrance temporaire pendant la fête ou festin technologique que nous vivons. Les deux termes principaux de l'équation tragique contemporaine que je propose sont la nostalgie du sacré et la puissance de création, qui ne s'excluent point, mais soulèvent une problématique paradoxale.

La nostalgie du divin au contemporain se rapporterait au désir inconscient de continuité, de sacré, d'excès, qui ne peut plus se réaliser comme jadis, ou alors se réalise encore dans certaines religions et sociétés, dans lesquelles le sacré archaïque vit encore

dans la violence des rites sacrificiels, et dans les célébrations qui outragent le monde de la production par le gaspillage illimité. Le divin ne correspond pas à la totalité du sacré. Il est une des formes de relation de l'homme avec le sacré - force primordiale constitutive de l'humain dans ses rapports avec la création du monde, de l'univers, de la terre, de la nature, de l'autre humain. J'aimerais bien pouvoir parler d'une pulsion du sacré, qui nous entraîne toujours vers un autre territoire, situé au-delà des limites. Peut-être que *la pensée du dehors* est une manière profane ou laïque utilisée par Foucault pour parler de ce sacré refusé, ainsi que Derrida quand il parle des *inconditionnelles impossibles* situés au-delà des pulsions de mort.

La formulation de Hölderlin sur le retrait catégorique des dieux, celle de Nietzsche, sur « la mort de Dieu » et sur la corrélative dissolution du moi, et celle de Freud sur la division voire la scission du moi qui s'approfondit avec le temps, se présentent comme des formulations traumatiques pour la contemporanéité, car elles signalent explicitement ou non la perte de la foi dans le divin comme fondement suprême des références qui ont soutenu le projet occidental jusqu'alors. L'homme est seul, il erre sous l'impensable, et ne sait pas quoi faire de son excès, de ses intensités qui ne trouvent pas de place dans le monde profane de l'immanence. Dépouillées de leur destin archaïque (dans le sacré), les intensités exigent qu'on leur donne d'autres destins.

La création artistique apparaît comme principal destin pour ceux qui, malgré « la mort de Dieu », gardent la référence au sacré, cette dimension constitutive de l'humain. Elle les rendrait capables d'accepter la finitude et de vivre le désarroi ou l'angoisse comme source de création. Au-delà du strictement artistique, la volonté de puissance, dans mon approche, se rapporterait aux réalisations possibles dans un monde sans Dieu, y compris les réalisations technologiques - ces hybrides monstrueux, dont le cœur est habité par le sacré, par sa démesure, par son désir d'immortalité ! Le sacré qui a été rejeté par le monde profane, mais qui insiste comme force primordiale de la création. Celle-là est l'hypothèse la plus provocante de ce chapitre, qui est développée dans mon livre antérieur à celui-ci, *La fête technologique – le tragique et la critique de la culture informationnelle* (2005)

Deuil et fête au contemporain

Malgré le refus du sacré par le monde de la technologie, il me paraît impossible de nier la rencontre angoissée au contemporain entre les deux mondes, habités simultanément par l'homme depuis toujours, selon Bataille et Freud (1914), même si à des degrés différents. Il se pose donc, dans ce contexte, la question des rapports entre volonté de puissance (puissance de création) et nostalgie du divin, cherchant son actualité dans « un monde sans Dieu ».

Chez Freud, je trouve des arguments pour refuser toute illusion sur la transformation totale des intensités du monde *Ūr* (monde archaïque des pulsions) en puissance de création – c'est à dire l'impossibilité d'arriver à une sublimation totale. Nous ne sommes pas équipés psychiquement pour cela, dans la mesure où il y a toujours un reste pulsionnel libre qui n'obéit ou ne sert pas au monde de la production psychique. Nous sommes ainsi incapables de représenter la force pulsionnelle dans sa totalité. Ce reste, cet excès de force non représentée, vécu sous la forme d'un malaise incontournable provoque la production d'angoisse par le moi, le faisant éprouver dans l'angoisse la confluence de deux mondes – celui de l'excès pulsionnel et celui du besoin de transformer la force pulsionnelle en production. Dans ce contexte, le symptôme advient comme une formation défensive de la production psychique, plus ou moins bien réussie, pour délivrer le sujet (ou la culture) de l'angoisse produite par le moi en conséquence de l'excès de force pulsionnelle libre. De ce point de vue, le fait de ne pas exclure le symptôme des formes possibles d'exister psychiquement (comme le fait la psychanalyse, contrairement à la psychiatrie) signifie ne pas s'identifier avec le monde profane – qui exclut les intensités du monde de l'excès et les formes de production mal abouties.

Dans *Théorie de la religion*, Bataille affirme que la fête a lieu pour rendre l'homme à l'immanence. Toutefois, dit-il, la condition de ce retour est l'obscurité des consciences. Dans un autre moment, il dira que la fête célèbre l'union des deux mondes - celui de la continuité, de l'excès, des transgressions, de la violence et du sacrifice, et celui de la discontinuité, du travail, des interdits – qui constituent simultanément la société humaine. Dans le temps profane du travail, la société accumule des ressources, et la production se limite à la quantité nécessaire à la consommation. Par contre, le

temps sacré est le temps de la fête, qui permet – voire exige – entre autres de réaliser ce qui est habituellement interdit. Dans le temps de la fête, les participants consomment sans mesure les ressources qui ont été accumulées pendant le temps du travail. Il me semble possible que la modernité incarne, de façon prépondérante, ce temps du travail, de l'accumulation, poussée par la science, la technique, l'industrialisation, suivie par le temps de la dilapidation, de la consommation effrénée de notre ère, temps de la fête technologique du contemporain où règne le capital flexible. Entre ces deux temps, « la mort de Dieu ».

Pour Bataille, la *fête* est une tentative angoissée de concilier les nécessités incompatibles de deux mondes. Dans « Pour introduire le narcissisme », Freud se rapporte aussi à cette dualité vécue par l'homme, disant qu'il mène une double existence : une, dans laquelle il est une fin en soi – ce qui peut-être rapproché du monde profane et discontinu de Bataille; l'autre, dans laquelle il est *un* des liens d'une chaîne qui le dépasse comme individu, faisant partie, à son issu, du monde de l'excès, de la continuité, du monde sacré de Bataille. Je rappelle que Freud nomme *Eros* et *Thanatos* les pulsions de vie et de mort, en les qualifiant explicitement comme des étants mythologiques, *sacrés*, qui nous font agir à notre insu.

Ce n'est qu'en « Totem et tabou », texte dans lequel il parle de « la mort de Dieu » par l'intermédiaire du mythe du Père assassiné par ses fils, que Freud parlera d'une fête ou festin, le banquet totémique. À la fin de son mythe tragique, qu'il considère scientifique, Freud affirme que la psychanalyse lui aura permis de dévoiler le sens du sacrifice de l'animal totémique pendant le banquet. Il s'agit, dit-il, de substituer le Père violent et tyrannique par l'animal totémique, qui est désormais adoré comme un dieu. Le totémisme aurait fonctionné comme refoulement du parricide originaire, constituant ainsi le commencement de la morale humaine, étroitement liée au sacré. Le Père violent et tyrannique est devenu le modèle redouté et envié par les frères. Après son assassinat, ils l'ont dévoré, en s'identifiant avec lui et entre eux, en s'appropriant une partie de sa force. De cette façon, le banquet totémique, peut-être la première fête de l'humanité, signifierait la célébration de cet acte, cette déposition, ainsi que du triomphe des fils sur le Père, *après* un temps de deuil. En effet, Freud observe encore que pendant le banquet les interdits sont suspendus.

L'idée de deuil peut-être corroborée *par* et *dans* l'écriture de "Deuil et mélancolie", deux ans après la parution de "Totem et tabou". Dans son texte précieux, Freud nous dit : "à la fin d'un travail de deuil le moi est délivré de toute inhibition." Dans son texte, de 1914, le deuil est la réaction à la perte d'un être aimé, ou d'une abstraction équivalente – idéal, patrie, liberté. Peut-être serait-il possible de considérer "Deuil et mélancolie" comme une élégie en prose de "Totem et tabou". Ce dernier actualise pour la contemporanéité d'après Freud la scène originelle de "la mort de Dieu" et l'idée de la constitution d'une société humaine lancée dès ses origines dans le désarroi, dans l'absence de garanties, et dans le malaise ou angoisse sociale. Cette vérité tragique est présente dans "Totem et tabou", "Le futur d'une illusion", "Le malaise dans la civilisation" et "Moïse et le monothéisme", dernier ouvrage de Freud, et est contrée par maintes stratégies pour l'occulter ou l'annuler, comme la métaphysique, les religions - exception faite à la religion chrétienne qui a admis l'assassinat de Dieu par l'homme.

En approchant "la fête technologique" contemporaine du festin totémique freudien, j'essaie de créer des conditions communes aux deux pour examiner la suspension d'un interdit spéciale : l'interdit biblique de l'image, le deuxième des dix commandements écrits par Dieu sur les Tables de la Loi, à la Montagne du Sinaï, et donnés à Moïse, selon la Bible. Cet interdit a imprégné, pendant des siècles, des générations d'Hébreux et des chrétiens, réformés ou pas². Or nous constatons que nous vivons dans une société où l'image est omniprésente, et où elle n'est pas d'abord perçue comme étant une idole, au contraire, elle est complètement désacralisée par la technologie, étant devenue un lieu de communication, d'expression et de création, utile et même indispensable. Que s'est-il donc passé ?

L'élaboration du deuil «de la mort» de Dieu par Freud

Dans « L'homme Moïse et le monothéisme », Freud affirme que les chrétiens ont un avantage sur les Hébreux, dans la mesure où les premiers ont admis l'assassinat de Dieu par le sacrifice du Christ, atténuant grandement leur sentiment de culpabilité. Par cette

² Même si on pense à la condamnation de l'image par le platonisme, rabaisée au niveau du simulacre, de la fausse copie, il est évident que l'image (et l'imaginaire) est insérée dans une longue tradition de dévalorisation, contrastant avec l'essor qu'elle a eu à la fin du XXème siècle et dans les premières années du XXIème.

affirmation audacieuse, nous voyons que Freud n'a pas détourné son regard du trauma entraîné par « la mort de Dieu », ses significations et ses actualisations. Au contraire, il s'est lancé dans la thématique du tragique et du sacré par l'intermédiaire de l'archaïque et de l'originnaire, créant le monde *Ūr* du Père de la horde primitive, métaphore aussi du chaos pulsionnel. De même dans la tragédie d'Oedipe, Freud focalise autant le désir du fils par sa mère et le corrélatif désir de parricide, que la démesure de sa volonté de savoir - son *hybris* qui le mène à instaurer la première enquête de l'histoire humaine, juxtaposant ainsi les fonctions de chef d'état et chef religieux, un devenir monstrueux.

En choisissant Oedipe, héros tragique parricide, et le *Ūrwater* assassiné par ses fils, ancêtre de Dieu dans « Le futur d'une illusion, Freud défoule le désir millénaire de parricide et d'ambivalence de l'homme par rapport à une de ses plus chères créations : l'idée de Dieu.

La question du père traverse toute son oeuvre au travers des énoncés hétérogènes d'ordre théorique, technique, clinique et d'interprétation de la culture. Dans la théorisation clinique de la névrose obsessionnelle, par exemple, il met en évidence les rapports ambivalents du sujet au père et au sacré. Freud interprète les idées obsessionnelles comme étant des déformations des récriminations inconscientes que le sujet s'attribue à cause de ses rapports ambivalents avec son père. Ces rapports atteignent des proportions inédites dans cette névrose. Dans les cas plus graves, les actes compulsifs prennent la scène, constituant des « rituels », dont la finalité est celle d'apaiser l'angoisse en expiant ou en se purifiant d'une culpabilité inconsciente causée par le désir de mort du père – un des interdits de formation de la société humaine. Pourtant, l'obsessionnel méconnaît ce désir, puisqu'il est inconscient, et son psychisme le substitue par d'autres prohibitions sans aucun sens.

Le manque de sens du « rituel » indique le lien entre *tabou* et idée obsessionnelle. Il s'agit du lien entre l'interdit et le sacré, selon les élaborations de Freud dans « Totem et tabou », et dans « L'homme Moïse et le monothéisme », quand il lie l'origine de la morale au sacré; ce qui lui fera appeler cette névrose « religion de l'humanité ». Les liens du sacré avec la morale (les interdictions, les coutumes) lui confèrent sa haute valeur pour un peuple, sa relation avec le religieux étant

incontestable. Le caractère sacré et religieux de la morale chez Freud relève de la volonté du Père assassiné.

Freud, comme *atheos* au sens grec capté par Höderlin, et comme *fil*s de l'événement de « la mort de Dieu », a élaboré à partir de la psychanalyse le deuil de l'abandon et de la mort du divin. Cela peut être remarqué dans la création d'autres références qui sont venues occuper la place du complexe paternel.

L'apport de réel aux pulsions par l'intermédiaire du concept d'une force pulsionnelle constante (la *Drang*) présente désormais dans la composante quantitative de la *Vorstellungsrepräsentanz* signifie un changement radical de paradigme, réalisé par Freud dans la théorie de la représentation classique. D'une manière absolument révolutionnaire, il a délivré la pensée de l'absence de réel, ou d'un réel garanti ou soutenu par l'idée de Dieu, ou pour n'importe quelle autre extériorité. Par contre il a placé le réel dans le pulsionnel - ce *dehors intime* – capable de charger d'intensités les représentations en leur donnant de la valeur psychique, quelles soient conscientes ou non. Par cette création, Freud investit de réel tout le domaine de la pensée, ce qui cause des effets, même si cette pensée est inconsciente.

Cette hypothèse servira de référence à d'autres créations, et même à des bouleversements, comme celui pratiqué dans « Le moi et le ça » à propos de la suprématie de la conscience dans le psychisme. À partir de ces « quotas » de réel, distribués de façon différenciée parmi les représentations, ou encore sous la forme de force pulsionnelle non liée aux représentations, « la conscience n'est qu'un état ou une qualité du psychique » (Freud, 1923), cédant la place à l'inconscient pour qu'il occupe son rôle actif d'indétermination et de non-savoir sur nos sentiments et actions.

Les considérations ci-dessus exposées nous permettent de concevoir la pensée *inconsciente* comme une virtualisation du réel, un virtuel qui est réel, malgré qu'il ne s'exprime que par l'absence - absence de conscience et non de réel. Par conséquent, il est possible de dire que la pulsion c'est du réel qui ne s'absente pas, mais qui plutôt s'abstrait, s'occulte sous la forme de pensée inconsciente et se présente maintes fois sous la forme d'un symptôme.

Ces idées nous aident à éclairer les raisons de la crise de la représentation classique – celle qui prend en considération la substitution d'un réel absent par un signe (à la place de la chose ou du référent), et qui a servi à consacrer l'hégémonie de la conscience jusqu'à la naissance de la psychanalyse.

Quelle audace a eu cet homme quand il crée du réel sur un être hypothétique de maximale puissance, sur un concept-limite entre le psychique et le somatique, et crée encore plusieurs catégories, ou un spectre de différences par rapport à ce concept : puissance pulsionnelle déterminée (fixée à la représentation, responsable du déterminisme psychique) et puissance indéterminée (force pulsionnelle autonome, une pure intensité pulsionnelle, responsable de l'indéterminisme psychique).

Une autre création paradigmatique et subversive par rapport à la théorie de la représentation classique (*Vorstellung*) se rapporte à l'autre composant de la *Vorstellungsrepräsentanz* freudienne – à son représentant idéatif ou idéationnel. La catégorie de l'Idée, si transcendante, est stratégiquement transformée par Freud en image, réhabilitant ou valorisant le monde de l'image, de l'imaginaire, par rapport au monde des Idées, en reversant le platonisme à sa manière. Le représentant idéatif de la représentation est donc fait d'image. Il s'agit d'un composant imagétique de l'objet, d'une composition imaginaire que Lacan a appelé « substance de l'apparence ». Il faut comprendre cette *substance* comme étant la déception fondamentale qui marque toute apparition. Le représentant idéationnel de la *Vorstellung* se constitue comme apparition, comme fantasme autour de la chose (*Ding*). Ces représentations imagétiques n'auraient pas de valeur pour la conscience sans la médiation symbolique du langage au niveau du pré-conscient, où se donne l'articulation des *Sachvorstellung* (ou des *Dingvorstellung*/représentation-chose) avec les *Wortvorstellung* (représentation – parole) selon l'hypothèse freudienne.

D'une façon corrélative à l'affirmation de la présence du réel dans la constitution des représentations par la force pulsionnelle libre ou liée, Freud crée une conception psychanalytique pour la vérité, assez lointaine de la Vérité comme *adequatio*. Il l'appelle réalité psychique (*Realität*), par opposition à la réalité matérielle ou extérieure (*Wirklichkeit*). Cette catégorie psychanalytique qui entremêle vérité et réalité, et qui appartient à un sujet singulier et non à des universaux, a été élaborée par

Freud auprès de ses patientes hystériques qui se plaignaient d'avoir été séduites par un homme adulte de leur entourage. Après avoir cru à cette séduction réelle par rapport à la réalité extérieure, Freud s'est aperçu que leur névrose avait été entraînée par un élément imaginaire, par une fantaisie de séduction qui avait pourtant une valeur traumatique et qui était liée à un désir inconscient.

La création freudienne d'une *réalité psychique* a permis que l'imaginaire soit conçu comme un des registres constitutifs du psychisme, introduisant les fantaisies inconscientes comme l'expression de la vérité du désir inconscient ou vérité du sujet. La découverte de cette autre *réalité* l'a amené à suspendre le jugement de réalité centré sur la réalité matérielle. Pourtant, la conception de réalité psychique n'a pas été étendue à la totalité du champ subjectif, dans la mesure où Freud lui a donné la consistance d'un noyau hétérogène, réel, dur, impénétrable par rapport aux incursions du symbolique. Selon Freud, il y aurait trois modes de réalité : la réalité matérielle (extérieure), la réalité des pensées de liaison ou psychologiques, et la réalité psychique, dont l'expression la plus vraie serait la fantaisie inconsciente. Il s'agit donc d'une *catégorie* assez intéressante car elle puise son ambigüité dans le fait d'être structurée par deux registres : le réel et l'imaginaire. De là découle la fameuse formulation freudienne : « les hystériques souffrent de réminiscences », voulant dire par là qu'elles souffraient *réellement* à cause des souvenirs vagues et incomplets qui relevaient du désir inconscient.

Une autre affirmation très importante relative aux concepts de vérité et réalité classiques et au réel de la psychanalyse se trouve dans sa lettre à Fliess du 21/9/1897 dans laquelle il dit que « aucun indice de réalité n'existe à l'inconscient, il est donc impossible de distinguer la vérité [matérielle] de la fiction investie ou chargée d'*Affekt* ». Freud a certainement voulu faire référence à la charge quantitative de force pulsionnelle que j'ai appelé « quota de réel », et qui se fait présente dans la représentation freudienne par son composant intensif ou affectif.

Pourtant, cette catégorie qui s'étend aussi aux fantaisies originaires, a signifié une dure bataille pour Freud qui n'a jamais cessé de vouloir attribuer de la valeur traumatique à la réalité matérielle, y cherchant toujours un vestige quelconque. C'est

bien le cas de l'angoisse de castration qui s'instaure au moment de la vision de la différence sexuelle par l'enfant.

Dans sa deuxième topique, Freud nous laisse penser la vérité du désir inconscient comme sentiment d'étrangeté. Celui-ci devient le propre du désir inconscient qui est paradoxalement le plus étrange et le plus familier.

Pour finaliser cette tentative de nommer quelques transgressions freudiennes qui ont été contemporaines à la crise de fondements au XIXème (une des faces de « la mort de Dieu »), la question de l'archaïque se pose. Cette fois, le récit de références ciblées par Freud sont l'Histoire et aussi l'Origine. L'archaïque est un indice de l'origine, malgré qu'on ne puisse y arriver; il est une métaphore inépuisable qui ne cesse pas de parler de son objet absent dans le temps. Il désigne le point de proximité maximale de l'origine, évoquant un commencement et au même temps son absence. La fonction de l'archaïque est celle d'articuler le réel et l'interdit dans la scène de la fantaisie investie par la force pulsionnelle. Chez Freud, il se ~~présent~~ est représenté par le préfixe *Ūr* (originaire) et distingue tant les fantaisies originaires ~~que le~~ du Père Originnaire (*Ūrwater*) ~~et~~ que les pulsions (*Ūrtriebe*), et parlera d'un temps d'avant, d'un temps mythique, antérieur à une organisation signifiante, d'un temps avant la loi.

Dans « *Logos et ananké* », Assoun affirme que l'archaïque est un indice dont la fonction est d'indiquer que l'origine a une fonction. Quelle serait-elle? À la dernière ligne de « Totem et tabou », Freud dit que « Au commencement était l'acte », citant Goëthe dans son *Faust*. Quand il situe l'assassinat du Père aux origines mythiques de la civilisation, Freud serait en train de donner à l'origine de la société humaine la fonction « d'élever une première fois à l'énième puissance de la répétition », selon la précieuse expression de Deleuze dans *Différence et répétition*. Je propose qu'en tenant compte de la deuxième topique, on dise plutôt : « Au commencement était la force (*Thanatos*) », qui a poussé les frères à l'acte d'assassinat du Père, qui a engendré au même temps le sens de l'interdit sur lequel serait fondé la société humaine.

Selon la logique de la répétition, de Freud et Deleuze, je rapproche la « mort de Dieu », dans ses différentes formulations, à de l'assassinat du Père. Selon cette logique, « la mort de Dieu » est répétition, inscrite symboliquement dans la formulation

mythique créée par Freud dans « Totem et tabou », qui relance aux consciences le désir multimillénaire de parricide, rappelant l'ambivalence de l'homme par rapport qu'aux idées pouvant incarner son désir de garantie, comme l'idée de Dieu – le fondement suprême de la métaphysique.

Donnant suite à ces pensées, « la fête technologique » - notre festin totémique - commémore toutes les formulations du désir ambivalent de l'homme par rapport à Dieu, voire son assassinat, comme le dit Freud dans « Le futur d'une illusion ». Il est alors possible de penser les formulations de cette « mort de Dieu » comme des moments tragiques d'une extrême fécondité, qui renvoient l'homme à son désir ambivalent par rapport à sa séparation du divin, à sa séparation d'une extériorité transcendante qui incarne toutes les garanties, le laissant libre pour vivre sa puissance de création (volonté de puissance) dans un monde sans Dieu; ou encore vivre la nostalgie du divin dans ses formes dégradées. Il s'agit donc de la répétition d'un mouvement paradoxal, cette fois dans la culture globalisée.

Il me semble intéressant de revenir à un passage de « Totem et tabou » dans lequel Freud affirme que la religion totémique ne tourne pas seulement autour des sentiments de regret, de remords et du désir de réconciliation avec le Père, mais qu'elle se réfère aussi bien au besoin de conserver le souvenir du triomphe sur lui. La réalisation de ce désir semble être la base du banquet totémique: une fête commémorative pendant laquelle sont levés les interdits imposés par l'obéissance rétrospective au Père mort, et transformée en devoir la reproduction de l'assassinat du Père au travers du sacrifice de l'animal totémique, lorsque les bénéfices acquis par le crime, et l'assimilation des qualités du Père se trouvent menacés.”

C'est de l'audace, sans doute, de proposer que les différentes formulations de “la mort de Dieu” puissent avoir le sens d'un parricide renouvelé, à l'image des mouvements d'une symphonie tragique, qui se répète, et qui aboutit à un accord plus profond avec le sacré. Accord qui viserait le rétablissement de la continuité perdue et retrouvée momentanément dans la *fête*. Freud nous laisse penser au désir ambivalent de l'homme en relation au Père, et au dépassement du désir de parricide par la création de l'idée de Dieu. Pourtant, subjacent au désir de parricide, selon les indications de Freud, Hölderlin et Bataille (qui est d'ailleurs assez freudien), il y aurait le désir de continuité,

d'excès, qui, de façon immuable, meut l'homme ~~dès toujours~~ au travers des pulsions de mort. Au commencement était la force, la *Dräng*, qui a été nommée *Thanatos* par Freud dans "Au-delà du principe de plaisir". Elle a entraîné l'acte de parricide et son dépassement par l'idée de société humaine.

Ainsi, la nostalgie du divin et la puissance de création (volonté de puissance) ne sont pas antithétiques. Ce sont des mouvements qui coexistent, en proportions différentes entre les forces et principes qui les régissent, selon le moment civilisateur. Par exemple, le moment grec de l'antiquité a marqué la plus grande proximité entre l'homme et le divin. Paradoxalement, il a marqué aussi le commencement de la séparation, telle que nous la voyons dans le théâtre tragique de Sophocle, au Vème siècle a.C – siècle du miracle grec en termes de puissance de création, ou de splendeur de la volonté hellénique de créer. Comme l'a dit Hölderlin: "tout est intense.. cela sépare", faisant sans doute allusion au moment de fusion entre l'humain et le divin – à sa copulation, comme il l'a nommé – ce qui a entraîné le retrait catégorique des dieux, ainsi que l'oubli corrélatif de la part de l'homme.

Au XVIème siècle, la science et la technique modernes ont été à l'origine de la plus grande séparation du divin. En effet, nous vivons un moment paradoxal. Tout en étant *atheos*, dans le sens capté par Hölderlin³, nous nous sommes faits déifier par la technologie, nous éloignant davantage du divin et du sacré, mais cherchant encore à vivre quelques unes de ses caractéristiques essentielles comme par exemple l'excès, rejeté par le monde profane de la rationalité moderne comme étant impur et effrayant.

Pour arriver au vide contemporain, qui est paradoxalement comblé par l'excès, en tenant compte de "la mort" de Dieu, il a fallu que Freud, *atheos*, se charge d'élaborer le trauma relatif à cette idée, ici comprise comme le manque de toute garantie. Il a inauguré, par la création de la psychanalyse, un temps de deuil, je veux dire, d'un détachement graduel et douloureux de tout investissement libidinal fait sur l'idée d'un père protecteur ou de toute autre idée substitutive de cette illusion, que se soit la religion, la technique, ou la science.

³ *Atheos* serait l'homme moderne abandonné par les dieux

Le travail de deuil effectué par Freud a consisté surtout à créer des liaisons entre force pulsionnelle et nouveaux objets pour la pensée, comme l'idée de détresse ou de désarroi constitutif de l'humain, dépassant certains points de fixation de la pensée classique comme le réel et la conscience, créant de nouvelles références pour les fondements soutenus jadis par l'idée de Dieu et ses équivalents dans la longue durée de la tradition métaphysique classique.

Références Bibliographiques

- Bataille, George. *L'érotisme*. Paris: Minuit, 1957.
- _____. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard, 1973.
- Bakhtin, Mikhail. & Kristeva, Julia. "Le mot, le dialogue et le roman", *Critique*, 23 (438-465), 1967.
- Deleuze, Gilles. *Diferença e repetição (Différence et répétition)*. Rio de Janeiro: Graal, 1968.
- Dunley, Glaucia. *O silêncio da Acrópole – Freud e o trágico – uma ficção psicanalítica (Le silence de l'Acropole – Freud et le tragique – une fiction psychanalytique)*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária / Ed. Fiocruz, 2001.
- _____. *A Festa Tecnológica – o trágico e a crítica da cultura informacional (La fête technologique – le tragique et la critique de la culture informationnelle)*. São Paulo/Rio de Janeiro: Escuta/Fiocruz, 2005.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas (Oeuvres Complètes)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- _____. (1912) "Totem y tabu" ("*Totem et tabou*"), tomo II
- _____. (1914) "Introducción al narcisismo" ("*Pour introduire le narcissisme*"), tomo II
- _____. (1915) "Duelo y melancolia" ("*Deuil et mélancolie*"), tomo II
- _____. (1919) "El siniestro", (*L'inquiétante étrangeté*), tomo II
- _____. (1920) "Para allá del principio del placer" ("*Au-delà du principe de plaisir*"), tomo III
- _____. (1927) "El porvenir de una ilusión" ("*L'avenir d'une illusion*"), tomo III
- _____. (1929) "El mal estar en la cultura" ("*Le malaise dans la civilisation*"), tomo III
- _____. (1938) "L'escisión del yo en el proceso de defensa" ("*Le clivage du moi dans le processus de défense*"), tomo III
- Freud, Sigmund. & Zweig, Arnold. *Correspondance – 1927-1939*. Paris: Gallimard, 1973.
- Heidegger, Martin. (1943). "Le mot de Nietzsche – Dieu est mort". *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962.
- Hölderlin, Friedrich. *Reflexões – seguidas por "Hölderlin. Tragédia e modernidade" ("Hölderlin Tragédie et modernité"*, de Dastur, F. (org.). Trad. Márcia de Sá Cavalcante e Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994
- Hölderlin, Friedrich. "Pão e vinho" ("Pain et vin"/"Brot und Wein"). in *Poemas*. Trad. de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 169.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.B. *Fantasia originária, fantasias das origens, origens das fantasias. ("Fantasme originnaire, fantasme des origines")*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *La généalogie de la morale*. In : *Oeuvres Philosophiques Complètes*, vol. VII. Paris: Gallimard, 1971.
- _____. (1881-1882). *Le gai savoir – Fragments posthumes*. In *Oeuvres Philosophiques Complètes*, vol.V. Paris: Gallimard, 1971.
- _____. *Assim falou Zaratustra ("Ainsi parlait Zarathoustra")*. Curitiba: Hemis, 2000.
- Pelbart, P. *O tempo não reconciliado ("Le temps non réconcilié"* São Paulo: Perspectiva, 1968.
- Sennet, R. *A corrosão do caráter ("La corrosion du caractère)*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- Vital-Brazil, Horus. *O sujeito da dúvida e a retórica do inconsciente ("Le sujet du doute et la rhétorique de l'inconscient")*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

3. Savoir et pouvoir en psychanalyse

Dans le livre *Le silence de l'Acropole – Freud et le tragique – une fiction psychanalytique*⁴, j'expose mes premières réflexions sur le tragique en interrogeant l'existence d'une pensée tragique dans l'oeuvre freudienne. En d'autres mots, peut-on considérer Freud comme un penseur tragique?

Cette question est née de l'impacte que m'a causé le texte "Un trouble de mémoire sur l'Acropole", écrit par Freud en 1936, texte précieux parmi ses écrits tardifs, dans lequel il s'expose de façon touchante à Romain Rolland et à tous ses lecteurs éventuels encore à la façon d'une auto-analyse. Les relectures approfondies de ce texte, toujours surprenant, m'ont amenée à m'en servir comme porte d'entrée pour faire cette réflexion sur le tragique. C'est à dire, en faire un guide pour mon voyage à Athènes, inspirée et accompagnée par Freud, à fin de promouvoir la rencontre toujours féconde entre la psychanalyse et les origines grecques de notre culture occidentale.

Freud est le protagoniste de ma fiction théorique, dans laquelle il incarne initialement le personnage d'*Oedipe Roi*, figure emblématique du savoir philosophique démesuré, de la *hybris* de la connaissance. Dans son long chemin psychanalytique, Freud dépasse graduellement, comme dans la tragédie, la position subjective du *tyran grec*⁵, cas d'Oedipe dans *Oedipe Roi*, et aboutit à celle de *Oedipe à Colonne*, vieux et aveugle, dépendant de sa fille "Ana-Antigone" pour se déplacer, comme il le dit dans une de ses lettres à Arnold Zweig s'identifiant explicitement à *Oedipe*.

Dans ce texte émouvant, où vie et oeuvre du créateur de la psychanalyse s'entremêlent, Freud nous montre comment son vaste et profond savoir s'est dépouillé du pouvoir que lui a donné l'invention révolutionnaire de l'inconscient, devenant par là un savoir tragique. Marqué par l'imprévisibilité du sentiment d'étrangeté éprouvé en 1904 sur l'Acropole, et par sa propre finitude qui s'annonçait en 1936, Freud nous mène aux dernières conséquences du processus de castration, donnant naissance à une réflexion absolument tragique dans le texte ainsi que dans l'après-coup à tout le savoir psychanalytique.

⁴ Issu de mon master, réalisé à l'Institut de Psychologie de l'Université Fédérale de Rio de Janeiro (UFRJ), dans le Programme de Post-graduation en Théorie Psychanalytique, 1994-1996.

⁵ qui a du pouvoir par son grand savoir,

Nous constatons comment ce texte de 1936 répond tragiquement à la question posée dans son essai “L’inquiétante étrangeté” (1919): “Comment un homme si versé dans les savoirs de ce monde [un homme donc si puissant] peut-il être si maltraité par la force des pulsions?” Comme s’il avouait finalement son illusion à propos du savoir, comme si un grand savoir comme le sien avait pu éventuellement le sauvegarder de l’angoisse, de l’inquiétante étrangeté...Cet étonnement est présent dans sa correspondance avec Arnold Zweig, véritable coulisse de l’élaboration menée par Freud sur l’événement de 1904 sur l’Acropole, et qui a perduré pendant des décennies. Elle trouve finalement son dénouement dans le texte de l’Acropole, si peu prétentieux, si magnifique, par rapport au savoir tragique qu’il décèle sur la vérité du désir de Freud “d’arriver si loin”.

Ce texte, que j’appelle intimement *le texte de l’Acropole*, m’a guidé dans la quête d’arguments pour essayer de répondre à la question fondamentale du livre: si on peut parler d’une pensée tragique présente dans l’oeuvre freudienne, ou encore, s’il est possible de considérer Freud comme étant un penseur tragique. Pour conduire cette quête, j’ai cherché des arguments dans l’oeuvre de Freud, mais aussi chez Sophocle, dans l’oeuvre poétique et philosophique de penseurs appartenant à des modernités différentes comme Hölderlin, Nietzsche, Arnold Zweig, et d’auteurs contemporains qui m’ont aidé à problématiser la questions dans le champ mythologique et philosophique, comme Vernant, Dérienne, Deleuze. Dans le domaine psychanalytique, je développe quelques contributions de Lacan, Assoun, Didier-Weil, Birman.

La rigueur employée dans les articulations théoriques ne m’a pas empêchée que l’accès à celles-ci, ainsi que la cohérence interne de cet écrit, se passent dans le registre de la fiction. La conception du livre, à partir de cette structure fictionnelle a reuni trois modes de pensée: le poétique, le philosophique, et le psychanalytique. Cette conjonction m’a permis que chacun de ces modes illumine l’autre dans ses points obscurs, me donnant parfois la sensation d’être arrivée devant une clairière après avoir emprunté des chemins risqués.

Le temps a passé et je me demande si l’inscription du tragique dans l’oeuvre freudienne a surgi dans ma fiction. C’est à dire, s’il a été possible de faire apparaître *en acte de fiction* l’origine du tragique freudien dans les tragédies de Sophocle – *Oedipe Roi* et *Oedipe à Colone* - où se produit le passage du savoir-pouvoir d’*Oedipe Tyran* au savoir tragique d’*Oedipe vieux et aveugle*, qui arrive à Colone à la fin de sa vie,

accompagné de sa fille Antigone. Je rappelle le commentaire de Freud dans “L’interprétation des rêves” où il marque précisément le commencement de la tragédie *Oedipe Roi* dans le désir de savoir d’*Oedipe*, différemment du mythe.

Je pars de l’oeuvre freudienne, précisément des rapports de son auto-analyse. Dans une lettre à Fliess⁶, Freud nous dit qu’il a cherché une figure emblématique, tragique, *Oedipe Roi*, de Sophocle, pour élaborer ses sentiments d’amour et de haine envers ses parents. Plus tard, il a étendu cette découverte à toute l’humanité, faisant du Complexe d’Oedipe le complexe nucléaire de la névrose, mais aussi de la psychanalyse. Lui-même dans son texte de 1936 se réfère à l’audace de son “travail scientifique” qui lui a permis d’étendre les découvertes faites à partir de sa propre personne à “toute la race humaine”.

Pourtant, dans *Le silence de l’Acropole*, je désire soulever un autre aspect du tragique d’*Oedipe* : la démesure de son savoir, son *hybris*, élevée au statut de savoir-pouvoir, celui d’*Oedipe Roi*, nommé *le Tyran* par Hölderlin dans sa traduction⁷. Il s’agit d’une question qui doit intéresser toutes les formes de production de la connaissance d’une façon générale et pas seulement la production du savoir psychanalytique. Ainsi, pour travailler la démesure du désir de savoir de Freud, telle que je la suppose exister surtout au commencement de son oeuvre, je m’appuie sur la pensée tragique de Hölderlin qui réalise l’écoute critique des limites, y compris celle des limites de la connaissance – en se rapprochant sur cet aspect de Kant et de Hegel, ses contemporains. Il fait cela de façon paradoxale, affirmant la double impulsion de l’homme : la tentation de l’Absolu, de la totalité, et l’appel de la Terre - vers la Terre, vers l’humain. Pourtant,

⁶ Freud, S. Carta a Fliess de 15-10-1897 (Lettre à Fliess..). “Las origenes de la psicoanalysis”, in vol. 3. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 1973.

⁷ La traduction d’*Oedipe Roi*, faite par Hölderlin en 1804, ainsi que l’écriture des fameuses *Remarques* qui l’accompagnent, témoignent d’une lecture forte et lucide de l’oeuvre de Sophocle, à l’opposé de l’interprétation lisse ou neutre laissée par l’âge classique: son travail met ainsi en valeur la violence sauvage du texte grec et insiste sur la responsabilité du héros, *donnant ainsi à la tragédie une modernité inattendue*. Mal reçue de son vivant, la traduction d’Hölderlin donne à la pièce de Sophocle une dimension politique particulière en accentuant la dimension despotique prise par le héros au cours de son enquête; il choisit d’ailleurs de la mettre en évidence en intitulant la pièce *Oedipe le Tyran*, différemment de la tradition qui l’avait précédée, constituant une critique subacente à la *hybris* de Napoleon Bonaparte, le grand conquérant qui a trahi la révolution française, et qui était son contemporain. Plus profondément, Hölderlin relie cette tyrannie d’Oedipe à sa quête d’un savoir total, interprétant le nom du personnage à partir du verbe grec *oïda*, « savoir ». Pour lui, Oedipe est l’objet de la grande tentation métaphysique moderne, celle d’un savoir absolu qui conférerait le pouvoir absolu, permettant ainsi la transgression de la limite entre humain et divin. C’est en ce sens qu’Oedipe est pour Hölderlin un héros tragique moderne, parce qu’il se rend lui-même responsable de sa misère au lieu d’être un simple jouet des dieux.

il indique la nécessaire séparation entre divin et humain, ses limites, précisément au moment de la grande fusion entre eux, au moment grec (de l'antiquité). Il le fait dans ses *Remarques*, qui ont suivi la traduction d'*Oedipe Roi* et d'*Antigone*, prévoyant que seulement à partir de cette séparation l'homme connaîtrait ses véritables conditions de finitude et de désarroi, inaugurant ainsi un temps tragique, d'éloignement du divin, dans lequel l'*hybris* de connaissance pourrait se transformer en savoir tragique.

Ma fiction se développe à partir de Freud en situation d'*Oedipe Roi*, ou mieux, d'*Oidipous-Tyrannous*. Pour cela, je me suis approprié la perception poétique et philosophique de Hölderlin, qui critique l'*hybris* de la connaissance. En effet, en 1904, lors de sa visite à l'Acropole, Freud était le détenteur du grand savoir qui lui avait permis de créer *la science des rêves*, selon ses propres mots dans l'introduction de "L'interprétation des rêves", signalant le commencement d'un nouveau siècle⁸. Paradoxalement, son grand savoir ne lui a pas donné les conditions pour comprendre son sentiment d'étrangéité sur l'Acropole quelques années plus tard. Mon hypothèse est que ce moment a peut-être marqué la césure⁹ dans son savoir relatif à la première topique, déterministe, inaugurant un temps de deuil pour sa pensée qui devient peu à peu tragique, à mesure qu'il se rend compte que son savoir est castré, fini et inachevé, le menant à faire face à une autre puissance auparavant impensable – la pulsion de mort.

L'un des buts principaux de cet écrit est de faire la critique des formes de tyrannie pouvant s'exercer à partir de la connaissance comme forme de pouvoir - le redoutable savoir-pouvoir qui serait une des manifestations de la pulsion de *pouvoir* - un masque de la pulsion de mort sur la pulsion de savoir. Il met en valeur l'importance du savoir tragique du psychanalyste qui, en décidant de se dépouiller de tout désir de pouvoir, se constitue lui-même en affirmation de la finitude et du désarroi en tant que puissances tragiques corrélatives de l'excès pulsionnel. Il me semble que ce savoir, acquis dans son analyse personnelle, est la condition pour que chaque psychanalyste

⁸ Le 12 juillet 1900, Freud écrivait à Fliess: "Croyez-vous qu'un jour il y aura dans cette Maison une plaque en marbre avec l'inscription : C'était ici, dans cette maison, qu'au 24 juillet 1895 le mystère des rêves a été révélé au Docteur Sigmund Freud ?". Fragment de la correspondance de Freud à Fliess, extrait de l'interprétation du rêve de Irma, à Bellevue, 1895.

⁹ La césure marque une limite rythmique à l'intérieur d'un vers, théoriquement suivie d'un repos. Pourtant, pour Hölderlin, la césure est un moment de suspension rythmique dans une tragédie, dans lequel on peut voir le tout, marquant à partir d'elle une séquence déchaînée d'événements qui précipitent la conclusion de la tragédie, ou la perte du héros.

puisse faire l'écoute des limites, de l'insupportable, du temps des choses, comme Hölderlin nous l'enseigne.

Adoptant la poétique philosophique de Hölderlin, dans sa relecture d'*Oedipe Roi*, je dirais que Freud s'est aussi opposé au Destin et à la volonté divine d'éloignement de l'humain. De façon audacieuse, il a transformé le particulier en universel, en étendant ses sentiments envers ses parents "à toute la race humaine", créant ainsi le complexe d'Oedipe à partir de sa propre personne. Celui qui agit ainsi se prend pour un "égal des dieux", tel qu'*Oidipous-Tyrannos*, forçant la déesse à se retirer du monde humain (de son temple), configurant ainsi son *retrait catégorique*. En faisant son choix pour *Oedipe*, héros tragique parricide et tout puissant dans son savoir, Freud aura donné le ton tragique de son oeuvre. Ce ton fait résonner l'expérience tragique grecque sous la moderne, nous ramenant à ce qu'elles ont en commun: le rapport entre la vie et le destin, ou, plus exactement, le rapport entre *Eros* et *Thanatos*. De cette façon, Freud s'est mis en quête d'accomplir son destin de moderne qui est, selon Hölderlin, celui d'affirmer le tragique d'un temps dans lequel il n'y a plus de dieux, et, à partir de cet événement, chercher le différent, l'étrange, le *pathos sacré* des grecs, l'élément dyonisien, les intensités. Plus encore, s'approprier pour pouvoir créer dans le temps "pur et vide" de l'homme moderne kantien et de l'homme sans Dieu de Hölderlin, Nietzsche et Freud.

Dans son texte de 1936, Freud reprend l'épisode d'étrangété vécu par lui en 1904, pendant son voyage à Athènes, pour essayer de comprendre sa "réaction paradoxale" de triomphe et de culpabilité pour être "arrivé si loin", sur l'Acropole – le temple du savoir emblématique de *Palas Athena* -, signe de sa réussite comme créateur de la psychanalyse.

J'ai donné à cet événement, dans lequel Freud n'a pas pu croire à la réalité du temple d'*Athena* sur l'Acropole, le sens d'un spectacle de deuil - *das Trauerspiel*¹⁰ -, car à la mode d'une fiction holderlinienne *Athena*, la plus puissante représentante du savoir divin grec, et Freud, un "égal des dieux", s'étaient séparés... La déesse, objet de l'idolatrie de Freud, selon ses propres mots dans la lettre à Fliess de 19/9/1901,

¹⁰ En allemand, *Trauerspiel* veut dire *spectacle de deuil*. C'est aussi une autre façon de nommer les tragédies. Selon Françoise Dastur, la tragédie n'existe en Sophocle que quand il y a le rétrait catégorique des dieux. Hölderlin, F. & Dastur, F. *Remarques*, suivi de *Tragédie et modernité*, p. 187, dans l'édition brésilienne.

n'habitait plus sa demeure, devenue subitement *étrange* pour lui. L'inquiétante étrangeté aurait été le signe de cet éloignement, marquant les limites entre savoir divin et savoir humain, marque de cette double infidélité perpétrée par Athena et par Freud, désormais *abandonné* (*atheos*¹¹) à sa démesure interprétative. Il serait allé "trop loin" pour un homme dans son approximation du savoir divin, absolu.

De cette façon, la sensation d'étrangeté éprouvée par Freud sur l'Acropole aurait produit la césure, la coupure, ou encore une suspension dans sa vie et dans son oeuvre, inaugurant un nouveau temps, un temps tragique qui a permis que sa pensée se tourne vers le paradoxe ainsi que vers l'indéterminisme psychique et réalise sa face tragique. Celle-ci a atteint son climax dans l'élaboration de la pulsion de mort – face intemporelle de l'évènement pulsionnel incarné, dans le temps, par le trouble de la mémoire en 1904.

Je pars de ce "point secret"¹² de la vie de Freud, dévoilé par lui-même à Roman Rolland, en 1936, pour essayer de rendre visible la construction graduelle d'une pensée tragique chez Freud. Dans ce texte, il parle de la "réaction paradoxale" qui l'a laissé inquiet pendant tant d'années. Pourquoi aurait-il ressenti ce malaise pendant sa visite à l'Acropole, quand elle n'aurait dû lui procurer que du bonheur?

Ce paradoxe résonne dans son interprétation de la culture sous la forme d'un questionnement éthique et tragique, exprimant les limitations de la condition humaine pour atteindre le bonheur, selon les perspectives de la psychanalyse. Il se fait entendre aussi dans la métapsychologie depuis la formulation des principes qui régissent le fonctionnement psychique, en passant par la formulation de la pulsion de mort, jusqu'à la conception du surmoi. Ce paradoxe exprime le tragique en Freud comme forme d'affirmation du désir, au-delà du principe de plaisir/principe de réalité, au-delà d'une loi surmoïque qui maintiendrait le sujet dans l'illusion d'un contrat totemique imaginaire fait avec le père assassiné, au travers duquel il s'affranchirait du désarroi, en

¹¹ *Atheos*, dans le sens grec capté par Hölderlin, veut dire abandonné par les dieux.

¹² Dans *Logique du sens*, Deleuze se rapporte à "la méthode" créée par Nietzsche, basée sur l'idée d'un engendrement mutuel entre pensée et vie. Selon cette perspective, que je partage, il ne faut pas se contenter de la biographie ni de la bibliographie, mais plutôt "atteindre le point secret où l'anecdote de vie et le paradoxe de la pensée sont exactement la même chose ... d'où viendraient les doctrines sinon des blessures et des paradoxes vitaux qui sont des anecdotes spéculatives avec leur charge de provocation exemplaire?" . Deleuze, 1974, p.132-151.

échange d'une "obéissance rétrospective", selon la morale religieuse de "Totem et tabou" et de "L'homme Moïse et le monothéisme"..

Dans les interlignes de la question sur "la réaction paradoxale" formulée dans le texte de 1936, s'esquisse une autre question: comment un homme si versé dans les savoirs comme lui pourrait-être encore soumis aux caprices des pulsions? Question qui est à l'origine une illusion de Freud mentionnée dans son texte "L'inquiétante étrangeté" à propos des garanties que le savoir pourrait donner.¹³ Cette question a installé la blessure qui va fissurer sa pensée, opérant l'éloignement entre son discours "divin", son *hybris* ou démesure interprétative vis-à-vis d'un inconscient supposé déterministe, et le discours humain ou fini de la psychanalyse – comme savoir radical sur l'indéterminisme des pulsions et sur l'excès pulsionnel qui lui est corrélatif.

Son malaise face à l'indéterminisme pulsionnel¹⁴, vécu en 1904 et nommé postérieurement de "sensation d'étrangeté", aurait fait qu'il cherche de nouvelles formes de créer ou donner du sens, des formes créatives ou sublimatoires comme destins possibles pour cet excès. Sa propre œuvre en est un exemple, la fictionnalisation de son savoir sur l'inconscient au travers de la spéculation dans le registre de la métapsychologie et de la construction dans le registre clinique. Je pense que cette césure aurait lancé ainsi les conditions de l'émergence du désir spéculatif de Freud, d'un Freud *atheos*, abandonné par les dieux, livré à son aventure solitaire de construction d'un savoir sans aucune garantie. Ce savoir deviendra explicite dans son texte "Au - delà du principe de plaisir", de 1920, quand Freud formule l'hypothèse de la pulsion de mort.

C'est aussi aux dimensions humaines du désarroi et de la finitude que nous sommes confrontés dans ce texte¹⁵, qui montre clairement l'expropriation du savoir-pouvoir de Freud en faveur d'un savoir tragique, profondément humain. Cette position me rappelle la critique faite par Hölderlin à l'idéalisme allemand emporté par le désir d'Absolu (Hegel, Schelling, Schelegel), oubliant Kant et les limites de la connaissance. Hölderlin, bien que tenté initialement par le versant de l'Absolu, a fait son choix en

¹³ Freud, "Lo siniestro". in Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p.

¹⁴ auquel le moi répond avec la production d'angoisse

¹⁵ Devant sa mort aperçue comme proche, Freud associe sa passagèreté à celle du sultan Boabdil à l'occasion de la prise de son palais par les chrétiens.

proposant un *retournement natal* - retour aux origines, au propre, au *patriotique*¹⁶, à l'homme et à la Terre – telle a été sa réponse au *détournement catégorique des dieux*.

Freud, aussi un moderne tragique, radicalise cette proposition un siècle plus tard comme un retour à l'inanimé à travers la pulsion de mort dans son essai "Au-delà du principe de plaisir" (1920). Elle aura tant une fonction désagrégatrice ou désorganisatrice du psychisme que créatrice du nouveau, dans la mesure où elle libère ou reconfigure les intensités pulsionnelles organisées ou pétrifiées par *Eros*. Je veux dire par là qu'avant d'atteindre le retour à l'inanimé comme destin final de l'être humain, Freud a envisagé des possibles recours aux intensités par chacun de nous, notamment quand nous faisons l'expérience de l'étrangeté comme expérience du réel pulsionnel et de son excès, source et condition de création.

Freud aura réalisé sa tâche tragique de moderne, selon Hölderlin¹⁷, par l'appropriation, comme "un effort culturel", de ce qui est étrange ou étranger pour un moderne: capter le sens de l'étrangeté comme étant le Temps, en lui donnant (au Temps vide qui a remplacé les dieux) le destin de *poiesis*. En accomplissant à sa façon son destin de moderne, Freud aura réalisé *différentiellement* son retournement natal, comme Hölderlin l'a idéalisé. Comme je l'ai déjà avancé, ce qui appartient au moderne est sa nature faite de sobriété et de clarté d'exposition, justement "la nature" à laquelle il doit revenir ou retourner après s'être approprié des intensités dans la culture. Il s'agit, dans ma lecture de Freud avec Hölderlin, d'un retour différentiel aux origines, qui ne sera jamais un retour au même, dans le sens de l'identique. La perception de cette contribution créatrice de Freud, à travers la pulsion de mort, se trouve dans la correspondance de Freud et Arnold Zweig, précisément dans la lettre de Zweig à Freud

¹⁶ Il faut bien comprendre Hölderlin quand il utilise le mot *patriotique* pour ne pas y donner une connotation nationaliste, cas de Heidegger. Il a voulu exprimer par ce mot la différence entre *occidental* et *oriental*. Les occidentaux étant ceux qui habitent les terres où le soleil se couche, et leur ~~qui~~ nature propre (patriotique) serait la clarté d'exposition et la sobriété, caractéristiques de l'homme moderne, selon Hölderlin. Celui-ci aurait comme « tâche culturelle » de chercher sa différenciation dans la culture par opposition à la nature. Cela veut dire, il faut que l'homme moderne trouve le temps comme condition de création, essayant d'y retrouver les intensités, le *pathos sacré*, l'élément dionysiaque des Grecs, les caractéristiques qui conforment justement la nature des Grecs, les orientaux - ce qui habitent les terres où le soleil se lève. De leur part, les Grecs ont du chercher (culturellement) l'harmonie et la clarté d'exposition. D'une façon significative par rapport à cette argumentation, Hölderlin nous dit que "hélas, le pays grec, le plus beau, s'est perdu dans l'excès d'organisation (sobriété)" subi par les formes d'art qui ont eu leurs intensités pétrifiées lors du passage de la période classique à l'hellénique.

¹⁷ Voir Dastur, F. *Hölderlin, Remarques – Tragédie et modernité*. Fougères: Encre Marine, 1992. Trad. portugaise; Hölderlin, *Reflexões – seguidas de tragédia e modernidade*, de Dastur, F. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

du 11/12/1935: “En vous, le *logos* de l’Occident s’est fusionné avec l’ancien courant de l’Orient pour créer la psychanalyse et dépêtrifier lentement l’Humanité”.

Pourtant, dans ce retour, je vois un deuil. Le deuil éprouvé par Freud quand il constate, à partir de l’épisode d’étrangeté en 1904, que son savoir “divin” avait été renversé par un non-savoir...

Un temps tragique de deuil aura donc commencé pour Freud sur une Acropole silencieuse, désertée par sa déesse, devenue indifférente au non-savoir de Freud, à sa victoire manquée comme sujet absolu du savoir – lui, l’interprète scientifique des rêves! Un deuil qui s’est fait autour de l’abandon du complexe paternel – père, Dieu, dieux, idéaux comme le savoir et le bonheur – et qui laisserait comme héritage tragique la conception d’une structure psychique, le surmoi, le vrai responsable de son malaise sur l’Acropole.

Le texte de 1936 aura été pour moi l’interprétation et la construction de ce deuil, réalisées sous la forme d’une auto-analyse tardive. Freud s’y est interrogé sur le désir qui l’a poussé si loin sur le chemin du savoir. Il avoue que pour arriver au temple du savoir, il a transgressé un interdit surmoïque qui surgit dans le texte comme la parole d’un père qui revient finalement, mais sous la forme tragique d’un impératif catégorique. Il nous laisse savoir qu’un des sens de son désir “d’arriver si loin” – symbolisé par l’Acropole, le temple du savoir divin grec qui lui est si cher – est lié à son désir de dépasser son père. Ce que j’ai interprété comme la face cultivée de son désir parricide. De cette façon, le désir d’arriver si loin reposerait sur l’interdit transgressé par Freud au travers de la création de la psychanalyse. Sublimation, sentiment du sublime et jouissance tragique surgissent dans le texte comme de nouveaux points de départ.

Si Freud, en 1904, se tient sur l’Acropole tel qu’*Oedipe Roi*, dans l’arrogance de son savoir et de ses réalisations, peu avant d’écrire son texte de 1936, dans une lettre à Arnold Zweig du 02/05/1935¹⁸, il se montre à nous, selon ses propres mots, comme un vieil Oedipe qui a du mal à marcher et qui dépend de sa fille “Ana-Antigone”. Par cette interlocution nous voyons Freud accomplir la dimension temporelle et tragique de l’homme, qui, étant vieux, marche sur “trois pattes”, selon la réponse donnée par Oedipe à l’énigme proposée par le Sphinx.

¹⁸ Freud, Sigmund.& Zweig, Arnold. *Correspondance 1927/1939*. Paris: Gallimard, 1973, pp.144-145

Dans cette lettre à Zweig, Freud dit qu'il ne fera plus de longs voyages. Malgré cette affirmation, j'ai considéré le texte de 1936 comme étant le rapport d'un long voyage, d'un voyage sublime, qu'il a fait surtout dans le coulisses de la psychanalyse, dans ses correspondances, et à la fin duquel il revient à Athènes (*in absentia*), comme Oedipe en *Oedipe à Colonne*, guidé par une éthique tragique.

C'est ainsi un Freud tragique que nous retrouvons dans le texte "Un trouble de la mémoire sur l'Acropole" - une formation littéraire de l'autoanalyse tardive de Freud, qui le reçoit dans le meilleur style de l'hospitalité donnée par l'écriture freudienne aux questions de la finitude et du désarroi.

Références bibliographiques

Beaufret, Jean. *Hölderlin et Sophocle*. Paris: Gérard Monfort, 1983.

Cottet, Serge. *O paradoxo do gozo – 3 seminários* (Les paradoxes de la jouissance – trois séminaires). Salvador: Fator, 1989.

Deleuze, Gilles. *Diferença e repetição (Différence et répétition)*. Rio de Janeiro: Graal, 1968.

_____. *Lógica do sentido (Logique du sens)*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

Detienne, Marcel. *Dyonisos à ciel ouvert*. Paris: Hachette, 1986

Detienne, Marcel. & Vernant, Jean Pierre. *Les ruses de l'intelligence – la mètis des grecs*. Paris: Flammarion, 1974.

Didier, W. Alan. *Os três tempos da lei (Les trois temps de la loi)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

Dunley, Gláucia. *O silêncio da Acrópole – Freud e o trágico – Uma ficção psicanalítica (Le silence de l'Acropole – Freud et le tragique – une fiction psychanalytique)*. Rio de Janeiro: Forense Univesrsitária/Fiocruz, 2001.

Freud, Sigmund. (1936) Un transtorno de la memoria en la Acrópolis. Id., tomo III (« Un trouble de mémoire sur l'Acropole»). In *Obras completas (Oeuvres complètes)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

Freud, Sigmund. & Zweig, Arnold. *Correspondance – 1927-1939*. Paris: Gallimard, 1973.

Guyomard, Patrick. *O gozo do trágico (La jouissance du tragique)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

Hölderlin, Friedrich. & Dastur, Françoise. *Hölderlin, Reflexões – seguidas de Tragédia e Modernidade*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante e Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. (*Hölderlin. Tragédie et modernité*. Fougères, Encre Marine, 1992).

Lacan, Jacques. *Seminário 7 – A ética da psicanálise (Séminaire 7 – L'éthique de la psychanalyse)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

_____. *Seminário 10 – A angústia (Séminaire 10 – L'angoisse)*. Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

Nietzsche, Friedrich. *Introduction aux leçons sur l'Oedipe-Roi de Sophocle*. Paris: Encre Marine, 1994.

_____. *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*. Paris: Gallimard, 1938.

Rosset, Clement. *A lógica do pior (La logique du pire)*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

Sophocle. *Oedipous-Rex*. New York: Dover Publications, Inc., 1981.

3 – *Les visiteurs du soir* – une parabole sur nos pétrifications¹⁹

Ce titre fait allusion au très beau film de Marcel Carné, “Les Visiteurs du Soir”, de 1942. Le réalisateur y construit une parabole pour affirmer quelques valeurs fondamentales, comme l’amour et la liberté, dans une France occupée par les Allemands.

Je me suis inspirée de cette œuvre tant politique que poétique pour introduire ici trois concepts qui appartiennent à la philosophie de Nietzsche: le nihilisme, la volonté de puissance et l’éternel retour. Ils doivent servir d’opérateurs de la lecture critique que je prétends faire de l’œuvre freudienne dans son expérience contemporaine. Selon ma perspective, ces trois *étranges* concepts pourraient ébranler nos certitudes, nos pétrifications de psychanalystes institués ou pas, et nous aider à réfléchir sur les devenirs de la psychanalyse.

Carné situe la scène de son film à la fin du Moyen Âge, une nuit où est célébré le mariage d’un conte, dans son château, et auquel se présentent deux ménestrels, un homme et une femme. Le couple, envoyé par le Diable, séduit les fiancés, pour les abandonner ensuite. Cependant, le ménestrel tombe amoureux de la fiancée, et elle de lui, fait inattendu qui exaspère le Diable, dont l’intention était d’imposer son emprise sur la fille. Le Malin crée une série d’obstacles à fin d’entraver leur amour et rendre leur rencontre impossible allant jusqu’à les enchaîner. Ils arrivent à se libérer par la force de l’amour et s’embrassent dans le jardin du château, où finalement le Diable les surprend et les transforme en statue.

La dernière scène du film est inoubliable: bien qu’emprisonnés dans la pierre, on entend les battements de leurs cœurs qui résonnent de plus en plus fort, résistant ainsi à la pétrification et à l’anéantissement commandés par le désir de domination du Diable - une métaphore sublime de Carné pour affirmer la force de l’amour et de la liberté contre le nazisme.

Le contexte d’affirmation de ces forces contre les forces de domination, utilisé par Carné dans son film, me rappelle l’importance de réaliser un retour au tragique dans

¹⁹ Cet article a été présenté et discuté pendant le IIIème Rencontre Latino – Américaine des États Généraux de la Psychanalyse, à Buenos Aires, octobre 2002.

notre contexte psychanalytique, surtout au tragique de Sophocle et de Nietzsche qui s'inspirent du désir de l'homme de s'affranchir des dieux, ou des forces réactives, respectivement. En le faisant, nous serions en train de réaffirmer l'importance du théâtre tragique de Sophocle dans *Oedipe Roi*, dans lequel Freud fonde la spécificité de la psychanalyse dans le savoir occidental comme savoir tragique. Il le fait dans une antériorité logique et chronologique à son appartenance au tableau des sciences humaines entre le XIXème et XXème siècle.²⁰ Cette dualité étant la source de ses nombreux paradoxes.

Peut-être ce mouvement de retour nous permettra de résister à l'ordre nihiliste en vigueur, qui existe non seulement dans la culture de la société globale de l'information, mais aussi dans les états-d'âme des sociétés de psychanalyse, dans lesquelles paradoxalement l'ordre symbolique s'est appauvri par les ritualisations des dispositifs (autoritaires ou obsessionnels) établis dans les séances ainsi que dans la formation des psychanalystes²¹. Peut-être ce retour au tragique conduira-t-il à un nouveau battement des cœurs, ramenant les dimensions affectives au *setting*, ainsi que les forces primordiales qui pourront faire revivre la psychanalyse – le risque, le danger, la transgression – pour secouer voire ébranler nos pétrifications conceptuelles, individuelles et institutionnelles, inhérentes au mouvement psychanalytique comme étant sa propre névrose. Ces pétrifications ont miné les rapports des psychanalystes entre eux, des psychanalystes avec la psychanalyse, et principalement les rapports du psychanalyste avec son analysant.

Je comprends que la psychanalyse a besoin de se dépasser, d'aller au de-là de son destin de science humaine pour s'engager dans son devenir esthétique qui lui permettra d'être davantage conjoncturelle, contingente, essayant d'atteindre des formes plus souples et dionysiennes, dans lesquelles l'enthousiasme apporté par les pulsions

²⁰ Freud a toujours voulu donner le statut de science à la psychanalyse. Pourtant, il a employé la méthode argumentative pour soutenir ses hypothèses venues de la clinique ou de la spéculation théorique, différemment des méthodes vérificatives ou démonstratives employées par les sciences naturelles ou exactes. Foucault, dans *Les mots et les choses*, la situe parmi les *contre-sciences* humaines (psychanalyse, ethnologie, linguistique) par rapport aux sciences humaines nées au XIXème (psychologie, philologie, sciences des langages). Chapitre X, 1. "Le trièdre des savoirs".

²¹ Il faut dire qu'au moment de l'écriture de cet article (2002), commençait à peine le mouvement d'expansion ou d'ouverture de la clinique favorisé par des changements de la technique. Et ce en lien avec la diffusion récente au Brésil de l'œuvre d'auteurs qui privilégient les affects et le sensible en général tels que Ferenczi et l'école hongroise qui l'a suivi (Marie Torok), dus surtout à l'œuvre de Balint, Winnicott et d'autres.

créatrices²² l'emportera sur le versant destructif ou immobilisant voire pétrifiant de la pulsion de mort. Affranchie de ses certitudes conceptuelles, la psychanalyse pourra accueillir ses devenirs éthique, esthétique et politique pour laisser émerger sa puissance d'indétermination tragique. Et peut-être, dans ce futur, se libérer des ressentiments corrélatifs à ses certitudes, devenant libre pour empoigner l'arc de ses concepts, étendant au maximum sa corde, jusqu'à leur faire passer la limite, et ainsi créer des concepts de frontière, entre l'être et le non-être, acquérant d'autres valeurs de force qui lui donneront l'impulsion nécessaire pour se laisser perdre dans la différence du monde.

Cela est indiqué par Freud, comme un appel à nous, psychanalystes, quand il a porté au maximum les tensions internes du concept d'inconscient. La première fois, quand il a créé le concept de pulsion comme *un* concept-limite entre le psychique et le somatique (1915), donnant sa réponse au dualisme corps-âme proposé initialement par Descartes; la deuxième fois, quand il l'a transvalué dans sa deuxième topique, en lui donnant sa radicalité tragique au moyen de la création du concept de pulsion de mort. Par ce mouvement théorique, il a soutenu l'idée d'un psychisme subjugué par les intensités, toujours étranges et déplaisantes, responsables de l'excès pulsionnel qui nous lance dans l'indétermination et dans le désarroi, dans la perte ou alors dans une certaine rédemption par la création et par d'autres satisfactions sublimatoires.

En souhaitant qu'un tel retour soit avant tout une affirmation des forces actives de la psychanalyse qui nous poussent à la transvaluer comme pensée de la différence, je propose qu'en accueillant ces "étranges visiteurs" et en admettant que nous sommes devenus leurs otages, nous puissions avancer dans le contemporain vers une transformation du nihilisme actif et son anéantissement corrélatif, dont nous parle Nietzsche²³, dans une autre façon de vivre qui viabilise l'accès à l'autre, sans mystifications, par la construction collective d'*un pont sur l'abîme*, par la convocation de l'éternel retour du même. Où *le même* n'est pas l'identique mais *sélection*, positivité, selon l'incisive lecture de Deleuze, dans la mesure où il affirme tragiquement le retour de tout ce qui a été désiré un jour, ce qui permet la réconciliation de l'homme avec le passé, avec le temps, et sa sortie du ressentiment. Sans admettre que le passé *existe*, la

²² Selon Nietzsche dans *La naissance de la tragédie*, Apollon et Dionysos incarnent les deux pulsions artistiques de la nature qui se manifestent dans l'homme.

²³ Nous avons probablement fait l'expérience du nihilisme actif, dans son versant destructif, pendant les deux guerres mondiales. Dans la deuxième moitié du siècle passé aussi, par la situation de guerre permanente, éparpillée dans le monde.

flèche du présent ne partira pas vers le futur, ce qui nous fera vivre dans un présent éternel, sans perspective et sans profondeur.

En rappelant avec Nietzsche que “Freud est mort”, mais que néanmoins Freud existe, il ne nous reste plus qu’à créer de nouvelles valeurs, de nouvelles lyres pour la psychanalyse, car dans ce souhait existe un savoir sur le déclin des valeurs symboliques et, par conséquent, de la force des concepts soutenus par la psychanalyse qui ne sont plus efficaces pour dialoguer avec un monde subjugué par le marché global, par le terrorisme et par la technique mortifère, dont nous parlent Schiller et Heidegger.

Selon ma lecture, pour une part inspirée de Heidegger, le terrorisme peut-être pensé comme un destin de la technique quand elle réalise la dernière étape de *la volonté de volonté* à l’oeuvre dans la métaphysique moderne. Toutefois, Heidegger l’appelle *volonté de puissance*, travestissant ainsi cette explosion de la volonté ainsi nommée par Nietzsche en objet métaphysique²⁴. En rapprochant le terrorisme d’un devenir-terreur de la technique, j’essaie de l’éloigner des fanatismes religieux comme étant sa seule cause, ce qui peut nous ouvrir de nouveaux chemins pour repenser la barbarie dans ses formes contemporaines, sans qu’elle soit nécessairement attribuée aux dépossédés, aux expatriés ou migrants, aux délaissés de toute sorte dans les pays pauvres et abandonnés – comme en Afrique –, et qui sont transformés en outre en bouc émissaires de la tragédie capitaliste globale. La barbarie peut-être aussi pensée comme la lame aiguisée de notre indifférence envers l’autre, nous qui sommes entretenus par la technologie qui nous amuse, nous tue, nous soumet aux règles perverses du marché global.

Je crois que dans cette trame, dévoilée par la mise en scène de ces trois *étranges visiteurs*, demeure la possibilité d’insérer la métapsychologie des pulsions - la mythologie de la raison freudienne – dans le projet *historiel*²⁵ de longue durée de l’Occident, dans ses vingt-quatre siècles de métaphysique, pour qu’elle rencontre effectivement son *ek-sistance* – son être lancé au monde vers l’avenir –, avec ses valeurs, sa différence, son tragique, se plaçant à contre-courant de l’histoire de la métaphysique (Dunley, 2001), mais paradoxalement en en faisant partie.

Je tiens à dire que mon objectif principal dans cet écrit est d’essayer de montrer le fonctionnement de la psychanalyse dans le contemporain, en admettant qu’elle est en

²⁴ Quand Nietzsche n’a fait qu’exploser la métaphysique.

²⁵ *Historiel*, pour Heidegger, se rapporte à l’histoire essentielle du *Dasein*, de celui qui se lance au monde pour accomplir son aventure, son *ek-sistence*.

partie héritière du projet de pouvoir occidental²⁶, comme toutes les sciences modernes, selon Heidegger, ayant avec lui des rapports ambivalents. Par cela, je veux dire que tantôt la psychanalyse participe à ses certitudes et à sa volonté de pouvoir, exprimée dans l'objectivation infinie de l'étant²⁷, tantôt elle lui résiste comme pensée de la différence et passion du paradoxe.

En admettant cela, il nous est possible de souhaiter d'autres formes de convivialité, comme celle que nous prétendons ici, dans un monde proclamé « sans Dieu » par Nietzsche, quand il a constaté le nihilisme dominant dans la modernité dans ses deux derniers siècles, conséquence de la défaillance des valeurs suprêmes de la métaphysique ainsi que du christianisme. Sans doute, lui aussi a beaucoup contribué, avec son marteau, ainsi que Freud avec la découverte et la systématisation de l'hypothèse de l'inconscient.

Je crois que nous vivons actuellement un changement, un déplacement des forces engagées par l'homme depuis toujours pour essayer de diminuer les secousses de l'existence imprévisible et mortelle – tragique, enfin. Si l'homme a soutenu pendant plus de 20 siècles l'existence des valeurs suprêmes – l'idée de Dieu et d'autres “plus hautes valeurs” comme le Bien, la Vérité, l'Éternité, l'Être – sur lesquelles il a assuré ou basé son besoin de garantie, la technique et la science moderne dès le XVII^e siècle ont fait décliner leur importance ainsi que la suprématie de la parole de l'Église.

Nous voilà arrivés, au bout de quatre siècles, à un régime de flexibilité du capital et aux rapports de vie qui lui sont corrélatifs, intermédié par l'excès d'offre et les facilités d'accès aux biens de consommation, incluant la “matière” humaine disponible soit-disant pour le bien des futures générations. Une nouvelle valeur s'impose : *l'efficacité*. Cette valeur est partout, que se soit dans les rapports immédiats des personnes avec les prothèses technologiques, sans cesse inventés et aussitôt dépassés, ou que se soit dans les échanges intersubjectifs qui se transforment et s'appauvrissent, dans la mesure où la parole échangée est en train de perdre sa valeur communicationnelle et devient informationnelle, volatile, véhiculant davantage

²⁶ Auquel elle résiste constitutivement en s'appuyant sur son autre pilier de fondation : le tragique de Sophocle, en *Oedipe Roi*.

²⁷ Ce qui peut être aussi vérifié dans l'étude de la matière humaine psychique, comme le montrent les “nouvelles pathologies” ou les “nouvelles subjectivités” qui surgissent comme des contrepoids explicites des nouvelles technologies!

l'information plutôt que les savoirs et les sentiments sur notre existence. Plus souple que la garantie, pourtant assez infiltrée dans notre vie, dans nos corps, l'efficacité aliée au culte de l'immédiat nous amène à banaliser les incroyables progrès technologiques, à ne pas ressentir aucune étrangeté devant ces prothèses fantastiques qui, selon Blanchot, "cachent un mensonge, celui d'un futur sans mort, d'une logique sans hasard, où existe peut-être la trahison d'une espérance plus profonde que la poésie doit nous apprendre à réaffirmer. »

Dans son essai "L'inquiétante étrangeté" Freud annonce que c'est impossible d'éprouver le sentiment d'étrangeté sans que le retour du réfoulé soit associé à l'émergence des complexes enfantins réactivés ou à des convictions primitives apparemment dépassées, qui vacillent à un certain moment. Je propose qu'une de ces convictions est celle de pouvoir vivre dans un monde dorénavant "sans garanties" sans éprouver de la Terreur, force primordiale escamotée par le progrès ou par l'illusion technologique "d'un futur sans mort". Ce qui est exclu de l'ordre symbolique revient dans le réel, dit Lacan²⁸ et nous voilà devant le terrorisme, ce retour dégradé de la Terreur primordiale, qui nous interpelle sur le rejet que nous avons fait de notre finitude dans l'ordre globale toute-puissante, ainsi que sur notre désir et capacité de détruire notre propre espèce.

Nous pourrions dire avec Hölderlin que « là où est le péril, croît aussi ce qui sauve »²⁹. Ce vers-pensée a été assez important pour Heidegger, devenant un vrai flambeau dans son essai « La question de la technique » où il fait expressément opposition à son propre nihilisme par rapport à l'anéantissement produit par la technique. Il m'a aidée à penser la Terreur contemporaine et ses menaces technologiques comme une façon de nous représenter radicalement le réel et le désarroi qui en découle, ainsi que l'imaginaire, qui ont été oubliés voire exclus des échanges symboliques par l'homme technologique tout-puissant. D'où les retours automatiques de ces forces constitutives de la nature humaine sous la forme du terrorisme, des

²⁸ « ce qui est refusé dans l'ordre symbolique, au sens de la *Verwerfung*, réapparaît dans le réel » (Lacan, Séminaire 3, 1981:21). Pourtant, cela ne s'applique pas seulement à la forclusion de la métaphore paternelle chez le psychotique mais achoppe sur la question de la castration symbolique de l'Autre.

²⁹ Dans l'hymne « Patmos ». In : *Hymnes et autres poèmes* (1796-1804), Trad. d'Armel Guerne, Mercure de France, 1950 ; GF Flammarion, 1983.

fondamentalismes en général, des attaques de panique ou même du trouble panique au niveau du sujet.

Par contre les anciens Grecs ont fait la mise en scène artistique de la Terreur, du hasard et du destin fatal dans leur théâtre tragique, en transformant l'horreur en sentiment du sublime, et arrivant par-là à une forme de plaisir paradoxal, désagréable, qui est éprouvée par les expectateurs d'une tragédie dans la transformation des sentiments pénibles en plaisir esthétique : la jouissance du tragique - *Das gēnuss*. Cette rencontre discordante est caractéristique du sublime, différemment de l'harmonie entre les sentiments et sensations éprouvée dans l'expérience esthétique du beau.

Le sentiment d'étrangété présent dans la jouissance du tragique rend l'essence de la terreur familière aux expectateurs, les ébranle profondément, en les faisant penser à la possibilité d'un malheur semblable. Cette étrangété/terreur vis – à – vis du réel a été ensevelie par 24 siècles de métaphysique que, dans sa quête de certitude soutenue par la croyance dans la raison, a refusé le plus familier – la terreur, la mort, le péril, l'angoisse, le désarroi ressentis en face des forces toute-puissantes de l'existence. De même que le différent, considéré barbare, préparant ainsi le chemin pour l'exclusion et puis la domination des peuples de l'orient. Ce qui nous a laissé dans la position de sujets et victimes de notre propre projet occidental : nihilistes dans la modernité et indifférents dans la post-modernité.

Dans *Volonté de puissance* (1887), aphorisme 2, Nietzsche se demande « ce qui signifie nihilisme? ». Il répond : « que les valeurs suprêmes, les plus élevées, se sont dévalorisées. Plus loin, il emploiera le mot « décomposition » ou « putréfaction » des valeurs. Dans le même texte, il dira que « le nihilisme frappe à la porte ». D'où vient celui qui est le plus sinistre et inquiétant de tous les hôtes ? Nietzsche poursuit en disant qu'il serait faux d'attribuer la cause du nihilisme aux états d'indigence sociale, de dégénérescence physiologique, ou de corruption, dans la mesure où il pourrait être compris aussi comme le refus des valeurs, le refus de donner du sens à la vie, ne restant qu'une *volonté de rien*. Pour Nietzsche, sa cause principale serait la vision chrétienne du monde. Son origine serait dans la pétrification de la rationalité, commencée par Socrate et Platon, ce qui a construit un monde de total discrédit, confirmé par Descartes dans sa méthode qui a transformé le doute en certitude sur rien.

Dans son essai “Le mot de Nietzsche : Dieu est mort”(1943), Heidegger ajoute, en répondant à Nietzsche, qu’il est propre au plus sinistre des visiteurs le fait de ne pas pouvoir nommer son origine. Je rappelle Derrida quand il dit que l’hospitalité inconditionnelle ne doit même pas demander le nom à l’autre qui se présente (Derrida, 1997).

En convoquant cette hospitalité inconditionnelle, j’invite *le plus sinistre des visiteurs* à rentrer dans notre troisième Rencontre des États Généraux de la Psychanalyse³⁰ pour qu’il témoigne de la quiétude ou du silence des pactes dans les sociétés psychanalytiques qui sert à la centralisation du pouvoir psychanalytique, à la fragmentation des responsabilités individuelles et à l’effacement des différences.

Commenté [AR1]:

Dans son très beau texte, Derrida nous rappelle que le mot latin *hostis* est hôte et ennemie, et qu’il répond à l’hospitalité qu’on lui donne à la mode d’un spectre qui n’admet pas qu’on l’oublie. *Qui serait en train d’être oublié ?*

Dans « L’insensé », aphorisme 125 de *Le gai savoir*, publié en 1882, un an avant la parution de *Ainsi parla Zarathoustra*, Nietzsche annonce « la mort de Dieu » comme la constatation du nihilisme présent dans la modernité. La foi dans le Dieu chrétien ainsi que dans les valeurs supra-sensibles a cessé d’être plausible dans la mesure où l’impossibilité de réalisation de ce monde idéal garanti par l’immortalité de l’âme s’est imposé. L’effectivité de ces valeurs – symboliques avant tout - s’est montrée douteuse pour la réalisation des fins attendues ou proposées. Cet état de chose correspond avec l’essence à la métaphysique moderne, qui est, selon Heidegger, une volonté de pouvoir qui cherche à s’affirmer par des certitudes et des garanties.

Dans cette formulation qui cherche à établir la cause du nihilisme, Heidegger s’éloigne un peu de Nietzsche. Chez Heidegger nous trouvons des arguments en faveur de la substitution des valeurs du monde supra-sensible par la civilisation technologique dans son extrême volonté de contrôler la vie par la technique.

³⁰ Les États Généraux de la Psychanalyse réalisés en 2000 à Paris, à la Sorbonne, ont réuni une multitude de psychanalystes venus de partout pour essayer de lancer un nouveau mode de fonctionnement de la psychanalyse et entre les psychanalystes, en les faisant sortir des cloîtres ou des chapelles des sociétés psychanalytiques. Chaque psychanalyste devrait pouvoir parler en son propre nom – celle-là est devenue la règle fondamentale de ce mouvement qui a souhaité bravement pendant quelques années donner voix au « peuple » psychanalytique. Cette utopie a laissé d’exister dès la préparation du deuxième Mondial à Rio, en 2003, à cause de la répétition des mêmes schémas de pouvoir-savoir. Mon article dénonçant cet état de lieux est sorti en 2003 dans la Revue Psychanalyse in situ . http://www.psychanalyse-in-situ.fr/boite_a/EGP-Rio.html

La volonté de pouvoir heideggerienne, en tant que volonté de volonté, peut-être perçue comme une volonté multiple, constituée par plusieurs éléments, par plusieurs forces telles que la volonté d'organiser, de calculer, d'investiguer qui ont beaucoup contribué à changer les rapports de l'homme moderne avec la nature, l'autre homme, les sciences. La technique moderne s'est appropriée progressivement des sciences en leur donnant un destin de disponibilité totale de l'étant³¹. J'aimerais ajouter à cet éventail de forces la volonté de puissance de Nietzsche et la volonté ou pulsion de pouvoir freudienne - la *Bemächtigungstrieb* – qui est indissolublement liée à la volonté d'annéantir cruellement ou de sadiser l'autre ainsi que de détruire la planète (la *Gewältigungstrieb*).

La volonté de créer, la volonté d'art incluse, n'a pas fait partie du projet métaphysique, ayant été bannie probablement avec l'expulsion des poètes tragiques et la mort de la tragédie, perpétrée selon Nietzsche par Euripide et Socrate par la valorisation de la rationalité, de la clarté sur l'obscurité de l'existence³². D'une certaine façon, affirmant les forces apoliniennes au détriment du dionysiaque qui acceptait les douleurs et les malheurs.

Revenant à Nietzsche, « L'insensé » est l'homme qui « a tué Dieu ». C'est l'homme moderne, l'homme réactif, « le plus laid des hommes ». La « mort de Dieu » est le point de départ de la philosophie de *Zarathoustra*, ce qui la situe historiquement dans la modernité de Freud, de Nietzsche et de tant d'autres (Machado, 1999). *Zarathoustra* présuppose que tous ses contemporains sont au courant de la « mort de Dieu », même s'ils n'en veulent rien savoir puisque « la mort de Dieu » crée un vide.

Devant ce vide, selon Nietzsche, deux possibilités peuvent s'ouvrir : son approfondissement par le « dernier des hommes » - celui qui jouit de la volonté de rien du nihilisme passif, qui ignore les valeurs de création, d'amour, de désir pour se

³¹ Cette pensée presque prophétique de Heidegger, exposée surtout dans son brillant essai "L'époque des conceptions de monde" (in *Essais et conférences*) nous laisse comprendre comment nous sommes arrivés à l'objet – marchandise, à l'homme-marchandise par la totale disponibilité de la matière humaine et ses rapports multiples à la science entraînée par la technique. Phrase trop longue à scinder Soit-elle cette dernière est humanisée dans les conquêtes biologiques et médicales, soit elle devient mortifère par sa capacité inouïe à assassiner ou à détruire l'espèce.

³² qui se sont manifestées le long de la modernité par la volonté d'investiguer et de contrôler la nature pour la transformer, ayant peut-être comme destin finale la technique dans toute sa splendeur contemporaine, pour le meilleur et pour le pire.

concentrer sur l'obtention de confort, d'une sécurité toujours douteuse, et qui le pousse à la rencontre des petits plaisirs, sans faire aucune affirmation; ou alors l'évènement du « surhomme » (*Der Übermensch*) qui est une éthique, une direction de dépassement du nihilisme par la création de nouvelles valeurs référées à la Terre, à l'humanité de l'homme, à l'homme qui veut devenir accès pour l'autre homme comme « un pont sur l'abîme », se tournant vers le partage du langage et des biens de toute sorte, convoquant aussi et ainsi la pensée de l'éternel retour.

La pensée de l'éternel retour est une éthique tragique qui mène celui qui la pratique à souhaiter le retour de tout ce qui lui est advenu. Dans cet amour *fati* (amour de son propre destin) demeure l'astuce ou la *mêtis* de Nietzsche pour réconcilier l'homme avec son passé, en le dépouillant du ressentiment qu'il peut éprouver vis-à-vis du temps qui n'est plus là. Sans ce ressentiment, la volonté de pouvoir devient active, affirmative, effectivement une volonté de puissance. En d'autres mots, l'éternel retour est une pensée éthique capable d'accueillir la douleur d'exister ainsi que la joie qui ont un jour donné du sens et de la force au désir. Elle abolit l'opposition de valeurs en faveur de leur convivance paradoxale. Ce qui peut être compris comme un *oui dionysiaque* au monde.

J'aime l'idée que, dans ce *oui dionysiaque encore à venir*, il y a un retour du dionysisme pré-métaphysique ou tragique qui s'est caché pendant 24 siècles après la mort de la tragédie et qui s'est présenté à la modernité comme son masque dégradé ou fatigué – le nihilisme. Le nihilisme comme *vestige* du tragique. Nous pourrions jouir de ce *oui dionysien* si nous commençons à faire dans notre temps actuel le passage essentiel des formes réactives du nihilisme (passif et actif) vers le *nihilisme héroïque*³³, celui du *surhomme*. Le dionysisme pré-métaphysique ou tragique était un événement expropriateur du pouvoir (des rois, des tyrans, des dieux, de l'homme sur l'autre

³³ Pour lequel la mort de Dieu est une bonne nouvelle. Il s'agit de comprendre que l'absence de sens de la vie n'est pas ce qui la condamne mais au contraire ce qui la justifie. Car la vie n'a pas besoin de justification métaphysique. Elle est justifiée parce qu'elle est quelque chose plutôt que rien. Elle constitue l'être et l'être vaut mieux que le néant.

Il s'ensuit que le nihilisme héroïque s'accomplit comme sentiment dionysien de la vie. Les aspects jusque là niés, dénigrés de la vie, à savoir la souffrance, la cruauté, le mal, le mensonge sont par là même rachetés. Nietzsche enseigne l'*amor fati*, l'amour de la terre, l'innocence de la vie, le *oui* à son affirmation comme jeu, comme œuvre, comme art, comme rire sans fin ni justification.

homme), créé par la volonté hellénique d'art – volonté de puissance – qui a été substituée par la volonté de rationalité métaphysique.

En essayant de reconnaître parmi nous le nihilisme qui nous soumet aux forces réactives, coupant entre autres le souffle de création de la psychanalyse, il nous faut peut-être aller à la rencontre de *Dionysos*, ce dieu qui nous est devenu si étrange et lointain, plus étrange qu'il ne l'était jadis. En quête de ce *hostis*, de cet hôte ou visiteur qui se présente à la mode d'un spectre qui ne souhaite pas être oublié, il faut commencer par dire quelques mots sur lui, pour pouvoir peut-être le reconnaître, ou mieux, lui donner envie de se manifester parmi nous et lui offrir, ainsi qu'aux deux autres visiteurs, une hospitalité inconditionnelle.

Le statut d'étranger marque profondément la personnalité de *Dionysos*, ainsi que sa vocation à se manifester masqué. Le masque est un insigne de sa divinité, ce qui lui permet de se métamorphoser à chaque apparition ou épiphanie. Il est toujours un étranger, une forme à identifier, un masque qui l'occulte et qui le révèle. Étant un *xénos* qui s'introduit dans des territoires différentes, *Dionysos* demande pour lui le même genre de rapport qu'un étranger grec demanderait : l'hospitalité particulière accordée par un hôte (amphytrion) qui se chargera de l'accueillir et de le protéger. Pourtant le fils de Zeus et Sémélé n'est pas seulement un étranger impatient de se métamorphoser en hôte³⁴ dans les fêtes comme il était fréquent chez les étrangers d'origine divine. Il est un étranger porteur de l'étrangeté qui se donne ou se propage/dissémine par les voies de la méconnaissance, du manque de reconnaissance.

En quoi cette pétrification du dyonysisme sous le masque du nihilisme que je propose peut-elle nous aider à penser sur les états de lieu, de corps et d'âme de la psychanalyse ? En « Spéculer sur Freud » (1980), Derrida affirme que Freud nie sa dette par rapport à la philosophie, surtout vis-à-vis de Nietzsche dont le nom « il ne cite même pas » quand il parle de l'*éternel retour du même* dans « L'inquiétante étrangeté » (1919). Je rappelle quand même la position de Freud quand il nous dit qu'il voulait rester libre de toute influence, ~~ainsi que~~ et son désir de faire une « métapsychologie » dont la résonance philosophique reste incontournable à partir des années 1920 surtout

³⁴ Il faut remarquer l'ambivalence du mot *hôte* qui en français signifie aussi bien celui qui offre de l'hospitalité à quelqu'un que celui qui reçoit de l'hospitalité. Cet ambivalence est relevée par Jacques Derrida dans son livre *De l'hospitalité* (1997).

autour de la pulsion de mort. Il nous dit dans son essai « Au delà du principe de plaisir » (1920) : « La spéculation psychanalytique attribuée à *Eros* une place active comme pulsion de vie dès le commencement de la vie, opposé au rôle de la pulsion de mort, comprenant par là la vie qui surgit de l'animation de l'état anorganique auquel elle doit retourner. Cette spéculation essaie d'éclaircir le mystère de la vie par le moyen de ces deux pulsions qui luttent entre elles dès le début ».

Il me semble important de relever la différence entre son vol métaphysique par rapport à la métaphysique classique et moderne, puisqu'il s'est construit graduellement comme passion du paradoxe, dont l'élaboration semble arriver à son climax dans l'entrecroisement de « Au-delà du principe de plaisir », « Le moi et le ça » et « Le problème économique du masochisme ». Quand Freud signale l'autonomie d'*Eros* et de *Thanatos* il laisse comprendre que les rapports entre le principe de plaisir et la pulsion de mort sont indécidables. Cela voudrait dire que les jeux seraient toujours en train d'être faits en quête de la suprématie de la part d'une de ces deux forces par rapport à l'autre, refusant par là une sorte de déterminisme préétabli. Cela me paraît indispensable pour la clinique, pour la vie « qui vaut la peine de vivre » (Derrida, 2001).

Une autre métaphore peut embellir le savoir tragique freudien, savoir sur la vie et sur la mort, et qui se rapporte aux détours faits par *Eros* à fin de diminuer la hâte (la compulsion) de *Thanatos* vers l'état anorganique, vers la mort. Il s'agit du film de Ingmar Bergman « Le septième sceau », cette merveille de la cinématographie du XXème siècle. Dans ce film, Le Chevalier, joué par Max Von Sidow, est le guide d'une caravane sans destin connu - métaphore majeure de la vie. Il joue aux échecs avec la Mort à chaque fois qu'elle apparaît et le résultat de ce jeu décidera de la mort ou de la prorogation de la vie de chaque pèlerin, montrant par là que rien n'est fixé d'avantage et que le hasard est le maître souverain entre les coups des deux pulsions. Pourtant, l'arrivée au Château de la Mort est incontournable. Dans cette riche métaphore de Bergman nous sommes introduits artistiquement aux stratégies ou aux tactiques pourvues par *Eros* à fin de retarder la mort ou atténuer la destruction – comme c'était bien explicité par Freud à Einstein dans son essai « Pourquoi la guerre » (1932) sous le nom de *moyens indirects*.

Pour finaliser ma participation je cite Arnold Zweig dans son commentaire passionné sur l'œuvre de Freud, son contemporain à Vienne : « Cher Professeur, je suis en train d'écrire un article dont le titre est « Freud dépasse Nietzsche », car vous avez réussi à réunir dans la même personne Apollon et Dionysos, les deux tendances, celle de l'Occident et celle de l'Orient, et au travers de la psychanalyse vous arriverez à dépêtrifier lentement l'humanité».

En souhaitant que la psychanalyse devienne ce qu'elle est, selon le commentaire aigü de Zweig, je crois que j'aurais atteint mon objectif ici si je réussis à faire couler un peu de sang de *Dionysos* dans les veines d'*Apollon*, en m'appropriant de la belle formulation de Deleuze.

Références bibliographiques

- Derrida, Jacques. "Spéculer sur Freud". In *La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980
- _____. *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- Detienne, Marcel. *Dionysos à ciel ouvert*, Paris: Hachette, 1986.
- Dunley, Glauca. *O Silêncio da Acrópole – Freud e o Trágico: Uma ficção psicanalítica. (Le silence de l'Acropole – Freud et le tragique – une fiction psychanalytique)*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária e Editora Fiocruz, 2001. Édition épuisée.
- Freud, S. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- _____. (1919) "El siniestro", T. II
- _____. (1920) "Para allá del principio del placer", T. III
- _____. (1932) "Por que la guerra", T. III
- Freud, Sigmund & Zweig, Arnold. *Correspondance 1927-1939*. Paris : Gallimard, 1973.
- Heidegger, Martin. *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958.
- _____. (1936-1946) "Dépassement de la métaphysique"
- _____. (1953) "Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?"
- _____. (1952) "Qui veut dire penser?"
- _____. *Chémins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. "L'origine de l'oeuvre d'art"
- _____. "L'époque des conceptions de monde"
- _____. "Le mot de Nietzsche – Dieu est mort"

Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos (Le crépuscule des idoles)*. Rio de Janeiro: Relume -Dumará, 2000.

_____. *Le gai savoir – Fragments posthumes (été 1881 – été 1882). Oeuvres philosophiques complètes*. Vol. V. Paris: Gallimard, 1982.

_____. *Humain, trop humain – Fragments posthumes (1876-1878). Oeuvres philosophiques complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1988.

_____. *Par delà bien et mal – La généalogie de la morale. Oeuvres philosophiques complètes*. Vol. VII. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *Assim falou Zaratustra (Ainsi parlait Zarathoustra)*. Curitiba: Hemus, 2000.

Machado, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. *Zaratustra – Tragédia nietzschiana (Zarathoustra – tragédie nietzscheënne)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *Nietzsche e a filosofia (Nietzsche et la philosophie)*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

4. Prothèses psychiques – psychanalyse et psychopharmacologie³⁵

Dans son très beau texte « Le grand refus », Blanchot décrit notre temps comme un temps dans lequel les dieux sont absents et nous nous ne devons davantage de notre présence passagère pour nous affirmer dans un univers construit à la mesure de notre savoir. Ce savoir serait capable de nous concéder un futur sans mort ou une logique sans hasard...ce hasard qui nous fait toujours peur puisqu'il cache *l'obscur décision* (Blanchot, 2001, pp.73-74).

Ce petit fragment possède la valeur d'une dénonce adressée au contemporain plongé en effet dans la plus haute efficacité technologique jamais atteinte, jusqu'au point de nous faire croire sauf, gardés contre les coups du hasard, de la peur qu'ils produisent en nous, ou encore de la panique provoquée par l'expérience d'une vie sans aucune garantie. Cette peur ou même cette panique reste escamotée par la logique de l'efficacité ou par « la logique sans hasard », ainsi nommée par Blanchot dans son essai « Le grand refus ». Plutôt que nous en offrir des facilités, cette logique nous protège illusoirement des ébranlements, des secousses apportées par des événements imprévisibles, de la mort comme « obscure décision » et de la peur qu'elle provoque en nous.

À l'aube de la pensée occidentale, différemment de nous qui plaçons notre excès pulsionnel, notre malaise dans la reproduction du même, dans la consommation effrénée des biens ou des médicaments pour essayer de tamponner notre angoisse, les Grecs lui ont donné un autre destin, prenant le chemin de la création esthétique, soit architecturale, sculpturale, soit le grand art du théâtre tragique. La tragédie attique a été

³⁵ Cet essai est un développement de ma thèse de doctorat, soutenue à l'École de Communication de l'Université Fédérale de Rio de Janeiro, le 6/8/2003.

conçue comme la scène du hasard, de l'inattendu, des péripéties ou *métabole*³⁶ qui renversent les situations, notamment d'une forme fatale pour l'héros tragique. Elle est aussi la scène où se jouent les oppositions sans fin de « parole contre parole »³⁷ montrant que le langage est une source continuelle d'équivoques et de double sens, à partir de quoi l'existence des personnages peut changer radicalement. La tragédie apprenait aux Grecs que le hasard est souverain par rapport à des prétendues garanties et surtout celles qui seraient opérées par le langage.

C'est aussi vrai que les Grecs ont donné une réponse politique au chaos de l'existence au travers de la création de la métaphysique par Socrate et Platon. Elle peut être considérée comme le plus fort dispositif ayant existé pour décimer les différences et le sensible en général, y inclus le corps et son *pathos*, dans la tentative de destituer l'existence de ses douleurs et du sensible qui nous conduit d'une façon incontournable à la mort. Actuellement l'alliance pétrifiée entre science et technologie de pointe nous fait ressentir une sorte d'immunisation contre le réel, contre l'horreur que son indifférence nous provoque, qui revient par des formes symptomatiques dans le corps du sujet (crise de panique) et dans le corps de la culture (le terrorisme, les fondamentalismes).

Mon commentaire ici sera restreint à l'hyperdéveloppement de la psychopharmacologie pendant les dernières décennies du XXème siècle. Il est corrélatif à la parution des neurosciences et peut être considéré comme le développement d'une biotechnologie qui se meut dans la logique de l'efficacité. Celle-ci est un des produits de la volonté de pouvoir en œuvre dans la métaphysique moderne, des sciences et de la technique modernes³⁸. Dans ce contexte, la psychopharmacologie est devenu le bras

³⁶ Le mot péripétie du grec *peripethéia* est équivalent au mot *métabolé* et signifie changement brusque et même inversion d'une situation quelconque. Cela constituait un artifice très utilisé par les poètes tragiques dans la construction du *mythos* (trame) d'une tragédie à fin d'aboutir à la perte du héros. À partir d'une certaine parole proférée, le héros tragique devenait victime de l'*hamartia*, une erreur fatale qui changeait radicalement sa vie. Le *mythos* tragique avait pour but de montrer et faire apprendre aux Grecs au travers de l'art le manque total de garantie et le désarroi qui en découle.

³⁷ Dans « Remarques sur Oedipe » Hölderlin relève le caractère d'opposition de « parole contre parole » dans la tragédie *Oedipe Roi*, qu'il traduit peu avant de devenir fou au début du XIXème siècle. Il disait que cette opposition était un signe de la séparation entre l'humain et le divin et qu'elle inaugurait un temps tragique qui commence dans le théâtre de Sophocle mais qui est aussi présent dans la modernité.

³⁸ La volonté de pouvoir est considérée par Heidegger comme l'avant-dernière étape de *la volonté de volonté* qui opère la métaphysique. Il s'agit d'une volonté qui se veut à soi-même, cherchant dans le même les garanties de son autoperpétuation. Elle constitue le moteur ou l'essence de la métaphysique moderne, ainsi que des sciences et de la technique. Dans « La question de la technique » (1953),

tout-puissant d'une psychiatrie biologisante qui pénètre dans nos corps, modifiant nos humeurs, nos habitudes, nos états-d'âme...

Ce même hyper développement, qui s'exprime aussi dans la consommation excessive des médicaments psychiatriques, contribue chaque jour d'avantage à rejeter les représentations et les affects liés aux vraies conditions de la vie, autrement dit, au réel qui ne change pas et qui est indifférent à notre existence, escamotant ainsi la mort, l'angoisse, le vieillissement, le péril. Ce rejet implique le retour de ces représentations et affects dans le réel du corps des sujets et dans le corps de la culture, soit sous la forme symptomatique de l'irruption d'angoisse dans les crises de panique³⁹, au niveau surtout des jeunes adultes, soit sous les formes associées au terrorisme, au niveau de l'État ou pratiquées par des groupes extrémistes.

Tout au long du texte, j'essaierai d'analyser le caractère de *mimésis* ou le caractère mimétique de la biopsychopharmacologie – qui est propre à toute sorte de *techné* –, dévoilant peut-être ses deux formes de fonctionnement. Cela servira à son usage averti dans la clinique psychiatrique, y inclus sa possibilité d'utilisation dans le travail psychanalytique partagé avec un psychiatre dans le cas de patients psychotiques. Par là, je veux dire un double fonctionnement, y compris son usage comme *supplément* (un *plus*), à peine aidant ou améliorant la neurotransmission; soit son usage comme *suppléant* ou *substitut* des neurotransmetteurs, ce qui est tout à fait différent, car il

Heidegger l'a appelée *Gestel* – mettre l'étant sous le régime de la raison –, ce qui l'a disponibilisé pour la représentation. Selon lui, cette forme de volonté est responsable de l'idéalisation et de la formalisation (en endureissant) de projet techno-scientifique moderne qui cherche à disponibiliser le réel, y inclus l'homme. Au travers des institutions de toute sorte, pendant le XIXème et XXèmes siècle, les savoirs et les productions en général ont été organisés frénétiquement et centralisés dans les départements universitaires, devenant étanches. Peut-être il y aurait une articulation à faire entre cette pensée vigoureuse de Heidegger et celle de Foucault autour de « la société de contrôle » dans le sens d'y détecter cette même volonté de pouvoir. Cette fois, elle se traduit par un pouvoir diffus, capillaire, qui pénètre dans nos corps au niveau du biologique, du somatique, du psychobiologique. Il me paraît aussi possible de rapprocher cette volonté de pouvoir de la pulsion de mort freudienne, dans son versant d'indifférenciation, de répétition et d'appropriation.

³⁹ La psychiatrie, en tant que Psychiatrie Biologique, s'est mise au service des grands groupes pharmacologiques globaux, en fabriquant des maladies - les fameux *troubles* - et devenant impliquée dans le débouché sur le marché d'un grand nombre de médicaments – que j'ai appelé « prothèses psychiques »

représente une réelle modification des humeurs. Ce dernier cas donne naissance à ce que j'appelle *prothèse* psychique.⁴⁰

Le soi-disant « trouble panique » est né il y a trente ans à peu près, comme une catégorie psychiatrique nouvelle et qui a été présentée à la communauté médicale par son antidote médicamenteux – l'alprazolam (Xanax), constituant la première prothèse ou marchandise psychique offerte par les laboratoires à l'angoisse de la fin du XXème siècle.

Cependant, la psychanalyse et la philosophie ne cessent de chercher la nécessaire dénaturalisation du « trouble panique ». De mon côté, je cherche à le comprendre comme des irrptions massives et automatiques d'angoisse⁴¹ éprouvées par un moi qui se voit exposé de façon abrupte aux réelles conditions de l'existence - comme s'il était pris d'assaut par un savoir sur le réel n'ayant plus le secours efficace du symbolique. Et pourquoi ?

Cette idée deviendra plus claire quand, plus loin, j'analyse le déclin du symbolique, exacerbé dans le contemporain, ce qui nous aidera peut-être à comprendre la prédominance actuelle des formes automatiques d'angoisse⁴² sur les formes chroniques des névroses actuelles décrites par Freud à la fin du XIXème siècle.

Est-il possible (et valable) de penser que la médicalisation de la culture soit au service de la société de contrôle globale pour masquer voire supprimer ce savoir inattendu sur le réel, éliminant ainsi le *pathos*, les affects (la terreur, la pitié de l'autre comme cela était si bien montré et appris dans les tragédies à fin de stimuler l'intégration des citoyens) et pour autant cultiver l'indifférence et nous empêcher de vivre nos différences ainsi que de chercher nos échappatoires et petites rédemptions.

Le déclin du symbolique et la résistance de et à la psychanalyse

⁴⁰ Cette élaboration sur la *mimésis* dans le contexte des médicaments produits par la biopsychopharmacologie se base sur l'oeuvre très dense et importante de Philippe— Lacoue Labarthe qui, à son tour, a su profiter des enseignements d'Aristote dans sa *Physique B*.

⁴¹ Dans ces crises, le sujet éprouve une grande angoisse, accompagnée des signes et symptômes tels que sueur, tachycardie, élévation de la tension artérielle, vertige, sensation de mort imminente, manque d'air, sensation d'asphyxie et autres. C'est un syndrome auquel peuvent manquer certains éléments.

⁴² Dans « Inhibition, symptôme et angoisse » (1925) Freud l'appelle *Real-Angst*; Lacan, angoisse du réel

La psychanalyse est la passion du symbolique. Voyons comment cette résurgence du symbolique au travers de la psychanalyse, parmi d'autres esthétiques, fait résistance à son appauvrissement qui dure depuis des siècles, plus précisément dès le commencement de l'âge moderne.

Nous pouvons dire que la naturalisation du psychisme au moyen de l'hybridisme entre technique et sciences modernes est un projet de longue durée. Il est en vigueur depuis le premier moderne (dans l'appellation de Foucault), au XVIIème siècle, appuyé sur l'essence de la technique moderne qui est, selon Heidegger, la volonté de pouvoir. Différemment de la technique antique, qui était contemplative, la *techné* moderne intervient dans la nature pour la connaître et mieux la contrôler, ainsi que contrôler l'homme, sa vie, son corps, ses affects, son âme.

Dans notre contexte actuel, le pouvoir produit des discours biologisants, comme celui de la psychopharmacologie qui pousse la pratique psychiatrique à l'état de psychiatrie biologique, ainsi que celui de la neurolinguistique, du cognitivisme, de la psychologie expérimentale, des neurosciences en général. Tous contribuent à l'effacement de la dimension tragique de la vie, de l'amour pour la différence, du hasard, de l'autre et de la passion qui vient de lui, passion de l'inconnu qui est toujours incontrôlable, d'où découle la peur qu'il suscite.

D'autre part, la psychanalyse, à laquelle Freud a toujours voulu donner un statut scientifique, a trouvé son insertion auprès des sciences du XIXème siècle, avec des singularités qui la font appartenir au cadre des sciences humaines. Ainsi, elle est fondée comme une science moderne – désir de Freud - et comme telle est héritière de la volonté de pouvoir qui anime la métaphysique ainsi que les sciences stimulées par la technique moderne. Par conséquent elle cherche à s'assurer par des certitudes et garanties, ce qui pourrait expliquer sa transmission autoritaire dans certaines écoles ou courants psychanalytiques et les innombrables paradoxes dans la formation des psychanalystes. Cependant, étant aussi héritière du grand art tragique de Sophocle, la *techné* psychanalytique peut dépasser son destin métapsychologique ou spéculatif qui a poussé

Freud vers la démesure de son savoir⁴³, en se dépouillant de son pouvoir, pour s'affirmer comme une *techné* tragique qui impulse la psychanalyse vers des devenir esthétiques, éthiques et politiques autour de la finitude. En ce faisant, il sera possible de reprendre Freud dans chacun de nous pour continuer à construire un savoir incomplet, castré, qui reconnaît les forces primordiales de l'existence – le *phobos* ou la terreur devant l'imprévisible, le hasard, le désarroi. Ce double statut de science moderne et de savoir tragique est responsable de nombreux paradoxes que nous ne trouvons pas seulement dans les formations mais aussi dans la clinique.

Par son versant tragique, la psychanalyse peut résister à la croissante disponibilité des sujets dans nos sociétés actuelles, en réinterprétant son malaise si facilement traduit comme étant de « nouvelles pathologies de l'âme », ce qui me semble être un contrepois sémantique et pas scientifique; et en convoquant davantage les sujets pour faire la rencontre du tragique - qui n'est pas le catastrophique mais simplement ce qui est l'existence humaine. Ainsi, assumer ou affirmer sa division subjective, ses impasses, ses impossibilités sans alibi et dissimulation peut nous faire rencontrer l'allégresse, qui n'est pas une simple joie mais la joie tragique – une affirmation de la vie. Par là nous éviterions peut-être de passer de la division constitutive à la fragmentation du moi.

Cette psychanalyse qui se fonde dans le savoir tragique de Sophocle et de Freud se situe bien au-delà de la problématique de l'inceste et de l'interdiction, car elle s'ouvre pour repenser les rapports démesurés de l'homme avec la connaissance. Ceux-ci ne sont pas garants d'une vie sans coups du hasard ou désarroi, cas d'Oedipe et de Freud.⁴⁴

Au travers de ce trait de fondation du legs freudien, j'essaierai de dénaturiser le « trouble panique » qui est ici compris comme étant un des signes d'un temps plongé dans la démesure technologique et dans la passion de l'efficacité, Ces dernières fonctionnent comme des suppléantes des garanties antérieurement pourvues par les

⁴³ Voir Chapitre 2 – Savoir et pouvoir en psychanalyse.

⁴⁴ Voir Chapitre 2 – Savoir et pouvoir en psychanalyse.

discours qui reconnaissaient une valeur positive dans la transcendance du symbolique – la parole de l'Église, la métaphysique, les grands récits.

La dimension contemporaine de dissimulation du réel et d'effacement de l'importance du symbolique lance l'homme dans l'immanence, par laquelle il se sent imaginativement sauf, gardé du *phobos* qui revient donc du réel sous les masques symptomatiques ou dégardées du trouble panique et de la Terreur.

La dévalorisation du symbolique et le commencement de la naturalisation du psychisme.

La naturalisation du psychisme est un produit de la valorisation de la technique et de sa force d'impulsion sur les sciences modernes commencée au XVII^{ème} siècle. Dans une version heideggérienne je pourrais dire encore que cette naturalisation faisait déjà partie du plan d'objectivation du monde au moyen de ce binôme *techno-logos*. Cela avait pour but de mettre l'homme ainsi que la nature sous l'emprise de la raison scientifique, instrumentale, évidemment à la portée de quelques uns. De cette façon, nous voyons qu'elle est bien antérieure à l'évènement de la psychopharmacologie moderne née au milieu du XX^{ème} siècle marquée par la découverte des effets antipsychotiques de la chlorpromazine, ainsi qu'à la révolution apportée par les neurosciences dans les années soixante dix dans la connaissance du fonctionnement du système nerveux. Celles-ci ont été nourries par une vraie explosion de biotechnologies qui s'emploient à investiguer le système nerveux sous différents angles – parmi elles *la psychopharmacologie*.

Cette technique d'investigation du système nerveux a pris une impulsion démesurée avec le modèle proposé pour la neurotransmission à la fin des années soixante, en se penchant dès lors sur la découverte des substances capables de mimétiser le fonctionnement des neurotransmetteurs. En le faisant, elle a pu repérer leurs lieux d'action et renseigner les neurosciences ainsi que la médecine. Plus encore, elle a permis à la psychiatrie d'avoir l'accès au statut scientifique des autres spécialités médicales au travers de son versant biologique, devenant une vraie *psychiatrie biologique*. Celle-ci n'était jusqu'alors qu'un secteur de la psychiatrie voué à l'étude des fondements neurobiologiques de l'activité psychique et, grâce à la

psychopharmacologie, la psychiatrie biologique est devenue une conception prégnante dans la psychiatrie clinique (Bogochvol, 2011).

Dans cette perspective, les dérèglements ou les troubles mentaux seraient la conséquence des altérations au niveau de la neurotransmission dans les microrégions du cerveau. La psychopharmacologie serait chargée de corriger ces « défauts » jusqu'à procurer une réponse positive idéale - la rémission des symptômes. Pour les défenseurs du biologisme, le symptôme psychique et le psychisme en soi ont une nature biologique, ce qui ne laisse pas de place pour les événements proprement psychopathologiques. Dans cette perspective, nous aurions une « psychiatrie sans psychisme » (Bogochvol, 2011)

Ceci nous fait penser précisément au caractère idéologique de la composition technique-science moderne qui a fomenté l'hyper développement de la psychopharmacologie avec en retour des implications éthiques. L'exemple de la psychopharmacologie nous servira ici de cas de figure pour montrer l'action de la volonté de pouvoir à l'œuvre dans les rapports entre la technique moderne et les sciences. Pour approfondir cette question, il convient de faire un saut en arrière passant par Heidegger, puissant interlocuteur susceptible de nous éclairer sur ce sujet. Par quelques unes de ses brillantes formulations, il sera possible de comprendre mon hypothèse sur le rôle de l'efficacité cherchée par la technique moderne. Auparavant⁴⁵, j'ai dit que l'efficacité moderne est nostalgie des garanties toujours recherchées dans les valeurs suprêmes – le Bien, la Vérité, l'immortalité, Dieu, l'Être, tous des valeurs symboliques qui ont été en vigueur pendant plus de 20 siècles. En d'autres mots, l'efficacité en serait la suppléante.

On pourrait peut-être définir l'efficacité de la technique comme étant celle qui produit des effets rapides et sûrs, d'ordre réel et imaginaire, sans que sa qualité et ses implications soit considérées, jusqu'au point de dévaloriser voire éclipser *l'efficacité symbolique* comme étant une valeur permanente et structurante des sujets et de la culture – le vrai capital des liens sociaux qui perdurent.

⁴⁵ Voir chapitre 1 – Dieu, cet objet perdu

L'efficacité symbolique se traduit par la reconnaissance des différences et des différents lieux symboliques d'où chacun parle, pouvant avoir sa parole légitimée ou pas par le groupe. Dans notre époque où règne l'indifférenciation, elle semble ne plus fonctionner et s'est peut-être écroulée sous le poids des objets qui surpeuplent notre univers technologique et qui nous offrent des facilités inédites et des fausses garanties d'une vie sans pertes et où la mort est aseptisée. Ce dysfonctionnement de l'efficacité symbolique ne date pas d'aujourd'hui, au contraire il est venu avec la débâcle des valeurs transcendantes qui n'ont cessé d'être considérées comme *efficaces* par l'homme moderne pour être des garants de son existence. Ces valeurs sont restées intouchables jusqu'à la modernité quand le rêve de pouvoir et d'autonomie de l'homme stimulé par la technique a pris leur place. L'homme pouvait dorénavant être le seigneur de la nature.

La passion pour la science a déplacé l'ancienne transcendance des valeurs divinisées ou de ceux qui aspiraient à la totalité vers l'immanence de la vie côtoyée dorénavant par les sciences et techniques. De cette façon, la déclaration nietzschéenne « Dieu est mort » doit inclure aussi la *souffrance* du symbolique, jusqu'alors légitimé par la parole de l'Église. Ce moment est précisément vécu à la découverte scientifique de Galilée au XVIème siècle quand il a fait savoir que la Terre tournait autour du soleil et pas le contraire. Nous verrons plus tard, dans la deuxième partie du livre, comme cette transcendance apparemment en déclin depuis pas mal de temps peut être vécue ou expérimentée au contemporain en ayant comme objet des valeurs humaines.

Cette « haine » du symbolique, pour employer le mot de J.P. Lebrun, a abouti dans la prééminence des deux autres registres lacaniens – le réel et l'imaginaire – qui affectent de façon différencié les corps psychique individuel et celui de la culture. Cette nouvelle configuration nous permettrait de mieux comprendre l'émergence de certains phénomènes comme l'augmentation de l'incidence des maladies psychosomatiques, les addictions et compulsions, les troubles paniques déjà mentionnés

Je me demande si l'efficacité de la technique (imaginaire en grande partie) est en train de fonctionner comme suppléante du symbolique sur lequel se basait l'autorité transcendante du premier des fondements - le Fondement Suprême, le Verbe -, source de toutes les garanties. Nous aurions, par conséquent, un réel dont le voile est effiloché par l'inconsistance advenue de la prédominance de l'imaginaire sur le symbolique dans

les échanges. Cela nous laisse penser que nous ne sommes plus protégés par le symbolique. En vérité, nous ne l'avons jamais été. Il suffit de nous rappeler du grand apprentissage concédé par les tragédies de Sophocle où le héros trouve sa perte après avoir énoncé le *nefas* - ce qui ne devrait jamais être dit ou prononcé.

Ces considérations nous mènent à reprendre la question de la fonction symbolique aujourd'hui. Selon Lebrun (2002), le symbolique constitue les différences et surtout la différence des lieux d'où on parle. C'est par sa parole que quelqu'un arrive à marquer sa différence avec l'autorité qui lui advient en parlant de ce lieu. Sa différence pourra être reconnue comme légitime ou pas.

Dans le scénario de la société globale, la fonction symbolique a été radicalement dévalorisée. Il convient de s'interroger sur les changements en cours dans le régime symbolique et ses implications dans les nouvelles configurations entre corps et culture. Celles-ci pourraient être en rapport avec « les nouvelles pathologies » ou avec « les nouvelles formes de subjectivation », ainsi qu'avec la dévalorisation des valeurs traditionnelles telles que l'autorité des générations précédentes, celle des professeurs, celle des livres! Dans le fond, c'est l'autorité du symbolique qui est en question.

Pour Lebrun, il s'agit d'une mutation du symbolique par laquelle nous serions passés d'un régime social où le symbolique était prédominant – et dans lequel le lieu (et l'autorité) de l'extériorité et de la transcendance était supposément garantis – à un système où ce lieu est vidé, dévalorisé, perdu dans l'immanence des opinions. Plus que cela, dit-il, ce lieu vide est haï. Je dirais qu'il est redoutable, menant les personnes à essayer de le combler par des petites satisfactions et comforts si disponibles dans notre société pour certaines populations. Encore dans son important essai « La haine de la haine », Lebrun se demande sur qui ou sur quoi tomberait la haine originelle, antérieure à l'amour. Il répond en disant que la haine est primordialement haine du symbolique, du langage, puisqu'il implique le trou, le vide.

Cette mutation se présente aussi par le passage d'un régime symbolique vertical, hiérarchique où la transcendance avait sa place spéciale, spontanément reconnue comme légitime, vers un régime horizontal, immanent, pas nécessairement dépourvu de transcendance ou, du moins, d'une référence à celle-ci. Je me demande quelle serait

maintenant la nature de cette transcendance, si elle n'est plus de l'ordre du divin ou de la conséquente divinisation des valeurs.

Cette nouvelle « transcendance » du symbolique, ce *dehors* du sujet et du langage, a été mise par Freud dans l'intimité inconsciente du sujet comme un vide, un trou, la *chose – Das Ding-*, autour duquel il a créé les pulsions. En mouvant les *daimons Eros* et *Thanatos* de l'extérieur divin vers cette intimité humaine, il a créé un lieu d'extimité, ou d'intimité-extime, le dehors-dedans, faisant que nous devenions *décentrés structurellement*.

La psychanalyse est la passion du symbolique, la passion du vide autour duquel on parle. Elle est savoir tragique qui reconnaît une transcendance devenue intime, cependant toujours hors de contrôle. Au contraire, elle nous déloge de façon continue, ce qui étourdit le moi par rapport à son désir de stabilité, ou de garantie contre le danger le plus redoutable et angoissant qui vient de cette extériorité intime, impossible à fuir : l'excès pulsionnel.

Pour le Grec tragique, l'homme se constitue d'*ethos* et de *daimons*. *Ethos* signifie l'ensemble de pratiques, pensées et actions qui le mènent dans la direction du *eu pratein* (du bien-agir et du bien-vivre), lieu du symbolique, tandis que les *daimons* sont les forces implacables du destin et du divin qui le font vulnérable à l'*hamartia* – l'erreur d'ordre religieuse - et à la perte malgré tout son *ethos*.

Le symbolique a commencé à être dévalorisé au profit de la science au XVI^e siècle, à partir du procès de Galilée, comme je l'ai dit auparavant. À ce moment, la parole de Dieu, énoncée par le Pape, a été confrontée par la débutante mais révolutionnaire logique scientifique⁴⁶ qui a réussi progressivement à destituer de son hégémonie la parole proférée au nom des valeurs transcendantes.

L'autorité ou le pouvoir de la science, toujours impulsée par la technique, donne à l'homme le sentiment d'une garantie légitimée puisqu'elle peut faire appel au registre des preuves. L'exemple paradigmatique de ce recours est donné aujourd'hui par

⁴⁶ La logique scientifique soutenait la cohérence des faits et d'arguments au service de la raison instrumentale.

le test ADN. Par la biotechnologie, un père devient père, indépendamment de *se dire* père, dévoilant l'horreur au symbolique dans sa fonction la plus essentielle qui est celle de reconnaître ou pas un enfant lui donnant son nom.

Voyons maintenant quelques détails fondamentaux. La science moderne, munie d'une technique qui avait comme force motrice la volonté de pouvoir, a introduit une césure, une suspension dans les rapports immanents entre l'homme et la *physis*. À partir du XVII ces rapports seront marqués de façon croissante par le tourment et par la disponibilisation de la Nature, mise au service de l'homme et de son rêve de pouvoir et de domination.

Tandis que la science antique dont la technique se contentait de contribuer aux pratiques nécessaires à la vie, la science moderne naît pour intervenir dans la nature, pour bien la connaître et se l'approprier, la contrôler, la dominer. L'idéologie scientiste de l'époque était marquée par les affirmations de Francis Bacon pour qui « savoir est pouvoir » et de Descartes selon lequel « la science transforme l'homme en seigneur de la Nature ». Ainsi la nouvelle science des siècles XVI-XVII était inséparable de la technique, et a été transformée en *technologie* déjà au premier moderne par l'utilisation du savoir scientifique. Le *techno-logos* est l'hybride puissant qui consacrait le savoir-faire de la technique et le savoir-savoir de la connaissance scientifique.

L'espace de la science moderne est homogène. Il n'y a pas de *lieux* qui soient qualitativement différenciés puisque les objets physiques sont graduellement purifiés de toutes leurs qualités sensibles, considérées comme étant subjectives. Tandis que la science antique avait un idéal de scientificité basé sur l'idée que la science est la représentation du réel tel qu'il est en soi-même, la science moderne se base sur l'idée que l'objet scientifique est un modèle construit et non pas une représentation du réel. Dans la philosophie en vigueur à l'époque, le régime de représentation est le signe qui consacre l'absence de réel.

De cette façon, l'idéal scientifique a permis à la science d'occuper un lieu de confiance ou de crédibilité dans la culture occidentale, même si «le réel» est construit par l'activité rationnelle. Par contre, l'idéologie scientiste provient du sens commun qui ignore complètement les rapports complexes entre la science et la technique et identifie

habituellement la science avec les résultats de ses propres applications. Je veux dire par là que l'idéologie scientiste promeut l'idée de l'efficacité comme valeur scientifique, ainsi que la confusion entre science et technique, et surtout l'illusion de la *neutralité scientifique* – laquelle n'existe pas.

Le scientisme est de l'ordre de la croyance. Cette croyance veut que la science puisse et doive tout connaître, étant mise à la place de fondement de la connaissance, à la place de Dieu. Ces idées intègrent la raison illuministe, ainsi nommée par l'École de Frankfurt. Nous pouvons peut-être penser que ce lieu occupé par la science technologique, à la place de Dieu, autorise l'homme moderne et contemporain à manipuler le réel, sans avoir de limite pour son action de disponibilisation, arrivant à transformer la raison illuministe en raison instrumentale. Par cette transformation, le projet techno-scientifique devient un instrument de domination, de pouvoir et d'exploration sans fin de la nature et de l'homme.

Cette idéologie finira par créer à l'époque contemporaine une mythologie de la science, dans laquelle la science n'est plus la conséquence des efforts vers le savoir (idéal scientifique), mais plutôt valorisée par son efficacité dans les résultats spectaculaires et miraculeux. A ce point, nous pouvons dire qu'elle constitue une forme de pouvoir social et de contrôle de la pensée, des affects, des corps (société de contrôle)⁴⁷. Il est très important de révéler l'importance de la soi-disant *neutralité scientifique* comme stratégie de dissimulation à propos des origines et finalités des recherches qui n'ont comme but que l'obtention du contrôle de la nature et de la société, suivant les intérêts des groupes économiques qui achètent les brevets.

L'impératif « tourmenter la nature », de Francis Bacon au XVIIème siècle, prend toutes ses proportions avec la techno-science contemporaine qui cherche à construire artificiellement des êtres vivants – l'homme y inclus – par le système de clonage, et en outre des maladies comme le trouble panique qui rend des bénéfices au capital. Ces bénéfices ne font qu'augmenter les investissements financiers dans les recherches scientifiques pour autoperpétuer la volonté de pouvoir du capital allié à la techno-science.

⁴⁷ Ce thème sera abordé plus loin.

La liaison essentielle entre la métaphysique – par sa volonté de pouvoir – et la technique nous est offerte par Heidegger en plusieurs moments de son œuvre⁴⁸. Dans «L'époque des conceptions de monde» (1938), Heidegger affirme que le savoir moderne est un savoir inconditionné qui ne se lie à aucune extériorité pour affirmer sa certitude. Différemment des Grecs qui établissaient des rapports entre leur savoir et la présence ou l'absence immédiate de l'étant, ou à la volonté divine au Moyen Âge, le savoir moderne est avant tout *science*. Ceci veut dire très précisément que le savoir moderne exige une certitude absolue qui soit capable de déterminer et soutenir son évolution comme science positive.

Heidegger y affirme que l'essence de la science moderne est *investigation*. Celle-là ne comprend pas que la méthode à développer mais aussi le projet et la rigueur dont elle dépend – créant ainsi une interdépendance. Un autre processus très important pour la détermination de la science moderne est le mouvement *d'exploration organisée* (*Das Betrieb*) qui se donne dans les instituts. Le caractère «institutionnel» des sciences provient de ce mouvement croissant qui assure la primauté de la procédure – protocole, méthodologie, planification – sur l'étant qui devient ainsi *objectivé* par l'investigation – en d'autres mots, il devient un *objet* disponible pour et par l'investigation. Par ces manœuvres, la figure du *savant* disparaît. Il est dorénavant substitué par celle du *chercheur* engagé dans les programmes de recherche, devenant par là un *technicien*. L'université subit les effets du plan ou du programme d'objectivation exigé par le *technologos* et ne devient réelle et efficace que si elle rend visible et possible la séparation entre toutes les sciences qui deviennent dorénavant particularisées, voire départementalisées⁴⁹. Les vraies forces de la science moderne deviennent absolument claires et effectives dans l'organisation de l'exploration scientifique, comme on peut le voir, et seront continuées, approfondies et explicitées dans le texte de 1953 «La question de la technique».⁵⁰

⁴⁸ Le développement de ces idées se trouve dans «*La Fête Technologique – la pensée tragique et la critique de la société informationnelle*» (Dunley, Glauca. São Paulo: Escuta, 2005)

⁴⁹ Après quoi, étanches, comme nous l'aurons pu constater tout au long du XXème siècle, concrétisant la vérité de ce texte extrêmement lucide et même prophétique de Heidegger, écrit en 1938 !

⁵⁰ Où Heidegger revient sur l'essence commune de la métaphysique et de la technique – Le Ge-Stell : mettre l'étant sous le domaine de la raison (instrumentale)

La société de contrôle dans la consommation de la métaphysique

La pensée de Heidegger résonne dans celle de Foucault quand celui-ci analyse le paradigme du pouvoir en vigueur à l'époque contemporaine – le *biopouvoir*. Cette forme de pouvoir qui a succédé à la société disciplinaire⁵¹ règle la vie sociale dans son intimité puisqu'elle l'accompagne de très près, en l'absorbant entièrement, et en transformant la vie même en objet de pouvoir par son désir de la reproduire. Le biopouvoir agit de forme souple et insidieuse, pénétrant dans les corps et cerveaux, se mêlant à l'immanence de la vie. Cette idée a commencé à être élaborée par Foucault dans les années 1980, pourtant il ne fait pas de façon explicite le passage de la société disciplinaire à la société de contrôle. Ce qui a été accompli par Deleuze en *Foucault* (1986) et en « Post-scriptum sur des sociétés de contrôle » (1990), ainsi que par Negri et Hardt en *Empire*.

« Nous devons comprendre la société de contrôle comme celle qui se développe à la limite de la modernité, en s'ouvrant pour le contemporain, et qui pratique des mécanismes de commandement davantage « démocratiques » et immanents au champs social infiltrés dans les corps et dans le psychisme des gens ». (Negri et Hardt, 2003, p.42-42).

De cette façon, les biotechnologies contemporaines prennent tout le sens de leur développement dans la société de contrôle actuelle, aperçue par Foucault et Deleuze dans les trente dernières années du siècle passé, et reprise un peu plus tard par Negri and Hardt. Le pouvoir est exercé au travers de machines et de techniques qui organisent directement le cerveau par l'activation de réseaux d'information ou des systèmes complexes de communication ainsi que les corps, activés et monitorés par des systèmes de bien-être qui ont pour but d'offrir aux sujets un état d'aliénation par la consommation et par le confort faisant qu'ils perdent leur désir de créer et de transformer leur vie et le monde.

« Le contrôle de la société sur les individus dépasse les idéologies, la conscience, et se fait dans les corps et par le corps. Ainsi, dans cette société de contrôle capitaliste la biopolitique - l'exercice du biopouvoir – cherche à régler la vie qui n'est pas qualifiée politiquement et se lance sur la production, la reproduction et sur les mouvements de la vie, créant un immense champ d'immanence. Ses cibles préférées sont le biologique, le somatique, le subjectif, le culturel » (Negri & Hardt, 2003, p.46)

⁵¹ Le commandement social dans la société disciplinaire est construit par un réseau diffus de dispositifs ou appareils qui produisent et règlent les habitudes et les pratiques productives : les institutions disciplinaires comme la prison, l'hôpital, la fabrique, l'asile, l'école, l'université, où l'enfermement des individus est le dénominateur commun.

Le long de toute la tradition moderne, le pouvoir constitué a toujours essayé d'annuler la puissance de la multitude, ici comprise dans le sens de Negri comme un collectif de singularités capable d'exercer sa puissance constituante. Ce qui fait toute la différence avec la conception de multitude vue sous l'angle de l'État Moderne, souverain et transcendant, qui la considérait comme source d'anarchie sociale, chaos, et source de formation de gangs. Ce même État se chargerait d'imposer un ordre qui sacrifierait toute singularité et différence propres à la multitude.

Si la société du panoptique (la société disciplinaire) a produit des individus disciplinés, des corps dociles, ce qui caractériserait l'*anatopouvoir*, la société du marché ou du capital globalisé (la société de contrôle) produit des comportements, contrôle les mouvements et le temps, ce qui marque son emprise sur les impulsions des sujets qui peuvent être augmentées ou diminuées, déplacées sur autre chose, montrant par là le fonctionnement du biopouvoir. Devant ce biopouvoir qui dissout les frontières par son caractère infiltrant quelles seraient les implications avec les registres lacaniens du symbolique, de l'imaginaire, du réel ? Est-ce que le biopouvoir serait-il impliqué dans cette « mutation » du symbolique qui a fini par changer l'axe vertical ou hiérarchique des différents lieux d'où la parole peut être énoncée en axe horizontal ?

Si *l'individu* est le produit de la société disciplinaire quel sera le sujet de la *société de contrôle* ? Cette nouvelle ou autre disciplinarisation, diffuse et intensive, atteint le corps et l'âme par la production d'affects : la peur, le désarroi, l'angoisse de désobjectivation précipitée par la destitution subjective et ses rapports avec la panique, faisant que *l'assujéti* de la société disciplinaire devienne un *désujet* de la société de contrôle. Celui-ci est la victime indifférente d'une disponibilisation extrême du réel dont il fait maintenant partie comme objet ou marchandise, et dans un contexte où il n'y plus d'adresse à l'Autre qui puisse faire la reconnaissance de son être.

Par la privation de ses insignes symboliques – tel que la reconnaissance de ses singularités, de la différence du lieu symbolique d'où il parle, de la possibilité de s'adresser à la culture et à l'autre, de son nom rarement appelé – le *désujet* contemporain glisse souvent dans les drogues, dans la boulimie, dans l'alcoolisme, consommant dans cette terre-de-personne qui est devenue la planète son indifférenciation, sa solitude qui n'arrive même plus à être volontaire. Elle est devenu

incontournable par le dépeuplement affectif causé paradoxalement par le contact ininterrompu du monde technologique où les liens sont de moins en moins corporels, réels.

Perdu dans l'immanence, le *désujet* insiste encore à faire son appel à l'Autre mais sous la forme chiffrée d'une crise de panique où le *phobos* primordiale vis-à-vis de l'indifférence du réel revient sans aucun secours ou recours au symbolique.

Il est impératif pour nous, psychiatres et psychanalystes, d'inscrire la métapsychologie de l'attaque de panique et de sa démesure actuelle dans une critique ou analyse de la culture. Dans « Psychologie de groupe et analyse du moi », la problématique de la panique dans un groupe est liée à la découverte soudaine que leur *leader* aimé et tout-puissant n'est plus là et que son lieu, le lieu qu'il occupait est vide. Ce qui nous fait réfléchir à l'arrachement progressive de l'homme de la dimension du sacré par la conjonction technique-science moderne. Dans l'enchaînement de la proclamation de la mort de Dieu par Nietzsche (Dunley, 2005), ainsi que dans l'élaboration du deuil causé par cette « mort », fait par Freud au travers de la psychanalyse (Dunley, 2005), les références et les paradigmes ont été rompus, fragilisant les egos et dénouant les liens.

La *mimèsis* et la psychopharmacologie

L'expression *prothèses psychiques* m'est venue à l'esprit pour nommer la première possibilité de fonctionnement des médicaments psychotropes: soit par *suppléance* ou substitution d'une fonction exercée par un neurotransmetteur au travers d'une substance psychoactive; soit par *supplémentation*, qui ne serait qu'*un plus* apporté par une substance déterminée qui ajouterait ou enlèverait quelque chose au niveau de la neurotransmission, essayant de mettre au point ce que la biologie toute seule n'arrive pas ou plus à faire. Ce *plus* serait donc aussi capable d'extraire l'excès de réel présent dans ces sites de neurotransmission, *laissant l'étant libre pour apparaître dans sa forme propre ou dans sa vérité* - j'oserais dire dans ma formulation tant heideggerienne que inspirée d'Aristote dans sa *Physique B*.

Dans une sentence fameuse de son livre, Aristote délimite deux sens pour la fonction de la *techné* ou pour la *mimésis*: « D'une part, la *techné* réalise ce que la *Physis* est incapable de réaliser; d'autre part elle l'imite ». Cette affirmation, un peu plus complète que la définition de *mimésis* qu'il a donné dans sa *Poétique* et qui a provoqué des polémiques serrées pendant des siècles, m'a aidé à trouver les deux hypothèses pour le fonctionnement des *simili* des neurotransmetteurs. Dans le premier sens aristotélique, que j'ai utilisé pour le *supplément*, la *techné* est une différenciation de la *Physis*, pourtant elle *est physis* et a besoin de la *techné* (la psychopharmacologie) pour se déployer⁵², pour apparaître et pour sortir de son occultation. Dans le cas échéant, il s'agit d'extraire du réel – toujours excessif – un peu de son excès trouvé dans certains faits biologiques (la *Physis*), en les déchargeant, en les modulant ou en les perfectionnant pour qu'ils puissent prendre, disons, sa forme artistique ou esthétique de fonctionnement donnée par la *techné* qui pourra alors rencontrer ces deux sens primordiaux - connaissance et art. Par contre, dans le deuxième sens présenté dans la sentence de la *Physique B*, *mimésis* est imitation - lieu commun dans la traduction latine de *mimésis*, et pris directement de la *Poétique*. Platon lui a donné un sens second, de fausse copie, ou d'imitation dégradée. Cette imitation serait la base du fonctionnement comme *suppléant* en oeuvre dans certains médicaments psychotropes ce qui donnerait origine aux *prothèses psychiques*.

Différemment, l'idée de *supplément* dans l'usage des médicaments psychotropes est subjacente à leur emploi dans le pont entre la clinique psychanalytique et psychiatrique, surtout dans le cas des psychotiques, assurant la possibilité du transfert et de sa manutention.

⁵² Manifester quelque chose, l'étaler dans toute son intensité

Nous sommes au milieu des *prothèses psychiques*, des patients usagers des médicaments dont la singularité reste cachée derrière les étiquettes de plusieurs déficiences ou excès, dissimulant leurs difficultés de parler en nom propre, de leur désir, de leur souffrance. La psychanalyse surgit comme une façon de résister à cet effacement progressif de la dimension humaine dans un temps appauvri de symbolique, de récits, d'utopies. Parlons ainsi d'une *efficacité* symbolique de la psychanalyse qui pourra peut-être combattre l'annéantissement de la vie actuelle à commencer par le langage.

Références bibliographiques

Aristóteles. *Poética - Organon-Política* (Aristote. *Poétique – Organon – Politique*). São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999/Aristote. *Poétique*

_____. *Física (Physique)*. Madrid: Gredos, 1996.

Blanchot, Maurice. “A grande recusa” (« Le grand réffus »). In: BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita I (L'entretien infini)*. São Paulo: Escuta, 2001, p.73.

Bogochvol, Ariel. “Sobre a psicofarmacologia” (“Sur La psychopharmacologie”). In: Magalhães, M. Cristina Rios (org.). *Psicofarmacologia e Psicanálise*. São Paulo: Escuta, 2001, p. 35-61.

Chauí, Marilena. *Convite à filosofia (Invitation à la philosophie)*. São Paulo: Ática, 1999.

Costa Pereira, Mário Eduardo. “O pânico e os fins da psicanálise: a noção de desamparo no pensamento de Lacan” (“La panique et les objectifs de la psychanalyse: La notion de desarroi chez Lacan”). Revista Percurso On-line.

_____. “A questão psicopatológica do pânico examinada à luz da noção metapsicológica de desamparo” (La question psychopathologique de la panique et la métapsychologie Du desarroi) in Boletim de Novidades da Pulsional, São Paulo, vol. 86, p. 1-20, abr. 1996.

_____. “Sobre o manejo de fatores psicodinâmicos no transtorno de pânico”. (“Sur les facteurs psychodynamiques du trouble panique”). Revista Vitro - Associação Brasileira de Psiquiatria, São Paulo, v. 1, n. 3, p. 118-123, 1997.

_____. “Contribuição à psicopatologia dos ataques de pânico” (“Contribution à la psychopathologie des crises de panique”) . São Paulo, Lemos Editorial, 1997.

Deleuze, Giles. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.

_____. “Post-scriptum sur des sociétés de contrôle”. In: Pourparleur. Paris: Minuit, 1990.

_____. *Nietzsche e a filosofia (Nietzsche et la philosophie)*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. *Diferença e repetição (Différence et répétition)* Rio de Janeiro: Graal, 1968.

Didier-Weil, Alain. *Os três tempos da lei (Les trois temps de la loi)* Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

Dunley, G. *O silêncio da Acrópole – Freud e o Trágico – Uma ficção psicanalítica (Le silence de l'Acropole – Freud et le tragique – Une fiction psychanalytique)* Rio de Janeiro: Forense Universitária/Fiocruz, 2001.

_____. “O pensamento trágico na virada do século XX: Freud e Nietzsche” (“La pensée tragique au tournant du XX ème siècle: Freud et Nietzsche”). In: Dunley, G. *A festa tecnológica. O trágico e a crítica da cultura informacional (La fête technologique. Le tragique et la critique de la culture infomationnelle)*. São Paulo: Escuta/Fiocruz, 2005, p. 183-218.

Foucault, Michel. *La naissance de la médecine sociale*. In: Foucault, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, 3 p. 210.

_____ *A vontade de saber (La volonté de savoir)*. In: Foucault, Michel. *A história da sexualidade (L'histoire de la sexualité)*. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

_____ "Prefácio à transgressão" ("Preface à la transgression"). In: Foucault, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, p. 233-250.

_____ "Le nom du père". Id., p. 189-203.

_____ "La pensée du dehors". Id., p. 518-539.

_____ "Nietzsche, Freud et Marx". Id., p.564-579.

_____ "Nietzsche, a genealogia e a história" ("Nietzsche, la généalogie et l'histoire"). In: Foucault, Michel. *Microfísica do poder (Microphysique du pouvoir)*. Rio de Janeiro, 1981, p. 15-37.

Freud, S. *Obras Completas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

_____ 1919. "Lo siniestro". Id.,tomo II.

_____ 1920. "Mas allá del principio del placer". Id., tomo III.

_____ 1929 - 1930. "El malestar en la cultura". Id., tomo III.

_____ 1932. "Por que la guerra?". Id, tomo 3

_____ 1936. Un transtorno de la memoria en la Acrópole. Id., tomo III

Goethe, Johann Wolfgang. "Comentário à Poética de Aristóteles", In: *Escritos sobre a literatura*. Rio de Janeiro: Sette Letras.

Hegel, G. W. Friedrich. *Lições de Estética (Leçon d'esthétique)*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1945.

Heidegger, Martin. "La question de la technique" (1953). In: Heidegger, Martin. *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958, p. 70.

_____ "Dépassement de la métaphysique" (1936-1946). Id., p. 80-115.

_____ "Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?"(1953). Id., p. 19.

_____ "Qui veut dire *penser*?" (1952). Id., p. 158.

_____ "L'origine de l'oeuvre d'art". In: Heidegger, Martin. *Chémins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962, p. 13.

_____ "L'époque des *conceptions de monde*." Id., p. 99.

_____ "Le mot de Nietzsche- Dieu est mort." Id., p. 253.

_____ "La parole d'Anaximandre". Id., p. 387.

Hölderlin, Friedrich & Dastur, Françoise. *Reflexões - Tragédia e Modernidade. (Remarques sur Oedipe)* Org. F. Dastur. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Antigone de Sophocle*. Collection Détroits, Christian Bourgois éditeur; trad. Philippe Lacoue-Labarthe

_____. *Oédipe le tyran* de Sophocle, Id.

Kierkegaard, Soren. *Temor e tremor (Crainte et tremblement)*. Lisboa: Guimarães Editoras, 1996.

Lacoue-Labarthe, Philippe. *L'imitation des modernes*. Paris: Galilée, 1986.

Lebrun, Jean-Pierre. "La haine de la haine". Conférence réalisé à Psycorps, Paris, novembre 2002.

_____. *La mutation du lien social*. Rêvue du CREAI (Centre Interrregional pour l'Enfance Inadaptée. Provence et al: novembre 2003.

Miguelé, L.V. *Jugar la palabra – Presencias de la transferencia*. Buenos Aires: Letra Viva, 2003, p. 37.

Negri, A. Hardt, M.. *Imperio (Empire)* São Paulo: Record, 2003, p.42-43; p.46.

Nietzsche, F. *Introduction aux leçons sur l' Oedipe - Roi de Sophocle*. Encre Marine, 1994.

_____. *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*. Paris: Gallimard, 1938.

_____. *La naissance de la philosophie à l' époque de la tragédie grecque*. Paris: Gallimard, 1938.

_____. *Crepúsculo dos ídolos (Crépuscule des idoles)*. Rio de Janeiro: Relume - Dumará, 2000.

_____. *Le gai savoir - Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*. Oeuvres philosophiques complètes. vol. V. Paris; Gallimard, 1982.

_____. "Humain, trop humain - Fragments posthumes" (1876-1878). Oeuvres philosophiques complètes, vol. III. Paris: Gallimard, 1988.

_____. "Par delà bien et mal - La généalogie de la morale. Oeuvres philosophiques complètes", vol.VII. Paris: Gallimard, 1971.

_____. "Assim falou Zaratrusta" (*Ainsi parlait Zarathoustra*). Curitiba: Hemus, 2000.

Platon. *Republique*. Exemplaire numéroté (n. 5268). Paris: Le club français du livre, 1954.

Pelbart, Pier P. *O tempo não reconciliado (Le temps non reconcilié)*. São Paulo: Perspectiva, 1968.

Rosset, Clement. *L'objet singulier*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

Vernant, JP; Vidal Naquet, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga (Mythe et tragédie dans la Grèce ancienne)* São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002.

5. *La part maudite* – une critique à la conception de structure en psychanalyse

La structuration du psychisme en trois dimensions - une topique, une dynamique et une économique – est une des premières manifestations de la passion de Freud pour la différence, révélée dans plusieurs moments de son oeuvre. Cette constatation m'amène à essayer de déconstruire le concept lacanien de structure en psychanalyse ayant comme opérateur *La part maudite* de George Bataille.

Je m'approche initialement de quelques différences entre le structuralisme de Lacan et celui de Lévi-Strauss autour de la parole comme un « don du langage » ce qui peut révéler la position initiale de Lacan par laquelle il considère le don comme étant antérieur aux échanges de la même façon que Freud et Bataille.

Les commentaires à suivre ont des implications fondamentales dans la clinique psychanalytique puisqu'ils se rapportent aux différentes directions qui peuvent être données aux analyses dans la mesure où les dons du psychanalyste sont pris en considération – sa présence qui résonne dans son silence, dans sa parole, dans le temps qu'il donne -, faisant circuler le désir, surtout celui d'analyser.

Malgré la précision des textes freudiens sur la notion de structure que Freud utilise sans la nommer dès « L'interprétation des rêves »⁵³, sa portée n'a jamais atteint le même effet spectaculaire que dans l'oeuvre de Lacan sous l'influence du structuralisme. De ce fait, un grand nombre d'étudiants et d'intéressés à la psychanalyse, surtout ceux qui ont commencé l'étude de la psychanalyse par « le retour à Freud », ont pu penser que la psychanalyse a reçu de Lacan le savoir sur « un inconscient structuré comme un langage ».

Je rappelle à ce propos que Freud, dès sa formulation inaugurale sur l'inconscient, avait conçu le psychisme comme étant constitué, du point de vue topique, par un système inconscient où s'incraient des traits mnésiques qui finiraient par tisser *une*

⁵³ Dans « L'interprétation des rêves » Freud parle de *systèmes*, de *lieux psychiques* dont les rapports se font par l'intermédiaire des trois perspectives déjà mentionnées (une topique, une dynamique, une économique)

écriture après leur association en systèmes plus complexes – les représentations freudiennes ou *Vortellungsrepräsentanz*.

Au-delà de cette dimension topique, dans laquelle l'inconscient est freudiennement structuré comme *une écriture*, Freud postule une dimension dynamique, principale responsable du tragique du sujet, puisqu'elle structure aussi les phénomènes psychiques, cette fois autour du *conflit* entre les systèmes dans la première topique. Le conflit est exacerbé dans la deuxième topique par la création de trois pôles structuraux – le ça, le moi et le surmoi – qui amplifient donc le conflit par le besoin de satisfaire ou de faire face à toutes ces différentes instances. Il postule aussi une ~~une~~ dimension économique qui se rapporte à la circulation et à la distribution de la force pulsionnelle, ainsi qu'à son excès, étant susceptible d'en subir des augmentations ou diminutions par moyens des concepts de décharge, d'investissement, de contre-investissement, déplacement, valeur psychique, angoisse, trauma, malaise. Cette dimension serait en rapport avec *la part maudite* de Bataille.

Comme nous le savons, l'idée d'un ordre symbolique capable de structurer les rapports inter-humains a été pensée dans le contexte des sciences sociales par Lévi-Strauss, à partir du modèle offert par la linguistique structurale de Saussure, présentée dans son *Cours de Linguistique Générale* (1955). Un des projets chers à Lévi-Strauss était d'étendre les principes structuraux de la linguistique à l'ensemble des sciences humaines, par la transposition de la conception structuraliste au champ des faits culturels. Dans ce champ, les principes en question seraient impliqués pas seulement dans la transmission des signes mais aussi de la structure symbolique des systèmes sociaux au travers du langage, des règles d'alliance, des relations économiques. Cette structure symbolique « serait impérative dans ses formes et inconsciente dans sa structure », selon le commentaire de Lacan dans « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » où il s'approprie du structuralisme saussurien/straussien (Lacan, 1992, p. 121-131).

Je remarque aussi que le mouvement structuraliste originé du formalisme russe a surgit vers le milieu du XXème siècle comme une tentative d'organiser et restreindre « le délire des sciences humaines », nées dans leur majorité au XIXème. Cette pulsion d'organiser, héritière de la pulsion de pouvoir qui œuvre dans la métaphysique

moderne, selon Heidegger dans « L'époque des conceptions de monde » (1962, p.99)⁵⁴, a peut-être eu des effets importants sur la naissance du structuralisme et sur la transmission mathématisante de la psychanalyse par Lacan, sans que je souhaite diminuer ses mérites.

À partir du structuralisme de Lévi-Strauss, Lacan a fait quelques glissements qui sont présents dans « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », le fameux Discours de Rome, de 1953. Lacan y essaye de situer la psychanalyse sur les rails d'une science moderne, tout en considérant qu'elle ne l'était pas encore et courait le risque de « dégénérer dans sa technique » Pour l'éviter, il faudrait retrouver le sens de son expérience : le rapport entre l'homme et le symbole, la parole, le langage.

Cependant dans ce texte, différemment de Lévi-Strauss, Lacan envisage la parole comme « un don du langage » et a plutôt l'air de ne pas se baser sur les présupposés des échanges symboliques impliqués par le premier dans les systèmes archaïques de l'économie, de la production et de la circulation des biens. La parole comme *un don* fonderait la possibilité de faire des échanges de toute sorte. Toutefois il semble reculer de cette position commune à Freud et à Bataille et lie de façon soudaine la parole à la loi dans le même texte.

« Il n'est permis à personne d'ignorer la loi. Aucun homme ne l'ignore, en effet, puisque la loi de l'homme est la loi du langage, dès que les premiers mots de reconnaissance ont présidé les premiers dons... Est-il possible que dans ces dons (ou dans ces mots de passe) le langage commence au même temps que la loi ? Ces dons sont des symboles qui veulent dire *pacte*, dont ils sont des signifiants qu'ils constituent comme des signifiés. Cela se voit très bien dans les objets d'échanges symboliques : des vases qui sont faits pour rester vides, des écussons trop lourds pour être portés – ils sont hors usage par définition; ils sont superflus par/dans leur abondance. » (Lacan, 1992, p.136, ed. Brès. des *Écrits*).

Dans ce petit fragment nous reconnaissons Bataille dans *La part maudite*, au moment où il examine les dépenses improductives réalisées par l'homme. Entre elles, le don. Ces dépenses, si bien montrées par Marcel Mauss dans son « Essai sur le don », ont amené Bataille à écrire *le principe de la perte* visant à dissoudre le stigme du *maudit*, en intégrant (cette *part maudite*) à la subjectivité, plus que cela, à la vie. Ici

⁵⁴ Voir chapitre 4, où j'analyse *la volonté de volonté* heideggerienne et ses rapports avec l'essence de la technique moderne (*Ge-stell*) par laquelle l'homme est mené à « mettre la nature sous le régime de l'arraisonement » avec la seule finalité de disponibiliser la nature et l'homme à sa propre démesure de connaissance et pouvoir. Cette opération d'objectivation sans limite finira par détruire ses singularités et nous le voyons arriver à l'état d'homme-marchandise, d'homme-prothèse..

nous trouvons clairement des résonances dans la pulsion de mort et dans l'excès pulsionnel.⁵⁵

Dans mon désir d'affirmer la parole comme (un) don du langage antérieur à l'événement de la loi de la castration – le *oui* avant le *non* dans la constitution subjective du désir, je m'apprete à faire quelques commentaires issus de ma lecture de « Totem et tabou » - l'équivalent freudien de « Les structures élémentaires de la parenté » de Lévi- Strauss. En effet, je crois qu'ils peuvent s'impliquer de façon fondamentale dans la clinique psychanalytique puisqu'ils se réfèrent aux différentes directions que nous pouvons donner aux analyses, au maniement des dons du psychanalyste à fin de faire circuler *le désir de psychanalyser* qui engage les deux participants.⁵⁶

Nous verrons ici la position freudienne sur la logique inconsciente des tabous, que j'appelle le *l'oui freudien* dans la construction de désir par opposition au non lacanien. Dans la quatrième partie du deuxième essai de « Totem et tabou » - Le tabou et l'ambivalence des sentiments – Freud dit de façon textuelle : « Puisque le tabou se manifeste principalement par des prohibitions, nous pouvons supposer qu'il se base sur des désirs positifs [inconscients]. Nous ne voyons nullement le besoin d'interdire quelque chose qui ne soit pas désirée... Ainsi, ce qui est interdit radicalement doit être l'objet d'un désir » (Freud, 1912, p.1971). Nous pouvons observer ici la position de Freud qui, en donnant une positivité originare au désir, affirme sa naissance avant l'interdiction.

Cette interdiction – *le non lacanien* - sera transformée en loi symbolique, en loi de castration et sera le point de départ pour la constitution du désir. « On aspire au

⁵⁵ Le principe de la perte de Bataille et la pulsion de mort freudienne peuvent peut-être nous aider à faire le passage à une éthique au-delà de la pulsion de mort et d'une souveraine cruauté, comme l'a bien voulu Jacques Derrida quand il crée les *inconditionnelles impossibles* comme le don inconditionnel, le pardon, l'hospitalité, l'amitié, le peut-être, la venue inconditionnelle de l'autre... Ces utopies contemporaines ou ces directions éthiques seraient *impossibles* du point de vue des dualismes pulsionnels freudiens, considérés par Derrida comme faisant encore partie d'une *économie du possible*. Pour lui, ces *inconditionnels* seraient pensables si nous dépassons le jeu dialectique pour accueillir le paradoxe qui inclut la dimension du désir dans son possibilité/impossibilité et par lequel « l'impossible se fait relation », comme nous l'enseigne Blanchot citant Simone Weil dans « *L'entretien infini* ».

⁵⁶ Je recommande La lecture du livre *Jugar la palabra – Presencias de la transferencia*, de Luiz Vicente Miguez (Buenos Aires : Letra Viva, 2003).

commandement », textuellement Lacan (1992, p.136). Cela veut dire que chez Lacan on désire sous l'emprise de la loi symbolique, faisant que le premier moment de la constitution du désir (pour Freud, Mauss et Bataille), celui du don, soit forclos. Ce don viendrait de la part de quelqu'un qui donne son temps, sa présence, son amour à l'enfant, inaugurant la constitution du désir comme positivité.

De façon tout à fait différente, et encore dans le deuxième essai (partie II), Freud développe l'interdiction de réaliser le désir comme une simple propriété par laquelle le désir est attisé, probablement amenant l'homme à la transgression. Il se demande « quelle serait cette propriété dangereuse qui pousse l'homme à réaliser ce qui est interdit ? » (Freud, 1912, 1767). Il me semble que Lacan part de ce deuxième moment, celui du non, ayant forclos la parole qui naît comme un don d'amour et qui est expérience de satisfaction. Certainement cela a été compris de cette façon par Winnicott et par Ballint qui ont proposé un état de toute-puissance créatrice qui découle du don et pas de « l'intrusion traumatique de l'autre » (position de Lacan et de Laplanche) ayant pour autant des conséquences assez différentes dans leurs cliniques.

Bien plus tard, Lacan construit la notion de chaîne signifiante qui l'amène à fonder (son) le registre du symbolique. Elle est responsable du caractère d'in-sistance et d'ex-sistance (décentrement) de l'expérience psychanalytique. L'inconscient devient une chaîne à signifiants qui, d'une autre scène, répète et insiste à interférer dans les coupures que le discours effectif lui offre. Lacan finalise ainsi la neutralisation de sa conception de la parole comme *don du langage*. J'essaierai d'échapper à cette conception d'un inconscient *organisé* comme un langage en créant des lignes de fuite à partir de *La part maudite*.

L'oeuvre de Bataille se développe dans la recherche angoissée d'une expression à la limite du possible. Il essaie d'élargir cette ligne et situe sa quête à la frontière du possible et de l'impossible, cherchant toujours des formes par lesquelles nous pourrions exprimer notre excès. Pour lui, nous sommes des êtres de l'excès (et pas du manque), toujours à la recherche d'un endroit pour le placer.

Qu'est-ce que Bataille a voulu dire par *la part maudite* ? Dans son analyse des sociétés humaines et de ses institutions, il distingue deux pôles structuraux : l'homogène

ou domaine de la société humaine productive, centrée sur le travail, sur les interdits, sur l'efficacité, sur la discontinuité de l'être; l'hétérogène, le pôle du sacré, de la pulsion, de la folie, du crime, du sacrifice, du gaspillage – en d'autres mots, le pôle d'un réel excessif, irréprésentable et impensable par la raison symbolique.

Ainsi, selon Bataille, la société humaine n'est pas seulement le monde du travail régi par un principe symbolique qui organiserait le tout. Elle se constitue simultanément du monde profane, où se situe le travail, la production, et du monde sacré. « Ces deux formes se complètent dans l'angoisse. » (Bataille, 1957, 1973). Cela veut dire que, pour ce grand penseur du XX^{ème} siècle, la société humaine est aussi constituée d'une « autre » existence⁵⁷, hors des normes, et qui est impossible à symboliser ou à normaliser selon la logique des symboles et du langage.

La dimension de l'hétérogène ne s'oppose pas à celle de l'homogène. Elles font cohabiter l'économie de la représentation, de la production et de la circulation des biens autour des échanges (et même celle du symptôme⁵⁸) avec une *anéconomie*⁵⁹ dans laquelle l'excès, les dépenses improductives, le don prennent tout leur sens. Selon son propre auteur, *La part maudite* est un livre « d'économie générale » où il analyse le mouvement de l'énergie sur la terre, dès le point de vue de la Physique jusqu'à ce de l'Économie Politique, passant par les Sciences Humaines et par la Philosophie. Il aborde la circulation de l'énergie sur la planète et son utilisation en dépenses productives et improductives, ramenant ainsi le problème de l'excédent d'énergie, de l'excès produit par l'effervescence de la vie.

Bataille commence son livre par l'essai « La notion de dépense », écrit vers 1930, après avoir pris contact avec la théorie du *potlatch* exposée par Mauss dans son « Essai

⁵⁷ Une double existence, selon Freud (dans « Pour introduire le narcissisme ») dans laquelle l'homme est fin en soi et lien d'une chaîne à son insu ; et pour Hölderlin l'homme a deux impulsions : une vers la Terre, l'autre vers la Totalité ».

⁵⁸ Le symptôme, vu comme une production de l'inconscient, essaie de capturer l'excès, et il le réussit dans différents degrés, toutefois il ne l'éteint pas ! Ainsi, le symptôme essaie de retirer le réel excessif de sa malédiction, en lui donnant une forme. C'est donc une *techné* employée par l'inconscient dans sa convivence avec le monde productif ou profane de Bataille.

⁵⁹ Je me suis rapportée à cette *anéconomie*, sans la nommer, dans la note 68 quand je parle des *Inconditionnels impossibles* de Derrida (« États-d'âme de la psychanalyse », 2001) dont l'aspiration serait celle de marquer des directions éthiques qui puissent nous mener au-delà de la pulsion de mort et de sa souveraine cruauté (considérée encore comme faisant partie d'une économie du possible par cet autre grand penseur de l'impossible, comme Bataille, Freud et Lacan).

sur le don - forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », paru en 1923-1924 dans l'Année Sociologique. Au début, il nous dit que l'activité sociale a toujours visé les besoins essentiels de la production et de la conservation, ce qui a placé l'activité sociale *productive* au plus haut échelon de l'organisation sociale. Bataille critique cette valorisation de la production en l'appellant « conception misérable » puisqu'elle est engagée dans les conduites utilitaires. Il rappelle l'expérience des jeunes qui sont capables de gaspiller et détruire sans raison apparente, et dit que même les plus lucides ne penseraient pas que la société humaine puisse avoir comme un de ses buts celui de faire de pertes considérables, de passer par des catastrophes qui provoquent de grandes dépressions, des crises d'angoisse, et en dernière instance un état d'orgie. Exception faite pour Freud et Nietzsche, je me presse de dire.

Bataille pense *un principe de perte* pour régir la dépense inconditionnelle. Il affirme que l'humanité consciente exclut en principe la dépense improductive malgré que l'activité humaine ne soit pas réductible aux procès de production et de conservation puisqu'elle se lie aussi à la consommation des biens. Ce processus de consommation peut-être divisé en deux catégories : la première se rapporte à la moindre dépense nécessaire à la conservation de la vie et à la continuité de l'activité productive; la deuxième se réfère aux dépenses improductives telles que le luxe, le deuil, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptueux, les jeux, les spectacles, et l'*activité sexuelle perverse* – « celle qui a été déviée de sa finalité génitale », dit-il freudiennement. On constate encore une fois par ce dernier commentaire que Bataille a été un lecteur raffiné et affiné avec Freud. Sa division des procès de consommation nous amène aux deux dualismes freudiens : celui de la conservation de la première topique, et celui de la destruction, dans la seconde. Différemment de Freud, Bataille les fait coexister dès le début. Mais, ne l'oublions pas, Bataille était lecteur de Freud...

Bataille dénonce que la misère humaine la plus terrible n'a jamais été un motif suffisant pour que la production soit hissée au premier rang des préoccupations de l'homme. Il dénonce aussi, cette fois visant les postulats de l'économie classique, que *le troc* n'a pas été la forme originale de *l'échange* puisque le caractère secondaire occupé par la production et par l'acquisition des biens dans les économies dites

primitives par rapport aux dépenses improductives, aux pertes, nous montre⁶⁰ (à partir de Mauss dans son « Essai sur le don ») que *l'échange* est encore traitée comme une *perte* somptueuse des objets donnés. Bataille suggère peut-être que quelque chose a été éliminée au passage des économies primitives aux économies capitalistes mais qui persiste encore dans certaines sociétés.

Qu'est-ce qu'il en dit ? Bataille suppose, en s'appuyant sur l'expérience inédite de Mauss par rapport au *potlacht*, qu'à la base de l'échange il y a une dépense, une perte sur lesquelles se développe un procès de gain, d'acquisition. Par la suite il dit que la conception classique de l'économie n'a pas été mise en question que « très récemment » et que ces idées sont tout à fait nouvelles au point de susciter la résistance de certains économistes qui insistent à placer le troc comme l'ancêtre du commerce.

Mauss, en allant contre cette position, a identifié et analysé la forme archaïque de l'échange comme étant *le don* pratiqué par une tribu par rapport à une autre à l'occasion d'un *potlacht*⁶¹. Pendant cette grande cérémonie d'échanges de toute sorte et à tous les niveaux, une tribu, représentée par son chef, offre à une autre un don ostentatoire constitué de richesses considérables avec l'intention de l'offusquer, en l'humiliant, en le défiant ou en le faisant connaître comme rival. La valeur d'échange de ce don appelé *agonistique* par Mauss exige que le donataire (celui qui reçoit) satisfasse les obligations concernant la raison du don, à savoir en être reconnu ou en dette vis-à-vis du donneur et de répondre plus tard avec un don plus important pour effacer l'humiliation et retirer le défi. Nous pouvons constater que malgré l'apparente liberté pour donner, cette logique implique de satisfaire des obligations – *donner oblige*. Il s'agit ainsi d'un *don conditionnel* ou conditionné à l'accomplissement des obligations. Une autre modalité du *potlacht* est celle d'offrir une spectaculaire destruction des biens avec l'objectif de défier l'adversaire. Ici, la problématique du don se joint à celle du sacrifice offert aux ancêtres mythiques du donataire.

Puissance et pouvoir, voici l'essence double du don : on peut avoir produit et accumulé toute la richesse qui sera offerte ou détruite *et* on peut la perdre sans que cela

⁶⁰ À partir de Mauss dans son « Essai sur le don ».

⁶¹ Grande cérémonie pratiquée par des indiens du nord-ouest américain ainsi que par des aborigènes habitants des Îles Trobriand au Pacifique et qui intégrait l'éventail des faits socio-culturels du groupe.

implique de rendre pauvre la tribu qui pratique cette logique agonistique⁶² du don. Au contraire, elle implique d'avoir du prestige et de la noblesse, sous-entendu que l'on possède en abondance, ou bien plus que l'autre. Il s'agit donc d'une perte ostentatoire, positive sous certains aspects. À ce moment de ses élaborations économiques, Bataille fait référence à l'érotisme anal et au sadisme, et d'une certaine façon il interprète le désir si humain de contrôler, d'humilier, voire d'anéantir l'autre, quand les pulsions de mort s'hybrident avec les pulsions sexuelles d'où découle la plus prédatrice et redoutable des pulsions : la pulsion de pouvoir et les manifestations de son indissociable cruauté.

Dans son commentaire sur l'évolution de la richesse, Bataille distingue la naissance de la bourgeoisie, sa mesquinerie et sa haine aux dépenses et au gaspillage qui ont configuré sa raison d'être et sa justificative. Et, je pourrais ajouter, sa pulsion de pouvoir.

Dans la suite du livre, en « La part maudite » proprement dite, Bataille parle d'emblée de son désir de retirer la malediction de cette partie irreprésentable de la vie comme lui-même considère en première instance *la part maudite*. Certainement il ne s'agit pas pour lui de la rendre représentable. Peut-être, me semble-t-il, il nous invite à accepter avec lui, Freud et Nietzsche *l'excès incontionnel de la vie*, de toute vie. Ici, avec Bataille, l'acceptation ne veut pas dire passivité, non plus résignation, mais *affirmation* – un *oui* assez nietzschien devant l'exubérance de la vie, son effervescence, y compris celle de nos propres débordements qui sont la matière psychique et corporelle de notre condamnation et de quelque rédemption. Condamnation à la cécité de notre propre destin comme individus et comme espèce plongés dans l'opération glorieuse d'une consommation inutile, d'une destruction implacable; rédemption comme le témoigne le legs de tous les arts le long des siècles et l'amour dans toutes ses impossibilités.

⁶² Le mot *agonistique* a été pensée par Mauss pour nommer cette logique ou règne le conflit entre les parts, l'humiliation d'une des part qui a été obligée à recevoir le don (deuxième obligation), son endettement extrême jusqu'à ne pas pouvoir satisfaire la troisième obligation (retribuer le don d'une façon plus épatante), cela veut dire, avec usure. Il nous est facile de reconnaître dans cette forme archaïque de l'économie le versant destructif - de pulsion de pouvoir/pulsion de mort – présent aussi dans cette institution humaine, l'économie, et qui nous paraît si proche et réelle aujourd'hui quand nous voyons cet immense *potlatch* partiqué par la Troïka vis-à-vis des économies plus pauvres ou endettées de l'Europe.

Où placer notre excès devient la question essentielle de ce livre fulgurant de Georges Bataille. Pour lui la connaissance ne nous sert qu'à cela, à nous laisser entrevoir l'endroit où essayer de le placer. Cela serait déjà du salut !

Quelques autres idées capitales sont présentes dans le livre :

« Ce n'est pas la nécessité mais, au contraire, c'est le le luxe qui pose à l'homme ses problèmes fondamentaux »

« La vie réelle est composée de dépenses de toute sorte et ignore la dépense exclusivement productive, ainsi que la pure dépense improductive. »

« J'insiste sur le fait que la liberté d'esprit de chercher une solution est une exubérance, un superflu, une beauté... Cela lui apporte une force incomparable, très différente de d'une quête faite dans l'angoisse... »

« Affirmer qu'il est nécessaire de laisser perdre une partie de l'énergie produite par le monde est se choquer contre des jugements qui se fondent dans une économie raisonnable, rationnelle. »⁶³

« Le sol sur lequel nous vivons n'est plus qu'un champ de destructions multipliables. Notre ignorance à propos de ce fait nous amène à subir ce qui nous pourrions essayer d'opérer par notre conscience. Cette ignorance nous empêche de choisir une forme de débordement qui nous conviendrait mieux ».

« Le mouvement global de l'énergie ne s'enchemine pas vers une accumulation des forces productives. À la fin, comme un fleuve qui se lance dans la mer, elle doit nous échapper et se perdre... »

⁶³ La pensée de Bataille résonnera plus tard dans celle de Jacques Derrida quand ce dernier parlera d'une *aneconomie* au-delà de la pulsion de mort et de sa souveraine cruauté, dans un royaume fait de débordements qui *doivent* être opérés par nous dans la direction d'un horizon éthique où nous ne serons plus les victimes ni les bourreaux de notre propre excès. Sans utiliser le mot *excès*, ou *excès inconditionnel* (expression de Bataille), Derrida pensera les *Inconditionnels Impossibles* comme des sorties éthiques, après toute la dilapidation et la destruction que l'homme a été capable de faire surtout au XX^e siècle. Ces sorties ou directions éthiques résonnent aussi dans le nihilisme héroïque de Nietzsche dans un temps à venir, le temps du *surhomme*, compris aussi comme une direction éthique. Finalement elles résonnent et s'explicitent à la fin de *La part maudite* quand Bataille semble rêver au *don inconditionnel* comme contrepartie de l'excès inconditionnel ou comme un de ses débouchés. Son rêve nous éveille.

« Dans les cultures humaines deux rythmes s'alternent: les périodes d'austérité pendant lesquelles l'énergie s'accumule, se conserve et se repartit, et des périodes de prodigalité pendant lesquelles il y a la consommation dans un régime de pure perte.⁶⁴

Donc révoquer la malédiction, comme l'a voulu Bataille, est-ce accueillir tout cela? Intégrer l'insupportable, l'excessif, l'irreprésentable à la dimension humaine sans alibis? Tel que l'a fait Freud dans sa deuxième topique?

Pour conclure, j'ai essayé de faire un contrepoint entre deux lectures structurelles : celle de Lévi-Strauss qui a unifié les rapports inter-humains autour d'un ordre symbolique qui médiatise lui seul les échanges et les alliances dans la société humaine ; et celle de Bataille qui apporte polarité, alternance, simultanéité, excès, débordements de la vie en général. Elles auront des effets sur Lacan, explicités ou pas; et je les comprends comme étant en partie des effets de Freud. Il est évident que la position de Lacan, en s'appuyant assez fortement sur le structuralisme de Strauss et sur la linguistique de Saussure⁶⁵, ait causé une certaine unification des rapports entre l'inconscient et le langage chez ses suiveurs.

Ma tentative de déconstruire la conception *structuraliste* de structure en psychanalyse vise cet Un que le langage est devenu, élevé à la condition de principe organisateur des rapports en jeu dans le psychisme, y neutralisant les multiples jeux et forces en mouvement. Sous ce point de vue, déconstruire est résister à la tyrannie de l'Un, du *logos*, de la métaphysique, comprise dans son essence comme volonté de pouvoir, pouvoir d'organiser, d'homogénéiser, faisant disparaître les différences, entre elles cette différence radicale qui est l'excès, cet excès qui ne s'inscrit pas comme représentation et qui pour cela échappe au contrôle de la raison et est donc refusé comme « maudit ».

⁶⁴ Ce qui me fait penser que pendant l'antiquité la valeur était donnée à la gloire improductive commandée par les forces divines/humaines; dans la modernité, à la production et à l'accumulation des richesses par les États-souverains dans son contrôle du peuple et après des individus dans la société de contrôle ; et dans le contemporain, à la dilapidation des biens et à sa consommation frénétique qui affirme après 24 siècles le retour de la valeur des forces au-dessus de l'individu hypertrophié de la modernité.

⁶⁵ Elisabeth Roudinesco dans son « De quoi demain ... ? » soulève la possibilité que Lacan se soit inspiré de « La part maudite » pour créer son registre du réel.

Avoir *La part maudite* comme référence est essayer d'atteindre bien au coeur ce que Lacan cherche dans « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » : faire de la psychanalyse une science moderne, mathématisée, productive », et peut-être ainsi sauf gardée des excès, pas seulement ceux des sciences humaines « délirantes », comme aussi des débordements en général. Ceux qui sont dans la belle formulation de Deleuze « les responsables de notre condamnation et de notre rédemption ».

De cette façon, pour Lacan, la psychanalyse serait une science conjoncturelle, *ma non troppo!* Une fois qu'il a voulu affirmer et fixer « le mode de son progrès » dans son rapport scientifique avec l'ordre symbolique, capable de garantir la permanence d'une loi symbolique (comme l'avait fait Lévi-Strauss par rapport à l'anthropologie structurelle) qui est « impérative dans ses formes et inconsciente dans son structure » (Lacan, 1992, p.131-141).

Nous savons que Lacan finit par dépasser la tyrannie du symbolique à la longue au travers de la théorisation du registre du réel dans les années 1960. Peut-être influencé par Bataille, selon l'hypothèse de Roudinesco en *De quoi demain...Dialogue*. Pourtant, il faut toujours insister sur ce point, ayant comme but la dépétrification de certaines formes de l'enseignement de Lacan fait par quelques uns de ses suiveurs. Je donne comme exemple l'équivalence faite d'habitude entre l'excès et le symptôme. Ce qui m'amène à dire que malgré l'incorporation du réel à la théorie lacanienne, dans la clinique l'hégémonie du symbolique continue.⁶⁶

⁶⁶ Je me permets de vous rapporter au chapitre 3 de ce livre : « Les visiteurs du soir » – une parabole sur nos pétrifications.

Références bibliographiques

Bataille, George. *L'érotisme*. Paris: Minuit, 1957.

_____. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard, 1973.

Derrida, Jacques. *Estados-de-alma da psicanálise (États-d'âme de la psychanalyse)*. São Paulo: Escuta, 2001.

Dunley, Gláucia. *A festa tecnológica. O trágico e a crítica da cultura informacional (La fête technologique – le tragique et la critique de la culture informationnelle)*. São Paulo/Rio de Janeiro: Escuta/Fiocruz, 2005.

Freud, Sigmund. “Totem e Tabu”. In: *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

Heidegger, Martin. “L'époque des conceptions de monde”. In: *Chémins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962.

Mauss, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva (Essai sur le don – formes et raison de l'échange dans les économies archaïques)*. Lisboa: Editora 70, 2001.

Lacan, Jacques. *Escritos (Écrits)* São Paulo: Perspectiva, 1992.

Lévi-Strauss, Claude. *Estruturas elementares de parentesco (Structures élémentaires de la parenté)*. Petrópolis: Vozes, 2000

_____. *Antropologia estrutural (Anthropologie structurelle)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

Roudinesco, Elisabeth; Derrida, Jacques. *De quoi demain... Dialogue*. Paris: Fayard/Galilée, 2001.

Deuxième partie

Clinique de la culture

Images de la transformation

« Dans la plus sombre nuit de la séparation du divin, nous avançons fatigués de notre errance, ivres d'efficacité et de succès technologique... Cherchons autre chose: l'aurore... la fête du penser et du faire quand la joie de penser réalise, quand le savoir et le pouvoir ne riment plus ».

Tavares D' Amaral, Márcio; Dunley, Gláucia

“La *fête* est la tristesse dans son sommet. Dans ce zénith de la tristesse et dans l'abandon le plus absolu naît en Robinson tout l'effort pour persévérer dans son être, qui est le même que sa puissance d'agir et de penser. »

Couto, Mía

1. La pensée au service du commun

Penser le commun ainsi que les modes contemporains d'exister collectivement est une exigence éthique pour nous dans un monde où « Dieu est mort »⁶⁷ et où par conséquent chacun vit sa vie pour son propre compte et à ses risques sans aucune transcendance divine pour venir à son secours. Bien au contraire, par la création de la psychanalyse Freud nous a montré que nous n'aurons de paix et d'équilibre intérieur que par des négociations constantes au niveau de la coexistence conflictuelle entre nos *daimons* intérieurs, *Éros* et *Thanatos*. Ce sont justement les tactiques d'*Éros* – des pulsions de vie –, qui pourront nous accorder quelque repos intime et planétaire retardant et résistant à la stratégie impérieuse de *Thanatos* de nous mener à la destruction et à la mort.

Cela dit, un des nos grands défis actuels, si nous avons vraiment comme but d'essayer de diminuer la violence et la terreur dans le monde globalisé, est justement de permettre à tout peuple et individu l'accès aux biens immatériels qui constituent le patrimoine de toute l'humanité. J'appelle cela, à l'exemple de Freud dans « Pourquoi la guerre »⁶⁸, de tactique d'*Éros* et d'*Athena*, l'amour et les ruses de l'intelligence au service d'une diplomatie effectivement engagée dans la résolution des conflits internationaux et de l'éducation universelle.

De cette façon, placer la pensée au service du commun veut dire mettre à la disposition de tout être humain les matrices de la connaissance et des arts afin qu'il puisse mieux discerner l'endroit où placer son excès, en essayant de le retirer de son existence maudite de violence et d'angoisse et de lui donner des destins créatifs. Cela pourrait paraître un *slogan* illuministe au service du monde de la production⁶⁹ si les valeurs qui accompagnent cet idéal ou cet impossible ou encore cette utopie

⁶⁷ La « mort de Dieu » est comprise par Nietzsche comme le nihilisme qui est advenu dans la modernité à partir de la perte de la foi dans le Dieu chrétien et dans les « plus hautes valeurs » occasionnant la cassure des fondements qui soutenaient le projet occidental. Elle s'implique aussi à la crise des grands récits (Lyotard), du sujet et de son identité (StuartHall), ainsi qu'à la polémique sur le régime des signes dans la théorie de la représentation qui a consacré l'absence du réel à partir du XVII^e siècle. Toutes ces crises caractérisent le contexte de la post-modernité.

⁶⁸ Dans son essai de 1932, Freud répond à Einstein sur les possibilités d'affaiblir le pouvoir destructif de *Thanatos* par « des moyens indirects ».

⁶⁹ Voir chapitre 5 – Partie I

contemporaine n'avaient pas changé et si on n'était pas averti par le savoir freudien sur les limites de la sublimation.

Penser ce qui fait *commun*⁷⁰ ou ce qui peut faire exister des collectifs singuliers organisés autour d'une utopie pareille, exige d'interroger l'état-des-lieux du lien social dans les dernières décennies du XXème siècle et les multiples façons de faire du lien social actuellement. Pour peut-être en créer d'autres sous le signe du collectif, contrant l'individualisme moderne qui nous accompagne encore et auquel se sont ajoutées des doses mortelles d'indifférence tant de la part de la société civile - qui s'appauvrit davantage en tous les sens - que du racisme d'État qui « chosit » les populations qui doivent périr ou qui peuvent être écartées des bénéfiques et richesses du patrimoine universel. Un triste et fort exemple nous est donné par les tragédies récentes des populations africaines qui émigrent en Europe en quête du mieux, ou simplement du possible à supporter, et dont les bateaux sombrent dans la Méditerranée causant la mort de milliers de personnes et de l'espérance de ces populations qui vivent chroniquement dans l'horreur.

Cette tentative de rendre à tous ce qui appartient à tous, diminuant cette fois les inégalités au niveau de la connaissance, du savoir, proportionnant une culture dont le principal but serait d'offrir aux collectifs les plus dépourvus des opportunités d'obtenir un certain degré de rédemption de leur malheur social, se base sur la problématique de la Justice comme expérience impossible⁷¹ mais pensable, ainsi que sur celle de la dette, sous le point de vue psychanalytique et philosophique.

Le philosophe italien contemporain Roberto Esposito dans son livre essentiel *Communitas – origen y destino de la comunidad* (Esposito, 2003) travaille autour du *com* de *communitas*, trouvé aussi dans les mots *commun*, *communauté* plurielle, n'ayant

⁷⁰ Nous verrons le long de ce écrit que la dette vis-à-vis de L'Autre (avec tous ses noms) est ce qui nous rend *au commun* ou *nous rend communs les uns des autres*. Ou encore, *la dette est ce qui nous fait communs* constitutivement comme peut-être le dirait Freud ou structurellement selon les formulations de Lacan, *étant la base du lien social car elle oblige une relation* (voir Chapitre 4 – Part II – Compte-rendu de l'*Essai sur le don*). La dette symbolique est ce qui dépasse le langage comme simple ou pur avènement de notre humanisation, en l'élevant à le statut de langage créatrice d'un *ethos* où les sujets se reconnaissent entre eux et s'engagent dans des obligations et des responsabilités communs. Nous pouvons supposer dès maintenant que dans les maladies ou malaises actuels du lien social il existe un problème dans la transmission de la dette symbolique.

⁷¹ Cette temathique est développée au chapitre 6 « La justice comme solution de la déconstruction ».

rien à voir avec les communautarismes totalitaires⁷². Il dit que le *com* de *communitas* veut dire *être exposé à*, ou *être ouvert à*, ou encore *se placer devant*, où le *com* est ce qui lie, ce qui fait lien; et le *munus* est le don obligatoire en paiement de la dette qu'on a contracté avec l'autre depuis toujours par notre condition d'être de langage. Cette dette est due à l'Autre dans ces plusieurs noms - le langage, la culture, l'inconscient, l'*autrui* - et à l'autre incarné qui fait le don d'amour par lequel le don du langage se transmet.

Esposito s'approche de la thématique freudienne de la dette d'une façon différente et très pertinente pour nous puisqu'il l'élabore dans son versant positif et structurant du psychisme et du social. De son côté, Freud déploie l'impossibilité de la reconnaissance de la dette et surtout de son paiement dans son analyse de la névrose obsessionnelle de « L'homme des rats ». Pour Freud et Lacan, dans cette névrose on ne paye qu'avec des symptômes.

En radicalisant Freud et Esposito on pourrait penser que la reconnaissance et le paiement de la dette ne doivent pas se faire à celui qui m'a donné quelque chose⁷³ ou m'a élevé mais si au *tout-autre* – le radicalement autre de Lévinas et Derrida à propos de *l'éthique du tiers*. L'intéressant de cette conception d'origine multiple est de montrer la transmission de la dette symbolique par son glissement dans une chaîne d'objets d'amour, d'amitié, et même de méconnaissance radicale de l'autre qui est ou sera le récepteur du don. Cela se joint à la formulation de Blanchot sur cet *autrui* : « l'Étranger qui n'a pas de patrie en commun avec moi et qui habite toujours l'autre rive du fleuve ». Cette étrangeté de l'autre *à qui on doit la dette*⁷⁴, ou sa transmission, s'exerce au travers d'une distance infinie et confère ainsi de la transcendance à cette chaîne, nous rappelant

⁷² Jean-Luc Nancy distingue cette importante contribution de Esposito dans le préface du livre.

⁷³ Cette conception d'une chaîne symbolique par laquelle circule la dette fait toute la différence par rapport au cas de *L'homme des rats* dans lequel Freud analyse l'impossibilité de paiement de la dette contracté par le jeune homme, qui veut absolument la payer au pied de la lettre, créant un labyrinthe d'hésitations, contradictions, fausses prémisses justement pour rendre impossible le remboursement de l'argent avancé par une fonctionnaire de la Poste, augmentant ainsi son sentiment de culpabilité. Celui-ci était dû en effet à son ambivalence (amour et haine) vis-à-vis de son père et de sa dame.

⁷⁴ Dans le sens de la *transmission* de la dette symbolique pour que cela tisse le lien social et le *commun*.

le monde sacré de Bataille⁷⁵ par opposition au monde profane où la dette est calculable, payable en argent ou de forme ponctuelle, acquittable.

Plus loin, j'essaierai de montrer comment ces conceptions peuvent et doivent participer au noyau d'une pensée contemporaine au-delà du moderne et du post-moderne pour offrir à notre temps encore sans nom l'ouverture nécessaire à déclencher une transformation éthique des mentalités encore trop serviles envers les exigences du capitalisme - parmi lesquelles et surtout le besoin d'individualisme.

D'une façon brillante Esposito attribue à l'homme moderne l'identité de l'*immunitas* - celui qui se prétend immune au paiement de la dette, en se plaçant comme immunisé contre l'autre, contre la contagion qui vient de l'autre. Cet individu moderne ne fait pas de lien, *il ne se reconnaît pas comme un lien* de la chaîne qui nous transcende.⁷⁶ Par contre, le *communitas* est celui qui est ouvert à la reconnaissance de la dette symbolique et ne s'esquive pas d'essayer de la payer en la transmettant à l'autre. Il se décentre par rapport aux désirs souverains du moi et avance en direction à l'autre, hors de soi, libre pour être contagié par cet autre et être son otage.

Au niveau de la société ou de la culture, on pourrait penser peut-être que dans la modernité la reconnaissance de la dette a été rendue difficile voire empêchée par l'homme moderne qui a érigé un culte croissant à l'individualisme – période qu'on pourrait appeler de « névrose obsessionnelle de l'humanité ». Sa religion, son dieu, le moi. Ses rituels et ses machineries ont assuré dès le XVIIème siècle la souveraineté de l'État-nation et la disciplinarisation des corps.

Pourtant, la déclaration de la mort de Dieu par Nietzsche⁷⁷, énoncée en premier dans l'aphorisme 125 « L'insensé », dans *Le gai savoir*, sorti en 1882, a eu comme corrélat la fêlure du moi. Elle seule rendrait effective, immanente, la « mort de Dieu », car elle cause des effets tels que le décentrement et l'expropriation du moi qui jusqu'alors se conduisait tel qu'une réplique divine, tout-puissant et indivisible, comme l'homme même s'était pensé dans son image et ressemblance avec Dieu.

⁷⁵ Voir Chapitre 5. Partie I

⁷⁶ Comme l'ont bien vu Freud, Bataille, Hölderlin (chapitre 5 – Part I)

En termes de l'économie freudienne ce moi narcissiste moderne s'est auto-investi massivement de libido, devenant son plus cher objet d'amour au lieu d'investir son *capital* dans des différents objets d'intérêt, et surtout dans l'autre humain en créant des liens. Il a préféré l'individualisme et son cortège - le capitalisme, la bourgeoisie, la division du travail, l'usure, un monde productif et accumulateur, divisé en classes sociales, semant pendant la modernité la future inégalité de la distribution de la rente globale et de l'accès aux biens de toute sorte dans le monde spéculatif du marché global contemporain.

Les plusieurs formes de dissolution du moi, corrélatives à « la mort de Dieu », que j'appelle ici les fragmentations du moi, peuvent être paradoxalement à la base des possibilités d'ouverture et de changement. Dans ses « Remarques sur Oedipe » Hölderlin affirme que « là où est le danger croît aussi ce qui sauve », nous faisant réfléchir sur la possibilité de trouver une certaine positivité dans les subjectivités fragmentées du contemporain. Ce passage de la division du moi à la fragmentation peut être un passage structurel de la subjectivité moderne à celle de l'homme contemporain⁷⁸.

Mon pari sur l'homme technologique contemporain se fait sur l'hypothèse qu'il soit celui qui est sorti fragmenté du nihilisme actif du siècle dernier, marqué par les événements cruels des deux guerres mondiales et leur trait de destruction inépuisable laissé dans les conflits permanents qui se sont suivis. D'une part cet homme technologique se conduit de façon insouciant dans le labyrinthe de ses plaisirs et facilités pourvus par ses prothèses fantastiques, et d'autre part il cherche à contacter l'*autrui* à l'autre bout du monde, avec qui il pourra construire d'autres liens, plus libres et résistants aux dictatures du capital qui le manipulent à son insu.

Peut-être cet homme technologique qui en partie escamote sa condition tragique par les pseudo-garanties offertes par la technologie actuelle est-il le *communitas* de la fin du XXème siècle et du commencement de notre troisième

⁷⁸ Ce passage pourra le faire sortir de l'oubli - soit de l'oubli de l'être, comme l'a dit Heidegger, soit de l'oubli de la référence du divin, tel que Hölderlin le suggère. Seulement la mémoire de l'oubli sera capable de lui donner de destin dans son errance au travers de son insertion dans l'historicité de ses idées et créations, comme l'idée de Dieu même, du divin.

millénaire. Celui qui est assez éloigné du divin, fragmenté mais pas éclaté, et cherche l'inconnu de l'autre bout du monde pour ensemble reconnaître sa dette envers l'Autre Inconditionnel – la justice, l'amitié, l'hospitalité, la venue inconditionnelle de l'autre, fomentant et grossissant les mouvements sociaux. Au lieu de vivre dans le doute et dans sentiment de culpabilité moderne il prend pour soi la responsabilité d'un commun partagé auquel il s'engage, sortant de lui-même et cherchant l'altérité.

Par là, le passage du propre, de l'individuel au commun, au collectif, implique ce passage de l'*immunitas* moderne au *communitas* contemporain⁷⁹ en gestation. L'homme moderne, vivant son individualisme d'*immunitas*, a préféré le sentiment de culpabilité à la responsabilité vis-à-vis de l'autre, de la vie commune, niant sa dette. L'homme contemporain qu'on peut appeler *communitas* en gestation est celui qui s'ouvre à la reconnaissance de l'autre et assume la responsabilité de la transmission de la dette. L'*immunitas* est aussi celui qui est immunisé contre le temps (« à perdre ») tandis que le *communitas* donne son temps, ce bien précieux dans notre époque si fugace.

Pour réaliser ce passage il faudra faire la nécessaire séparation entre les deux sens de *Shuldig* – terme d'une riche ambivalence dans la langue allemande, aussi bien utilisé par Nietzsche que par Freud, deux modernes -, et libérer ses deux devenir : coupable et débiteur pour peut-être subir une transformation, une transvaluation, une métamorphose au contemporain. Peut-être que débiteur passe à *redevable* – celui qui peut reconnaître ou admettre sa dette envers l'Autre et la partager ou la transmettre, devenant *communitas* et comme tel s'engager dans les responsabilités communes envers le destin de l'homme et de la planète. J'appelle cela l'*éthicisation* des liens au contemporain. Elle est structurante du passage que nous avons à franchir dans la direction d'un nouveau commencement tel que le *dernier homme* pensé par Nietzsche⁸⁰ doit le faire dépassant

⁷⁹ Cette ouverture vers l'autre *autrui* paraît se faire dans les mouvements sociaux qui éclatent partout dans le monde à partir des années 1990, dans les mouvements migratoires, dans les exodes, dans les *favellas* et dans les périphéries pauvres malgré toute l'opposition faite par les mouvements neofacistes en Europe et par la peur des classes moyennes toujours inquiètes de perdre leur stabilité devant les changements.

⁸⁰ Je rapproche « le dernier homme » de Nietzsche, « le plus laid des hommes », « celui qui a tué Dieu », et qui est fatigué de la vie tel qu'il le dit dans *Ainsi parla Zarathoustra* de son successeur le nihiliste actif de la plus grande partie du XXème siècle, le destructeur qui a consommé la « technique mortifère » (comme dernière étape de la métaphysique) dans les champs de concentration. J'approche cet homme de l'*imunitas* moderne dont les ruines donneront naissance au *communitas* contemporain (et son nihilisme héroïque), fragmenté mais puissant, affirmant les

son existence « méprisable », sans valeurs créatrices et ne pensant qu'à son propre confort pour suivre/prendre la direction éthique du *surhomme*. Évidemment ces deux positions en termes nietzchiens - celle du « dernier homme » et celle du « surhomme »- cohabitent dans leur dérive imprévisible entre moderne et contemporain amenant soit à être une simple répétition du « dernier homme » soit à un choix éthique – celui du *communitas*. Peu-être que le post-moderne incarne ce versant de répétition du « dernier homme »

Le sens de *communauté* s'éclaircit graduellement, je l'espère. Nos communautés contemporaines sont ici comprises comme des collectifs de singularités et constituent l'ensemble de ceux qui s'exposent à la reconnaissance de la dette symbolique et de leur paiement comme un don au *tout-autre* – à l'*autrui*. Ce paiement est paradoxalement de l'ordre du nécessaire et du tragique car selon Freud (1914) « à la fin l'on doit se mettre à aimer pour ne pas tomber malade », pour être vidé de la libido du moi, empêchant son estase, ce qui pourrait nous amener aux névroses et psychoses, selon les possibilités ou dispositions de chacun. Dans ce *tout-autre* résonne l'angoissante étrangeté vis-à-vis de notre vide, nous amenant à la longue à faire l'expérience incontournable du vide que nous découvrirons en tant que *communitas* : le lien est le langage vif autour du vide.

Les communautés contemporaines représentent la possibilité de ne pas perdre l'opportunité de vivre l'expérience du *dehors* dans la société globalisée où apparemment il n'y a rien hors du système (capitaliste). Il s'agit donc d'un dehors-dedans, d'une transcendance apportée par l'*autrui*⁸¹ dans l'immanence, capable de nous proposer des débouchés créatifs et où l'on cherche toujours la Justice guidée par le concept tragique et démesuré de l'*autrui*.

Cette transcendance de l'*autrui* se trouve aux origines de la pensée occidentale dans la figure de *Dionysos*. Il est l'*autrui* par excellence, « l'étrange porteur de l'étrangeté », comme le dit Marcel Detienne (1986) et dont la fonction était d'amener

valeurs de la vie et se lançant aussi au manque de garanties.. « L'homme est quelque chose qui doit être surmonté [dépassé]. ...il est une corde tendue entre la bête et le *Surhumain*, — une corde sur l'abîme. . »

⁸¹ Pour la pensée du *dehors* je me sers de quelques idées de Maurice Blanchot dans son essai « Le plus haut », tenant compte que l'idée de l'*autrui* est partagée par une trame de grands penseurs tels que Lévinas, Derrida et lui-même.

l'autre à sortir de soi et devenir *autrui*. Nous avons donc la présence du sacré dans cet *autrui* originaire qui témoigne de la permanente relation tragique ou transcendante avec l'autre/*autrui*, toujours méconnu et redouté.

Ce commun est ainsi transfiguré par le concept *saccer d'autrui* – rappelant que *saccer* signifie sacré et impur dans « Totem et tabou ». L'ambivalence présente dans la condition *sacer* est peut-être responsable des sentiments conflictuels que l'autre éveille en tant qu'*autrui*. Les rapports institués avec l'*autrui* seront marqués par la démesure autant dans la violence déchainée que dans la vie laborieuse⁸² et créative.

Placer la pensée au service du commun c'est rendre justice au commun comme source originaire de réel pour la pensée. Par là, le désir de mettre la psychanalyse, la philosophie, la communication au service des minorités exclues des échanges des biens immatériels mène à la proposition de fond de cet écrit qui est essentiellement une proposition éthique et politique pour résister aux injustices du monde globalisé autour du capital financier qui s'affirme davantage et de façon perverse comme étant la seule manière d'exister⁸³.

De leur côté, la philosophie, la psychanalyse et la communication trouveront un avantage dans cette proposition puisque cela leur permettra de sortir de leur auto-référence, ou dépétrifier leur référentiels, par l'ouverture aux échanges avec les populations exclues et par la pratique d'une subversion tragique dans la mesure où l'*autrui* devient leur cible imprévisible et non plus l'exercice de la pulsion de pouvoir et son indissociable cruauté. Cela veut dire qu'elles seront dépouillées de leur pouvoir mais en contrepartie gagneront en capacité de toucher en termes de puissance d'affectation de ces vastes contingents affamés de savoir et de connaissances.

Pour Foucault (1979), la philosophie est le diagnostique du présent, et se confronter à la question de l'actualité et de ce qui nous entoure devient la tâche la plus digne d'une philosophie. Il est important de dire que sa préoccupation vis-à-vis de

⁸² Cela pourra être vu dans le chapitre 2, Partie 2 (« Les communautés qui viennent ») où j'essais de montrer les valeurs qui animent les populations de certaines périphéries de Rio à entreprendre la transformation de leur territoire accablé par la violence des milices, trafiquants, police militaire.

⁸³ Au chapitre 4, Partie II – Un compromis envers le futur – compte-rendu critique de *Essai sur le don*, de Marcel Mauss j'essais de montrer d'autres possibilités.

l'actualité dépasse la fonction de dénoncer pour devenir un point de départ pour engendrer de nouvelles perspectives de futur⁸⁴.

Pendant la modernité le commun n'a pas été pris en compte comme source de réel pour la pensée, et il a été considéré comme une abstraction – voire un reste informe et improductif de la vie sociale – qui planait sur l'ensemble d'intérêts individuels, n'étant pas considéré comme un produit de la vie active et pensante. Freud, à la charnière du XIXème au XXème siècle, s'est disposé à donner le statut d'objet scientifique aux rêves, au plaisir sexuel non soumis à la reproduction, et a ainsi opéré la subversion des choses communes en leur donnant importance et statut théorique. Il nous revient aussi de réaliser une pareille subversion au contemporain en prenant en compte le commun lui-même comme source féconde pour la pensée contemporaine, surtout si on l'aperçoit déjà dans l'épanouissement de sa force à travers l'idée de communauté – métaphore d'une multitude de singularités, si j'emploie le référentiel de Antônio Negri.

Le commun est le produit du biopolitique, plutôt dans le sens de Negri et Hardt⁸⁵, puisqu'il se fait dans les agencements productifs au jour le jour, par les tactiques d'*Éros* et de *Kairós* – cette temporalité marquée par l'opportunité, par la décision et par l'action –, constituant une multitude qui exerce son pouvoir performatif à travers des micro-ruptures et micro-pouvoirs.

Derrida, pour sa part, ajoute que le commun contemporain est surtout désir d'*invention* (1987-1998), et que cela ne correspond pas à l'imagination, ni à la création,

⁸⁴ Dans le prochain essai « Les communautés qui viennent » j'essais de présenter une expérience collective qui se passe depuis presque vingt ans dans une grande périphérie de Rio de Janeiro, incarnant justement cette idée de placer *la pensée au service du commun* et qui réussit à engendrer des perspectives de futur dans un territoire où le présent est invivable. En s'agissant d'une praxis auto-émancipatoire, ses pensées et actions se sont construites à partir d'une pensée critique affirmative issue directement des besoins et désirs des habitants de cet endroit, ayant pour finalité de transformer leur territoire pauvre et violent au travers l'accès des populations aux biens immatériels. Il s'agit d'une utopie contemporaine qui se matérialise. Cette expérience a été l'objet de ma conférence à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris en octobre 2007 sous le signe de l'avènement d'une pensée contemporaine (Chapitre 3, Part II, « Une éthique de frontière entre moderne et contemporain – une utopie en voie de réalisation dans une périphérie à Rio de Janeiro »).

⁸⁵ Différemment de Foucault, dans *Empire et Multitude*, Negri et Hardt travaillent l'aspect « biopolitique » de la post-modernité et ses deux visages : le « biopouvoir », qui en est sa face sombre de pouvoir transcendant qui modèle la vie en lui imposant une autorité souveraine où s'entremêlent le politique, le social, l'économique, puisque le biopouvoir ne se contente plus de produire un ordre politique, mais transforme en même temps le social, le culturel, et finalement les corps et les consciences/les subjectivités, la vie elle-même dans toute sa généralité – Bios; et le « biopolitique », sa face lumineuse de puissance de vie présente dans la force immanente au social qui crée le commun à partir des relations et des formes de vie à travers une production coopérative, maintes fois en réseaux. Mon intérêt ici s'attache au deuxième versant comme étant le propre du contemporain, dépassant justement la post-modernité et son empire encore nihiliste des « post » et des « fins ».

ni à la production. Pour lui, cette obsession du contemporain autour du désir d'invention est un désir d'impossible. J'essaierai de faire des commentaires sur cet aspect plus loin.

Donnant suite à mon idée de placer la philosophie au service du commun, je fais quelques observations sur l'éthique avec le souci de la dépasser en tant que legs de la tradition philosophique classique. Pour cela, j'ai recours à la pensée de Lévinas et de Derrida. Pour Lévinas, l'éthique est la philosophie première et non pas l'ontologie. Pour lui, ce qui est en jeu depuis l'antiquité est le désir de connaître ou comprendre le rapport fondamental envers l'autre et pas celui de connaître l'être et l'étant. Le mot fondamental ici signifie que le moi est fondé par le rapport de quelqu'un à l'autre. Il dit que c'est là un rapport de transcendance qui consiste à dire le monde à l'autre. De cette façon, le langage instaure un monde commun et place ce rapport de transcendance dans l'immanence des événements de la vie.

Il faut se rappeler que pour Lévinas le langage est loin de constituer un simple système de signes: il est le discours dans l'infini du visage de l'autre. De cette façon, le langage pour Lévinas se situe au delà de l'incognoscible puisqu'il englobe ce qui ne peut pas être dit, pensé et doit inclure l'impossible. Lévinas nous propose une autre façon de faire de la philosophie. Devant l'absurdité du monde nous ne pouvons pas rester neutre, ni prétendre à la neutralité de la philosophie ou du savoir. La philosophie, comme pensée à venir, doit répondre à cet appel du monde, assumer sa responsabilité et signer son nom.

Cette éthique du tiers, des existants et de l'*autrui* est une éthique de l'infini et se personnifie dans la rencontre avec le *visage* de l'autre envers qui j'ai une responsabilité illimitée. Elle se fonde dans un impératif de justice qui la rend otage en l'obligeant à construire un autre palier de relation dans laquelle la responsabilité doit être partagée, y compris par les savoirs, reconnaissant ainsi la dette que la philosophie et les sciences modernes ont par rapport au commun. Il s'agit ici du commun en tant qu'un des visages de l'*autrui* qui n'a pas pu accéder à ces savoirs souverains.

Le *tiers* comme fondement et finalité de la philosophie de l'altérité de Lévinas amène la pensée à la notion de communauté de pluriels ou de singularités et non à une communauté idéale. Ce *tiers* de Lévinas a renversé les philosophies de l'altérité

antérieures où l'autre était vu sous l'angle de la dualité ou de la **spécularité**, comme un *tu* qui occupe une deuxième position dans la relation, empêchant ainsi que l'éthique reste sur le chemin de la réciprocité par laquelle elle cherche l'harmonie et la communion et par conséquent le retour du même. Dorénavant la philosophie ne se restendra plus à l'autre mais à tous les autres qui *me* ou *nous* concernent puisque le *tiers* est l'autre proche, mais il est aussi le proche de l'*autrui* – du *tout-autre* ou du radicalement autre – et pas seulement le proche du semblable. Il s'agit ainsi d'une autre façon de penser la *proximité* comme étant la responsabilité des sujets communs.

Cette direction de justice oblige la philosophie à prendre des positions : en se responsabilisant pour son propre savoir, pour sa communication et pour ses résonnances dans le monde. En le faisant, la philosophie s'assume comme une praxis qui s'implique dans la violence disséminée dans le monde de façon à l'affaiblir.

Derrida aussi, dans ses textes des années 1990, a cherché à lire l'éthique d'une autre manière, en la déconstruisant afin de la libérer de ses pétrifications, l'éloignant ainsi de la morale, d'un code, pour nous remettre à une extrême responsabilité, sans alibis. À ce moment la déconstruction et l'éthique deviennent la même chose. De même que chez Lévinas, elle ne pourrait se faire que dans le champ de l'altérité mais d'une altérité irréductible au champ d'où l'on part, s'éloignant ou même refusant les philosophie centrées sur le moi et sur la conscience.

Il me paraît possible de situer cette altérité radicale dans le domaine sans domaine du commun dans toute sa positivité malgré la résistance et la peur que l'autre comme *autrui* éveille par son étrangeté⁸⁶. Je considère intéressante la définition de culture donnée par Derrida : elle se donne comme une tentative de limiter la puissance du différent. La relation étymologique entre colonie et culture à travers le verbe *collere* nous mène à dire que la création d'une culture veut toujours dire qu'un territoire a été colonisé, que sa communauté a été soumise à un ensemble de règles mais qu'en même temps il est impossible de contrôler entièrement la puissance du *tout-autre*, sa démesure

⁸⁶ Par exemple, dans le grand art tragique *Dionysos* occupait la place de l'altérité radicale, caché et méconnu derrière ses masques éveillant le sentiment de terreur envers cet *autrui* dont le visage ou l'essence n'était jamais connu. Nous en sommes les héritiers, et nous vivons cette terreur depuis toujours comme la peur de l'autre méconnu, comme phobie de l'autre, comme terrorisme. De ce qu'en découle notre envie d'anneantir cet autre si différent, ou au moins de le neutraliser.

au delà du bien et du mal. Rappelons les poètes tragiques quand ils créaient la *méchané* des tragédies justement dans le but de contrôler esthétiquement les devenir dyonisiaques, l'insanité des représentations qui se succédaient en tourbillon. En d'autres mots, essayant de contrôler la puissance du tout-autre et sa démesure.

De leur côté, Deleuze et Guattari ajoutent des éléments importants pour essayer de comprendre la culture contemporaine, sa démesure, sa dynamique par rapport au territoire au moyen de leur concept de déterritorialisation. Deleuze (2001) affirme que coloniser est territorialiser. Je me demande alors si le commun n'est pas ce lieu paradoxal où se rencontrent simultanément la territorialisation et la déterritorialisation créant par là un déplacement continu des frontières et des limites – des lignes de fuite – sans pourtant perdre de vue le point de départ qui est le désir d'impossible du contemporain.⁸⁷

Après ces quelques lignes, où j'essaie d'esquisser ce qui serait une philosophie à venir mise au service du commun, je m'attarde sur deux autres praxis : la psychanalyse et la communication sociale dans son versant de communication communautaire.

Je crois que les participations issues de la pensée psychanalytique, habitée par le désir inconscient et par la question de la dette symbolique, sont de particulière importance pour notre contemporain dévasté par le stigmatisme⁸⁸, par son caractère réfractaire, ainsi que par les inégalités, tant entre différents peuples qu'entre les diverses populations d'une même ville. La question du stigmatisme sur les habitants des périphéries, sur les migrants, sur les fugitifs s'impose comme un des défis essentiels dans le combat contre le racisme et surtout contre le racisme d'État toujours en vigueur et d'extrême actualité en Europe. La crise humanitaire actuelle s'aggravera dans la mesure où justement la question de la dette des pays européens vis-à-vis des

⁸⁷ Le prochain chapitre –Les communautés qui viennent – essaie de montrer le projet culturel envisagé pour réaliser la transformation du territoire où se trouve cette immense périphérie à Rio de Janeiro, problematisant cette double dynamique; il nous apprendra que toute utopie moderne est contrée au contemporain par le désir d'impossible du commun habité par l'autrui. L'originalité de cette approche demeure dans les micro-interventions journalières d'ordre éthique, politique, esthétique qui envisagent délivrer la pensée de ses cloîtres discursifs envers une ouverture radicale d'accès aux biens immatériels par ces populations. Il s'agira donc d'accompagner la transformation entreprise par le désir de commun axé sur le désir d'impossible – l'impossible au-delà d'une souveraine cruauté.

⁸⁸ Le différent pouvant être les populations misérables, les migrants, exilés et émigrants.

peuples africains et de l'Europe Centrale n'est pas assumée, obligeant un retour humanitaire en termes d'accueil et de re-structuration des pays en guerre ou affamés.

La psychanalyse détient un savoir singulier qui la différencie des autres sciences humaines et sociales et nous permet d'approcher des territoires conceptuels qui ne sont pas le propre de ces autres domaines tel que le trauma, le manque, le vide, le narcissisme constitutif du sujet et du groupe, la destitution narcissique de certaines populations, l'exclusion de l'autre, l'occupation symbolique d'un lieu, la haine du différent et la reproduction du même. Il est important peut-être de rappeler la destitution narcissique souhaitable de la part de l'agent qui travaille auprès des populations des périphéries ou favellas, de primordiale importance pour que les liens soient établis selon un plan transversal.

Plusieurs concepts qui englobent les éventuelles contributions de la psychanalyse sont en ligne avec la pulsion de mort telle que la pulsion de pouvoir et le désir sadique d'anéantir l'autre. D'un autre côté, les pulsions de vie (*Éros*) permettent les agencements, les tactiques de vie à partir des inventions qui se font non seulement au niveau de la survie mais aussi dans les rapports qui peuvent assurer un *bien-vivre* tout à fait différent du *bien-être* et présuppose par sa différence un pacte commun toujours en construction autour d'une éthique de la responsabilité (au lieu de la haine, de la culpabilité, de l'indifférence). Il s'agit donc des concepts-limite freudiens qui, dévoilant les forces en jeu, deviennent des outils précieux pour déconstruire la violence, la haine et l'indifférence autour de cet *autrui* qu'on ne connaît pas et qui fait toujours peur puisqu'il est incontrôlable.

Pour terminer, quelques commentaires sur la possibilité d'une mise au service du commun de la communication sociale qui a été transformée en information par les médias. Elle pourrait se faire à travers la communication communautaire qui traite le commun et du commun, connaissant ses organisations, ses lignes de fuite, ses langages et paroles ouvertes à l'autre, son immense capacité d'inventer l'impossible à partir du partage collectif et organisé des utopies, des rêves et désirs d'un groupe où les relations intersubjectives sont toujours le point faible qu'il faut savoir dépasser au profit de la maintenance du projet collectif. Malheureusement ce sentier de la communication qui pourrait restituer à la communication sociale son essence de conjoncture et de

connexion ne fait pas partie des curriculums universitaires, indiquant peut-être que le commun fait toujours peur à l'institué justement par sa puissance instituante et performative qui est, avec raison, jugée incontrôlable par l'institué.

André Esteves (Esteves, 2004) nous aide à comprendre le concept de communication communautaire :

« Voici la clé qui se cache dans le plus intime de la communication communautaire : à partir du petit, du journalier, du local, accéder au grand, au global, au philosophique. C'est faire la découverte dans les récits quotidiens d'un journal communautaire des lignes d'oppression et de domination auxquelles sont soumis les habitants des favellas et des périphéries. C'est surtout découvrir que l'Histoire se construit dans l'immanence de petites choses du jour au jour où se reposent les possibilités de transformation et de création des « mots-monde » (Esteves, 2004, p.132).

Par « palavras-mundo »/ « mots-monde » Paulo Freire a voulu créer des mots qui puissent permettre l'accès du micro-pouvoir performatif au macro-pouvoir du capital. Ils seraient capables d'établir de nouveaux réseaux de langage dans et par lesquels l'individu s'inclut comme sujet (acteur, producteur) et pas seulement comme un chaînon de l'espèce. Exister comme une fin en soi c'est prioriser la culture de l'individualisme, du narcissisme, fermant les yeux à l'existence commune; exister comme un chaînon de l'espèce, à son propre insu, c'est rendre la responsabilité de sa propre vie à l'immanence. Peut-être que par cette stratégie d'*Éros* on puisse contribuer à la reconfiguration du sujet dans la culture contemporaine, agençant ses deux formes d'exister puisqu'en sortant de soi pour aller vers l'autre le sujet se relativise comme une fin en soi au même temps qu'il s'indisponibilise pour être un des milliard de chaînons d'un réseau d'intérêts qui l'ignore et l'aliène ».

Références bibliographiques

Agamben, Giorgio. *A comunidade que vem* (La communauté qui vient). Lisboa: Ed. Presença, 1993.

Bataille, Georges. *La partie maudite*. Paris: Gallimard, 1943.

Blanchot, Maurice. "Conhecimento do desconhecido" ("Connaissance de l'inconnu") In: *Conversações I*. (Entretiens infinis). São Paulo: Escuta, 2001, p.95-107; "A grande recusa" ("Le grand refus"). Idem. P.73-94.

Cherry, Collin. "O que é a comunicação?" ("Qu'est-ce que c'est la communication") In: *A comunicação humana* (*La communication humaine*). São Paulo: Cultrix, 1957, p.23-24.

Continentino, Ana Maria. "Horizonte dissimétrico: onde se desenha a ética radical da desconstrução" ("Horizon dissymétrique: où se dessine l'éthique radicale de la déconstruction") In: *Desconstrução e ética – Ecos de Jacques Derrida* (*Déconstructions et éthique - des échos de Jacques Derrida*). Rio de Janeiro. Ed. PUC-Rio/Ed. Loyola, 2004, p. 131-149.

Deleuze, Giles. *O que é filosofia? (Qu'est ce que la philosophie?)*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- _____. “Post-scriptum: sobre as sociedades de controle”. In: *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____. & Guattari, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. V.5 Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- Derrida, Jacques. “Psyché- Invention de l’autre”. In: *Psyché- Invention de l’autre*. Paris: Éditions Galilée, 1987-1998.
- _____. *De l’hospitalité*. Paris: Calman-Lévy, 1997.
- Detienne, Marcel. *Dyonisos à ciel ouvert*. Paris: Hachette, 1986.
- Dunley, Gláucia. *O silêncio da Acrópole – Freud e o trágico - Uma ficção psicanalítica (Le silence de l’Acropole – Freud et le tragique – une fiction psychanalytique)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária/Fiocruz, 2001.
- _____. *A festa tecnológica – O trágico e a crítica da cultura informacional (La fête technologique – le tragique et la critique de la culture)*. São Paulo: Escuta/Fiocruz, 2005.
- Espósito, R. *Communitas. Origem y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Esteves, A. “O Cidadão: um jornal comunitário na era da globalização” (“Le Citoyen: un journal communautaire à l’ère globale”) Dissertação de Mestrado na Escola de Comunicação/UFRJ, 2004.
- Foucault, M. *Microfísica do poder*. (Microphysique du pouvoir). Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. (1975-1976) *Em defesa da sociedade (Pour défendre la société)*. Rio de Janeiro: Martins Fontes. 2005
- Freud, S. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973
- _____. (1914) “Introducción al narcisismo”. T.2, p.2017-2033
- _____. (1915) “Considerations da actualidade sobre la guerra y la muerte”. T.2, p. 2101-2117
- _____. (1929) “El mal-estar en la cultura”. T.3, p. 3017-3067
- _____. (1933) “El porqué de la guerra”. T.3, p. 3207-3215
- Haddock-Lobo, R. “As muitas faces do Outro em Lévinas”. In: *Desconstrução e ética – Ecos de Jacques Derrida* (“Les maintes faces de l’Autre en Lévinas” – in *Déconstruction et éthique - échos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/ Loyola, p. 165-192.
- Heidegger, M. “A questão da técnica” (“La question de la technique”) In: *Ensaio e conferências (Essais et conférences)*. Petrópolis: Vozes, 2001, p.11-38, trad. Emmanuel Carneiro Leão.
- Lévinas, E. *Totalidade e infinito (Totalité et infini)*. Lisboa: Edições 70, 2000. trad. José P. Ribeiro

Nietzsche, F. *A gaia ciência (Le gai savoir)* Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2005.

Vital-Brazil, H. "As ideologias do desejo, utopias e um inconsciente político" ("Les ideologies du désir, utopies et um inconscient politique"). In : *Desejo, barbárie e cidadania* (Désir, barbárie et citoyenneté) Petrópolis: Vozes, 1994, p.17-39.

2. Les communautés qui viennent

Je passe à exposer les principales lignes de force de mon travail d'« utopiste de camp » (dans l'après coup!) réalisé dans les années 2004-2008 autour d'un projet de grande ampleur par rapport à son importance politique et sociale vis-à-vis aux utopies si nécessaires et rares dans notre monde actuel. Il se passe encore aujourd'hui à la Favela⁸⁹ de la Maré, une des plus grandes de Rio de Janeiro, où habitent environ 132000 personnes sur un espace occupé de 800000 m², cotoyant d'une part l'Avenue Brasil et de l'autre la Baie de Guanabara. Ce complexe formé de plusieurs favelas ou « communautés » est très proche de l'Aéroport International Tom Jobim, un contraste qui nous frappe énormément.

Mon travail a eu pour finalité d'accompagner et de recueillir critiqueusement les pensées et actions systématisées par l'ong Ceasm (Centre de Études et Actions Solidaire de la Maré), formée par un groupe de jeunes universitaires à la fin des années 1990, originaires de la Maré, et qui sont les responsables pour cette expérience inédite par sa complexité et profondeur. Ils ont osé penser et mettre en route leur utopie contemporaine en termes de transformation sociale d'un territoire violent et abandonné par le pouvoir public. Elle y résiste depuis presque vingt ans.⁹⁰

Mon désir de participer à cette expérience a été attiré par la bonne rencontre que j'ai eue à l'occasion du séminaire « Maré: Mémoire et résistance », organisé par les coordinateurs de ce ong (Ceasm), et dont j'ai pris notice tout à fait au hasard à l'École de Communication quand je venais à peine de soutenir ma thèse de doctorat⁹¹. Le

⁸⁹ Favela est le nom donné aux bidonvilles au Brésil.

⁹⁰ Ce travail a constitué le sujet de mon deux post-doctorats, le premier en Communication Sociale à l'École de Communication de l'Université Fédérale de Rio de Janeiro et le deuxième à l'École de Travail Social dans la même université (« Au-delà des médias et des stigmates: la communication communautaire. Une analyse de quelques expériences de l'ong Ceasm, leur systématisation méthodologique visant des éventuelles utilisations par d'autres contextes similaires à Rio de Janeiro »). J'ai eu l'occasion de le présenter quelques fois à Rio, dans des contextes divers, ainsi qu'en France (à la E.H.E.S.S, Paris, 2007; au 2ème Congrès Européen de Psychanalyse et Travail Social - Montpellier, 2007), ainsi que localement à un groupe de professeurs et chercheurs de l'Université Paul Valéry, Montpellier 3, coordonné par le Professeur Patrick Tacussel, sociologue, qui a vivement souhaité connaître (2009) les installations d'ordre culturelle et éducationnelle menées par les participants de cette ong.

⁹¹ "La fête technologique - le tragique et la critique de la culture informationnelle" (2003). Ce livre n'est pas encore traduit en France.

séminaire⁹² a été pour moi un vrai bouleversement ainsi que, je le crois, pour tous qu'y sont venus. Il était ouvert à toute la ville de Rio, un signe de *l'hospitalité inconditionnelle* en effet exercée par les participants de ce projet. Je l'ai su après, elle était une des « tactiques de résistance »⁹³ plus importantes développées par leur programme auto-émancipateur.

Les débats entre partenaires ou éventuels partenaires qui se sont déroulés aux tables-rondes, ayant une composition complètement hétérogène puis qu'elles englobaient des segments très divers de la société brésilienne - les habitants de la Maré (participants du projet ou pas), d'autres favelas et périphéries, des intellectuels, des autorités municipales et d'État de Rio - ont été animés par les plus vives intensités démocratiques et pour autant ont donné naissance à des questions vitales. Celles-ci ont essayé de rendre possible le désir de transformation de leur territoire au travers l'accès aux connaissances et techniques, ainsi que chercher la coexistence intégrée et plus pacifique pour les habitants de Rio de Janeiro avec ses énormes différences de rente et d'instruction.

Au même temps, dans une des salles du Palais, une exposition de photos sur la Maré la faisait surgir dans sa pauvreté et abandon comme un monument vif d'une résistance toujours exercée. Dans cette salle, les murs étaient couverts par des morceaux de bois ainsi que le sol, mimétisant la précarité de leurs maisons dans l'eau (palafitas) pendant une époque. Cela était aussi une métaphore puissante de la précarité de leurs corps minés par la faim et par les maladies pendant des décennies. Cette exposition sublime nous faisait sentir sous nos pieds et devant nos yeux l'instabilité et l'insupportabilité de leur vie contrastant avec la richesse de la République. Pourtant, l'horreur s'était transformé en art⁹⁴ et on ne voyait que de la vérité montrée sans aucune auto-pitié mais si avec beaucoup d'émotion et de dignité. L'exposition de photos était le

⁹² En juillet 2004, au Musée de la République à Rio de Janeiro - un site plein de résonances historiques importantes, des mémoires et des résistances, comme le suicide du ex-dictateur et postérieurement président Getúlio Vargas (1954).

⁹³ Le temps passé, j'ai créé pour eux l'expression « résistance de l'hospitalité », ce qui leur a fait plaisir par son sens de vérité.

⁹⁴ Marcelo Pinto Vieira, créateur-photographe du Ceasm. Il l'a fait avec la participation de l'équipe du Musée/Palais de la République dans le meilleur style des productions de ce projet qui visent toujours le faire ensemble, le collectif, et pas la célébration de l'individu par son talent.

flambeau de leur résistance qui faisait bruler dans ma tête le vers de René Char « la résistance n'est qu'espérance ».

Peu de temps après, je suis rentrée en contact avec le coordinateur du Réseau Mémoire du Ceasm, Atônio Carlos Pinto Vieira. Celui qui avait organisé avec tant d'autres cet événement culturel et politique avec la rigueur qui caractérise la lucidité et la détermination implacables de ceux qui veulent effectivement changer les choses. Je pouvais à peine cacher mon urgence pour respirer ce souffle vital propre aux mouvements audacieux, brillants, qui apportent du nouveau puisque je pressentais que cette expérience pourrait être décisive pour des milliers de personnes, à commencer par moi-même.

Sous l'impact de ces intensités et connaissant un peu leur trajet, j'ai esquissé un projet de recherche et de participation sociale⁹⁵ qui malgré son départ dans l'académie n'avait aucune prétention de transformer l'expérience créatrice du Ceasm en objet d'étude, en lui dérobant sa grandeur, son impertinence vis-à-vis de l'institué, sa générosité, son caractère subversif. Le Ceasm a voulu montrer l'importance des « savoir mineurs »⁹⁶ - de la tradition, de la mémoire locale, des migrants⁹⁷ - par opposition aux « savoirs majeurs », officiels, qui n'ont pas de force apparemment pour établir nulle part des liens collectifs capables d'effectuer la transformation. Avec les participants du Ceasm j'ai appris ce qui veut dire « volonté politique », certes une des faces de la volonté de puissance -, éthique de la responsabilité envers l'autre, valeurs collectives qui ont la prétention de s'étendre ou de devenir communes aux milliers d'habitants du même territoire dévasté par la violence, par la barbarie. Tout en créant l'esprit communautaire ou simplement l'esprit du *commun organisé* capable de faire la critique du présent et de le reprendre en mains collectivement leur vie, libérant les mémoires des populations, et du coup leurs affects, leurs rêves pour reprendre les possibilités inviabilisées à un certain moment et créer des *perspectives de futur*. Différentement des utopies modernes, les utopies contemporaines ne sont pas idéales, elles sont impossibles

⁹⁵ Cela serait le premier post-doctorat à l'École de Communication de l'Université Fédérale de Rio de Janeiro avec l'appui de la FAPERJ (Fondation d'Appui à la Recherche Carlos Chagas Filho de l'État de Rio de Janeiro) et de son directeur scientifique Professeur Jerson Lima Silva à qui je suis très redevable.

⁹⁶ Deleuze, « Philosophie et minorité », *Critique*, Paris, Minuit, fév. 1978, n° 369, pp. 154-155)

⁹⁷ qui sont venus de plusieurs États du Brésil dès les années 1930 pour travailler dans la construction de l'Avenue Brasil, commençant ainsi l'occupation de la Maré

et pour autant elles s'inventent d'une façon assez terrestre ou immanente par opposition aux valeurs universelles de la modernité. Elles naissent dans un présent⁹⁸ où le collectif oeuvre la transformation du social et du politique dans une temporalité du *kayros*, celle de l'opportunité, du bon moment, de la décision, opérant des micro-ruptures par les micro-pouvoirs du collectif.

Cela est le propre de l'utopie qui vraiment souhaite repenser le social et le transformer. Je peux dire que j'ai vu en train de se dérouler devant mes yeux par le travail de ce group, toujours en construction et en permanence ouvert à l'autre, à l'inconnu. Comme c'était bien mon cas. L'utopie contemporaine est une praxis, une résistance à l'annéantissement de l'individu qui a choisit ou a été victime de l'individualisme exacerbé de la modernité qui nous encombre encore, fomenté surtout par le capitalisme. Au contemporain, l'utopie s'utilise d'autres moyens, d'autres tactiques qui peuvent permettre à cet individu fragilisé de se recréer sous les auspices du collectif, partageant d'autres valeurs et ayant d'autres cibles, par exemple, pas de luttes de classe, au contraire, l'intégration des différences et la circulation des biens de tout ordre.

Il s'agit ici d'écouter et de penser les conditions, les impasses, les gains d'une expérience tragique dans le sens nietzchien d'affirmation de la vie, au-delà de la cruauté exorbitante, journalière pratiquée dans cette partie de la ville de Rio de Janeiro. Ce groupe d'habitants a trouvé un chemin possible issu directement de l'impossible, de l'impensable. De ce chemin, dont j'ai été un témoin participatif privilégié, jaillit une joie immense qui les fait penser et faire ensemble telle que l'allégresse des oiseaux qui survolent avec alacrité les paysages de l'oubli et de l'assassinat.

Prise par ses sentiments et impressions, j'ai commencé le projet à l'École de Communication, un projet qui n'a jamais été scientifique ou académique mais tragique, comme je viens de le dire, en souhaitant unir *pathos* et *logos* dans la quête d'un savoir souverain ou émancipé, démocratique, au service des multitudes dans leur besoin de justice.

⁹⁸ Elles n'envisagent plus un futur idéalisé par la révolution issue des luttes de classe mais un futur qui se tisse dans la transformation du présent opérée par des micro-ruptures et par les micropouvoirs du collectif.

À ce moment initial, je me trouvais encore à la recherche d'instruments appartenant au domaine de la communication communautaire, en principe capables par eux-mêmes de contribuer à la transformation des stigmates sociaux⁹⁹ qui incident sur les populations pauvres des favelas, des périphéries et d'autres lieux populaires, produits et reproduits en grande partie par les *medias* traditionnels. Ces derniers doivent être impliqués aux stratégies thanatiques ou destructives du racisme d'État brésilien¹⁰⁰, bien qu'il ne soit pas le seul pays à le pratiquer, bien loin de là.

De cette façon, la dissolution des stigmates et de la discrimination sur de nombreuses parcelles de la société brésilienne (nègres et métices, habitants des favelas ou périphéries pauvres) pourrait advenir par la création des moyens de communication alternatifs ou communautaires dans ces territoires, selon ma perception à l'époque influencée par la logique de la communication communautaire. Celle-ci défend la transformation voire reversion à long terme de l'image des populations stigmatisées par la violence et par l'impuissance au travers la démocratisation des *medias* communautaires qui seraient capables de montrer la multiciplité des réalités dans les favelas - laborieuses, solidaires et créatives dans la majorité -, résistant ainsi à l'attaque surtout fait par les medias traditionnels et hyper dominantes (journaux de grande circulation, TV Globo, et autres) qui consiste et insiste à les montrer par un biais négatif comme si tous les habitants des favelas étaient des bandits, des ignorants, des incapables, scamotant ainsi le binome décisif pour leur écart : le fait d'être nègres ou metices dans la majorité et pauvres¹⁰¹.

Cet état de choses est travesti par le mythe du *brésilien cordial* et pas rasciste qui en effet hait, a peur ou est absolument indifférent au sort du différent, du démuné, de

⁹⁹ Goffman, Erving. *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* (1963), traduit de l'anglais par Alain Kihm, coll. « Le sens commun », Éditions de Minuit, 1975.

¹⁰⁰ Je considère que les medias traditionnels ont été profondément impliqués dans le schéma domination/alienation et racisme d'État brésilien. Ce dernier agit de façon à destituer chroniquement les populations des favelas et des périphéries de leur puissance instituante. Malgré lui, « les communautés qui viennent » prennent la scène dans les *medias* des dix dernières années d'une façon assez différente, repoussant les stigmates et montrant la vie laborieuse et vaillante qui prédomine dans ces territoires. Le racisme d'État est un des principaux instruments utilisés par le biopouvoir – nom élaboré par Foucault dans les années 1970 pour exprimer la forme de pouvoir exercé directement sur la vie des populations et qui agit dans la société de contrôle. Le biopouvoir agit de façon paradoxale, soit en protégeant quelques unes, stimulant leur croissance et qualité de vie, soit en sacrifiant d'autres, dans le sens fort du terme (celles des favelas, et de certaines régions du pays).

¹⁰¹ Ce scénario médiatique s'est amélioré dans les 15 dernières années, malgré que la réalité dans ces espaces continue à être violente.

migrant qui menace partout et imaginativement nos classes moyennes peureuses d'avoir à diviser leur petit truc.¹⁰² Il s'agit exactement du grave problème qui traverse actuellement le gouvernement du Parti des Travailleurs (PT), au pouvoir depuis 13ans, ayant le président Lula comme Président de la République pendant deux mandats de suite suivi par la Président Dilma Roussef, qui traverse avec beaucoup de difficulté son deuxième mandat à cause du contre-coup des parcelles réactionnaires et conservatrices de la société brésilienne tant de la part des politiques que de la société civile. Celles-ci veulent oublier les immenses redémptions faites par le gouvernement du PT au aux classes misérables et pauvres.

Mon projet s'inscrivait ainsi dès ses origines dans un versant éthique qui cherchait à faire résistance aux immenses inégalités de mon pays, accentuées par les politiques néolibérales incapables d'engendrer et développer des sociétés vraiment démocratiques et inclusives. Surtout parce que cela ne fait partie des objectifs des sociétés capitalistes qui valorisent l'individualisme sans limite/acritique et consommateur pour assurer leur propre survie.

La résistance faite par le Ceasm frappe justement cette incompatibilité entre le capitalisme et le partage des savoir et des techniques. Elle exclut les communautés populaires et pauvres des échanges en décidant ignorer leurs savoirs propres, traditionnels et régionaux au profit des savoirs officiels des classes dominantes. À mon avis il s'agit d'une manoeuvre perverse pour rendre inutiles leurs contributions et justifier leur écart, voire leur assassinat rapide ou graduel.

Dans la mesure où je me rendais à la Favela de la Maré pour connaître et participer de leurs activités au niveau des réseaux, des programmes et des projets, j'ai compris que les moyens employés par la communication communautaire n'étaient pas suffisants à protagoniser la dissolution des stigmates mais qu'il leur a fallu chercher quelque chose

¹⁰² IlOn touche a grave problème qui traverse actuellement le gouvernement du Parti des Travailleurs (PT), au pouvoir depuis 13ans, ayant le président Lula comme Président de la République pendant deux mandats de suite suivi par la Président Dilma Roussef, qui traverse avec beaucoup de difficulté son deuxième mandat à cause du contre-coup des parcelles réactionnaires et conservatrices de la société brésilienne tant de la part des politiques que de la société civile. Celles-ci veulent oublier les immenses redémptions faites par le gouvernement du PT au aux classes misérables et pauvres.

de l'ordre d'une politique, d'une éthique et d'une esthétique singulières pour mettre en oeuvre leur projet d'émancipation et de transformation du territoire. Par exemple, une de leurs grandes réalisations de répercussion nationale a été la construction du Musée de la Maré (2006)¹⁰³, un vrai symbole de la résistance faite par l'ensemble des communautés-favelas de la Maré pendant des décennies et qui a signifié le climax de la production social et politique du Réseau Mémoire du projet du Ceasm. L'autre réalisation étonnante a été le Cens Démographique de la Maré, le premier cens réalisé par son propre compte dans une favela et qui a eu comme partenaires des institutions fédérales telle que l'IBGE (Institut Brésilien de Géographie et Estatistique) et des institutions de l'État de Rio de Janeiro; encore une perle en termes de réalisation, le Journal Communautaire – Le Citoyen, ayant comme partenaire la Maison d'Édition Ediouro, une production brillante par son intelligence, esprit critique et originalité par rapport à son format et surtout grâce à la participation/mobilisation populaire, atteignant des tirages bimensuels de 20000 exemplaires qui touchaient ainsi 20000 familles (dont la distribution gratuite était alternée).

Parmi les plusieurs réseaux qui intégraient l'ong Ceasm à cette époque¹⁰⁴ j'ai estimé que trois d'entre eux avaient la puissance instituante nécessaire pour être partagés comme des savoir-faire inaliénables de ce groupe de fondateurs et participants à d'autres favelas ou «communautés»¹⁰⁵ à fin de créer un nouveau *ethos*. Cette utopie précéderait peut-être la venue des politiques publiques intégratives souhaitables pour traiter le lien social pervers qui s'était établi entre les différents

¹⁰³ Le Musée de la Maré a été construit en 2006, dans la Maison de Culture du Ceasm, avec l'appui du MinC (Ministère de la Culture Brésilien) après la réalisation de nombreux *forums* de discussion qui ont rassemblé démocratiquement plusieurs représentants des populations des seize « communautés » de la Maré, des entités civiles ou pas. Il a été - et est encore - le premier musée national situé dans une favela. Il est issu de la politique culturelle nationale qui a institué des « Points de Culture » sous la direction du Ministre de la Culture Gilberto Gil, pendant le premier gouvernement Lula, mais il est surtout le produit de la volonté de puissance des populations en question et de leur confiance dans leur auto-émancipation.

¹⁰⁴ Elles seront présentés dans le prochain chapitre « Une éthique de frontière – entre moderne et contemporain – une utopie en voie de réalisation dans la Favela da Maré » (conférence prononcée à l'E.H.E.S.S., Paris, octobre 2007).

¹⁰⁵ Les habitants des favelas aiment que leurs territoires soient appelées des « communautés » au lieu de favelas, contrant les stigmates pour mieux rêver à un commun organisé dans un futur indéterminé, et anticipant une démocratie participative. « Communauté » serait selon Derrida et Austin (1970) un énoncé performatif dans un seul mot, quand dire c'est faire ! Malgré le fait qu'ils soient « otages » des trafiquants, des milices, de la police militaire souvent assassine n'empêche pas qui leur rêve emporte sur la vie insupportable, constituant une utopie en réalisation à partir des expériences pensées et implementées par l'ong Ceasm dès 1997.

segments sociaux de la ville de Rio de Janeiro. Ils étaient : le Réseau Mémoire, le Réseau Communication et le Réseau Éducation¹⁰⁶.

Peu à peu je me rendais compte des forces impliquées dans leur processus d'auto-émancipation. Des valeurs qui étaient subjacentes à la création du Ceasm et qui ont permis *a posteriori* la transfiguration de la violence de l'État en affirmation de la vie et création de nouvelles valeurs de leur part. J'ai donné le nom d'*esthétique* du Ceasm à l'inventaire de valeurs instituant ainsi que constituant de nouveaux liens entre les habitants des communautés de la Maré ainsi qu'avec la grande ville. Elles seraient issues soit des valeurs collectives encore existantes dans les « communautés », tel qu'un reliquaire à l'égard de la furie individualiste de la grande ville, soit de la transvaluation des valeurs comme le savoir, les connaissances, le travail collectif, aboutissant à leur démocratisation ou au moins à leur partage local. La revalorisation des savoirs locaux et régionaux des migrants a été un instrument puissant dans la quête de nouvelles formes d'accès aux biens immatériels qui ne peuvent pas être représentés seulement par les biens autorisés par les classes dominantes.

L'élaboration de la partie plus théorique de cet événement riche et complexe a été possible surtout grâce au retour donné par les participants du Ceasm dans nos conversations assez productives qui augmentaient leur niveau de conscience à l'égard des forces qui les poussaient à faire cette transformation et par mes écrits sur ce sujet présentés dans des séminaires qui ont pris place dans des sociétés de psychanalyse, universités, et congrès internationaux. Je dois dire qu'à toute présentation de leur projet, sauf par celles qui se sont passées hors du Brésil, je ne me faisais pas porte-parole de leur travail, mais je tenais absolument à inviter au moins un des coordinateurs pour le

¹⁰⁶ J'ai pu compter sur la collaboration des intégrants du Réseau Mémoire, ainsi que des élèves de la fac de Communication (UFRJ) pour introduire cette expérience majeure de la pensée sociale brésilienne, pensée et réalisée par ce groupe de personnes originaires de la favela da Maré, dans la Communauté Vila Pereira da Silva, envahie par le trafic de drogues fortement armé, dans le quartier résidentiel de Laranjeiras, zone sud de la ville de Rio dans les années 1990. J'ai compté aussi avec l'adhésion totale des leaders culturels de cette communauté, les jeunes de la ong Morrinho, créateurs d'une vision utopique intégrée de toute la ville avec ses favelas plus importantes faite avec des briques et avec d'autres matériels recyclés et qui ont connu le monde (<https://youtu.be/eUfa6uSfIH4>).

faire. Ne pas les aliéner de leur propre production était pour moi un impératif éthique et conforme à leur action.

Le Ceasm et la clinique de la culture

En prenant le Ceasm comme source de valeurs et d'actions d'auto-émancipation des « communautés » qui constituent la Favela de la Maré, j'ai fait le pari que le lien social déchiré ou rompu dans notre ville pourrait être traité par des contributions surprenantes comme celles de ce groupe. Elles sont devenues la source de ma clinique de la culture par la multiplicité d'aspects pris en considération, par la richesse de leur expérience, par la mise en scène réelle et audacieuse de leur utopie.

Je crois effectivement que les contributions du groupe Ceasm et de ses « nouvelles générations »¹⁰⁷ puissent nous ouvrir les yeux pour penser et concevoir avec eux et avec d'autres collectifs la construction subversive d'un autre temps, régi par une éthique qui ne se soumet pas aux impératifs pervers du néolibéralisme et qui émerge des expériences communes pensées, désirées et implémentées collectivement par les populations plus déshéritées de la société brésilienne.

Les prétentions de ce groupe s'annonçaient déjà dans le nom Ceasm: *Centre d'Études*, indiquant le désir de savoir de la part des multitudes de la Maré; *Actions Solidaires*, un autre nom pour justice sociale émanant de la société civile et qui se fait de façon active, souveraine mais surtout compassive et généreuse à l'égard des autres qui se sont appropriés des biens qui sont universels en les abandonnant à leur sort. De cette façon, l'action du Ceasm, sa résistance à l'anéantissement causé par des conditions de vie insupportables, n'a jamais été régie par le ressentiment, ni par des représailles souvent présentes dans les ghettos formés dans des périphéries renfermées sur elles-mêmes. Bien au contraire, ils se sont différenciés par leur esprit d'ouverture et de vraie hospitalité à qui que se soit – à l'*autrui*.¹⁰⁸ Ce qui m'émouvait et qui m'a fait créer le

¹⁰⁷ Le groupe qui a fondé l'ong Ceasm était constitué par: Antônio Carlos Pinto Vieira, Claudia Rose Ribeiro, Eliana Sousa Silva, Jailson Sousa Silva, Luiz Antônio e Silvia Oliveira, Leia da Silva, Maristela Klem. Le seul membre fondateur qui n'est pas originaire de la Maré est Jailson de Sousa. Un membre assez important de la nouvelle génération est Lourenço Cezar.

¹⁰⁸ Cet *autrui* pouvant être aussi le chef d'une des factions du trafic des drogues présentes dans la Maré (toutes!) qui faisait appeler parfois au petit matin un ou deux des coordinateurs pour « rendre compte » de leurs actions auprès des communautés.

nom « résistance de l'Hospitalité », avec un *h* majuscule pour griffer la dimension de cette hospitalité inconditionnelle – en hommage aussi à Derrida et à Levinas. Cette formulation leur a plu, il s'y sont reconnus. C'était vrai.

Dans ses débuts, l'ong Ceasm a osé avoir comme perspective l'émancipation de la pauvreté culturelle pour les seize « communautés » qui constituent le Complexe de la Maré. Sous le nom modeste de « Développement local » le groupe a créé des réseaux différenciels chacun avec ses programmes et projets culturels et éducatifs de façon telle que leur réalisation ne soit pas soumise au besoin d'assistance d'un État brésilien démissionnaire et assez ambivalent par rapport à sa politique sociale, tout au moins jusqu'au gouvernement Lula.

Le Ceasm a toujours été souverain à l'égard des délibérations ou des choix à faire même quand ceux-ci concernaient le risque de bloquer quelques unes des différentes sources budgétaires. Ce qui valorise le caractère auto-émancipateur de ses réalisations qui puise ainsi dans la liberté d'esprit qui guide leur action s'éloignant de l'idée de citoyenneté au service de la manutention de l'État. Pour eux, le culte à l'individualisme de la modernité et de la post-modernité est dépassé par l'idée de commun comme une conquête de droits et de responsabilités partagées par des sujets désirants qui configurent les multitudes singulières qui habitent la Maré. Plus profondément, ce groupe a réussi, à éveiller la pulsion utopique collective¹⁰⁹.

Cette expérience du commun qui est en train encore de se développer comme une utopie possible et qui se matérialise depuis presque 20 ans montre la positivité de la démesure quand une multitude de singularités s'engage à conquérir sa propre émancipation de la pauvreté dans tous les sens, contrant l'abandon de l'État qui s'exempte de reconnaître sa dette vis-à-vis d'elle et de tant d'autres.

¹⁰⁹ Cette pulsion utopique collective peut être comprise comme le moteur du lien éthique à être construit entre des personnes qui reconnaissent la dette qu'elles ont en commun envers l'Autre, soit le langage, la culture, l'autre et surtout avec l'*autrui*. Elle nous pousse à désirer le meilleur, le plus juste ou le plus digne pour les multitudes du monde. Plus loin, je montrerai comment cette éthique permet ou impulse une politique du don ainsi qu'une esthétique des valeurs de renouvellement du lien social ayant le Ceasm comme cas de figure. Bien sûr, cette pulsion utopique collective signifie un dépassement des politiques d'échanges et de réciprocité modernes. Peut-être est-elle destinée à pratiquer l'hospitalité à l'égard du quelconque, de l'autrui dans la peau des migrants, des réfugiés et leur saga dans l'Europe actuelle.

Je pense que le nom « développement local » a été forgé par ce groupe *d'utopistes de camp* comme une ruse, une astuce à fin de soumettre le capitalisme dans son stade actuel au service des transformations nécessaires à la région, des transformations qui dépassent de loin la simple émancipation de la pauvreté et de la violence. Le projet du Ceasm est un projet axiologique qui prétend la dissémination des valeurs qui puissent contribuer à la formation d'une nouvelle mentalité au contemporain. Ainsi, la rhétorique du « développement local » compose avec celle du « développement durable »¹¹⁰ dont l'idée a surgit bien avant les années 1990 quand les « sommets » pour la (protection de la) biodiversité à Johannesburg et à Rio. Ils ont été réalisés pour essayer de minimiser les dégâts du capitalisme proprement dit sauvage après la dévastation économique et sociale fabriquée partout dans le monde par les « politiques » néolibérales implantées depuis le Consensus de Washington (1989). En faisant partie de cette trame d'expansion plus infiltrante du capitalisme, nous avons eu l'émergence du « capitalisme cognitif » auquel le Ceasm fait aussi résistance comme j'essaierai de le montrer plus loin.

De cette façon, refusant les pratiques perverses mises à disposition pour toutes ces formes de capitalisme « humanisant », le Ceasm a créé une source de transformation critique basée sur des valeurs démocratiques et solidaires cherchant l'équité pour la société brésilienne. Si cela n'a pas connu un éclat national jusqu'à maintenant en termes d'inspiration pour la réalisation des politiques publiques visant la culture et l'éducation des segments populaires, sauf pas des réalisations surprennantes qui ont réussi à percer le rocher d'indifférence de l'État brésilien (le Ceasm a reçu plusieurs prix nationaux), ce ne veut pas dire que cette expérience inouïe n'ait pas de valeur globale pour être offerte à d'autres pays du tiers monde ainsi qu'aux pays européens à l'égard des périphéries de grandes villes et des nouvelles et difficiles situations par rapport aux immigrants et réfugiés¹¹¹.

¹¹⁰ La stratégie de l'[Union Européenne](#) en faveur du développement durable ou « auto-sustainable development » demande de promouvoir des [modes de production](#) et de [consommation](#) plus durables en prenant compte de la finitude des ressources naturelles planétaires ainsi que des aspects sociaux oubliés. En effet essayant de diminuer la suprématie des facteurs économiques purement techniques et avides pour/de la croissance de la production. Il convient pour cela de briser le lien entre la [croissance économique](#) et la dégradation de l'environnement, et de tenir compte de ce que les [écosystèmes](#) peuvent supporter, notamment en ce qui a trait aux [ressources naturelles](#) par rapport au [capital naturel](#) disponible, et aux [déchets](#). Plus que cela, il aurait fallu prendre en considération l'exclusion des millions de personnes du circuit des échanges et promouvoir un vrai développement socialement durable.

¹¹¹ Mes deux post-doctorat versant sur le travail effectué auprès de l'ong Ceasm «*Au-delà de l'image de*

Les objectifs de ce grand projet de l'ONG Ceasm se matérialisent par une multiplicité de programmes qui s'organisent en réseaux¹¹², s'intègrent et s'auto-potentialisent dans le domaine de l'éducation, de la culture, de la communication, de la mémoire et de la génération de rente et de travail¹¹³. Pourtant, ce projet n'a pas eu ses débuts comme une ong. Mais si à partir de l'idée du groupe fondateur de créer un cours préparatoire pour des élèves qui rêvaient de rentrer aux universités¹¹⁴ - un « pré-vestibular » communautaire, dans la Favela de la Maré, qui a réussi à placer 500 étudiants dans des universités publiques de Rio (les plus concourues) jusqu'à 2004.

Si la stratégie était celle du « développement local, les tactiques qui ont été mises en place au travers des programmes visaient la constitution d'un commun organisé¹¹⁵ dans ce territoire prenant ses assises sur une expérience d'ordre éthique, politique et esthétique qui cherchait à allier la réalisation de l'utopie collective à celle l'utopie individuelle. Un énorme défi qui constituait leur point critique et leur différentiel en

l'exclusion sociale: le rôle de la Communication Communautaire dans la lutte contre la pauvreté et le processus de développement durable / "Beyond the image of social exclusion: the role of Communitarian Communication in the fight against poverty in the process of lasting development" a été reconnu par le directeur du Secteur de Stratégies et Politiques Éducationnelles pour les pays en émergence, le diplomate Kacem Bensalah, comme étant un projet d'intérêt global, en mai 2005. Ce projet a été protocolé à l'UNESCO-Paris auprès du secrétariat du Professeur Pierre Sané, le vice-directeur générale du Secteur de Sciences Sociales de l'UNESCO-Paris par le Professeur Geraldo Nunes, le coordinateur pour les Conventions et Affaires Internationales du Rectorat de l'Université Fédérale de Rio de Janeiro au 10/11/2005.

¹¹² Les réseaux connectent des stratégies qui visent connecter le savoir local au savoirs régionaux, nationaux et globaux. Pour atteindre ces objectifs les participants reçoivent des bourses, de l'orientation et de la formation éthique et citoyenne financées par des partenaires comme la Petrobrás, des ambassades, du Ministère de la Culture, et d'autres organismes du pouvoir public, des entités juridiques ainsi que de la société civile. Le Ceasm a souffert une scission entre les années 2004-2008, surtout due aux rapports intersubjectifs entre les coordinateurs, montrant les périls et risques de leur audace en voulant rassembler l'utopie individuelle à l'utopie collective. De ce fait absolument humain, de nouveaux chemins se sont ouverts et d'autres ont trouvé leur fin par la perte des sponsors et par la crise internationale qui commençait.

¹¹³ Cela sera vu plus en détail au prochain chapitre (3) - Une éthique de frontière entre moderne et contemporain - Conférence prononcée à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (E.H.E.S.S.), octobre 2007.

¹¹⁴ Au Brésil, les cours appelés *pré-vestibular* sont une pratique courante après la terminale pour les élèves que désirent rentrer aux universités (surtout les publiques). Différent du baccalauréat, qui évalue les compétences du lycéen, le vestibular est un concours classificatoire pour la rentrer à l'université.

¹¹⁵ Antonio Negri est un des penseurs contemporains importants qui a rendu au commun la dignité de constituer matière pour la pensée. Pour lui, le commun est langage, biopolitique qui se fait dans la vie productive du jour au jour. Le commun est la création d'une multitude qui exerce sa puissance performative au travers des micro-ruptures et des micro-pouvoirs dans une temporalité instable ou mouvant faite d'improvisation, d'invention, d'opportunité et du bon moment (aion et kayrós). De cette façon, la biopolitique negrienne fait la connexion entre la puissance de la vie et son organisation politique. Par son intermédiaire, le politique, le social, l'économique et le vital vivent ensemble et s'interconnectent. Ce pouvoir biopolitique ou constituant de la communauté (métaphore de la multitude negrienne) est le produit de son imagination créatrice qui lui permet de configurer sa propre constitution, son auto-organisation politique. Son pouvoir constituant qui est le même que puissance de la communauté rend possible l'ouverture continue envers la transformation, cherchant l'équité et la solidarité - des formes non juridiques de faire de la justice.

tant que réalisateurs d'une utopie contemporaine, différemment des utopies modernes où les sujets effaçaient leurs singularités au profit du collectif. Leur matière première étant le lien social brisé soit par la peur et par la violence dans le territoire soit par l'indifférence, la discrimination et par l'abandon dont ils souffraient de la part des populations de la grande ville et du pouvoir public.

Cette expérience majeure de transformation prise en charge par le Ceasm *a su mobilisé la volonté de puissance des communautés et a traité et traite encore le lien social inaugurant une clinique de la culture dans une des périphéries d'une grande ville fracturée par les inégalités, par l'omission, par les préjugés*. Elle nous montre d'autres manières de vivre ensemble avec plus de générosité, sans perdre jamais l'esprit critique. Elle nous apprend surtout comment est-il possible de devenir des sujets du désir collectivement tout en prenant en main sa propre vie avec ses singularités contrant ainsi les vagues du pouvoir global qui nous noient quand elles nous destituent des nos insignes subjectives.

L'éthique du commun au Ceasm

Elle se fait autour de la reconnaissance de la dette envers l'autre¹¹⁶ et vers l'*autrui*, ainsi que matérialisant, si on peut le dire, les « inconditionnelles impossibles »¹¹⁷ éventés par Jacques Derrida dans *États-d'âme de la psychanalyse* – formes non autorisées par lui même à recevoir le nom d'utopies au contemporain. Plutôt que des matérialisations de l'impossible, il s'agit des directions éthiques que les organisateurs du Ceasm ont prises par eux-mêmes dans la lucidité de leur projet qui pressuppose une rigueur éthique implacable.

Dans le chapitre précédent, « La pensée au service du commun », j'expose les principales et précieuses idées du philosophe contemporain Roberto Exposito à l'égard de la dette. Je les trouve décisives pour penser ce qui meut les participants des projets et des mouvements sociaux au contemporain.

¹¹⁶ Dans le chapitre précédent (« La pensée au service du commun ») j'expose les principales et précieuses idées du philosophe contemporain Roberto Exposito à l'égard de la dette que je trouve décisives pour pouvoir penser ce qui meut les participants des projets et des mouvements sociaux au contemporain.

¹¹⁷ Le don, l'hospitalité, le pardon, l'amitié, l'arrivant, le peut-être...

De sa part, Marcel Mauss¹¹⁸ dans son *Essai sur le don - forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925) a créé une rupture dans la pensée classique socio-anthropologique sur l'économie, en lui donnant une grande ouverture quand il a placé la dette dans le circuit du don, affirmant le don comme étant antérieur à l'échange. Dans le cadre des obligations détecté par Mauss auprès des populations originaires de certaines îles du Pacifique, de la Polynésie, de la Mélanésie, et du nord-ouest des États Unis – donner, recevoir, faire un autre don – il a montré que le don crée la dette et que cela constitue la base ou la condition du lien social entre les personnes appartenant à des tribus différentes. Cette logique du don est actualisée par les démarches démocratiques des *peuples originaires* de l'Amérique Latine (surtout de la Colombie et de l'Équateur), qui sont des indigènes assez organisés politiquement et socialement. Viveiros de Castro, anthropologue brésilien, a fait sa contribution par rapport au don à l'égard des indiens en Amazonie en disant que pour un indien une transaction n'en finit jamais, même si on lui a payé tout ce qu'on lui doit (en argent). L'indien dira que tu lui dois encore puisque pour lui la transaction est un rapport sans fin. Peu importe l'objet, la somme d'argent, elle n'est que le commencement d'une relation.

L'esthétique du commun au Ceasm

Pendant mon travail, j'ai pu remarquer l'existence de valeurs qui ont donné naissance au Ceasm, ainsi que des valeurs qui ont maintenu leurs objectifs en vigueur à la longue. Autrement dit, les semences d'un nouveau pacte social contre l'individualisme, contre le racisme d'État et de la société civile et contre les formes « cultivées » du capitalisme contemporain (cognitif ou culturel) qui a tellement besoin du capital social des populations démunies pour assurer ses inclusions de toute sorte (sociale, digitale) et augmenter son marché à des niveaux impensables, au même temps qu'il construit/augmente la précarité. La culture est ainsi son outil le plus important et le plus vulnérable.

Je suis partie du principe que le Ceasm résiste à tout cela, et il y réussit à cause de ses propositions toujours critiques par rapport à ses vagues d'humanisation et de ses

¹¹⁸ Voir chapitre 4, deuxième partie (« Un compromis envers le futur – compte-rendu critique d'*Essai sur le don* »).

propres valeurs. Je cite quelques unes des valeurs qui ont font partie (sans être nomées) de sa fondation et que j'appelle des *valeurs instituant*es.

Le désir d'utopie ou le désir de créer un nouveau *ethos* dans la ville de Rio à partir de la transformation local, dans la favela, et qui serait capable de disséminer dans la ville ses valeurs de résistance entre autres à la usurpation de l'accès aux savoirs et à l'indifférence aux leurs pratiqués par les classes plus aisées sans aucune intervention de l'État qui puisse contrer cet état de choses¹¹⁹;

Résistance de l'Hospitalité qui n'est pas pratiqué contre quelqu'un mais contre le racisme d'État, contre l'extermination par la police militaire, par le trafic, par les milices en termes d'une affirmation continue de la vie laborieuse;

Affirmation du potentiel performatif au travers ses réalisations;

Désire de justice par rapport à l'équité dans l'accès aux biens;

Identification au territoire au travers les mémoires d'enfance, adolescence, des luttes contre les maladies, la précarité de la vie, augmentant les niveaux du sentiment d'appartenance.

La mémoire locale est un des piliers de fondation du ceasm. Elle libère l'histoire de la région faite par l'arrivée des migrants venus de plusieurs états du Brésil dans les années 30-40, surtout du Nordeste, avec leur savoirs régionaux, leur religiosité, leurs mythes et légendes, leurs arts et savoirs-faire qui restent assujettis aux savoirs officiels de la ville. La construction de la mémoire locale sert à leur émancipation et à leur valorisation dans les échanges culturelles faites avec la ville par la circulation des expositions itinérantes avec des *banners* qui sont affichés dans des endroits de culture (musées, théâtres, universités). Surtout elle sert à la libération des affects, la matière-première de la transformation. La mémoire ainsi construite par le Ceasm (Réseau Mémoire) avec son laboratoire de photos de pointe qui documente l'histoire de la région et ses programmes dynamiques est un agent de grande mobilisation productive et politique permettant la construction d'un présent et d'un passé qui conservent le passé vivant. La mémoire collective se fait par l'assemblage des récits singuliers, de la même façon que le Musée de la Maré s'est construits à partir des dons particuliers des habitants.

¹¹⁹ Dans les dix dernières années le gouvernemnt brésilien finalement a commencé à pratiquer les politiques des cotas dans les universités publiques en faveur des nègres, métices et pauvres qui n'auraient pas les facilités pour y rentrer puisque l'éducation publique depuis des décennies laisse beaucoup à désirer au Brésil, tandis que les élèves descolleges et écoles particulières, chères, ont une autre performance das le concours d'admission.

Intégrer l'utopie individuelle ou singulier à l'utopie collective, leur plus grande valeur et le plus grand défi.

Par rapport aux valeurs de manutention du pacte, *la création d'un cours pré-vestibular* pour l'admission des jeunes dans les universités a été le pilier de fondation de leur ONG ainsi qu'un axe de soutenance de leur projet puisqu'il a permis la réalisation du rêve de centaines de jeunes. On pourrait même dire que ces jeunes sont arrivés aux universités de Rio mieux préparés, plus mûrs que la population aisée, à cause de la formation critique transmise par le groupe de fondateurs (qui sont devenus leurs professeurs). Et ainsi de suite, ils revenaient spontanément au Ceasm après leurs études faisant ainsi la reconnaissance de la dette vis-à-vis leurs professeurs et leur territoire si dévalorisé à leurs yeux auparavant. Une parcelle allait exercer cette même transmission dans des endroits similaires. J'appelle cela de transmission collective de la dette symbolique, où chaque individu s'expose à la reconnaissance de la dette et devient un chaînon, un lien social d'un tissage qui le dépasse.

La création des liens d'identification avec le territoire – voire ci-dessous;

Travail et patrimoine immatériel en construction dans la Maré par le Réseau Mémoire. Ce réseau traverse tous les autres et faisant lien, en intégrant des générations, tissant des alliances hors et dans la Maré. Le Musée est le climax de ce travail fantastique et a fait du lien avec le local (il a été visité par des milliers d'habitants de la Maré qui s'émouvaient devant les objets, les photos..) avec le national, avec le global.¹²⁰

Le pouvoir constituant du Journal Communautaire – le Cytuyen. Livré à 20000 familles à la fois, il a apporté de l'information local et sur le pays écrite de façon critique et créative. La participation volontaire des habitants a été aussi une façon très lucide de provoquer la mobilisation des 16 communautés;

Le travail en réseaux marque et valorise l'option pour le collectif ;

La joie – expression de l'affirmation de leur vie en dépit des grandes difficultés ;

Le besoin de respect, d'opportunité, de dialogue surtout de la part des jeunes;

Formation critique et politique de jeunes.

¹²⁰ La coordination du Musée de la Maré a été invitée plusieurs fois pour donner des conférences sur leur travail, dans et hors le Brésil.

La politique du commun au Ceasm

Elle se base sur le don et son circuit où nous trouvons la question de la dette symbolique, sa reconnaissance, voire son payment, sa transmission, la responsabilité, la solidarité. Parmi les dons possibles - ou impossibles comme le voulait Derrida – le temps donné à l'autre pour sa transformation constitue la tâche la plus importante au contemporain qui est en train de naître comme un nouveau temps affirmatif qui dépasse le post-moderne et son scepticisme.

C'est le temps du *communitas* celui qui selon Roberto Esposito s'expose à la reconnaissance de la dette à fin de construire le commun. Le commun viabilise le passage de l'*immunitas* – qui s'exempte de le faire – au *communitas*.

Le Ceasm a fait son premier don aux communautés de la Maré en créant le PVC – le Pré-Vestibular Communautaire – *le don d'ouverture* si je peux utiliser les mots de Mauss et de Malinowski. Il peut être aussi reconnu comme leur premier acte performatif (Austin, 1970). Les jeunes qui l'ont fait, ayant réussi ou pas au Vestibular deviennent des participants du Ceasm, des collaborateurs de ce réseau implicite du don, rétribuant ainsi ce qu'ils ont reçu de l'autre, sans qu'ils soient obligés de le faire dans le même contexte. Cela peut se passer *ailleurs* où habite l'*autrui*. L'important est de faire la transmission de la dimension politique du don qui crée le lien social dans d'autres termes dans le territoire miné par la violence et par conséquent par la peur.

Le don le plus grand pourtant est la liberté pour s'engager dans la vie commune et le savoir sur une forme de résistance par des moyens indirects qui refuse la férocité des luttes et le ressentiment. Je l'ai appelé la *résistance de l'Hospitalité* ou résonne l'*hospitalité inconditionnelle* de Derrida. Cette tactique, très disséminée dans les micro-politiques du Ceasm, se traduit par de nombreux agencements, partenaires et réalisations émouvantes parmi lesquelles le Musée de la Maré surgit comme le plus fort exemple en 2006. Il s'est fait à partir des *forums* qui ont rassemblés des particuliers ainsi que plusieurs groupes et institutions de la Maré pour la prise de décisions concernant sa construction et forme de fonctionnement donnant un caractère démocratique essentielle à cette conquête. Il se fait aussi des donations de la part des habitants du territoire qui ont offert au Musée ses photos, tableaux, objets précieux, voire sacrés qui appartenaient à ses ancêtres et qui dorénavant appartiennent à leur communauté comme un symbole d'une résistance toujours effectuée contre l'annéantissement, la peur des eaux, des maladies, des remotions, du trafic de drogues.

La conscience de la solidarité et de l'union possible naît ainsi du passé revu dans le présent dans les images émouvantes qui amènent parfois aux larmes les visiteurs venus de partout.

Referências bibliográficas

Agamben, Giorgio. *A comunidade que vê (La communauté qui vient)*, Lisboa: Presença, 1993.

Austin, John Langshaw. *Quando dizer, c'èst faire*. Paris: Seuil, 1970.

Blanchot, Maurice. "Conhecimento do desconhecido" ("Connaissance de l'Inconnu"). In: *Conversação infinita (L'entretien infini)*. São Paulo: Escuta, 2001, pp. 95-107.

_____. "A grande recusa" (« Le grand refus »). In: *Conversação infinita (L'entretien infini)*. São Paulo: Escuta, 2001, pp. 73-94.

_____. *La communauté inavouable*. Paris: Minuit, 2005.

Cherry, Collins. "O que é a comunicação?" ("Qu'est-ce la communication?"). In: *A comunicação humana (La communication humaine)*. São Paulo: Cultrix, 1957, pp. 23-24.

Cocco, Giuseppe & Hopstein, Graziela. *As multidões e o Império (Les multitudes et l'Empire)*. Rio de Janeiro:

DP&A, 2002.

Continentino, Ana Maria. "Horizonte dissimétrico: onde se desenha a ética

radical da desconstrução" ("L'horizon dissymétrique") In: *Desconstrução e ética – Ecos de Jacques Derrida (Déconstruction et éthique – Echos de Jacques Derrida)*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Loyola, 2004, pp. 131-149.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a filosofia (Nietzsche et la philosophie)*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. "Post-scriptum: sur les sociétés de contrôle" In: Pourpalès. Ed Minuit, 1990.

_____. *Diferença e repetição (Différence et répétition)*. Rio de Janeiro: Graal, 1968.

Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. *Mille plateaux – capitalismo et schizophrénie*. Vol. 2, Éd. Minuit. 1980

Derrida, J. *Psyché- Invention de l'autre*. Paris: Galilée, [1987] 1998.

_____. *De l'hospitalité*. Paris: Calman-Lévy, 1997.

_____. *Estados da alma da Psicanálise (États-d'âme de la psychanalyse)*. São Paulo: Escuta, 2001.

_____. *Força de lei (Force de loi)*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Dunley, Gláucia. "O patrimônio da Memória das comunidades da Maré – Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade – IPHAN" ("Le patrimoine de la mémoire dans les communautés de la Maré – Prix Rodrigo de Melo Franco de Andrade – IPHAN"). *O Prelo – Revista de Cultura da Imprensa Oficial e Órgão do Conselho Estadual de Cultura do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, ano III, n.9, p.11, dez. 2005/jan.-fev. 2006.

_____. "O pensamento a serviço do comum – uma utopia em realização na Favela da Maré" (« La pensée au service du common – une utopie en réalisation à la Favela da Maré »). *Tempo psicanalítico – Revista da Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle*. Rio de Janeiro, n. 38, pp. 181-199, dez. 2006.

_____. "Museu da Maré: memória da resistência" "Musée de la Maré: mémoire et résistance". *Rev. Global (Brasil)*. Rio de Janeiro, n.9, pp. 44-45, ag.- set. 2006.

_____. "Um compromisso com o futuro da Psicanálise – Resenha de Ensaio sobre o dom, de Marcel Mauss" ("Un engagement vers le futur – réflexions sur *Essai sur le Don*"). *Percurso – Revista de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae*. São Paulo, n. 43, julho 2009.

_____. *O silêncio da Acrópole – Freud e o trágico – Uma ficção psicanalítica (Le silence de l'Acropole – Freud et le tragique – une fiction psychanalytique)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária/Fiocruz, 2001.

_____. *A festa tecnológica – O trágico e a crítica da cultura informacional (La fête technologique- le tragique et la critique de la culture informationnelle contemporaine)*. São Paulo: Escuta/Fiocruz, 2005.

_____. *Superações do pós-moderno – Crítica e clínica da cultura. (Dépassements du post-moderne – critique et clinique de la culture)*. Rio de Janeiro: Estação Utopia, 2013.

Esposito, Roberto. *Communitas. Origem y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Esteves, André. *O Cidadão: um jornal comunitário na era da globalização (Le Citoyen: un journal communautaire dans l'air globale)*. Dissertação de Mestrado, Escola de Comunicação da UFRJ, 2004.

- Foucault, Michel. *Microfísica do poder (Microphysique du pouvoir)*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.
- _____ *Em defesa da sociedade (1975-1976) (Pour défendre la société)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- Freud, Sigmund. *Obras Completa. (Oeuvres complètes)*. Madri: Biblioteca Nueva, 1973.
- _____ "Introducción al narcisismo" ("Pour introduire le narcissime"). 1914, T.2, pp. 2017-2033.
- _____ "Considerations da actualidad sobre la guerra y la muerte" ("Considérations sur la guerre et la mort").1915, T.2, pp. 2101-2117.
- _____ "El mal-estar en la cultura" (Le malaise dans la civilisation »), 1929, T.3, pp. 3017-3067.
- _____ "El porqué de la guerra" (« Pourquoi la guerre »). 1933, T.3, pp. 3207-3215.
- Godélier, Maurice. *L'énigme du don*. Paris: Flammarion,1996.
- Haddock-Lobo, Rafael. "As muitas faces do Outro em Lévinas" (Les maintes visages de l'Autre). In:
Desconstrução e ética – Ecos de Jaques Derrida. Rio de Janeiro: Ed. PUC
– Rio/Loyola, 2004, pp.165-192
- Lazzarato, Maurizio& Negri, Antonio. *Trabalho imaterial (Travail immatériel)*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidade e infinito (Totalité et infini)*.(trad. José P. Ribeiro). Lisboa: Ed. 70, 2005.
- Mauss, Marcel. *Essai sur le don*. Paris: P.U.F., 1950; *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Ed. 70, 2001.
- Negri, Antonio. *O poder constituinte – ensaios sobre as alternativas da modernidade (Le pouvoir constituant – essais sur les alternatives de la modernité)*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____ *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003

_____ *Anomalia selvagem- Poder e potência em Spinoza. (L'anomalie sauvage – puissance et pouvoir em Spinoza)* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

Negri, Antonio. & Hardt, Michael. *Multidão – Guerra e democracia na era do império (Multitude – Guerre et démocratie à l'air de l'Empire)*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

Nietzsche, F. *A gaia ciência (Le gai savoir)*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2005.

Ortega, F. *Para uma política da amizade - Derrida, Arendt, Foucault (Pour une politique de l'amitié - Derrida, Arendt, Foucault)*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

Rolnik, Suely. *Micropolítica. Um novo paradigma estético (Micropolitique –un nouveau paradigme esthétique)*. Petrópolis: Vozes, 1986.

Szanielski, Barbara. *Estética da multidão (Esthétique de la multitude)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

Vital-Brazil, Horus. "As ideologias do desejo, utopias e um inconsciente político" ("Les ideologies du désir, utopies et inconscient politique"). In: *Desejo, barbárie e cidadania (Désir, barbarie et citoyenneté)* Petrópolis: Vozes, 1994, pp.17-39.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Encontros (Rencontres)*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

Une éthique de frontière : Entre Moderne et Contemporain

Une utopie en voie de réalisation dans la favela de la Maré, Rio de Janeiro¹²¹

C'est avec grand plaisir que je me présente à vous, brasilianistes de diverses nationalités, dans ce cadre si spécial de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Je remercie vivement la Professeure Marion Aubrée qui m'a offert cette possibilité de venir vous parler d'un *brésil vital*, en commençant par cette citation d'Horus Vital-Brazil, psychanalyste brésilien qui nous a quitté il y a quelques années et envers qui je suis très reconnaissante.

Dans "Les idéologies du désir, utopies et inconscient politique"(Vital-Brazil, 1994), Horus affirme que la Psychanalyse, tant dans son intention que son extension, est une théorie émancipatrice par excellence, et que cette émancipation commence par le fait de reconnaître que dans le monde vécu des significations, rien n'existe qui ne soit social et historique, et que tout est en définitive *politique*. Cette psychanalyse émancipatrice, y compris dans le domaine social, ne s'esquive pas, selon lui à considérer les valeurs, et s'engage dans la dimension sociale comme une forme d'analyse critique. Et j'ajouterai qu'elle peut aller au-delà, comme une *théorie critique de la culture*, dans la construction commune à d'autres savoirs d'une *clinique de la culture*, réunissant éthique et politique autour de son *construit* fondamental: l'inconscient.

Cette instance psychique peut être qualifiée de *politique*, dans la mesure où à travers elle, se tissent à notre insu les liens sociaux d'individu à individu qui nous

¹²¹ Texte présenté en conférence à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 17/10/2007, dans le contexte du Centre de Recherche sur le Brésil Contemporain/Groupe de Réflexion coordonné par la Professeure Marion Aubrée. Présenté également dans une table ronde au IIème Congrès Européen en Psychanalyse et Travail Social le 9/10/07 à Montpellier; publication approuvée et prévue de la conférence modifiée dans la revue Cahiers sur le Brésil Contemporain (EHESS) sous le titre "La violence transfigurée - une expérience vitale pour la pensée contemporaine dans la Favela de la Maré, Rio de Janeiro".

déterminent et sont responsables des innombrables paradoxes auxquels nous sommes confrontés dans notre interaction quotidienne avec l'autre. L'autre comme celui qui ne sera jamais complètement connu ou assimilé par une quelconque forme d'appropriation, et qui par conséquent restera toujours hors de contrôle, suscitant envers lui des forces d'expropriation, de domination et d'annihilation de la part de l'autre homme et des institutions qui privilégient le pouvoir pour le pouvoir. Des forces qui s'expriment à travers les formes les plus variées de violence, dont la violence officiellement monopolisée et réservée à l'Etat ou les formes cruelles et officieuses du racisme d'Etat (Foucault, 1973).

La psychanalyse est en permanence en *crise*, ce qui, en grec ancien, signifie qu'elle est toujours en condition d'émettre des jugements et des décisions, sans s'esquiver et se cacher derrière le scepticisme et la neutralité. Cela suppose qu'elle puisse construire, à la frontière avec d'autres savoirs et d'autres pratiques, un présent et un avenir orientés vers la Justice - ce qui n'est pas la même chose que le Droit ¹²² - en s'ouvrant à des expériences émancipatrices de l'ordre hégémonique néolibéral qui sévit dans le monde entier, particulièrement à partir des années 1980, quand s'aggravent les inégalités et la violence infligées dans l'ensemble du monde capitaliste par la soif de pouvoir illimité d'une seule nation.

Pour pouvoir assumer son rôle de participation critique dans les processus anti-hégémoniques, ou encore comme terrain de résistance à la suprématie du capital et à ses séquelles - appropriation du social de façon totalement explicite ou bien par infiltration et capillarité -, la psychanalyse doit franchir le pas en direction des autres champs de savoir et de leurs pratiques, pour s'engager avec eux (et dans une attitude éthique?) dans cette transformation nécessaire, ou plutôt obligatoire face aux immenses défis contemporains, particulièrement ceux qui se rapportent aux événements cruels de notre époque.

Puisque la cruauté psychique est "le propre" de la psychanalyse (Derrida, 2001), ce serait alors son rôle d'avoir une fonction de médiation dans ces situations, en cherchant

¹²² Voir plus loin "La justice comme solution de la déconstruction"- commentaire à "Force de Loi"de Derrida

des articulations avec d'autres champs¹²³ pour mettre en route des transformations, des mutations et des effets de tout ordre à partir d'échanges et de dialogues véritablement transversaux. Ce dont il s'agit, ce sont des échanges d'ordre transdisciplinaire - sans hégémonies - où aucun savoir particulier ne se pose comme fin en soi - ce qui arrive sans doute dans les échanges interdisciplinaires où chaque discipline conserve et défend son domaine - mais au contraire considère un problème qui affecte tous et exige donc une responsabilité collective des divers savoirs pour comprendre et avancer.

Ainsi par exemple, notre problème est la violence urbaine et périphérique dans les grandes villes, qui sévit partout et pour tous dans le monde globalisé, sous des formes variées et de façon croissante comme Paris l'a connu et d'autres villes de France et d'Allemagne il y a deux ans(c'est à dire en 2005). Il faut alors désirer et autoriser qu'il se crée une éthique du commun, capable de destituer les suprématies, qu'elles soient de l'ordre du savoir ou du pouvoir économique de certaines nations par rapport à d'autres, en créant d'autres formes de liens au-delà de l'individualisme et de l'exploration de la nature au nom de la raison scientifique, tout comme l'exploration de l'homme par l'homme, signes d'une pensée et de pratiques typiquement modernes commandées par la technologie, depuis bientôt quatre siècles...

Aujourd'hui, j'aimerais vous parler des possibilités d'un temps nouveau, contemporain, qui tout en portant encore le scepticisme post-moderne, porte son regard et avance dans d'autres directions, recherchant et trouvant le nouveau qui surgit subversivement de là on l'attend le moins: dans les mouvements de la société civile qui naissent dans les espaces périphériques pauvres, des favelas des pays émergents comme le mien, montrant le pouvoir performatif des multitudes destituées, qui affirment la vie et les valeurs démocratiques. Et parmi ces valeurs, l'accès au savoir à travers la culture et l'éducation, partageant avec le reste de la société ce qui est le patrimoine national, donc commun, appartenant à tous.

Rappelant que l'analyse critique convoque toujours à l'action, à l'acte symbolique et à ses conséquences, je veux ici, à partir de la psychanalyse, introduire une réflexion au

¹²³ Voir Partie I, "Psychanalyse et Droit", et "Un engagement avec le future de la psychanalyse".

service du commun¹²⁴, de ce "commun" encore assez désorganisé au Brésil, mais qui tente de s'organiser. Ce mot qui vient à la bouche comme une aspiration à réaliser, comme un rêve, un vœu, chez les populations des favelas qui se dénomment elles-mêmes "communautés". Les habitants des "communautés" décident ainsi de refuser le stigma pesant sur le terme *favelados*, pour se déclarer bâtisseurs de ce commun ouvert à tous ceux qui veulent y participer. En cela, ils se différencient clairement des stratégies mortifères qui leur ont été infligées par la trame officielle et officieuse de l'extermination, de l'exclusion dont ils ont été et sont encore victimes, du racisme d'Etat qui "choisit" quelles populations valent la peine ou non. Nous assistons donc à un spectacle d'une beauté tragique, sublime même, où des multitudes transforment l'horreur de leur existence en réalités multiples et riches, laborieuses, mais surtout vitales intégratrices et agrégatives, inversant la position subjective de victimes par la position de sujets actifs, créatifs, sans jamais laisser de place à la rancoeur.

Je prendrai comme figure exemplaire et comme source de réflexion sur les mouvements sociaux nés dans les favelas de Rio de Janeiro, la contribution critique et auto-émancipatrice de l'organisation non gouvernementale (ong) CEASM (Centre d'Etudes et d'Actions Solidaires de la Maré). Cette ong, créée par un groupe d'habitants de la favela qui venaient de se former dans les universités publiques de l'Etat de Rio ou de l'Etat Fédéral, ou même dans des universités privées comme la PUC - université catholique -, est en train de développer depuis onze ans¹²⁵, une véritable praxis dont le but est la transformation sociale de cette région à travers l'accès collectif aux biens culturels, éducationnels et politiques, considérés à juste titre comme patrimoine de tout le peuple brésilien.

En accompagnant durant quelques années leur travail, j'ai pu constater que le CEASM agissait de façon extraordinaire comme un moteur dans le processus de dissolution de la stigmatisation qui engluait les populations des favelas de Rio de Janeiro. Face à l'adversité, notamment dans un milieu d'extrême violence sous le feu de factions ennemies du trafic de la drogue et de la truculence policière, les participants se sont montrés capables de créer de nouvelles formes de relations sociales en réseau, faisant de

¹²⁴. Voir partie II, "Une pensée au service du commun" p.117

¹²⁵. Ce texte date de 2007

leur projet un exemple d'auto-émancipation et de puissance transformatrice, non seulement local mais aussi global et qui inspire des possibilités similaires dans des pays émergents et du Tiers Monde.

Je cherche donc à présenter ici une psychanalyse capable de faire le lien social en proposant de s'orienter vers des *tactiques de déviation* ou *moyens indirects* pour contourner et faire de la résistance aux forces humaines de destruction, parmi lesquelles la volonté de domination et de pouvoir sur l'autre, étroitement liée à la cruauté physique et psychique présente dans les différentes formes d'exploitation, d'extermination, d'exclusion, de torture d'abandon, de destitution. Cette expression *moyens indirects* a été utilisée par Freud dans sa correspondance avec Einstein (Freud, 1932) quand ce dernier, choqué de la capacité humaine d'anéantir et d'exterminer en masse lors de la Première Guerre Mondiale, écrit à Freud en lui demandant comment expliquer ce massacre entre peuples frères, et s'il serait possible de l'empêcher ou au moins de le diminuer. Freud lui répond que les pulsions destructives (pulsions de mort/*Thanatos*) sont constitutives de l'humain et sont par conséquent impossibles à extirper ou à détruire, mais qu'elles pourraient être combattues par des *moyens indirects*. Il nous laisse penser que ces *moyens indirects* seraient des tactiques dont le moteur serait les pulsions de vie (*Eros*), constructives, créatrices de liens, ou encore des *agencements* pouvant peut-être relativiser l'horreur ou la haine de l'autre pour sa différence.

Je considère que les participants de cette organisation sont *maîtres* dans cet art de créer des *moyens indirects*, des *tactiques de détournement* de la lutte violente pour se réapproprier leurs droits sans laisser de place à la revanche comme cela arrive dans la plupart des luttes communautaires - au fond totalitaires - qui se répandent dans le monde.

Je reviens maintenant plus en détail sur la source de cette dénomination "clinique de la culture", qui m'a été inspirée par le travail du CEASM et de ses jeunes, observant et méditant sur leurs contributions surprenantes pour la société brésilienne, et qui nous ouvrent l'esprit pour concevoir, avec eux, la construction subversive d'une éthique venue d'expériences communes, quotidiennes, désirées par les populations qui souffrent et qui ont pensé et mis à l'oeuvre une action collective et auto-émancipatrice de transformation

de leur territoire situé à la périphérie de Rio de Janeiro, mais constitué d'immigrants de différents états du Brésil - d'un Brésil misérable.

"Clinique de la culture" signifie *traiter* le lien social détérioré, déchiré, du contemporain, conséquence importante de toutes les misères et inégalités provoquées par le culte de l'individualisme et du capital de la modernité. *Critique et clinique* composent le travail admirable de cette ong, à travers la construction d'une praxis auto-émancipatrice locale, qui refuse l'assistencialisme, dans une attitude souveraine de partenariat. Il est évident que dans l'expression "clinique de la culture", résonne une écoute psychanalytique, ou mieux, un partenariat entre eux et moi car il a été possible ainsi d'attribuer et de construire des sens jusque là inaperçus de cette lutte, révélant son potentiel de dissémination dans d'autres communautés, d'autres régions de pauvreté et d'abandon de l'Etat.

Cette ONG n'est certes pas le seul mouvement social né dans les favelas ou les périphéries pauvres de la ville de Rio, mais elle présente des conditions assez singulières qui m'amènent à penser les possibilités que nous avons au contemporain de construire un nouveau pacte social se rapportant à l'idée de *commun*, et non plus à un social divisé en classes, fragmenté par l'expérience capitaliste perverse du néolibéralisme.

Le CEASM a osé penser - pour les seize communautés qui constituent le Complexo da Maré - une émancipation de la pauvreté locale au travers de projets culturels et éducatifs qui ne soient pas soumis à une forme d'assistance ou à la responsabilité d'un Etat brésilien démissionnaire ou tout au moins douteux dans sa politique envers la population pauvre - ceci jusqu'au gouvernement Lula.

Il a osé penser d'autre part une émancipation des conditions d'une extrême adversité et de violence qui privent de la liberté d'aller et venir, causées par le trafic de la drogue fortement armé, particulièrement dans cette région de la ville. Pour cela, les réalisateurs de ce vaste programme se sont lancés dans un projet de transformation - sous la modeste rhétorique du Développement Local - créant une gamme de valeurs pour ce territoire où jusque là régnait la détresse et l'abandon.

Considérer ce cheminement comme une utopie en voie de réalisation se justifie parce que l'on assiste et que l'on constate les manières dont ces populations affirment tragiquement la vie, ses forces, ses valeurs, en dépit des énormes obstacles, des impasses et des impossibilités. J'espère pouvoir montrer dans les lignes qui suivent¹²⁶ que cette utopie contemporaine - en réalité l'utopie d'une démocratie à venir - est en train de se réaliser comme une *éthique de frontière entre moderne et contemporain*, dans laquelle le culte à l'individualisme propre à la modernité est dépassé par l'idée de *commun*, et la conquête de droits et de responsabilités partagés se fait de manière inédite car, à la place de la violence, de la revendication réactive, elle s'appuie sur des valeurs de solidarité, de don, de l'hospitalité, de la justice - impossibles mais sans cesse recherchées - et du pardon, quand il est impossible de pardonner.... Caractéristiques sans doute d'un temps qui s'ouvre aux expériences collectives non hypnotiques, c'est à dire affranchies de l'opium des Grands Leaders et où l'étrangeté ressentie devant l'autre - toujours inconnu - peut devenir le signe d'une transcendance qui ne se réfère plus à des valeurs divinisées.

La Favela da Maré est un territoire qui s'étend sur par **800 km²**, où 132.000 personnes cohabitent avec toutes les factions possibles du trafic de la drogue de Rio de Janeiro. *Les seigneurs du trafic* délimitent leurs fiefs, imposent une sorte de *péage armé* aux frontières, ce qui empêche la libre circulation des gens entre les différentes communautés du Complexe de la Maré. A cela s'ajoute les affrontements quasiment quotidiens entre trafiquants et une police militaire violente, entraînée aux Etats-Unis pendant la dictature militaire (1964-1985). affrontements où la population, terrorisée, est prise entre deux feux et souvent victimes de balles perdues ou d'exécutions sommaires de "suspects"- généralement jeunes, noirs et pauvres. La relation police/trafiquants est un reflet de la "politique de sécurité" au service du racisme d'Etat brésilien et du racisme en général, camouflés derrière le mythe de la cordialité brésilienne.

En d'autres mots, le travail réalisé par cette ONG matérialise *l'utopie contemporaine* d'inventer et de désirer l'impossible au-delà de la cruauté locale, nationale et globale

¹²⁶ . Voir également "Les communautés qui viennent..." où j'examine la contribution du CEASM

régissante. Ce "désir de l'impossible" se réalise avec brio dans les stratégies et les tactiques pensées et mises en marche par les fondateurs et autres participants de cette organisation, créant un projet effectivement collectif sous forme de divers réseaux qui s'interconnectent et se potentialisent mutuellement.

Le CEASM a été fondé par un groupe de huit habitants de la Maré, tous originaires de ce territoire sauf un. Ils venaient de se former à l'université et ont décidé ensemble d'entreprendre le "développement local" de ce territoire au lieu de partir chacun de son côté à la recherche d'horizons plus cléments. C'est à dire qu'ils ont été capables de reconnaître la dette que nous avons tous envers l'autre¹²⁷. Ce pilier de fondation du CEASM, fait "d'actes et de paroles"¹²⁸ a marqué le retour de ces personnes sur leur territoire sans qu'elles l'aient jamais quitté. Ce retour traduisait le désir de réaliser avec la population locale les métamorphoses nécessaires pour qu'advienne et existe le commun compris comme une relation éthique entre personnes fondée sur la dette symbolique déjà mentionnée et que chacun a envers l'autre de façon compulsive - même si sa reconnaissance est niée ou refusée -. Et comme il s'agit d'une éthique du don, qui est plus qu'un simple échange ou une réciprocité, l'éthique du commun est une éthique de la démesure, de l'excès et non d'une rationalité instrumentale¹²⁹.

J'ai considéré que le terme "développement local" était une astuce utilisée par le groupe fondateur pour mettre le capitalisme dans son stage actuel au service des transformations nécessaires à la région, transformations qui vont bien au-delà de l'émancipation de la pauvreté et de la violence. Le projet du CEASM est un projet axiologique, basé sur la dissémination (transmission) de valeurs pouvant contribuer à former une autre mentalité - une *praxis* du commun - et refusant les suprématies et les individualismes qui règnent dans la modernité et sont responsables de l'aggravation du malaise contemporain. La rhétorique du "développement local" entre dans la *composition* du "développement durable" qui surgit dans les années 1990 comme une facette humanisée du néolibéralisme mise en pratique quand les mentors du système constatèrent la dévastation économique et sociale que cette "politique économique"

¹²⁷. Voir "Une pensée au service du commun", p. 117, où j'examine la question de la dette

¹²⁸. Définition de *pólis* donnée par Aristote dans sa *Poética*

¹²⁹ Voir "Un engagement pour le futur de la psychanalyse – Réflexions sur *Essai sur le don*."

avait provoqué à travers le monde à partir du Consensus de Washington (1993). Ce fut le point de départ d'ajustements structurels imposés aux économies de tous les pays capitalistes, qu'ils soient développés, émergents ou sous-développés, ces derniers payant clairement l'addition de la dette publique nord-américaine, s'endettant à leur tour et aggravant les problèmes d'ordre structurel comme la pauvreté, les inégalités de toute sorte et la violence. Les pays en voie de développement comme le mien, et plusieurs autres pays d'Amérique du Sud, engagés dans des processus de redémocratisation, ont cherché à payer la cruauté capitaliste.

Ainsi "développement local" ne correspond pas au programme du groupe et n'est pas à la hauteur de la dimension du projet humaniste et humanitaire du CEASM qui ne se fait pas sur des illusions mais sur beaucoup d'espoir. René Char a écrit "la résistance n'est rien d'autre que l'espérance". Le nom du programme devrait être "Ici on pratique l'impossible... ici, on dépasse la cruauté souveraine".

Leurs objectifs se matérialisent de différentes manières, l'une d'elle est d'améliorer l'enseignement public gratuit dans les écoles primaires de la Maré, et d'augmenter l'entrée d'étudiants venus des couches les plus pauvres à l'université. L'université publique au Brésil est encore destinée à une élite bien préparée dans les écoles privées¹³⁰.

Leur projet vise également à construire la mémoire locale, intégrée à l'histoire de la ville de Rio de Janeiro et du pays. Nous considérons que le Programme ou Réseau Mémoire est un véritable instrument de transformation du social en commun, dans la mesure où la construction d'une mémoire collective à partir des récits singuliers des habitants de la Favela de la Maré, libère les affects pétrifiés par une histoire de domination et de ségrégation des savoirs locaux, qui a abouti à l'exclusion de ces communautés des circuits d'échanges culturels, économiques et politiques de la ville. Cette émancipation des affects permet aux multitudes hétérogènes qui constituent la Maré d'établir de nouveaux liens d'identification avec leur territoire. Plusieurs autres programmes et projets créatifs sont en train de se faire, ainsi qu'une série d'activités

¹³⁰ Nous rappelons les changements de cette politique d'entrée à l'université, qui ont eu lieu après cette conférence

structurées en réseaux - mémoire, éducation, culture, travail, communication, observatoire social - qui échangent et font écho aux informations grâce à un nombre croissant de participants au projet général.

Je prétends montrer avec plus de détails le territoire, le stigmatisme et la transfiguration de la violence. La réputation - également stigmatisme - de la Maré est entre autre la conséquence des indicateurs sociaux précaires qui caractérisent la région qui borde la baie de Guanabara jusqu'à l'avenue Brasil, principale voie d'accès à l'aéroport international Antonio Carlos Jobim. Cette bande de terre de **800Km²** sur laquelle s'étend Le Complexe de la Maré est une présence significative et négative dans l'imaginaire carioca.

Durant des décennies, une bonne part des habitations était constituée de palafittes - abris précaires construits sur l'eau et la boue - et faisant un contraste choquant avec l'architecture moderne de l'aéroport et du campus universitaire. La vision générale de la région était celle d'un espace misérable, violent et privé de conditions dignes de vie. Dans mes souvenirs d'étudiante universitaire dans les années 70, je vois encore ce spectacle terrible quand j'allais et venais à la Cité universitaire pour mes cours de médecine.

La Maré est composée d'une population de nègres, de métis et de migrants¹³¹ principalement venus du Nordeste mais aussi des états de Minas Gerais, Espírito Santo et de l'intérieur de l'état de Rio. Leur scolarité est faible, tout comme leur qualification, et le revenu familial est bas. Entre les 28 favelas de Rio, La Maré est en onzième position dans l'indice de Qualité de Vie Urbaine. Pour ce qui est des infrastructures essentielles (eau, électricité, égouts), la Maré a conquis d'importants progrès dans les 20 dernières années. Ce qui n'a pas été le cas dans le domaine économique et culturel.

La favela est dénommée Complexe non seulement à cause des plusieurs communautés réparties sur ses 800 km², mais également - et c'est important - à cause du sentiment de diversité de groupes, de personnes et de pratiques dans la réalité

¹³¹Venus, dans leur grande majorité, pour la construction de l'Avenue Brasil dans les années 1940

quotidienne de la Maré qui forment une réalité complexe et diversifiée, et qui en aucun cas et aucun moment ne justifierait la mauvaise réputation qu'elle traîne.

Analyser le processus de formation du quartier de la Maré (quartier à partir de 1994) et de la Troisième Région Administrative à partir de 1988 - première Région à couvrir exclusivement une aire de favelas et à se transformer en un des plus grands complexes de communautés populaires d'Amérique Latine - revient à parcourir les méandres de l'exclusion sociale au Brésil.

Le Ceasm a été fondé comme une association civile sans fin lucrative en août 1997, après avoir débuté ses activités en tant que cours communautaire pour préparer le concours d'entrée à l'université, avec un résultat de plus de 500 entrées à l'université dans les premières années. Il touche actuellement des milliers d'habitants avec des projets variés qui se structurent en réseaux et dont j'ai déjà parlé plus haut. Les réseaux connectent les stratégies pour intégrer le savoir local au savoir régional et national. Pour cela, les jeunes et les autres habitants de la Maré reçoivent des bourses, une orientation et une formation professionnelle, éthique et politique - leur manière d'interpréter et de réaliser une formation citoyenne. Ces activités se développent à partir de partenariats avec les pouvoirs publics, des entreprises publiques et privées, des organisations non gouvernementale (ONGs), des institutions et des personnes physiques.

Avec la présence du Ceasm sur la scène sociale de la Maré, s'est créée une nouvelle perspective sur la participation sociale et l'acquisition de biens culturels comme voie vers une conquête volontaire de la citoyenneté. Aujourd'hui, en plus d'occuper un immeuble de trois étages sur le morne du Timbau, le Ceasm possède un autre espace où est installé le premier Musée de Favelas du pays - le Musée de la Maré. Dans ses onze ans d'existence, le réseau Education continue à être son réseau le plus notoire. Mais d'autres réseaux fonctionnent: le Réseau Mémoire, Retient (Travail et Éducation), Culture, Communication, Observatoire¹³². Cette structure en réseaux thématiques permet le développement de projets distincts et articulés.

¹³² Avec la scission de l'organisation postérieurement, il y a eu modification des programmes et projets ainsi que des sponsors.

Initialement, le fonctionnement en réseaux a structuré :

Réseau Éducation

Comme je l'ai déjà dit, il est le principal du Ceasm matérialisant l'idéal de construction de la citoyenneté à travers une éducation plus participative, critique et solidaire. Il comporte le cours de préparation au concours d'entrée à l'université, des cours préparatoires à l'entrée au lycée ainsi que des cours d'appui et d'accompagnement des élèves en difficulté, un centre de langues, deux bibliothèques, un Laboratoire Didactique et deux Laboratoires d'Informatique.

Réseau Travail et Éducation de la Maré (RETIENT)

Il s'agit d'un réseau stratégique du Ceam qui comprend des cours, des programmes, des moniteurs et des ateliers professionnels pour offrir aux jeunes un appui et des ressources pour leur intégration sociale, une qualification pour le marché du travail et pour un plein exercice de la citoyenneté.

Sont en fonctionnement les programmes suivants: cours d'informatique; ateliers de vidéos, de photographie, de sérigraphie et *design* graphique, qui donnent les bases techniques et artistiques d'une production audiovisuelle; un cours préparatoire aux concours publics.

Réseau Culture

L'objectif est de développer, stimuler et restaurer des activités culturelles du quartier, en valorisant la mémoire et l'identité de l'habitant. Sont réalisées des activités comme la danse contemporaine, le théâtre, la capoeira, les arts en général, avec des ateliers qui s'adressent aux adolescents et aux jeunes de la Maré.

Sont actuellement développés: des Ateliers Culturels avec théâtre, danse, orchestre, percussions. Un théâtre à usage multiple accueil des conférences, des films et autres activités.

Réseau Communication

À partir du principe que n'importe quel programme social doit pouvoir compter sur de multiples moyens de communication, ce réseau vise le vaste projet de construire un système de Communication Communautaire rassemblant les différents moyens et langages de communication (journal, radio, TV, publications sur papier et électroniques). L'objectif est de construire un système de communication local qui génère un flux d'informations aidant les habitants dans leur conquête de citoyenneté et dans la découverte des valeurs pratiques collectives.

De cette façon, à partir de la construction d'un système de communication local, ce réseau prétend faire la communication avec d'autres réseaux du CEASM, comme par exemple le partenariat avec le Centre Image Nation Maré qui articule les réseaux Mémoire et Education qui produisent des dépliants informatifs et explicatifs, des livres et des vidéos de circulation interne et externe. On remarquera particulièrement le journal de quartier *Le citoyen*, - *Journal Communautaire de la Maré* - d'un tirage de 20.000 exemplaires distribué gratuitement dans presque toutes les seize communautés de la Maré, et qui est géré par de jeunes habitants de la communauté passés par le cours préparatoire au concours universitaire du Ceasm.

Les propositions du Réseau Communication de la Maré sont: offrir des informations d'utilité et de nature éducative; intégrer les habitants à l'espace culturel et territorial du quartier, les aidant à récupérer des pratiques quotidiennes qui correspondent à leur identité en utilisant des instruments qui appartiennent aussi aux médias conventionnels; divulguer le travail de groupes et d'institutions travaillant la construction de la citoyenneté; collaborer à la transformation du quartier en un corps actif en participant aux véhicules de communication, aux initiatives solidaires, aux questions communautaires mais aussi de l'ensemble de la ville de Rio et de la société en général.

Réseau Mémoire

Créé dans l'intention de documenter l'occupation de la région, qui est Histoire du Brésil. Cherche à recouvrir des aspects qui sont des fragments de l'identité de ses habitants, refaisant cette Histoire vue du côté des laissés-pour-compte. En réunissant des données historiques, socioéconomiques et culturelles sur les communautés locales, le

réseau prétend porter à la connaissance des propres habitants leurs pratiques quotidiennes et leurs luttes de toujours.

Il est en train d'organiser tout l'acquis communautaire de la Maré: photos, vidéos, articles de journaux et revues, travaux académiques, qui relatent les aspects les plus divers de la vie et de l'histoire du quartier. Il réunit d'autre part le matériel existant dans des collections publiques ou privées, cherchant en priorité l'histoire orale dans cette phase du travail.

Après avoir été cataloguée, la documentation réunie devra être divulguée au cours de conférences, d'expositions et autres événements, dans les écoles et autres espaces de la Maré. Cependant lors des deux dernières années, tout ce matériel a été exposé dans le musée de la Maré qui a reçu plus de 15.000 visites dans ses deux années d'existence.

Ce réseau cherche à renforcer les liens communautaires entre habitants de la Maré, non plus le lien que créait le stigmatisme de la discrimination et de la marginalisation, mais celui du sentiment communautaire, du pacte collectif pour la construction de l'identité historique et culturelle des habitants.

Projets du Réseau Mémoire :

- Centre de documentation et référence de la Maré (Centre Dona Orosina). Il s'occupe de la collecte et du traitement des données sur le quartier dans les divers modes (photos, vidéos, documents, études académiques et récits dispersés sur l'histoire orale des habitants). Le chercheur Antonio Carlos Pinto Vieira, maître en Mémoire Sociale (UNIRIO), coordonne le réseau et son équipe de moniteurs, tous participants du CEASM. Ce travail a commencé aux Archives Générales de la Ville où ont été catalogués plus de 200 titres, puis à la Bibliothèque Nationale et d'autres grandes collections de documents dans la ville de Rio. Le nom de ce centre vient de l'histoire de la première habitante du Morne du Timbau - Dona Orosina - qui avait résisté à l'entreprise de destruction de l'occupation de la zone par le gouvernement Vargas. Écrivant de sa main une lettre au président Getulio Vargas pour clamer son droit à la propriété de son morceau de terre, elle avait été entendue.

- Histoire orale de la Maré (en partenariat avec la Fondation Oswaldo Cruz). Vise à documenter l'histoire locale sous l'angle personnalisé de ceux qui la vivent.
- Salle de consultation de la documentation/archives. Localisée au siège du Ceasm a pour objectif de créer une meilleure intégration entre les populations de la Maré et le Réseau Mémoire.
- Histoire de la Maré à l'Ecole. Veut inscrire au programme des écoles de la Maré, l'histoire de la région du quartier depuis la Découverte du Brésil jusqu'à nos jours. Beaucoup de ces cours sont donnés par les fondateurs du CEASM ou par des membres de la nouvelle génération.
- Le Musée de la Maré est le point d'orgue de cette riche production de la pensée et de l'action auto-émancipatrice réalisées par le Ceasm comme un tout, mais tout particulièrement par le réseau Mémoire. Inauguré en Mai 2006, il a reçu les principaux prix de culture du Brésil. Il reçoit des expositions des principaux musées du pays.

Centre d'Etudes et de Recherche Sociales de la Maré (NEPES)

Le NESPEs de la Maré fonctionne comme centre producteur, récepteur et diffuseur de matériel d'information sur le quartier. Il est né à l'occasion du Recensement réalisé par le Ceasm en partenariat avec la municipalité de Rio, avec le BNDES (Banque Nationale de Développement Economique et Social), et des institutions académiques. C'est par le recensement que le NEPES a obtenu des données historiques, socio-économiques et culturelles sur les populations de la Maré.

On peut dire que l'action politique du Ceasm opère dans une perspective de dialogue entre pouvoir local et pouvoir global, où l'insertion de l'habitant dans les tendances sociales de la globalisation devra le faire accéder à une citoyenneté plus complète. Ce caractère de dialogue neutralise les principales critiques généralement faites aux mouvements communautaires qui souvent ont en leur sein des conservateurs fanatiques (politiques ou religieux). Dans le pouvoir local, on donne la priorité aux formes de construction de la mémoire et de la culture locale et à l'étude des formes d'échange culturel avec le reste de la ville/société, à partir des pratiques quotidiennes locales.

Cette forme d'action recherche l'ouverture de voies permettant une perception positive du lien communautaire qui n'est pas toujours visible, ou qui est vu sous son jour négatif, de la peur, de la terreur, de l'exclusion, de la discrimination et de la honte. Ces liens communautaires constitués d'interactions à l'intérieur et avec l'extérieur du Ceasm, sont des liens affectifs, faits d'investissement libidinal autour d'idéaux et de pratiques communes pour atteindre les transformations nécessaires dans une temporalité créative qui reconnaît le moment opportun, sans la violence et sans la hâte et l'impatience que dictent la vie urbaine.

Je considère que les projets comme celui du Ceasm sont capables de matérialiser cette utopie majeure en des temps de profonde défiance de l'homme: l'utopie d'une multitude destituée des biens collectifs et qui *devient active* pour conquérir sereinement le droit à la culture, et par la culture, construire son territoire, son histoire et son appartenance à son temps. Plus que cela encore, le projet du Ceasm a parmi ses défis les plus importants et difficiles de concilier utopie individuelle et utopie collective, ou encore, c'est à partir d'un lieu conquis par chaque participant dans la réalisation de cette transformation en cours - qui leur procure joie et vitalité par le sentiment d'appartenir à la société brésilienne - que le groupe conçoit et agit en direction de la transformation collective du territoire, toujours en intégration avec le reste de la ville et du pays.

Je considère que le projet du Ceasm a une puissance d'effet multiplicateur de son expérience privilégiée, à travers des échanges avec d'autres communautés, et nous avons agi dans cette direction dans le cas de la Communauté Vila Pereira da Silva, quartier de Laranjeiras, à Rio de Janeiro¹³³, autrefois appelée *Pereirão* à cause du stigmate de l'occupation pendant des années par le trafic de la drogue.

Dans une optique plus théorique, j'ai commencé à me demander en quoi le CEASM peut nous aider à penser et à donner une consistance plus théorique aux forces et aux motivations en jeu dans les mouvements sociaux nés dans les favelas de Rio de Janeiro. Je me suis demandé également comment il échappe aux schémas de "l'inclusion sociale" otage du néolibéralisme "humanisé" pour créer du nouveau? Peut-être que certaines

¹³³ Cet échange intercommunautaire à partir des savoirs et pratiques du CEASM, a justement été l'objet de ma recherche de post-doctorat, commencée à l'Ecole de Communication (Université Fédérale de Rio de Janeiro UFRJ), à partir de 2006

élaborations que ce travail m'a permis de faire apporteront des éléments de réponse. Elles parlent du commun, de la pensée au service du commun, donnant une direction aux pratiques et recevant en retour une revitalisation par la charge de provocation exemplaire que la vie de ces communautés lance en direction du présent et du futur¹³⁴. Elles parlent du commun, de la pensée au service du commun, donnant une direction aux pratiques et recevant en retour une revitalisation par la charge de provocation exemplaire que la vie de ces communautés lance en direction du présent et du futur¹³⁵ des grandes villes souvent en trouble avec des populations diverses, des migrants comme dans le cas du Brésil, et des immigrants, des exclus de tout le monde, créant des populations vulnérables par l'action de la force brute de la police, des milices, de l'abandon de l'État, et de la ségrégation dictée par le racisme d'État dans plusieurs pays dans le monde. L'éducation, la culture, l'art, la littérature, l'accès de tous aux biens matériels sont ou devraient être nos instruments précieux pour le vivre ensemble dans la civilité. Cela nous est montré par l'œuvre émancipatrice du Ceasm.

¹³⁴. Voir les essais en rapport: "une pensée au service du commun", p.117, et "Les communautés qui viennent...", p.137

¹³⁵. Voir les essais en rapport: "une pensée au service du commun", p.117, et "Les communautés qui viennent...", p.137

II - 4 Un engagement pour le futur de la psychanalyse - Réflexions à propos d'*Essai sur le don*

Prendre le risque d'écrire sur un livre majeur tel qu'*Essai sur le don* de Marcel Mauss est se situer d'abord dans la sphère éthique de la *déconstruction* qu'exige tout livre ou texte fondamental, étant donné la multiplicité des voies ouvertes à la pensée dans divers champs du savoir. C'est aussi s'exposer à reconnaître sa propre dette envers le savoir en cherchant à créer un dialogue entre le texte de Mauss et d'autres penseurs de la logique du don et de la dette.

Écrit en 1925, c'est à dire dans un contexte d'après-guerre, et considéré comme un classique de l'anthropologie, *Essai sur le don* est un livre qui propose des énigmes, ou des paradoxes sur cette étrange tâche d'être humain, collectivement. Le sujet passionne depuis toujours les psychanalystes, mais aussi les penseurs engagés dans la recherche d'un futur plus équitable, et cela peut les conduire à remonter loin dans le temps, comme c'est le cas de Mauss et Freud, à la rencontre de l'archaïque, de l'*Ûr*. Ce sont des penseurs qui ont eu l'audace de déterritorialiser¹³⁶ leurs savoirs à la recherche de traces qui puissent peut-être diminuer "la misère psychologique des peuples", selon l'expression tragique de Freud dans "Psychologie des masses et analyse du moi". Freud se réfère ici au moment où le lien social se défait, s'effiloche, et où la menace de panique devient imminente lorsque se perdent les identifications qui relient les composantes d'un groupe humain, à partir de la dissolution du lien avec le "*leader*".

Je considère qu'il est possible de penser cette dissolution graduelle et radicale des liens que l'on constate dans ce passage du moderne au contemporain, dans le sillage de la proclamation de la mort de Dieu par Nietzsche il y a un peu plus de cent ans¹³⁷. Ses significations ont fait du XX^{ème} siècle une scène nihiliste par excellence qui s'est effectuée et réalisée dans les différentes formes de dissolution du moi et de refus du sacré - dont nous avons été progressivement arrachés depuis le début de la modernité

¹³⁶ Dans le sens créé par Deleuze et Guattari.

¹³⁷ Dunley, Glauca. *A Festa Tecnológica - O trágico e a crítica da cultura informacional (La fête technologique – le tragique et la critique de la culture informationnelle)*. São Paulo/Rio de Janeiro: Escuta/Fiocruz, 2005.

avec l'avènement de la science et de la technique¹³⁸, puis de façon radicale dans sa forme absolue contemporaine.

Nous sommes ici, aujourd'hui, devant les résultats concrets d'un individualisme totalitaire (organisé ou solitaire) de plus de quatre siècles de projet occidental, et des signaux et des symptômes d'un temps en mutation - le contemporain qui ne se réduit pas au post-moderne - et qui pourra *ou non* continuer à s'ouvrir pour faire une expérience différente de l'expérience dominante de la modernité, moins cruelle et aliénante. D'où la pertinence du livre *Essai sur le don* qui est au fond une critique subtile à notre arrogance moderne. Elle a qualifié de primitives ou périphériques les formes d'association archaïques différentes des formes occidentales, comme si celles-ci étaient les seules valables ou possibles. Rappelons-nous d'ailleurs du terme "périphérique" pour classer les pays qui ne font pas partie des économies centrales capitalistes, et la défaite récente et renouvelée de cette présomption. Cela devrait convoquer les économies « centrales » à penser et agir reconnaissant leur rôle dans l'existence actuelle des multitudes d'exclus, de réfugiés économiques nés de notre système libéral moderne occidental. Attitude qui n'existait pas chez les *périphériques* de Mauss qui savaient s'organiser sur le plan social, économique, religieux et politique prenant en charge leur collectivité.

D'où encore l'actualité du livre face aux nouveaux rôles assumés par les *peuples originaires* en Amérique Latine (comme ils revendiquent d'être appelés), parmi lesquels les peuples de Bolivie occupent une position de visibilité. Bolivie et Équateur avancent en incorporant dans leurs nouvelles Constitutions des clauses relatives aux formes de propriété et de droits traditionnels des communautés *originaires* qui prévoient un autogouvernement de la propriété et de la Justice Communautaire. Un bon exemple du niveau d'organisation de ces communautés originaires est l'Assemblée du Peuple Guarani (en Bolivie) qui existe depuis les années 1980 et dont les décisions sont validées par une loi nationale¹³⁹.

Par conséquent, lire ou relire Mauss aujourd'hui ne relève pas de la nostalgie d'un paradis perdu ou d'une rêverie sur une utopie moderne de l'ordre de l'impossible. Lire Mauss signifie travailler avec les *possibilités originaires des collectivités*. Et il s'agit des puissances qui ont toujours existé et représenté des alternatives à l'histoire hégémonique sociale, politique et économique de l'humanité, pouvant s'actualiser comme le montrent aujourd'hui les peuples originaires de notre continent latino-américain. Il est toujours bon de rappeler que le capitalisme n'est pas *le* destin.

Mauss a certainement été, par sa vie et par son oeuvre, un homme intéressé à rechercher des voies vers une humanité meilleure. Il a été un *utopiste de terrain*. Dans son *Essai sur le don*, il présente les élaborations théoriques qu'il a faites sur les tribus visitées, et considère qu'une partie considérable de notre vie continue à rester dans cette sphère du don constituée d'*obligation et de liberté*. Il considère, dans la troisième

¹³⁸La science et la technique *modernes*, différemment des formes qui les ont précédées, se caractérisent par leur caractère d'intervention où s'exprime le désir de l'homme de connaître la nature pour la dominer.

¹³⁹Spency, P. "Novos Protagonismos" ("De nouveaux protagonistes"). in *Le Monde Diplomatique-Brasil*. Décembre 2008, p.35

décennie du XX^{ème} siècle, qu'en étudiant les aspects obscurs et archaïques de la vie sociale, il devrait être possible d'éclairer les voies que devraient suivre les nations, les valeurs et les économies.

Freud et Einstein dans "Pourquoi la guerre?" (1932), choqués, tout comme Mauss, par la guerre de 14-18, cherchent une explication au carnage entre deux peuples voisins, peuples frères, et l'attribuent à une puissante *Destruktionstrieb*¹⁴⁰. Nous pouvons imaginer que peut-être Mauss réalise son tour dans le Pacifique avec la même pensée, après avoir perdu avec cette guerre beaucoup d'amis et d'illusions. Il navigue dans les mers de Polynésie, de Mélanésie, du nord-ouest de l'Amérique et d'autres encore, connaissant des sociétés primitives et archaïques, quelques formes archaïques de droits comme chez les Maoris, sans savoir peut-être qu'il est à la recherche d'autres formes d'association humaine, moins délétères. Et il trouve ainsi, comme Malinovski et Boas dans ce même premier quart du XX^{ème} siècle, des sociétés vivant bien, dans l'abondance, avec des droits et des obligations, sur la base d'une forme d'échange *originnaire*, antérieur au troc et évidemment à l'échange marchand capitaliste des sociétés occidentales), et qui subsiste encore avec force en diverses parties du monde comme nous venons de le voir chez les peuples originaires d'Amérique Latine.

Cette forme d'échange originnaire a été totalement ignorée par les économistes et les structuralistes en général, comme l'a fait remarquer justement G. Bataille dans *La part maudite*¹⁴¹, où ce lecteur brillant de Freud et de Mauss rappelle qu'une part de la production économique de l'humanité est orientée par un *principe de perte*, qui transforme une grande partie de l'énergie de la planète en dépenses improductives. Dans ces dépenses, Bataille inclut le don, les guerres, le luxe, la destruction des excédents, l'excès pulsionnel, le tout dans une articulation implicite avec la pulsion de mort. Il s'agit donc de quelque chose qui dépasse ou échappe à une économie productive, capitaliste, centrée sur le profit, la plus-value, l'adaptation ou l'ajustement des sujets à un mode économique. Ces économistes "classiques" ont fondé leur pensée unique sur le troc, comme l'ont fait les structuralistes en général, installés dans une pensée tributaire d'une logique symbolique inconsciente dans laquelle le symbolique est hégémonique, presque totalitaire. Ayant forclot le don comme échange originnaire, les effets reviennent parasiter le réel et l'imaginaire par moyens d'une économie néolibérale qui a perdu de vue le politique et le social, et un marché devenu une nouvelle parole de Dieu qui dicte les pratiques, les croyances, la consommation et le reste. Tout est fait pour l'arrivée d'un individualisme accru et par conséquent pour le déchirement des liens.

Essai sur le don

Dans son *Essai sur le don - forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* - de 1925, Marcel Mauss réalise une véritable révolution, inaugurant une nouvelle ère pour les sciences sociales - pour reprendre les termes de Levi-Strauss dans sa préface du livre de 1930. D'après ce célèbre anthropologue structuraliste,

¹⁴⁰Pulsion de destruction.

¹⁴¹*La part maudite* de Bataille est un livre "d'économie générale" selon l'auteur lui-même, et commence par l'essai "la notion de dépense", écrit vers 1930 après qu'il soit entré en contact avec la catégorie de *potlatch* décrite par Mauss dans son *Essai sur le don*.

différemment de Malinowski¹⁴² et de Boas qui firent des études descriptives des communautés archaïques, Mauss, pour la première fois, s'était efforcé de transcender l'observation empirique pour chercher des réalités plus profondes, créant un *système* (que Mauss appelle *complexe* et Levi-Strauss *structure*) dans lequel on trouve des connexions, des équivalences qui relient les pratiques sociales entre elles.

Toutefois, il n'y a pas que des éloges dans la fameuse préface. Levi-Strauss fait une critique incisive au livre, principalement à propos du caractère religieux ou spirituel de certaines affirmations de Mauss, ce qui vise à établir la suprématie de l'analyse structurelle par rapport à la sociologique. Pour Levi-Strauss, le social est constitué d'une combinaison de pratiques sociales dont l'origine devrait être cherchée dans les structures inconscientes de l'esprit - dans sa capacité de symboliser. Rappelons qu'une année auparavant (1929), il avait publié *Structures élémentaires de la parenté*. Pour un représentant majeur de la pensée structuraliste comme lui, l'imaginaire et le réel n'ont pas de place comme déterminants de la logique sociale, et il serait donc impossible de valoriser les formes imaginaires de Mauss - comme la "force" (*hau*) qui habite les choses et les font revenir au donateur, ou le *mana* des chefs que Levi-Strauss appelle dans sa préface de *signifiant fluctuant*. Car selon lui, les trois obligations de Mauss - que nous allons voir tout de suite - cesseraient d'être un dilemme pour la science si elles étaient reliées entre elles par la notion de structure symbolique inconsciente.

Mauss, dans son optique révolutionnaire, affirme que le don était une forme originaire ou archaïque d'échange qui *obligeait* une rétribution malgré le fait qu'il soit apparemment libre et gratuit. Ainsi, avant le troc (contrat de réciprocité), il y a le don - qui n'est pas inconditionnel dans ces sociétés¹⁴³ puisqu'il demande obligatoirement une rétribution (un autre don de la part de celui qui a reçu). Cet *échange* toutefois se faisait dans des conditions bien différentes d'un simple donnant-donnant du troc marchand qui met en valeur la forme utilitaire de la réciprocité.

Grâce à ses études ethnographiques auprès des populations éloignées des grands centres occidentaux, et plus particulièrement en Polynésie, Mélanésie (Nouvelle Calédonie, îles Trobiand) et dans le nord-ouest américain, Mauss s'est aperçu qu'il existait trois obligations appartenant à un même *complexe*: donner, recevoir, donner à son tour¹⁴⁴. Et que le don d'un cadeau (reçu) d'un donateur crée l'obligation pour le donataire (celui qui reçoit) de rétribuer par un autre don (ce qui est différent de *rendre* un cadeau).

¹⁴²Cité par Freud dans "Totem et tabou". Tous étaient contemporains.

¹⁴³Dans les Considérations finales, je cherche à introduire, avec Derrida, la *venue* du don inconditionnel et d'autres *Inconditionnels Impossibles* (où le *im-possible* n'est pas négatif mais indique l'éthique de l'*autrui* qui se situe au delà de la pulsion de mort. Derrida laisse supposer par ses Inconditionnels la direction vers laquelle il faut aller et insister.

¹⁴⁴L'obligation de donner est l'essence du *potlatch*. Celui qui ne donnait pas le *potlatch* perdait la face, connaissait la honte car il était sous-entendu qu'il ne possédait pas de richesses suffisantes ni pour offrir ni pour détruire. L'obligation de recevoir était également une contrainte, car on n'a pas le droit de refuser un don. Le refus peut déclencher une guerre. Et la sanction de la non rétribution est l'esclavage par dette.

Dans *Essai sur le don*, Mauss privilégie le 'rétribuer'. Qu'est-ce qui ferait qu'un cadeau, un don soit rétribué dans un temps indéterminé? "quelle est la *règle de droit* qui oblige à la rétribution du cadeau offert?" se demande-t-il; question qu'il reformulera plus tard en se demandant quelle serait la *force* contenue dans le cadeau qui fait que le donataire rétribue. Et il commence alors à considérer qu'il s'agit d'une force surnaturelle (le *hau* de l'objet, dans le droit *Maori*) habitant l'objet donné et qui le ferait revenir au donateur, établissant des relations spirituelles entre choses et personnes.

Il observe que dans les économies et les droits qui ont précédé les nôtres ou sont encore en vigueur dans les sociétés qu'il a visitées, il n'y a jamais de simples échanges de biens, de richesses et de produits lors d'une transaction entre individus d'une même famille, d'un même clan ou de clans voisins et éloignés. Ce sont les collectivités qui s'obligent, échangent et établissent des contrats, et non les individus. Et ce qu'elles échangent ne sont pas exclusivement des biens et des richesses, des choses économiquement utiles. Elles échangent des amabilités, des rites, des fêtes et des festins, des assemblées solennelles, des services militaires, des femmes et des enfants, des danses, des sessions de chamanisme, de cultes aux dieux, aux totems aux ancêtres, des mariages, des ensembles de pratiques qui caractérisent une *prestation totale* - la forme la plus ancienne du don. Le moment de l'échange proprement dit (de la circulation des richesses) n'est que l'un des éléments d'une transaction totale, une totalité qui se passe en des termes beaucoup plus amples et permanents et constitue une alliance ou un pacte entre clans. En d'autres termes, le droit, l'économie et le social s'auto-engendrent.

La forme la plus évoluée et la plus rare de ces prestations totales est ce que Mauss appelle du nom indigène de *potlatch* (signifiant alimenter, consommer), typique de quelques tribus du nord-ouest américain, de l'Alaska, de la Mélanésie (Nouvelle Calédonie, îles Trobriand où le grand potlatch s'appelle *kula*), et de la Papouasie. Il consiste à offrir de grands cadeaux ou à détruire de grandes richesses ou excédents dans une conception de rivalité, d'antagonisme, de désir de soumettre ou d'anéantir l'autre, et où il est possible d'en arriver au combat, à l'assassinat des chefs et de nobles qui entrent en confrontation pour assurer une hiérarchie. La destruction somptueuse des richesses accumulées vise à éclipser le chef rival et généralement associé (grand-père, beau-père, gendre) en le forçant à tout recommencer de zéro¹⁴⁵.

Dans cette jouissance de la destruction, on brûle des maisons, des milliers de capes, on détruit les objets de cuivre les plus précieux en les jetant à l'eau, et cela pour rabaisser le clan rival, dans un goût du recommencement et de la soumission de l'autre. Par le moyen de ces forces, se constitue un système d'économie et de droit fait d'étiquette et de prodigalité autant que d'antagonisme et de rivalité, et où se dépensent et se transfèrent des richesses considérables.

Différemment, en Afrique, en Polynésie, en Malaisie, en Amérique du Sud et dans le reste de l'Amérique du Nord, les échanges - don/rétribution par lesquels le donateur et

¹⁴⁵Dans "Considérations finales", j'établis un rapport avec la pulsion de mort et avec la pulsion de pouvoir.

le donataire deviennent définitivement solidaires¹⁴⁶ - semblent ne pas être du type agonistique, i.e. on n'y trouve pas les éléments de rivalité, de destruction, de combat. Tout se passe pour que les alliances s'élargissent et restent pérennes, tous les membres du clan donataire devenant obligés de ceux du clan donateur, créant ainsi un maillage social dans lequel tout le monde doit à tout le monde.

Nous voyons que le système de dons agonistiques et non agonistiques et leurs formes intermédiaires dans ces sociétés - et que Mauss appelle de Système de Prestations Totales - est producteur de communion, d'alliances pratiquement indissolubles, de crédit, de combats, de liens, mais aussi d'autorité, de crédit, d'honneur et de honte, en résumé, il est producteur de valeurs. Et l'autorité/la force magique ou le *mana* polynésien d'un chef est également considéré comme une source de richesse. *Le don crée la dette envers l'autre et est la condition de la production et de la reproduction des relations sociales.*

On voit que, dans cette dynamique étudiée par Mauss, le don comme forme d'échange originaire engageait et engage¹⁴⁷ toujours tout le clan, ou plutôt les clans entre lesquels la transaction a lieu et qui deviennent tous redevables entre eux et donc solidaires dans le paiement de la dette créée par le premier don qui n'était jamais aliéné de son producteur/propriétaire. De cette façon se constituait une chaîne de dons et de donateurs intermédiaires ainsi que de dette et de débiteurs intermédiaires dont la fonction est de tisser le social en transmettant les obligations de donner, de recevoir, de devoir et de payer la dette avec un autre don. Cet autre don (contre-don/don de retour) n'acquitte pas la dette, même s'il est identique et immédiat.

Il se produit alors un paradoxe: bien que le paiement de la dette dans ces sociétés ne soit pas impossible (et il est obligatoire), la dette n'est jamais acquittée, liquidée, car le caractère paradoxal de cette forme d'échange est de constituer une *relation sans fin*. En d'autres mots un lien social permanent qui ne s'effrite ni ne termine avec la rétribution du don¹⁴⁸.

Cet aspect est approfondi par Maurice Godelier dans son livre *L'énigme du don* écrit dans les années 1990 et où l'auteur fait une analyse contemporaine de *L'essai sur le don*, soulignant des points importants et obscurs de l'ouvrage de Mauss. Pour ce philosophe devenu par la suite anthropologue, la dette générée par un don ne peut être acquittée parce que, selon Mauss, il n'existe pas de relation d'aliénation entre le donateur et la chose donnée (point fondamental de la critique marxiste à l'économie capitaliste). Quelque chose du producteur/donateur accompagne la chose donnée et fait que ses

¹⁴⁶Godelier, dans son livre *L'énigme du don*, reprend quelques décennies après l'analyse de Mauss, et dit que la forme agonistique - le *potlatch*, mot indigène que Mauss a transformé en catégorie sociologique - a évolué à partir de formes non agonistiques, ce que je n'ai pu vérifier dans le texte de Mauss.

¹⁴⁷Engager dans le sens d'endetter, de faire une dette pour laquelle tous sont responsables.

¹⁴⁸C'est aussi la pratique de certains groupes indigènes brésiliens jusqu'à aujourd'hui, étudiés par Viveiros de Castro, et pour qui l'argent obtenu comme paiement dans une transaction n'est pas ce qui importe, mais plutôt la continuité de la relation. C'est pour cela que l'indigène dira à quelqu'un qu'il lui doit encore, qu'il est un voleur, même si celui-ci a payé le prix combiné.

droits sur la chose ne cesse pas et préserve une certaine relation avec le donataire (qui reçoit): un lien social.

Quant à l'obligation de rétribuer, Godelier qui nie l'existence d'une forme quelconque de force surnaturelle qui ferait revenir la chose donnée à son donateur, dit que celui qui a donné continue à être présent dans la chose à travers le lien établi, ce qui finit par exercer une pression pour que l'autre rétribue. Cet argument qui prétend éclaircir les points obscurs de l'ouvrage de Mauss me semble cependant bien faible.

En tout cas, il s'agit d'une logique très différente de la situation actuelle d'êtres soumis à un Marché qui s'approprie de caractéristiques du sacré et revient alors (et aussi) sous cette forme bizarre de logique religieuse de la consommation qui, étant individualiste et source de fragmentation, empêche la communion. Il n'y a donc pas de possibilité de création de liens durables entre les participants car la dette disparaît avec le paiement de la marchandise.

À la différence des civilisations de la faute (occidentales/capitalistes) - pour lesquelles le mot *Schuldig* de Freud et Nietzsche capte tout le poids de la modernité car il signifie à la fois *redevable* et *fautif* - les sociétés archaïques primitives ou périphériques - connues sous le nom de "civilisations de la honte" (*shame cultures*) - donnent une qualité positive à la dette, de l'ordre de la *nécessité* - et pour cela pratiquent le don, créant la dette - car c'est à partir de ce jeu social que se construisent les liens permanents, les droits et les devoirs entre groupes/ personnes engagées dans la transaction, et que la *relation sociale* est constituée. Il s'agit donc d'une dette exempte du sentiment de faute, mais exposée au risque de la honte dans le cas de refus du don ou de non rétribution. Et dans ce dernier cas, le clan perd la face, se déshonore et court de graves risques.

Vie et oeuvre de Mauss

Avec une telle oeuvre/un tel don d'une telle luminosité et intensité, Mauss s'obligeait envers lui-même. Il a contracté une dette envers sa propre existence par laquelle il s'est situé comme un social-démocrate avant la lettre, pensant et luttant pour un programme socioéconomique et politique (économie de marché et socialisme) où la reconnaissance de la dette envers la vie des travailleurs valait beaucoup plus que leurs misérables salaires, et que l'Etat leur devait par conséquent un revenu social minimum. Cette forme non fragmentée de penser l'économie, la politique, le droit et la société a connu postérieurement son apogée avec l'Etat-providence social installé en Europe après la Seconde Guerre Mondiale durant les Trente Glorieuses. La pratique sociale s'est alors approchée autant que possible d'un fait total - comme dans les sociétés archaïques étudiées par Mauss - réunissant économie et politique, et par conséquent ne permettant pas l'hégémonie et encore moins l'absolutisme de quelque sphère comme cela se passe maintenant pour la sphère économique.

La pertinence et l'actualité du livre de Mauss peuvent nous servir d'alerte, de critique de notre "vie" d'*homo oeconomicus*, particulièrement à partir des années 70 du XX^{ème} siècle lorsque nous, les émergents et les périphériques, nous nous sommes soumis ou avons été soumis au paiement des dettes des Etats-Unis par des mesures néolibérales dictées par le Consensus de Washington et exigeant les fameux "ajustements

structuraux" des économies capitalistes en général qui ont fauché la souveraineté des Etats nationaux, des peuples, excluant des millions de personnes des réseaux de dons et d'échanges. Il semble que nous n'avons pas encore compris la situation, même si des mouvements sociaux alternatifs sont à l'oeuvre de par le monde et essaient de changer les données. La question du don et de la dette, séparant modernes et contemporains, est élaborée de façon très intéressante par le philosophe Esposito, inspiré de Benveniste et Mauss, comme je le développe dans ce qui va suivre.

Considérations finales

Même si cela ne fait pas partie du livre, j'apporte ici, comme un don qui favorise les échanges, quelques élaborations liées directement à notre question. Après le don, la dette envers l'autre, la pulsion de pouvoir, et le dépassement de la pulsion de mort.

Roberto Esposito, philosophe italien contemporain, fait dans son livre *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, une brillante élaboration sur la dette, suivant les pas de Benveniste et de Mauss¹⁴⁹ sur le fait de ratifier le caractère obligatoire du don et du contre-don, mais en actualisant leurs trouvailles linguistiques et sociales au contemporain. Ainsi, Esposito travaille le *com* de *communitas* comme *être exposé à, être ouvert à*; et *munus* comme don ou donation obligatoire en paiement d'une dette, ce qui permet un déplacement essentiel que nous permet également la psychanalyse¹⁵⁰: la reconnaissance et le paiement de la dette ne doivent pas être nécessairement faits à celui qui m'a donné ou m'a élevé, mais au radicalement autre, au tout-autre¹⁵¹, "à l'Etranger avec qui je n'ai pas de patrie commune"¹⁵². Il s'agit ici d'une dette envers l'altérité radicale, envers l'*outrem*. Cette conception a certainement un intérêt particulier au contemporain, quand cet *outrem* peut être identifié aux multitudes d'expatriés, de réfugiés, de migrants, de marginalisés, de pauvres et d'exclus de toute sorte qui errent de par le monde principalement après la Seconde Guerre Mondiale, mais dont le flux augmente et s'accélère par les effets de l'époque néolibérale.

Esposito travaille l'homme moderne comme étant l'*Immunitas* - celui qui est *immune* au paiement de la dette, qui se dispense du paiement. A l'opposé, le *Communitas* est ouvert à la reconnaissance de la dette et pour cela est exproprié de son moi qui cesse d'être une forteresse qui l'isole de l'autre. Ce paiement, cette reconnaissance décentre le sujet par rapport aux désirs souverains du moi, le constituant captif de l'autre dans sa propre demeure, vidé de lui-même dans un mouvement de sortie de soi (la libido du moi et du risque de son accumulation narcissique) en direction de l'autre (dans un mouvement d'expansion de la libido objectale et d'investissement des objets du monde).

En transposant cela du plan individuel au plan collectif ou culturel, on dira que le paiement de la dette dans la modernité a été inhibé, freiné et même empêché par le

¹⁴⁹Esposito, R. *Communitas - origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, p.27.

¹⁵⁰Les impasses de la reconnaissance de la dette et son paiement font justement partie de la thématique de la névrose obsessionnelle.

¹⁵¹Le *tout-autre*, expression employée par Jacques Derrida en *De l'hospitalité*. Paris, Calman-Levy, 1997

¹⁵²Blanchot, Maurice, "Connaissance de l'Inconnu". in *Conversações (L'Entretien infini)*, São Paulo, Escuta, 2001.

caractère autocentré de l'homme moderne qui a érigé un culte croissant à l'individualisme dans un temps que l'on pourrait appeler de "période de névrose obsessionnelle de l'humanité". La religion de l'homme moderne, son dieu, serait le moi, ses rites: toute la machinerie qui, depuis le XVII^{ème} siècle a assuré la souveraineté de l'Etat-nation, l'imposition de la discipline des corps et maintenant le contrôle du mouvement et du temps dans la société mondiale globalisée par le capital financier.

Comment alors faire le passage de l'*Immunitas* moderne au *Communitas* contemporain par l'intermédiaire du don et de la dette?

Lors des Etats Généraux de la Psychanalyse à Paris, en juillet 2000, Jacques Derrida se présente comme l'*Etranger* à la conférence "Les état-d'âme de la psychanalyse"¹⁵³ et nous enjoint de penser une psychanalyse encore *à venir*, qui soit nécessairement engagée dans l'analyse de son présent et de son passé et accepte le défi et le risque de chercher des discontinuités pour le savoir psychanalytique. C'est à dire une psychanalyse qui soit possible dans le contemporain grâce à un saut hors de ses limites, une plongée dans l'indécidable de sa relation avec les autres savoirs et les autres praxis. Pour qu'elle devienne enfin *Communitas* quand, reconnaissant sa dette envers les autres savoirs, elle pourra contribuer à la transformation attendue de l'éthique, du droit, de la politique, de l'anthropologie et de tant d'autres domaines y compris le sien propre.

Cette stratégie - de la relation de la psychanalyse avec les autres savoirs, les autres 'clans' - permettrait, selon Derrida, de découvrir les "moyens indirects"¹⁵⁴, les tactiques pour diminuer les effets d'une pulsion de mort irréductible dans ses différentes formes d'expression, en créant des ponts, des accès, des chemins reliant aux autres domaines, capables de déjouer la position souveraine ou hégémonique de *Thanatos*. En d'autres termes, cela serait possible à partir d'une psychanalyse prenant en considération et prise en considération par les autres champs de savoir parce qu'elle désirerait faire *don* - pour alors pouvoir échanger - de son savoir et de son expérience, renonçant à sa claustration narcissique qui la prive de l'occasion de participer aux destins du contemporain et atténuer sa cruauté.

Pour cela, Derrida nous montre qu'il faut aller au-delà... *au-delà du principe de plaisir*, c'est à dire au-delà de la pulsion de mort qui a été inscrite par Freud dans une économie du possible - qui est, selon Derrida, ce que réalise Freud dans l'élaboration de ses deux dualismes pulsionnels et leurs corrélats¹⁵⁵.

¹⁵³L'année d'après cette conférence à la Sorbonne, le livre a paru au Brésil. São Paulo, Escuta, 2001.

¹⁵⁴L'expression "moyens indirects" est utilisée par Freud dans sa correspondance avec Einstein, dans l'essai "Pourquoi la guerre" de 1932, où tous deux cherchent des stratégies et des tactiques pour diminuer les dégâts de la *Destruktiontriëb*.

¹⁵⁵Où le don continue à être conditionnel, i.e. conditionné à être rétribué ou quelque chose de l'ordre de la nécessité qui n'indique en rien la liberté ou la gratuité. Dans "Pour introduire le narcissisme" il dit: "Nous pouvons approcher la question de savoir pourquoi la vie animique se voit forcée à dépasser les frontières du narcissisme et investir de libido les objets extérieurs (donner)... Cette nécessité surgit quand la charge libidinale du moi dépasse une certaine mesure (excédent ou excès pulsionnel), car un égoïsme intense protège de la maladie, mais en fin de compte, nous

Partir à la recherche de cette non économie ou économie de l'impossible, à la recherche de ces "moyens indirects" signifie aller au-delà du territoire empirique de la pulsion de mort, mais aller aussi au-delà de l'un de ses masques: la pulsion de pouvoir. La pensée de Derrida se dirige ainsi vers une éthique qui a dessiné sur l'horizon sans frontières de notre temps, les figures des *Inconditionnels Impossibles*: le don (inconditionnel), l'hospitalité, le pardon, le peut-être, les indécidables, la venue inconditionnelle de l'autre. Cet *im-possible*, selon Derrida, n'a pas de caractère négatif mais indique qu'un autre moi serait capable de pardonner par exemple ce qu'il est impossible de pardonner, ou de faire don sans attendre de rétribution¹⁵⁶, indiquant ainsi une division du moi à partir de laquelle serait possible l'apparition d'un moi éthique, le moi du *communitas* qui est toujours plusieurs....

Pour terminer, parler de peuples qui vivent dans des systèmes archaïques, originels, nous fait dire qu'il n'y a rien de plus *Ūr*, de plus archaïque que la pulsion. Le livre de Mauss et ce qu'il a suscité chez d'autres auteurs, nous conduit finalement aux "Trois essais pour une théorie de la sexualité", plus spécifiquement à une pulsion plutôt négligée par la pensée freudienne et par Freud lui-même: la pulsion de domination - *das Bemächtigungstrieb*¹⁵⁷. Elle est peut-être la plus *Ūr* de toutes les pulsions, pulsion non sexuelle comme telle, qui peut en second plan mettre à son service toutes les autres pulsions - comme elle le fait dans sa fusion avec la pulsion de mort dans le sadisme et le masochisme. Toutefois dans les "Trois essais..." elle est une pulsion qui révèle une cruauté originelle (phase phallique) mais sans aucune intention de faire souffrir. C'est la puissance, le pouvoir et la cruauté à l'état pur. Pouvoir de soumettre, de s'approprié soit de la force, du savoir (comme forme de pouvoir?) ou de l'autre lui-même et qui peut mener à sa destruction par mort ou par humiliation.

Or, de façon surprenante, le système ou la logique du don décrite par Mauss comme fait social total, avec ses trois obligations fondamentales, qui tissent des droits et des devoirs permanents d'un groupe par rapport à un autre, rendant tout le monde solidaire et redevable les uns envers les autres, semble être actionné par cette pulsion. De façon explicite dans le don agonistique de défi et de destruction, et plus implicitement dans les dons non agonistiques où elle fonctionnerait fusionnée à *Eros*, mais pas seulement car dans la logique du narcissisme qui considère le moi comme réservoir de libido, l'excès de libido doit s'épuiser dans l'investissement objectal. Ce qui nous renvoie également à la problématique de la castration, à son pouvoir de créer des pertes et des séparations.

D'après ce que nous laissent penser Derrida, Freud et Mauss à propos d'aller au-delà de la pulsion de mort, il existe la possibilité d'aller à la rencontre de l'*Ūr*, de l'originel, du principe qui animait le *Ūrwater* - le père de la horde originelle de "Totem et Tabou"- dans son pouvoir et sa jouissance sans restrictions, pour aller au-delà.... Et

devons commencer à aimer pour ne pas tomber malade.... et nous tombons malade quand une frustration nous empêche d'aimer... Et dans cela réside (aussi) toute l'urgence de créer...

¹⁵⁶Bien que dans le sens commun, nous pensons faire don avec la plus pure gratuité.

¹⁵⁷René Major, dans "La pulsion de pouvoir" (revista *Nó Górdio*, n.1), pose une question pertinente à propos des traductions de *Bemächtigungstrieb* en psychanalyse comme pulsion de domination, *instinct to master* etc., qui lui enlèvent sa radicalité par rapport au pouvoir (de s'approprié, de soumettre) et à la cruauté.

seulement alors créer une société non plus de frères rongés par le remords de l'assassinat de ce père originel - *ancêtre de Dieu*, selon Freud dans "Le futur d'une illusion"- ni de proches, mais une société de *communitas* où vit l'*outram* - l'autre du proche, radicalement inconnu - dans laquelle le don pourra être peut-être inconditionnel. Nous serons peut-être alors, qui sait, aussi originels, périphériques, décentrés....*enchantés* par cette possibilité!

II - 5 Psychanalyse et Droit: un dialogue possible?

Par cette réflexion, je prétends avancer quelques idées qui pourront peut-être servir de point de départ à un dialogue entre psychanalyse et Droit. Quelle est la possibilité de ce dialogue? Dans les grandes lignes, il s'agit d'un appel pour l'avènement d'une déconstruction des formes très objectivées¹⁵⁸ et même pétrifiées du Droit, par l'intermédiaire du savoir tragique présent à l'origine de ces deux domaines.

Ma proposition est que la psychanalyse soit l'agent de cette déconstruction, puisque cette praxis a été construite par Freud sur deux piliers: celui d'une science humaine moderne, et comme telle actionnée par la pulsion de pouvoir selon l'optique heideggérienne, et celui d'un savoir tragique sur l'existence, avec son imprévisibilité totale et son manque de garanties qui ont pour conséquence le désarroi radical qui nous assaille. Et ainsi, de par sa double structuration paradoxale, la psychanalyse pourrait être un instrument de pensée, de critique et de clinique, capable d'interpeler les formes étouffantes du Droit par sa praxis fondée sur la castration et la finitude.

¹⁵⁸ Cet objectivisme dont parle Heidegger dans "L'époque des conceptions du monde", est travaillé dans le livre *La Fête Technologique - le tragique et la culture informationnelle* (p.125), tout comme les thèmes en rapport - la propre volonté de pouvoir heideggérienne et nietzschéenne, articulée avec la pulsion de mort par l'intermédiaire de sa face de pulsion d'appropriation et de destruction de la nature et de l'autre homme.

Ainsi que l'art, la poésie et la littérature, la psychanalyse a été le gardien de ce savoir tragique sur l'existence. Ou si l'on préfère, le gardien du tragique inhérent à l'être humain, ayant pour cela moins souffert l'impact de la volonté de pouvoir qu'elle partage avec les sciences modernes en général, humaines ou non. Du fait de sa structuration hybride où le savoir tragique l'emporte sur la volonté de pouvoir - ou au moins devrait - elle se distingue comme agent crucial pour réaliser cette déconstruction soit du Droit soit de n'importe quel autre domaine de connaissance, miné par cette même essence de la métaphysique (et de la technique) où la volonté de *pouvoir* assume une face sublimée, mais encore extrême - la volonté de *savoir*. En d'autres termes, le savoir tragique fonctionnerait comme un antidote aux formes instituées et stratifiées du savoir/pouvoir qui finissent par s'objectiver en connaissances et en pratiques dénuées de toute complexité, et s'organisant en champs qui réduisent et appauvrissent la vision du fait humain, empêchant qu'on lui fasse justice ou simplement qu'on le tente.

Toutefois, pour commencer ce dialogue déconstructeur, il est important de souligner que la "parenté consanguine" entre Droit et psychanalyse ne réside pas uniquement dans la volonté de pouvoir/savoir, mais aussi dans le propre savoir tragique. Savoir que les deux institutions ont en commun à leur origine, et qui ne doivent pas être oubliées car c'est en elles que se trouvent les intensités, les forces fondatrices de ces deux praxis, engendrées par l'auto-questionnement de l'homme tragique du Vème siècle a.C., réalisé en plein air dans le grand théâtre démocratique de Sophocle - la présentation des tragédies.

Sur cette scène ont été formulées des questions primordiales sur la Justice, sur le Droit naissant, l'autorité, et la possibilité de se demander si l'existence était ou non désirable devant tant de paradoxes, d'indétermination et de souffrance. Dans ce théâtre, Sophocle a montré également de façon sublime l'ambivalence du désir humain en relation à la conquête de son autonomie, ce qui présupposait *a priori* le désir de s'émanciper des forces toutes-puissantes qui dominaient l'homme tragique et qui étaient attribuées à la sphère divine, principalement au savoir omnipotent des dieux. Avec Sophocle, l'homme commence à désirer son autonomie, et pour cela veut savoir sur son propre destin pour tenter de le modifier. Je rappelle que l'étymologie d'*Oedipe* - *pied qui sait*, mais aussi *pied enflé* (du grec *Oidi-pous*) - nous renvoie, de par son double sens, à

l'ambivalence de ce désir: *Oedipe veut savoir* pour se libérer de l'oracle de Tirésias qui l'emprisonne dans le doute sur l'assassinat de Laïos, et en même temps ne veut rien savoir sur la malédiction, marquée sur son corps, et qui lui ferait connaître l'assassin de Laïos – lui même.

Cette première interprétation de l'oppression et de la résistance, mise en scène dans le théâtre tragique grec comme provenant de la volonté des dieux, mais aussi de l'oppression des hommes sur les femmes et sur les esclaves et des parents sur leurs enfants, a inauguré le débat sur l'oppression de l'homme par l'homme, devenant une question fondamentale pour le monde occidental. Même si, bien souvent, elle a été posée de façon peu claire au cours des siècles et à des degrés divers, il s'agissait toujours des masques de la pulsion de mort comme les pulsions de pouvoir et de domination de l'autre avec leur indissociable cruauté. La question se pose également dans la sphère du savoir, des sciences modernes stimulées à l'extrême par la technique et qui par conséquent n'ont jamais joui de la neutralité tant vantée mais ont presque toujours été au service de la domination de l'homme par l'homme, dans une démonstration explicite que le savoir est pouvoir.

Il est vrai qu'au-delà de l'ambivalence sur le désir d'autonomie de l'homme tragique existe une question majeure perçue par Freud qui concerne l'oppression causée par "nos *daimons*"¹⁵⁹ et par l'excès pulsionnel, constitutifs du psychisme et du corps.

À l'occasion des Etats Généraux de la Psychanalyse convoqués à Paris en juillet 2000, Jacques Derrida, se présentant à l'auditoire comme *l'Etranger* lors de sa conférence sur les "États d'âme de la Psychanalyse", *intime* aux psychanalystes présents et venus de diverses parties du monde, de penser une psychanalyse à venir. Cette psychanalyse du futur devrait nécessairement se compromettre à analyser son présent et son passé pour pouvoir se compromettre encore plus avec le présent, "sans alibis".

Cette intimité fut présentée dans les termes d'une *révolution psychanalytique* d'une psychanalyse du futur survivante d'un temps immémorial de souveraineté et de cruauté. Temps de cruauté qui continuera si nous nous soumettons à une unique

¹⁵⁹ Freud a donné le nom mythologique "daimon" aux pulsions de mort et de vie. Notre désarroi n'est plus dû aux forces divines externes mais à ces forces démoniaques et intimes qui nous gouvernent.

alternative: à l'hypothèse d'une pulsion de mort souveraine contre laquelle il est impossible de résister. Et pourtant, nous rappelle Freud lui-même qui est une présence forte et constante dans le livre de Derrida (Derrida, 2001), les dévastations imposées par cette *Destruktiontrieb* pourraient être atténuées par les politiques ou tactiques des "moyens indirects". L'expression "moyens indirects" a été employée par Freud dans sa réponse à Einstein dans "Pourquoi la guerre?" de 1932, pour dénommer les astuces ou tactiques d'*Eros*, ses détours et ses manoeuvres qui pourraient retarder la mort immédiate ou précoce, ou contourner ou relativiser le caractère destructif de *Thanatos*. Plus loin, nous verrons que, selon Derrida, ces "moyens indirects" pourront servir d'instruments pour construire des liens entre les savoirs, en combattant indirectement le désir d'isolement et la souveraineté des savoirs modernes en général - transformés en sciences.

Freud, dans son second dualisme qui date officiellement de 1920 par le texte "Au-delà du principe de plaisir" introduit comme élément constitutif du psychisme l'hypothèse de la pulsion de mort, force démoniaque, irréductible à l'ordre civilisateur et toujours prêt à surgir de façon individuelle ou collective sous la forme de malaise, de symptômes, de massacres, de guerres, d'assassinats, de crimes et autres cruautés physiques ou psychiques; mais aussi sous la forme de répétition du même. Encore selon ce deuxième dualisme, Freud constitue non seulement la *nature humaine* mais aussi celle de "tout être vivant" par les pulsions de vie responsables des rassemblements, des ponts, des liens positifs en général, comme ceux déjà mentionnés des "moyens indirects" à travers lesquels il serait possible de résister à *Thanatos*.

De cette façon, Freud, penseur tragique, a conçu le psychisme humain comme une arène de luttes, de conflits qui le soumettent à des forces puissantes et constantes - les pulsions - auxquelles il se réfère comme "êtres mythologiques, nos *daimons*". C'est à dire qu'il rend intime au psychisme ces forces que l'homme grec tragique attribuait à une *extériorité* qui le manipulait de façon démoniaque - telles les forces du destin, la volonté et le savoir des dieux - le poussant à agir de façon extrême, démesurée, par impulsion et sans savoir au juste pourquoi il le faisait, ce qui le conduisait à la perte.

Antérieurement, encore dans son premier dualisme entre pulsions sexuelles et pulsions d'autoconservation ou du moi, Freud nous fournissait déjà de précieuses

contributions sur l'humain à la lumière de la psychanalyse. Dans "Trois essais sur une théorie de la sexualité" de 1905, il attribue audacieusement à la sexualité de l'enfant un caractère perverse-polymorphe, i.e. un caractère déviant de la norme - selon les coutumes et les normes de l'époque imprégnées d'une médecine positiviste pour qui l'acte sexuel viserait uniquement la procréation et non le plaisir. Au contraire de cela, Freud propose que la sexualité de l'enfant, constitutivement déviante, est dotée de différentes possibilités ou formes (caractère polymorphe) d'obtenir la satisfaction ou le plaisir. Plus encore, il dit que cette sexualité enfantine - perverse-polymorphe - est le prototype de la sexualité adulte.

Je rappelle que le concept de sexualité de la psychanalyse est celui d'une sexualité au sens large, actionnée autant par les pulsions de vie - parmi lesquelles la pulsion sexuelle dont l'énergie nous pousse à chercher à atteindre nos objectifs libidinaux de tous ordres, y compris des intérêts d'ordre intellectuel, artistique ou créatif - que les pulsions de mort. Cette transformation en relation à l'objet de satisfaction (indirecte) des pulsions sexuelles se réalise à partir d'une capacité de sublimation de ces pulsions. Les pulsions de mort à leur tour peuvent défaire, dissoudre l'institué, mais aussi pétrifier nos intentions conscientes ou non sous les formes insidieuses et silencieuses de la répétition du même en plus des violences et destructions déjà citées.

De cette façon, Freud interprète de manière autre et subversive, le concept moderne de *nature humaine*, qui a présenté toujours la suprématie de la conscience sur le psychisme. La méconnaissance explicite de la découverte freudienne de l'inconscient n'aide en rien une pratique comme le Droit, privée ainsi de ce que la psychanalyse peut apporter pour redéfinir l'humain - et qui le rend tragique - pouvant apporter plus de justice.

Alors comment faire des lois, comment avoir un Droit juste en fonction d'une "nature humaine" qui est déviante, indomptable, actionnée par l'inconscient? Quel est le juste prix à faire payer à un sujet qui a agi hors la loi, sachant que l'humain est tragique, déchiré, déviant et indomptable en fonction de sa "nature pulsionnelle"? Ce sont des questions sur lesquelles le Droit et la psychanalyse peuvent travailler ensemble.

Derrida peut nous aider en cela, lui qui a tant contribué à déconstruire la psychanalyse dans le but de libérer les sens qui ont pu être ensevelis sous le jeu de forces du mouvement psychanalytique et de ses joutes. Et il pense qu'il faut aller au-delà, au-delà de cette pulsion de mort, *au-delà de Guantanamo* et de sa cruauté, considérant que le second dualisme freudien et ses principes feraient encore partie d'une économie du *possible*. Il nous propose, ou plutôt nous convoque à continuer à avancer, vers l'impossible, dans la direction d'une *éthique au-delà de la pulsion de mort*, et au-delà de l'un de ses principaux masques, la pulsion de pouvoir, qui broie, explore, dépouille, soumet et humilie physiquement et moralement.

Pour cela, il nous parle de la transformation que la psychanalyse doit vivre pour s'ouvrir aux autres savoirs et en retour participer à leur transformation. Il dessine, sur l'horizon sans frontières de notre temps, les instruments de pensée qui pourraient nous guider: les *Inconditionnels Impossibles* - le don sans rétribution, l'hospitalité au radicalement autre, le pardon quand il est impossible de pardonner, le "peut-être" comme possible positif de ce qui peut être ou ne pas être, ou plus encore, de ce qui peut être *et* ne pas être, l'indécidable entre deux positions possibles, l'accueil inconditionnel de l'autre comme ce qui va nous libérer de nos schémas individualistes, l'amitié de l' (éternel) ami-ennemi.

Cet *impossible* n'est pas un négatif mais indique une division du moi à partir de laquelle pourrait naître un *moi éthique*, le moi du *communitas* qui est toujours *plusieurs*. Par l'intermédiaire de ces *Inconditionnels Impossibles*, nous pouvons penser à assumer notre propre ambivalence par rapport à l'autre et au monde et désirer la dépasser en faisant des choix affirmatifs pour ensuite construire une utopie réalisable. Une utopie, face à l'irréductibilité de la pulsion de mort? Pourquoi pas? Ce sont de nouveaux modes de pensée que Derrida nous propose à partir du savoir freudien et peut-être en allant plus loin.

Reprenant les "moyens obliques" ou "indirects" dont parle Freud dans "Pourquoi la guerre?", Derrida, dans *Etat-d'âme de la psychanalyse*, ajoute qu'ils prennent une part active dans les tactiques de discontinuité du savoir psychanalytique en direction des autres savoirs et peuvent s'y identifier car elles combattent indirectement la pulsion de pouvoir dans le domaine des savoirs. En effet, elles combattent le savoir-pouvoir qui

rend les savoirs fermés sur eux-mêmes en départements, répétitifs et compétitifs entre eux, aboutissant à une pétrification autour de l'évidence et de la répétition qui ne sont plus remises en question, ce qui a des effets néfastes et même cruels sur leurs pratiques.

Cette discontinuité du savoir psychanalytique proposée par Derrida peut nous inciter à provoquer une transformation à venir de l'Éthique, du Droit, de la Politique. Nous pourrions peut-être appeler cette discontinuité d'ouverture active en relation aux autres domaines *de désir de dialogue*. En retour, les autres domaines pourraient prendre en considération une psychanalyse qui se serait ouverte réellement à l'altérité, qui serait devenue *communitas*¹⁶⁰ par un saut dans l'indécidable de sa relation avec les autres savoirs et praxis. Sans pouvoir et sans même vouloir décider *a priori* des chemins de l'impondérable que cette rencontre pourrait apporter. Un indécidable qui admet vie et mort, spécificité et non-spécificité. D'où l'importance de dépasser l'interdisciplinarité qui laisse en l'état les frontières entre disciplines et protège de petits fiefs qui gardent l'illusion de continuer chacun à être une fin en soi, pour aller de l'avant vers une transdisciplinarité. Cette dernière, trop souvent confondue avec interdisciplinarité, permet de considérer un *problème commun* devenant objet de la réflexion d'une communauté de sciences ou de disciplines qui *doivent* (impératif éthique transdisciplinaire!) se mettre à son service si ce n'est pour le résoudre, du moins pour en poser l'équation, et reconnaître ainsi la dette envers le savoir et la vie en commun.

En insistant sur cet apport de Derrida dans mon texte, je prétends questionner ou examiner la possibilité d'un dialogue entre psychanalyse et Droit pour voir si le lecteur fidèle et transgressif de Freud nous aiderait à rendre la psychanalyse contemporaine *communitas* - c'est à dire capable de réaliser une éthique de *l'autrui* où le désir d'altérité radical ne soit pas cantonné à l'inconscient des sujets mais s'ouvre à l'autre savoir, aux autres pratiques et stimule la venue inconditionnelle de l'autre, de l'étrange, de l'étranger.

Initialement, la *déconstruction* proposée par Derrida est une forme de pensée critique, d'inspiration philosophico-littéraire ayant pour but de dissoudre ou de secouer

¹⁶⁰ Voir Partie II. Chap. 1. Une pensée au service du commun, où j'expose la pensée du philosophe italien Roberto Esposito sur l'instigante différence entre *l'immunitas* et le *communitas*.

quelques oppositions binaires des textes métaphysiques, de leurs dogmes, à partir d'une logique de "différence", ce qui peut paraître éloigné des questions du Droit et de la Justice. Toutefois, la citation qui suit, extraite du livre *Force de Loi* où Derrida actualise la *déconstruction* en l'engageant plus activement dans les mouvements du monde contemporain par une pensée éthique sur la nécessité d'avancer en direction de la Justice en la décollant du Droit:

“Ce qu’on appelle couramment la déconstruction correspondrait non pas à une abdication presque nihiliste devant la question éthico-politico-juridique de la justice ... mais à un double mouvement ... : le sens d’une responsabilité sans limite, et donc excessive, incalculable devant la mémoire; et donc la tâche de rappeler l’histoire, l’origine et le sens des concepts de justice, de loi et de droit, des valeurs, normes, prescriptions qui s’y sont imposés et sédimentés... Il faut être juste avec la justice ; et la première justice à lui rendre c’est de l entendre, lire, interpréter, d essayer de comprendre d’ où elle vient, ce qu elle veut de nous, sachant qu elle le fait à travers des idiomes singuliers (Diké, Jus, justitia, justice, *Gerechtigkeit*, pour nous limiter aux idiomes européens, mais il faut peut être ne pas les delimitier et la chercher à partir d’autres idiomes..(Derrida, *Force de Loi*, Cardozo LawReview, vol 11 , p.953, on – line)

Il serait intéressant ici de rapprocher les termes Justice et Droit de la problématique de la *Loi* (comme *Lois non écrites*: soit sous la forme de la loi de castration i.e. de l'interdit de l'inceste et du parricide, de la dette envers le langage qui nous fait humains, soit sous la forme des lois divines dont parle Antigone) et de sa tension avec les *lois* particulières du Droit, toujours insuffisantes et donc passibles de transformations. Cette tension entre la *Loi* et les lois surgira dans toute sa nudité dans la tragédie d'Antigone de Sophocle. Cette tragédie, travaillée par Lacan dans son Séminaire de l'Éthique, est la tragédie de la Justice comme expérience impossible car dans l'expérience d'aporie incarnée par Antigone et Créonte, à travers la contradiction entre *Lois non écrites* défendues par Antigone et les *lois de la cité* défendues par Créonte, se pratique l'indécidable où loge seulement l'appel infini pour une justice. Et non la Justice.

Plus loin, Derrida nous dira que nous n'obéissons pas aux lois parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles ont de l'*autorité*. Elles ont de l'autorité parce que nous leur faisons crédit... Ce crédit reposerait sur le fondement mystique de l'autorité, selon Pascal et Montaigne, ...sur des fictions légitimes dans lesquelles notre droit fonde la vérité de sa justice. Ce moment fondateur, inaugural du droit et de l'application de la loi, est un coup de force, une violence performative et interprétative qui n'est pas en elle-même juste ou injuste. *J'écoute* ces affirmations pleines de force et de vérité et je retrouve avec émotion des résonances explicites avec les origines mythiques de notre civilisation pensées par Freud. Dans sa fiction légitime "Totem et tabou" tissée autour du crime de parricide d'un père tyrannique et commis mythiquement par la collusion de frères, nous pouvons constater cette violence fondatrice qui ouvre les portes à la civilisation. Dans cet essai extraordinaire, Freud *crée* le fondement mystique de l'autorité du surmoi autant dans son versant féroce du père de la horde, que dans son versant normatif, communautaire de "l'obéissance rétrospective des frères au père mort", quand ces derniers créent les interdits et les normes pour une société humaine après l'assassinat du tyran.

Résonances également avec un Droit naissant qui, dans son origine tragique du Vème siècle a.C., expose l'indécidable d'un jugement qui se termine par la proclamation du sacrifice d'*Antigone* qui fonde le Droit de la *polis* grecque au détriment des lois divines, marquant ainsi les limites, les frontières entre le divin et l'humain. Plus encore, faisant que l'homme tragique du Vème siècle a.C. choisisse de vivre dans ce monde selon des lois humaines. Comme nous l'avons déjà dit, dans ce choix réside l'*indécidable* qui maintient la tension entre deux termes et rend difficile une décision quand on cherche la Justice et pas seulement le Droit.

"Le droit n'est pas la justice. Le droit est l'élément du calcul alors que la justice est incalculable, elle exige de nous que l'on calcule l'incalculable: ce qui serait juste - la décision juste à partir d'une expérience aporétique qui est indécidable par principe -, moment d'angoisse extrême car la décision juste ne sera jamais garantie par une règle, par une loi". Derrida, *Force de loi*, Cardozo Law School, vol.11, 1989-90, p. 941

Et encore...

"Comment concilier l'acte de Justice, singulier, avec la règle, la norme, la loi qui a nécessairement une forme générale. Je pourrais agir conformément au droit objectif, mais je ne serais pas juste. (ibid p.944)

« **Qui prétend être juste en faisant l'économie de l'angoisse?** »¹⁶¹

Freud ne s'est pas épargné l'angoisse en transgressant l'institué. A-t-il été juste? Que signifierait *rendre justice* à Freud? Je pense que la réponse sera donnée peu à peu, par beaucoup.

Dans *L'histoire de la folie*, Foucault, un peu à contre coeur, dit "qu'il faut être juste avec Freud" car il avait repris la folie au niveau de son langage, reconstituant ainsi un des éléments essentiels d'une expérience réduite au silence (de la maladie mentale) par le positivisme. Toujours selon Foucault, Freud a restitué à la pensée médicale la *possibilité d'un dialogue* avec la déraison, ce que la psychologie moderne a cherché à masquer. Et c'est Freud, à partir de son dualisme Èros- Thanatos, qui a pressenti la folie comme une expérience tragique.

Freud nous fournit amplement matière à reconnaître la force de la psychanalyse dans sa qualité de pensée critique, éthique et innovatrice dans l'ensemble des sciences humaines. Il a procédé à diverses ruptures dans l'épistémè moderne, subvertissant des dogmes millénaires, comme par exemple celui qui donnait à la conscience la mesure de la suprématie sur le moi. De même, avant même "L'interprétation des rêves", il a basculé la pensée moderne en affirmant qu'il existait des pensées inconscientes - nouveauté fondatrice de la psychanalyse - qui étaient en grande partie responsables de l'action du sujet. Freud a radicalisé ce décentrement de la conscience dans "Le moi et le ça" (1924) en affirmant qu'elle était seulement une *qualité* du psychique et qu'en réalité nous sommes sous le joug d'un non-savoir presque absolu, et que par conséquent nous évoluons dans un monde de totale indétermination ce qui nous conduit directement au savoir tragique. Freud innove également de façon substantielle dans la théorie de la représentation en ajoutant une charge, une force, un *affekt* à la représentation et à la pensée, lui donnant une valeur psychique, une différence.

¹⁶¹ Derrida, Jacques. In Force de Loi – le fondement mystique de l'autorité. In Cardozo Law Review, vol. 11 :919, p.956

Rendre justice à Freud, c'est affirmer que la psychanalyse n'est pas seulement une thérapie, une clinique particulière de la souffrance psychique, mais qu'elle est avant tout une praxis émancipatrice du sujet et de la culture, fondée dans sa puissance critique et son audace de questionnement, toujours en dette envers le savoir tragique de Sophocle dont on ne peut oublier qu'il est l'un des piliers de l'invention freudienne.

L'existence a-t-elle un sens? Est-elle ou non désirable?

La question de la justice

Selon Nietzsche, ce serait la question suprême de la philosophie. Et entre les lignes, se glisse l'autre question: qu'est-ce que la justice? Se servant de la souffrance pour questionner le manque de sens de l'existence, son imprévisibilité absolue, la tragédie a d'abord cherché un justificatif supérieur et divin.

L'existence comme démesure, conduisant à la transgression et au crime, est la manière dont les Grecs la voyaient et l'interprétaient à l'époque des grands tragiques. La tragédie attique doit être vue comme la figure majeure des impasses et des impossibilités humaines qu'il est possible de constater dans les confrontations entre sphères ou mondes divers où l'homme se trouve divisé, déchiré, ce qui le pousse à poser la terrible question de savoir si l'existence est ou non désirable.

Cette question introduit le désir - matière première de la psychanalyse - dans le contexte de sa naissance, c'est à dire dans le contexte tragique du déchirement où il peut être compris comme désir de l'impossible. Il est précisément cette relation avec l'impossibilité. Le désir serait l'impossibilité qui se fait relation, interrogeant constamment les limites de ses possibilités.

De cette façon, le domaine propre de la tragédie se situe dans cette zone frontalière où les actes humains viennent s'articuler à des puissances inconnues qui révèlent leur véritable sens ignoré par ceux-là même qui les ont accomplis, et qui appartiennent à un monde qui dépasse l'homme et lui échappe. Mais les tragiques ne fuient pas leurs responsabilités.

Antigone et *Oedipe-Roi* de Sophocle sont de véritables torches qui illuminent le questionnement inaugural et conflictuel sur la justice divine et la justice humaine, sur le Droit et le désir, encore à peine esquissé. Dans un univers de totale indétermination, manipulé par des puissances qu'il croyait être externes à lui, l'homme tragique était empêché de savoir jusqu'où il était responsable d'un acte dont il ne comprenait même pas les raisons bien souvent, et qui était généralement attribué à une faute transgénérationnelle (d'ordre religieux) qui s'abattait comme une malédiction sur la descendance du "coupable"/*pharmakós* (le bouc émissaire). "Coupable" entre guillemets parce que cette faute tragique nous oblige à poser le problème de la nature de l'homme tragique, divisée entre *ethos* (caractère) et *daimon* (puissances démoniaques) qui agissent à travers lui, à son insu. Cette division rendait indécidable l'attribution de la faute et par conséquent le degré de responsabilité et la valeur de la dette à payer pour la transgression, aboutissant presque toujours à la mort du héros tragique.

La conscience tragique, selon Vernant (Vernant & Naquet, 2002), naît avec la tragédie et ne devient possible que lorsque le plan humain et le plan divin sont suffisamment distincts pour s'opposer sans toutefois cesser de paraître inséparables. C'est ce qui se passe chez Sophocle, mais pas avant, car le sentiment tragique de la responsabilité surgit quand l'action humaine devient un objet de réflexion, de questionnement, mais sans avoir atteint encore suffisamment d'autonomie par rapport au divin - ce qui arrive chez Euripide, plus syntonisé avec une rationalité socratique, provoquant, selon Nietzsche, la mort de la tragédie. La question est posée dans et par la tragédie si cette autonomie, fruit réalisé ou consommé d'une séparation entre humain et divin, serait possible. Ou alors si déjà à partir de cette nature humaine grecque, tragique, divisée entre *ethos* et *daimon*, il serait possible de déduire le caractère définitivement aliéné du penser et de l'agir humain à un *autrui*, à une altérité radicale. Comme Freud l'a bien vu, seule une certaine autonomie serait possible, une certaine rédemption grâce à la possibilité de sublimer nos *daimons*.

Chez Sophocle, est posée la question du caractère problématique du pouvoir de l'homme sur autrui. Qu'est-ce que le pouvoir de l'homme sur la femme, sur les enfants, le pouvoir du chef d'état sur les citoyens, le pouvoir de la cité sur les étrangers, celui des dieux sur les mortels? Dans son théâtre, la matière première du *mythos* de la tragédie est

le *socius*, inséré dans un mode d'existence qui suppose une certaine séparation du divin. La pensée juridique y est en pleine élaboration, qui tente de réaliser sa propre séparation d'une tradition religieuse et d'une réflexion morale dont le droit s'était déjà différencié mais sans avoir encore des limites claires et résultant donc en un droit non fixé, qui se déplace, se contredit C'est dire que l'homme tente, entre impuissance et volonté de puissance, d'orienter son action dans un univers de valeurs paradoxales et mouvantes.

C'est ainsi un temps qui a changé - temps nouveau de la finitude et non plus du divin - qui accueille les paroles d'*Oedipe*. Celui-ci, qui agit aussi comme sacerdote et non plus seulement comme chef de l'Etat c'est à dire comme celui qui sera appelé plus tard roi de droit divin, transgresse les limites humaines en transformant l'universel de la parole prophétique de Tirésias en particulier et en montrant la nécessité de trouver un *farmakós* - une victime expiatoire - qui soit responsabilisée pour le fléau (la peste) qui ravageait Thèbes. La faute tragique d'*Oedipe*, selon Hölderlin qui fait allusion à *harmatia* - faute d'origine religieuse, ou faute tragique selon Aristote dans sa *Poétique* - serait l'*hybris* du désir de savoir, qui le conduit à invoquer d'anciennes lois religieuses au temps de la polis, de l'homme, pour se positionner comme représentant divin et instruisant son propre procès d'hérésie - l'enquête sur l'assassinat de Laïos. Selon l'oracle de Delphes à Créonte, la peste qui ravage Thèbes ne serait subjuguée que par la lumière faite sur l'assassinat de Laïos avec la punition conséquente.

Nous voyons que Foucault adopte cette conception de Hölderlin, poète philosophe qui a inspiré nombre de penseurs du XXème siècle (parmi lesquels Nietzsche et Heidegger), dans sa seconde conférence *La vérité et les formes juridiques*, choisissant *Oedipe* pour incarner philosophiquement et emblématiquement ce savoir-pouvoir. Freud rapproche la tragédie de Sophocle de la problématique du savoir quand il dit dans "L'interprétation des rêves", sous-chapitre "rêves avec des êtres chers", que la tragédie commence quand les Thébains *veulent savoir* les cause de la peste. A partir de là, Oedipe occupe différentes position dans l'enquête: celle de roi, celle de prêtre, celle de juge - ce qui caractérise son *hybris*, sa démesure. Cette tragédie témoigne du commencement des pratiques judiciaires grecques et montre le passage à l'utilisation de preuves (de l'oracle/divines) à celle de témoignages (humains, des bergers), preuve supplémentaire de la séparation en cours.

Le spectacle tragique désapproprié l'homme tragique d'un supposé savoir/pouvoir de l'homme sur l'existence. La tragédie du héros suppose la perte inexorable de toute position et de toute détermination énoncées et garanties au préalable, le rendant pris au piège de sa propre parole. Cas *d'Oedipe* quand il exige que la vérité soit établie à n'importe quel prix, ce qui aboutira à une inversion (*metabole*) de la situation. Il me semble claire la résonance du spectacle tragique ou du deuil lors d'une expérience d'analyse.

Dans la perspective tragique, l'homme et l'action sont un problème pour la pensée et non le reflet d'une réalité. Les deux se présentent comme énigmes dont le sens double ne sera jamais fixé ni épuisé. Cette ambiguïté est créée de façon délibérée par le poète pour accéder aux thèmes principaux de questionnement de la tragédie : le pouvoir sur *autrui* (*kratos*) et la justice (*dike*), qui discute le pouvoir des dieux sur l'homme.

Divisé de par sa propre constitution, l'homme tragique "n'est pas maître chez lui", ce qui fait la force désappropriatrice de la tragédie que Freud prend pour la psychanalyse, tant pratique que théorique, pour contrebalancer l'autre pilier constitutif de la psychanalyse - le fait d'être une science moderne et donc tributaire des méthodes de recherche, des protocoles, de la technique et surtout de la volonté de pouvoir. La psychanalyse est ainsi un savoir castré, castré parce que fondé sur le tragique. Car si tout savoir institué est appropriation - pulsion de pouvoir - le savoir tragique par sa puissance de désappropriation des formes de pouvoir, déstabilise les formes instituées, pétrifiées ou qui s'approprient de l'existence, pour mieux les pousser dans la sphère du paradoxe et de l'indétermination. On peut peut-être comprendre alors tout le tragique de l'élaboration de la pulsion de mort.

C'est exactement pour cela qu'il est important d'éclairer cette parenté entre Droit et psychanalyse, car si la psychanalyse, bien ou mal, met à profit sa double fondation, il revient peut-être au Droit de s'approprier, via la psychanalyse, de cette dimension tragique qui se manifeste toujours dans les impasses entre rendre justice et pratiquer le Droit, que ce soit dans les décisions du juge, dans l'indécidable d'une décision (sauf s'il s'agit d'un bureaucrate de la loi), ou que ce soit dans le choix tragique d'une politique de santé en faveur d'une fraction de la population et pas d'une autre. Cette explicitation du

tragique inhérent à la justice et à la prétention d'accéder à la pratique d'un droit juste, castré, peut se produire dans le dialogue entre psychanalyse et Droit.

Pour terminer enfin, je rappelle encore que Derrida, dans son désir de justice, nous parle du *saut* que la psychanalyse doit faire en direction des autres savoirs pour participer activement à leurs transformations, à leurs actualisations nécessaires et urgentes dans un monde globalisé et exclusif, ce qui suppose que nous nous engagions dans le processus de dissolution/liquidation de la "misère érotique ou psychologique des peuples". Ce saut nécessaire de la psychanalyse vient d'une question structurelle: le fait d'avoir besoin (il s'agit alors vraiment de nécessité) de reconnaître plus encore sa dette envers la loi du langage qui nous a fait humains, avec les autres savoirs, avec le commun. "Sans alibis" comme Jacques Derrida nous appelle à le faire dans son inoubliable conférence à la Sorbonne en 2000, à l'occasion des Etats Généraux de la Psychanalyse à Paris.

Referências bibliográficas

Altoé, Sonia. *A Lei e as leis – direito e psicanálise (La Loi et les lois – Droit et psychanalyse)*. Rio de Janeiro: Ed. Revinter, 2007.

Derrida, Jacques. (1987/1998). "Psyché - Invention de l'autre", in: *Psyché- Invention de l'autre*, Paris : Galilée, 1997.

_____. *Estados-da-alma da psicanálise (États-d'âme de la psychanalyse)*. São Paulo: Escuta, 2001

_____. *Força de lei (Force de loi)*. São Paulo: Martins Fontes, 2007

Dunley, Gláucia. *O silêncio da Acrópole – Freud e o trágico - Uma ficção psicanalítica. (Le silence de l'Acropole – Freud et le tragique – une fiction psychanalytique)*. Rio de Janeiro : Ed.Forense Universitária / Fiocruz, 2001.

_____. *A festa tecnológica – O trágico e a crítica da cultura informacional (La fête technologique – le tragique et la critique de la culture informationnelle)*. São Paulo, Ed.Escuta / Fiocruz, 2005

Esposito, Roberto. *Communitas. Origem y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 2003.

Foucault, Michel. (1979). *A verdade e as formas jurídicas (La vérité et les formes juridiques)*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2008

FREUD, Sigmund. *Obras Completas (Oeuvres Complètes)* Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 1973.

_____ (1905): “Tres ensayos para una teoría de la sexualidad (“Trois essais pour une théorie sexuelle”), T. I

_____ (1912): Totem y Tabu (“Totem et tabou”). T. II

_____ (1915): “Considerations da actualidad sobre la guerra y la muerte” (“Considérations sur la guerre et la mort”), T.2, p. 2101-2117.

_____ (1920): “Mas allá del principio del placer” (“Au-delà du princie de plaisir”),T.III

_____ (1921): “Analysis del jo y psicología de las massas” “ Psychologie collective et analyse du moi”), T. III

_____ (1929): “El malestar en la cultura” (“Le malaise dans la civilistaion”), T.3, p. 3017-3067.

_____ (1933): “El porqué de la guerra” (“Pourquoi la guerre”), T.3, p. 3207-3215.

Hölderlin, Friedrich & Dastur, Françoise. *Reflexões (Remarques) – Hölderlin, Tragédia e modernidade (Hölderlin, tragédie et modernité)*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994

Machado, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura (Foucault, la philosophie et la littérature)* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005

Vernant, Jean Pierre, Vidal-Naquet, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga (Mythe et tragédie em Grèce Ancienne)* . São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002.

Vital-Brasil, Horus. “As ideologias do desejo, utopias e um inconsciente político” (“Les ideologies du désir, utopies et un inconscient politique”) in: *Desejo, barbárie e cidadania (Désir, barbarie et citoyenneté)* Petrópolis, Ed. Vozes, p.17-39, 2004

La justice comme solution de la déconstruction

Réflexions sur *Force de Loi*¹⁶²

En temps de déclin continu du symbolique et de son autorité à tous les niveaux, la lecture de *Force de Loi*, livre de 1994 de Jacques Derrida, est la bienvenue¹⁶³. Il s'agit d'un livre *politique*, au sens où il donne de la valeur à la *polis*, à la vie en commun, à l'application des lois à partir d'un *droit juste* cherchant à rendre possible la vie en société car le vivre ensemble, toujours problématique entre les êtres humains, est rendu plus compliqué encore par les relations non moins problématiques entre le droit et la justice.

Il s'agit également d'un livre éthique, car il nous montre, à partir de la grande interlocution entre Derrida et Levinas, que la justice est due à l'autre, précédant tout contrat - elle est due comme expérience d'altérité absolue et pour cela, elle ne privilégie pas le concept d'homme mais celui d'*autrui*, toujours inconnu, ce qui nous met dans une position de recherche sans fin de justice.

C'est encore un livre qui nous propose une esthétique de la relation entre droit et justice, en nous renvoyant à l'étrangeté de percevoir la justice comme une expérience impossible, incalculable. Et pourtant, au lieu de nous paralyser, ce savoir singulier que nous présente Derrida, nous pousse à désirer participer à la dimension créative et participative de la justice, offrant les conditions pour que l'universel de la loi puisse devenir particulier et même singulier d'un cas donné - toujours unique - dans l'exercice du droit en transformation - en déconstruction.

Deux essais composent ce précieux livre: le premier, "Du droit à la justice"; et le second, "Prénom de Benjamin", où le prénom est *Walter*, nom que Derrida fait glisser dans une chaîne signifiante où l'on trouve *waltende* et *Gewalt* - ce qui a rendu laborieuse et toujours indécidable mon interprétation.

¹⁶²Dunley, Glauca. "A justiça como solução da deconstrução" - Resenha de Jacques Derrida - *Força de Lei*. (*La justice comme solution de la déconstruction – Compte-rendu critique de Force de loi*). Revista Percurso (Inst. sedes Sapientiae. São Paulo), n.44, junho 2010

¹⁶³Jacques Derrida, *Force de Loi - le fondement mystique de l'autorité*. Éditions Galilée, 1994

Dans le premier essai, Derrida actualise la *déconstruction* qu'il lie explicitement à la justice et aux instruments qui nous permettent de nous avancer vers elle - ce qui ne veut pas dire l'atteindre. Le premier de ces instruments est le droit que Derrida déconstruit dans ses articulations problématiques avec la justice, et par une suite de déplacements et de décollements, nous permet d'arriver à l'objectif principal du premier essai: montrer la pertinence de transformer le droit en un *droit juste*, dans lequel il y ait *force de loi* pour la loi¹⁶⁴. Cette force est une force autorisée, légitimée par le "fondement mystique de l'autorité"(Montaigne) qui pour sa part est basée sur des "fictions légitimes" qui donnent la *vérité* de sa justice. Ces fictions, chargées d'intensités, insufflent une force symbolique aux lois et assurent ainsi leur crédit social et la légitimité pour les appliquer. Nous verrons plus loin combien cela est proche de ce que Freud élabore dans "Totem et tabou", comme origine mythique de la société humaine, ou proche d'une modalité de droit que nous pourrions qualifier de civilisatrice et originaire.

Force de Loi est un livre fort, éthique, qui éclaire mais aussi fait peur, particulièrement dans le second essai. Dans le premier, il est intéressant de voir comment Derrida travaille le décollement entre droit et justice, les distinguant et les séparant, donnant au premier un caractère ordinaire, calculable, et au second un caractère extraordinaire, incalculable, fictionnel mais d'où il extrait paradoxalement sa vérité. Il assume de cette manière et une fois encore la répercussion du savoir philosophique critique dans le monde contemporain, lui que l'on a mainte fois prévenu que la *déconstruction* n'aurait aucun rôle à jouer dans les questions de justice, d'éthique, de droit, mais se résumerait à une forme de pensée critique, d'inspiration philosophico-littéraire dont le but serait de dissoudre ou d'atténuer quelques oppositions binaires de la métaphysique.

Derrida prend en main cette question dans *Force de Loi*, affirmant que ce que l'on appelle couramment de *déconstruction* possède une responsabilité sans limites, excessive, incalculable face à la mémoire de ce qui nous a été légué sous le nom de *justice*. Et nous avons pour cela une double tâche: celle de la mémoire de l'Histoire, de

¹⁶⁴Et non pour des décrets, des actes institutionnels, des amendements, des actions de police qui finissent par occuper et usurper l'espace de la loi.

l'origine, du sens c'est à dire des limites des concepts de justice, de loi et de droit, des valeurs, normes, prescriptions qui se sont imposées à partir d'un commencement, se sont sédimentées et nous apparaissent depuis de façon moins lisibles (dé-constructibles); et celle de la recherche de justice infinie bien qu'elle ne se fasse pas ou se réalise que sous forme d'appel.

À propos du nécessaire décollement entre droit et justice, Derrida nous dit: "Le droit n'est pas la justice. Le droit est l'élément du calcul, alors que la justice est incalculable, elle exige de nous que l'on calcule l'incalculable: ce qui serait juste - la décision juste à partir d'une expérience aporétique qui est indécidable par principe - moment d'une extrême angoisse car la décision juste ne sera jamais garantie par une règle, par une loi" (Derrida, 2007, p.30).

Alors "comment concilier l'acte de justice, singulier, avec la règle, la norme, la loi qui a nécessairement une forme générale? Je pourrais agir selon le droit objectif, mais cela ne me garantirait pas d'avoir été juste" (Derrida, 2007, p.31,éd. brés.) Et Derrida éclaire alors le texte par cette phrase-torche: "Car qui prétendra être juste en s'esquivant de l'angoisse?"(p.39), instant de suspension dans notre drame journalier pour penser - et peut-être mettre en acte - une déconstruction transformatrice et révolutionnaire du droit qui exige un supplément de justice dans l'exercice du droit. Il nous laisse entrevoir, dans cette étrange expérience d'inadéquation, ou d'incalculable disproportion entre droit et justice, entre l'universel de la loi et le singulier d'une décision, un pont qui permette que la *déconstruction* du droit se fasse comme possibilité de justice.

Une fois de plus, nous nous trouvons devant une esthétique de ces relations complexes, et peut-être pouvons-nous dire qu'une esthétique du sublime se fait présente dans la relation dilacérée ou de discordance entre justice et droit quand cette relation reste vive entre ces deux termes et nous fait nous demander : *Qui tentera d'être juste sans s'exposer au sublime? ou au grotesque?* Question difficile car "du sublime au grotesque il n'y a qu'un pas " disait Victor Hugo pour exprimer l'angoisse du drame humain face à des décisions¹⁶⁵. Mais plus encore, nous nous demandons si l'expérience impossible de la justice ne deviendrait pas possible par l'expérience du sublime face à

l'indécidable et à la disproportion, à la discordance, ou à l'inadéquation entre droit et justice qui se trouve en chaque décision juridique devant chaque sujet singulier qui d'ailleurs peut ne pas parler la langue de son propre procès.

Dans le deuxième essai du livre, "prénom de Benjamin", présenté à l'ouverture du colloque "Nazisme et la solution finale", à l'Université de Californie en 1990, Derrida commence sa conférence en interrogeant le texte de *Walter Benjamin* - "Pour une critique de la violence"¹⁶⁶ écrit en 1921. D'après lui, ce texte étrange est destiné à travailler et à traduire la difficile notion de *Gewalt* - qui signifie violence mais aussi force légitime, violence autorisée, pouvoir légal. Derrida considère que c'est un texte énigmatique, hanté par une violence exterminatrice qui anéantit toute forme de droit et même de justice et porte en lui la loi du fantôme ou du spectre.

Ce spectre, selon la lecture de Derrida, hante le langage comme le mal *de* et *dans* la représentation, et le fait déchoir à une dimension technique, utilitaire, informative, communicatrice (et non expressive), le repoussant loin de sa destination originale qui serait la préservation de la présence dans le nom, différent de l'absence qui régit la logique de la représentation à travers les signes. Ce spectre aurait consommé son règne du mal, de l'horreur, dans le langage de la propagande nazie, incitant froidement à l'extermination de millions par une mort qui ne fait pas couler le sang.

Cependant, toujours selon Derrida, l'article de Benjamin ne se limiterait pas à une simple *Aufklärung* critique de la représentation sous cet aspect, mais se proposerait également de critiquer la représentation comme système politique et parlementaire, système qui, pour Benjamin, ne reconnaît plus en lui la violence révolutionnaire qui l'a fondé et pour cela tombe dans la décadence, le permissif, et devient le règne des solutions de compromis qui ignorent les forces antagoniques présentes ou latentes et se réduit à une simple bureaucratie de la bourgeoisie¹⁶⁷.

¹⁶⁶Walter Benjamin, *Mythe et violence*, Paris: Denoël, 1971

¹⁶⁷Derrida n'est pas d'accord avec cette position de Benjamin et dit que "*Zur Kritik der Gewalt*" appartient à la grande vague antiparlementaire et anti-*Aufklärung* florissante dans l'Allemagne des années 1920/30, et que cet essai avait d'ailleurs valu à Benjamin les félicitations du juriste conservateur catholique Carl Schmitt. À l'époque, Schmitt était constitutionnaliste, mais on connaît sa conversion au nazisme en 1933 ainsi que l'étrange correspondance entretenue avec Benjamin, Leo Strauss et Heidegger entre autres"(Derrida, *Prénom de Benjamin*, p.56)

Le contexte de l'essai de Benjamin est celui de la crise européenne des institutions après la Première Guerre¹⁶⁸, avec une exacerbation en Allemagne après la défaite. Cette crise est aussi celle du droit, inséparable du pouvoir de l'Etat (état de droit). Il devient alors nécessaire, selon Benjamin, de faire une critique de la violence en soi et non plus de la violence subordonnée aux nécessités et prémisses du droit (naturel et/ou positif) qui s'oriente par moyens et fins et où la violence serait au service du pouvoir en quasi monopole, le protégeant et le perpétuant. Et c'est cette critique que fait Benjamin dans son essai "Pour une critique de la violence", et que va commenter et critiquer Derrida dans "Le prénom de Benjamin", plus de 70 ans après. Le texte de Derrida tantôt accepte entièrement le texte de Benjamin, tantôt le considère, lui et son texte comme « *d'étranges porteurs de la violence pure ou divine qui signe le texte... car Dieu est le nom de cette violence pure et c'est lui qui a donné tous les noms* " (Derrida, 2007, p.132, éd. brés.), nous donnant à faire l'expérience de la plus douloureuse et mystérieuse ambiguïté.

Derrida se demande ce que dirait Benjamin sur la " solution finale", s'il ne s'était pas suicidé en 1940. Dans son interprétation, Derrida affirme que Benjamin ne pensait qu'à cela dès son essai en 1921, et suggère que la "solution finale" aurait défié la logique de la représentation à tel point que, à partir du moment où le fait indicible et irreprésentable a lieu, la littérature, la poésie seraient plus originaires et plus eschatologiques¹⁶⁹ que jamais, par la rencontre avec une poétique faite dans une langue des noms ou des mots qui font appel à la présence, par opposition à une langue des signes (de la représentation descriptive, informative).

Benjamin commence donc son essai de 1921 en disant que "la fonction d'une critique de la violence (*Gewalt*) peut être définie comme la présentation de ses relations avec le droit et la justice. Car quelque soit l'effet d'une cause donnée, elle se transforme en violence, dans le sens fort du mot, uniquement quand elle interfère dans des relations éthiques. La sphère de telles relations éthiques étant désignée par les concepts de droit

¹⁶⁸Rappelons qu'à cette même époque, Freud élabore et publie son concept sur la pulsion de mort dans "Au-delà du principe de plaisir", et qu'il est l'un des grands penseurs du début du XX^{ème} siècle à réfléchir sur cette *Destructionstrieb* à faces multiples (parmi lesquelles la violence, le pouvoir, la guerre), poursuivant dans ce thème dans sa correspondance avec Einstein da "Pourquoi la guerre?", et dans "Actualités sur la vie et la mort".

¹⁶⁹Eschatologique dans le sens heideggerien du grec *skaton - fin ultime* – est ce qui établit une tension entre cette "fin des temps" et un temps originaire, grec, où le nom signifiait présence.

et de justice"¹⁷⁰. Et il poursuit en présentant l'un des principaux arguments de sa critique au sujet du concept de violence venant du droit naturel (*jus naturalista*) qui a omis ou exclu la critique de la violence *en soi*, se limitant à analyser de façon traditionnelle la violence appliquée, c'est à dire là où elle est au service des moyens (justes et injustes) et des fins (justes). Pour le Droit Naturel la violence (*Gewalt*) est naturelle. Bien que la tradition du *Droit Positif* soit plus attentive à l'historicité du Droit et soit capable de faire une critique des moyens, elle reste cependant en-deçà du questionnement critique proposé par Benjamin en plus de partager avec le Droit Naturel le même dogme: qu'il est possible d'atteindre des fins justes par des moyens injustes.

Contre cette violence instrumentale, intervient justement la critique de Benjamin qui ne s'abstient pas de faire une critique à l'intérieur de la sphère du droit. Avec son attitude souveraine pour penser et critiquer, il inaugure une *philosophie de l'Histoire* (du droit), montrant que l'exclusion d'une critique de la violence en soi n'est pas le fait du hasard, mais a été la stratégie par laquelle le droit institutionnalisé comme Droit Moderne Européen a empêché l'analyse d'une violence qu'il nommera plus tard comme pure, ou divine, ou encore *souveraine*. Cette violence n'appartient pas à l'ordre symbolique du droit à son début, et constitue alors une menace extrinsèque au droit, au pouvoir de l'Etat toujours attelé au droit et qui en lui-même monopolise et autorise sa propre violence fondatrice et conservatrice (sa *Gewalt*), comme moyen d'assurer sa survie et d'éviter la fondation d'un autre Etat ou d'un nouvel état de droit. La menace est intrinsèque au droit, le *Droit d'avoir le droit* (comme le droit de grève et de grève générale qui pourrait déclencher une violence révolutionnaire et se transformer ensuite en une violence fondatrice d'un nouvel état de droit).

Derrida enchaîne à la suite de Benjamin, affirmant que cette violence fondatrice n'est pas externe au droit mais qu'elle est ce qui, dans le droit, suspend le droit, constituant un état ou une instance de non-droit (Derrida, 2007, p.84), événement indéchiffrable qu'il dénomme "mystique". Cette violence appartient à l'ordre

¹⁷⁰Walter Benjamin, "*Zur Kritik der Gewalt*", in G.S.II.p.179-203. Les passages cités ici viennent du chapitre "critique de la violence - critique du pouvoir" de *Documents de culture, documents de barbarie: morceaux choisis.*, de Willi Bolle pour la sélection et présentation.

symbolique du droit car elle dépend *a posteriori* de tout un ordre herméneutique qui lui donne un sens et la légitime.

Derrida cite Benjamin quand ce dernier parle de la fascination exercée sur le peuple par la figure du grand criminel, qui vient du fait que cette figure défie la loi et expose ainsi la violence de l'ordre juridique qui se manifeste alors sous sa forme la plus absolue - la peine de mort - confirmant qu'il existe "quelque chose de pourri dans le coeur du droit"(Derrida, 2007, p.97, éd. brés.).

Dans sa critique de la violence, Benjamin utilise certaines distinctions qui pourront servir ensuite dans sa "Philosophie du droit". Derrida cite trois distinctions fondamentales:

(1) la violence fondatrice, celle qui institue et met en place le droit et la violence conservatrice, celle qui maintient, confirme, assure la permanence et l'applicabilité du droit;

(2) la violence mythique (grecque) qui correspondrait à la violence fondatrice du droit et à la violence divine (juive), ou violence destructrice qui annihilerait le droit lui-même;

(3) la distinction entre la justice comme principe de toute position divine de fins, et le pouvoir comme principe de toute position mythique du droit.

Et c'est à ce moment (p.120) que le texte devient plus ambigu, douloureusement ambigu, car Derrida invoque, comme Benjamin, les catégories millénaires les plus mystérieuses de l'histoire de l'homme: Dieu et le destin, pour les impliquer dans cette violence hors du droit, violence pure ou divine, ou encore souveraine, c'est à dire la violence qui simplement se manifeste et agit. Car la loi agit sous la forme du destin et son application est imprévisible tout comme lui, et là réside, sous cet aspect, le caractère menaçant de la loi.

Benjamin n'est pas clair quand il dit que la justice est le principe de toute institution divine de fins, et que le pouvoir (*Macht*) est le principe de toute institutionnalisation mythique du droit. Ainsi, seul le pouvoir mythique sera identifié à

la violence et non le pouvoir divin, sauf au travers d'effets incommensurables puisque le pouvoir qui absout la faute est inaccessible à l'homme.

Benjamin termine son texte ainsi: "Le pouvoir divin qui est insigne et sceau, mais jamais un moyen d'exécution sacrée, peut être appelé de pouvoir dont Dieu dispose (*waltende Gewalt*) .. ». Dans le texte de Derrida, à la place de *pouvoir*, apparaît *violence* : "La violence divine, qui est insigne et sceau, jamais un moyen d'exécution sacrée, peut être appelée de souveraine"- celle qui purement agit et se manifeste (p.69).

Ces différences me renvoient une nouvelle fois à l'énigme de la trame signifiante mentionnée par Derrida *Walter-walten-Gewalt*, qui me fait me demander *qui signe le texte* - Dieu, Walter, ou les deux - les deux étant souverains dans l'exercice de la violence. Ou encore *Walter*, celui sur qui la violence divine agit et se manifeste sous une forme pure et dont la signature est un spectre de la violence divine.

Tout en respectant les mystères, mais aussi en voulant donner d'autres sens aux côtés obscurs des textes de Benjamin et Derrida, j'ai recours à une autre interprétation du même texte, celui de Agamben, dans *Etat d'exception*¹⁷¹. Selon cet auteur, ce que Benjamin transmet dans son texte est que, pour réaliser une critique de la violence en soi, il faut garantir la possibilité d'une violence absolument 'en dehors' (*ausserhalb*) et 'au-delà' (*jenseits*) du droit et que de cette manière on pourrait casser la dialectique entre la violence qui fonde le droit et la violence qui le conserve (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*). Cette dernière peut être qualifiée de violence 'pure' ou 'divine', et 'révolutionnaire' dans le cadre des affaires humaines. Ce qui ne minimise pas ce qui, pour le droit, constitue une menace de fait: l'existence d'une violence 'hors' de son système normatif, ou encore de son existence hors du droit... Ce que le droit ne peut tolérer d'aucune manière, ce qu'il ressent comme une menace avec laquelle on ne transige pas, est l'existence d'une menace hors du droit; non pas parce que les fins de cette violence sont incompatibles avec le droit, mais "pour le seul fait qu'elle existe hors du droit"(Agamben, 2003, pp.84-85).

171

Cela veut dire que l'intention de Benjamin serait de prouver la réalité (énoncée mais aussi comme existence) de cette violence. S'il y a garantie d'une réalité au-delà du droit, comme violence purement immédiate, démonstration sera faite de la possibilité de la violence révolutionnaire - nom que l'on doit donner à la manifestation suprême de la violence pure de la part de l'homme. Ainsi, la stratégie de la critique de Benjamin est de chercher à garantir l'existence (la réalité) d'une violence pure et anémique¹⁷². Alors que la violence comme moyen fondateur du droit ne déclare jamais sa relation avec lui, et établit ainsi le droit comme pouvoir (*Macht*) gardant avec lui des relations étroites et nécessaires, la violence pure expose et coupe la relation entre droit et violence et peut ainsi apparaître à la fin non pas comme violence qui gouverne et exécute (*die schaltende*), mais comme *violence qui ne fait qu'agir et se manifester (die altende)*.

La témérité de mon interprétation à propos de la chaîne signifiante *Walten Gewalt* *Walter* que Derrida distingue dans le texte de Benjamin "Pour une critique de la violence" liée au nom de son auteur a pour intention d'essayer d'appréhender ou tout au moins d'indiquer le mystère de ce texte inquiétant. Je le laisse alors comme une question (qui interprète) si cette violence pure, irréductible à toute institution, que *Walter* dénomme divine ou démoniaque, pure ou souveraine, peut être rapprochée de celle qui, comme l'a montré Freud, imprègne notre psychisme. En d'autres mots se demander si ce *Tout Autre* qui signe le texte avec le nom *Walter* Benjamin, ne serait pas *l'instinct de mort*¹⁷³ dont la pulsion de mort et la *Gewalt* sont les masques.

¹⁷²Ce moment de suspension du droit est discuté par Giorgio Agamben dans *Etat d'exception* dans l'intention de démontrer, à partir de l'état d'exception pris comme cas exemplaire tiré du débat Schmitt-Benjamin, la stratégie mise en action par le droit pour sauvegarder (ou garantir) l'ordre juridique. Pour mener à bien cette stratégie, le droit dispose d'un recours: la "force de loi", qui, en tant que terme technique du droit, permet d'opérer une séparation (selon Agamben) entre l'application de la norme et ce qui est formalisé dans "*son essence*", raison pour laquelle "*des décrets, dispositions et mesures, qui ne sont pas formellement des lois, acquièrent toutefois leur force*"(p.244). C'est pour cela que Agamben, s'interrogeant plus loin sur le syntagme "force de loi", pourra affirmer que l'état d'exception est une force de loi dépourvue de loi. L'état d'exception définit un "état de loi" ou d'un côté la norme est en vigueur mais ne s'applique pas (n'a pas de force), et d'un autre côté des actes qui n'ont pas valeur de loi mais acquièrent leur "force". Dans ce cas extrême, la "force de loi" fluctue comme un élément indéterminé qui peut être revendiqué aussi bien par l'autorité de l'état (agissant comme dictature commissaire) que par une organisation révolutionnaire (agissant comme dictature souveraine). L'état d'exception est un espace anémique où ce qui est en jeu est une force de loi sans loi...quelque chose comme un élément mystique, ou plutôt comme une *fiction* par laquelle le droit cherche le droit cherche à s'attribuer sa propre anémie.

¹⁷³Lacaniens (*Séminaire 7- L'éthique de la psychanalyse*) et deleuzien (*Différence et répétition*)

References bibliographiques

Blanchot, M. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

Nietzsche, F. *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1940.

Freud, S. & Zweig, A. *Correspondance – 1927–1939*. Paris : Gallimard, 1973.

Hölderlin, F. & Dastur, F. *Reflexões – Tragédia e modernidade (Remarques - suivi de Tragédie et Modernité)*.