



Département de Philosophie

parcours

Psychanalyse, Philosophie et Économie Politique du Sujet (PPEPS)

Mémoire de Master II.

présenté par

Rodrigo Morales Bertucci

Mai 2023

**Les cheminements de l'*Aufklärung* :
l'autonomie entre l'aliénation et la liberté**

Remerciements

Je souhaite remercier celles et à ceux qui composent l'Université Jean Jaurès ,
professeurs, fonctionnaires et élèves, pour m'avoir aussi bien accueilli,
particulièrement aux professeurs Hourya Bentouhami et Jean-Christophe Goddard
qui ont accepté et suivi mon projet de recherche pour qu'il soit un petit morceau
constituant de l'histoire de cette Université.

Je souhaite remercier aussi mes proches :

À Anaïs, ma compagne, avec qui je partage les aventures de la vie quotidienne,

À Sueli, Nair, Patricia et les Andrades, ma famille que j'ai fort dans le cœur, malgré
la distance,

Aux ami.es qui m'accompagnent, celles et ceux à mes côtés, ainsi que ceux qui sont
en moi et composent la mémoire de qui je suis.

Sommaire

Introduction _____ p. 3

I - De l'aliénation à la liberté ...

Quels sont les chemins pour acquérir l'autonomie ? Philosophie critique, praxis et décolonisation.

1 - « Prolétariat, unissez-vous ! », les travailleurs dépouillés et la création de la valeur _____ p. 12

2 - Fanon et Crenshaw : la décolonisation de la subjectivité _____ p. 21

3 - « Les mots et les choses » et l'épistémologie du soi occidental-européen _____ p. 29

4 - Le commun et la création _____ p. 43

II - ... d'être humain, trop humain.

Les enjeux du sujet à partir du concept d'inconscient. Les contradictions du social dans l'accomplissement de l'être qui s'y construit.

5 - L'inconscient et la découverte du désir débordant par le langage _____ p. 50

6 - Psychanalyse : le narcissisme et la critique de la subjectivité néolibérale _____ p. 58

7 - Le *plus-de-jouir* et le discours du maître devenu le discours du capitaliste _____ p. 69

Conclusion - Considérations sur l'idéologie dans le libéralisme économique : l'aliénation entre l'autonomie et le narcissisme. _____ p. 80

Annexe

Le paysage et les tensions vécues par le commun de *Bacurau* _____ p. 103

Bibliographie _____ p. 114



Narcissus (1594-1596) - Michelangelo Merisi da Caravaggio

Introduction

Le concept d'autonomie est amplement utilisé par plusieurs discours de la société contemporaine. Par conséquent, cela mobilise différentes dimensions de l'expérience subjective d'aujourd'hui. Comme effet, ces discours nous conduisent à édifier une manière de se rapporter à soi, à l'autre et aux autres. Néanmoins, la question de l'autonomie appartient habituellement à l'individu pour le faire réfléchir qu'à partir de son expérience personnelle et individualisé. D'une part côté, la réflexion se pose au niveau subjectif par la question « Comment être heureux avec soi-même ? »¹. Cette façon d'exposer la question de comment bien vivre est amplement diffusée par les médias où les réponses viennent à la suite : « s'accepter soi-même et ainsi que vos qualités uniques ; appréciez la diversité et évitez de vous comparer aux autres ». D'autre part, dans le rapport objectif à l'expérience matérielle, la vie, le travail et le langage sont aussi encerclés par l'expérience individualiste de l'autonomie : pour maintenir le corps sain, il nous faut consumer des aliments non ultra-transformés, préférentiellement bio, et faire régulièrement des activités physiques ; l'autogestion et l'autoentrepreneuriat du travailleur comme possibilité de gérer son propre temps ; l'exposition d'opinions et d'images personnelles dans les réseaux sociaux comme présentation de soi au monde. Cependant, nous ne sommes pas inciter à réfléchir critiqueusement à la condition collective dans laquelle l'autonomie individuelle a pu naître. La contradiction est installée dans ces propres termes, parce que l'autonomie perd complètement son sens quand nous effaçons son rapport collectif. L'autonomie ne peut qu'être relationnelle.

Lorsque l'individu occupe toute la place dans cette dialectique entre l'un et l'ensemble, le mouvement par lequel l'autonomie devrait s'articuler entre en défaillance. De ce fait, la manière individualiste de concevoir l'autonomie ne peut considérer l'amplitude de sa condition relationnelle, dès lors que la répétition quotidienne de la vie nous aveugle face aux effets de cette division. C'est durant les moments de crises aiguës que s'expose l'intensité des contradictions entre les autonomes individualistes et la collectivité des êtres humains. Quand cela se produit, on se rend compte que la distance entre eux est très faible. De ce fait, la sécurité alimentaire d'une communauté n'est jamais déconnectée des circonstances de production de la nourriture, parce que nous ne pouvons pas nous échapper de la dégradation généralisée de la nature qu'elles produisent, par les nombreux additifs toxiques que l'industrie rejette dans les milieux ; l'autoentrepreneuriat légitime l'effacement de la sécurité sociale des travailleurs, lorsque le capitaliste incite la déréglementation du marché du travail pour augmenter son profit ; les idées et les modes de vie exposés publiquement qui semblent

1 Cette phrase fût tapée dans le moteur de recherche Google. Les contenus venus dans les premiers résultats sont considérablement similaires. (Consulté le mai 2022)

être construits par une singularité, néanmoins, ils ne vont guère plus loin que la répétition de la forme normative d'une société, ou, dans les cas extrêmes, les opinions peuvent même avoir leurs influences de la manipulation numérique imposée par des intérêts privés comme la propagande électorale non déclarée, ou la fausse propagande. Le sujet vivant sa subjectivité dans le néolibéralisme se produit au travers du discours capitaliste qui englobe la totalité de son expérience concrète. Pour ce faire, le discours capitaliste opère par la réification de l'individu en l'aliénant de sa condition collective. Cela constitue la subjectivité néolibérale où l'action et le profit de l'individu prennent toute leur importance, en niant la puissance de la collectivité.

L'autonomie chez les Lumières

Néanmoins, dans le contexte de l'organisation sociale de la Grèce antique, l'idée d'autonomie concernait essentiellement l'ensemble des citoyens, notamment à travers la façon par laquelle la ville vivait sa relation avec la loi. Celle-ci pouvait être établie soit pour les citoyens qui l'habitent, soit pour l'ingérence étrangère dans la situation d'être subjuguée par d'autres villes. Ici, la vertu de l'autonomie était conditionnelle au choix d'organisation, eu égard à la cohésion de la totalité des citoyens. Des discussions très importantes prirent lieu pendant le XVIII^e siècle sur la définition du concept d'autonomie, mais cet examen critique n'avait pas seulement comme intention la redéfinir la façon grec de concevoir l'autonomie. Dorénavant, c'est l'individu qui prendra la place de ce qui doit être autonome. Pouvons-nous dire que c'est à ce moment-là que l'individu assume un nouveau rôle qu'il n'avait pas au début ?

Emmanuel Kant a écrit en 1784 un texte critique sur le concept de « *aufklärung* » dans un périodique allemand. Ce journal avait demandé à plusieurs intellectuels de répondre à une question : « *Was ist Aufklärung ?* »². Nous pouvons remarquer l'importance que prit cette question pour qu'elle soit posée publiquement et surtout par la façon qu'elle a mobilisé un certain lectorat. Kant nous dit de sorte assez catégorique, déjà au début de son texte, que les Lumières sont la sortie de l'humanité de sa condition d'être à l'état de tutelle. Il nous faut accorder une certaine importance à ce mouvement, parce que cet argument ne suit pas la même voie empruntée par les citoyens de la Grèce antique pour penser l'autonomie. En effet, pour Kant, s'extirper de l'état de tutelle, se sortir de l'imposition des forces extérieures, est une tâche qui revient à l'individu d'accomplir, par son propre entendement, une capacité qu'il détient et dont il peut se servir. Pour sortir de l'état de tutelle, Kant nous dit : « *Sapere audi* », osez penser. Pour autant, si l'on s'attache à penser l'autonomie à partir de la figure de l'individu, pouvons-nous oublier la situation relationnelle qui s'établit entre l'individu et son milieu social ? Il y a deux chemins par lesquels Kant explicite

2 KANT, Emmanuel. *Qu'est-ce que les Lumières ?* Éditions Flammarion, Paris, 2020.

davantage la dimension collective de l'autonomie, en gardant toujours une analyse sur le rôle individuel qui est mis en jeu, même si la *paresse* ou la *lâcheté* deviennent parfois un obstacle qui le prive de son statut naturel d'être propriétaire de l'entendement :

Négatif et passif. La situation de tutelle de l'individu est une imposition d'un autre et une situation de commodité à laquelle il se soumet. *Paresse*, nous dit Kant, puisqu'il y a un spécialiste qui est déjà là pour lui dire comment faire et, dans ces conditions, il n'a pas besoin de réfléchir pour délibérer sur les questions auxquelles la vie l'expose. Par exemple : dans la situation où nous ne saisissons pas quelque chose d'un thème qui est de notre intérêt, on cherche un livre ; dans celle de l'angoisse de la mort et de la difficulté de prendre une décision devant un choix où il n'y a pas vraiment de bonne sortie, on cherche un prêtre ; ou quand nous avons besoin de nous soigner d'une maladie, on cherche un médecin³. Chaque spécialiste peut nous donner la recette de la bonne action. Deux situations s'enchaînent, alors : la passivité de l'individu et la manutention de la place du spécialiste, celui qui prend le savoir et/ou la croyance comme manière de réclamer sa position. Même si le spécialiste est un être autonome, car il parle par soi-même, ici, si l'on peut dire, il est aussi autoritaire, puisque ce qu'il dit ne peut pas être remis en cause et, de plus, il n'y a aucune réciprocité ou échange avec l'individu passif, l'auditeur, en considérant que c'est sa vie qui est en question. Le spécialiste est alors un être autonome-autoritaire. La critique de Kant ne retombe pas nécessairement sur l'idée de l'autorité ou du spécialiste, l'individu qui exerce un métier spécifique avec un savoir-faire, mais sur le savoir (ou la croyance) lorsqu'il est mobilisé pour asseoir une autorité face au doute ou à la vulnérabilité d'un autre. Ainsi, la condition de tutelle se renforce et l'individu nie sa puissance d'entendement par la passivité.

Positif et actif. L'absence de l'autonomie de l'individu peut aussi être pensée comme conséquence du manque de liberté, quand il y a des forces extérieures qui l'entravent dans sa résolution prise selon sa propre démarche. *Lâcheté*, car l'individu, après avoir longtemps été façonné par les rôles sociaux, ne peut rompre la chaîne qui le tient. De plus, l'individu autonome-autoritaire, celui qui a toujours l'envie de maintenir intacte sa place, va faire tout ce qu'il peut pour consolider son importance. La technique qu'il utilise souvent c'est d'engendrer la peur. Il nous dit : « Vous ne pouvez pas faire tout seul ! Vous allez vous blesser ! Vous vous ferez mal de tomber tout seul ! ». C'est donc la peur de l'inconnu qu'il essaie de produire chez l'autre afin qu'il maintienne sa place de titulaire d'un savoir-faire. Les individus méconnaissent surtout la place de la prise de décision, parce que le cours de la vie prend en charge de leur présenter les thèmes avec lesquels il faut traiter. Au-delà du pouvoir exercé dans les situations quotidiennes du milieu social, il y a une

3 Foucault a bien remarqué le lien entre les exemples donnés par Kant et le registre que le philosophe allemand développe dans ses trois Critiques. FOUCAULT, Michel. *Qu'est ce que les Lumières*. In : Dits et écrits IV., Gallimard, Paris, 1994.

structure du pouvoir qui n'est pas facilement mise en évidence pour l'ensemble des individus, mais qui régule toutes les pratiques atteignables par son pouvoir, à savoir, l'État moderne. Qu'il soit une monarchie ou une démocratie bourgeoise, il peut changer son organisation, mais la centralité de la prise de décision se maintient, parce que toutes les institutions sociales lui sont soumises. Ce qui est décidé devra être suivi, soit par la bonne volonté, soit par la force. Ainsi, l'État est l'organisation qui centralise la décision de toutes les pratiques, puisqu'il retient la liberté de l'individu en son sein. Par ailleurs, Kant souligne que l'être humain, selon la puissance de sa faculté d'entendement, peut se développer tout seul, sauf s'il y a des forces extérieures qui prennent intentionnellement la décision de le maintenir dans la même condition. Donc, la faculté de l'entendement est positive parce qu'elle peut amener l'humanité à l'éclaircissement. Pour autant, il faut qu'elle soit active pour diriger les individus vers les Lumières. Dès lors, le problème se pose lorsque ceux-ci sont empêchés par une décision extérieure et, pour s'en sortir, il ne faut pas se faire taire par lâcheté devant l'autorité.

D'ailleurs, nous pouvons observer que Kant expose toujours la question de l'autonomie de l'individu dans son rapport à l'autre, de façon à ce que les actions soient mises en contexte relationnel. La possibilité que l'éclaircissement advienne pour la subjectivité se réalise entre une situation établie de pouvoir, à partir d'une figure réelle de l'autorité qui la représente et qui prend des décisions, et un individu qui se concrétise, par sa nature, au développement de soi puis qu'il est un être humain, mais il doit s'adapter au contexte social l'empêchant parfois de persister dans sa puissance.

Ainsi, Kant pose la question : « vivons-nous actuellement dans une époque éclairée ? » et il répond de suite que non. Mais, d'autre part, il nous dit vivre dans une époque de propagation des lumières. Pour développer la question, et c'est ici qu'il expose son argument le plus intéressant à réfléchir, il replace la position de l'individu au-delà d'une situation de passivité, parce que celui-ci ne peut désormais plus déléguer sa condition de tutelle à un autre. Si les individus sont encore dans une situation de tutelle, elle leur incombe à eux seuls, parce qu'ils ont tous la capacité de l'entendement pour se développer. Kant nous fait comprendre que ce qu'il manque, parfois, c'est de ne pas se soumettre à la paresse et à la lâcheté.

Nous pouvons dire qu'à partir de ce moment, l'individu doit prendre la place de celui qui peut se définir car les conditions subjectives lui sont données. Ainsi selon Kant, pour sortir de la situation de tutelle et accéder à l'autonomie il faut que deux conditions soient réunies : l'entendement, constitutif de la condition humaine, et la liberté, puisqu'elle est conditionnelle à ce que l'entendement puisse se développer et amener l'individu à ne se servir que de soi-même pour prendre les résolutions concernant sa propre vie. Si Kant nous a dit qu'il vivait dans l'époque des

lumières, il ajoute que cette circonstance se doit à Frédéric II. Si c'est le siècle des lumières, c'est aussi son siècle, parce que c'est au travers d'une décision qu'il a prise qui a permis d'ajouter une once de liberté à la condition de vie des individus et, par conséquent, il a ouvert le chemin de l'entendement.

Comme Roi de la Prusse, Frédéric a concédé la liberté du choix religieux à chaque individu de sorte que l'État n'intervienne plus au niveau de la prise de décision personnelle relative à cette question spécifique. La religion est une façon de s'autodéfinir déjà "prêt-à-porter", car la confection de la subjectivité est réglée selon des structures bien définies et l'individu se fait accompagner soit par un prêtre, soit par des frères. Il y a ainsi toujours un autre avec qui dialoguer dans des règles établies et de ce fait la pratique religieuse se maintient en faisant de la vie une répétition. Néanmoins, les individus ne sont plus obligés de se soumettre au choix d'une autorité centrale, le Roi, presque toujours distant de toute sorte de réalité locale où vit l'individu et, également, de ses pratiques collectives dans lesquelles la vie individuelle peut apparaître et se développer à une échelle participative et directe. De ce fait, on peut considérer que la prise de décision personnelle concernant la religion est une première façon d'obtenir plus d'autonomie, car l'individu va au moins saisir la possibilité de faire un choix plus proche de sa réalité vécue en tant qu'individu. Néanmoins, l'autonomie reste toujours incomplète, car l'autodétermination est encore sous l'égide d'instances extérieures à l'individu, elle se concrétise selon une manière prédéfinie d'être. Il faut ainsi se mettre en accord avec une structure fermée et normative.

Le XXe siècle et la critique de l'évidence

Au cours du XVIIIe et XIXe siècles, l'humanité pensait être sur le point de sortir de sa situation de minorité et de tutelle intellectuelle. Soit par une raison appliquée à la domination de la nature et de ses ressources ; soit par une certaine mobilisation de l'entendement conduisant l'individu à croire détenir une puissance totale et qui l'amène à considérer que d'autres êtres humains soient moins humains que lui. Puis, d'utiliser ces derniers comme intermédiaires, à savoir, moyen d'acquérir des intérêts privés et non comme un être ayant une fin en soi, si l'on suit Kant dans la « Critique de la raison Pratique ».

Mais, au XXe siècle, la mort frappe à la porte de l'humanité. Il y a quelque chose qui ne peut rester comme ça, mais ne sachant pas quoi, la blessure resta ouverte, à pourrir. Les guerres sont vécues d'une manière très mortifère avec l'utilisation de la technique et du savoir scientifique, d'autant plus que celui-ci place le sujet comme une pièce sans grande importance dans l'ordre de la civilisation, en considérant que le savoir repose sur l'analyse d'expérience sans subjectivité. Par ailleurs, attaché au développement du savoir scientifique, Sigmund Freud illustre comment la

science a infligé trois blessures narcissiques à l'humanité : la blessure copernicienne, parce que la terre n'est pas le centre de l'univers ; la blessure darwinienne, parce que l'homme est un animal parmi les autres ; la blessure psychanalytique, puisque « le Moi n'est pas le maître dans sa propre maison »⁴, lorsque le lien entre ce que je dis ou pense et ce que je suis n'est pas toujours évident. Et comme la civilisation européenne n'avait pas saisi la situation décrite par Freud, il fallait faire l'analyse de la relation entre l'être et l'acte de parler, ce qui ne semblait pas évident avant la psychanalyse.

Bien sûr, connaître la place à partir de laquelle le sujet parle n'a pas l'intention d'abandonner l'humanité au pessimisme de sa finitude, car pour Freud, l'exposer est une attitude d'élever le discours à un niveau d'importance et de maîtrise qu'il n'avait pas jusqu'alors. Selon lui, le discours est une façon de soigner le sujet blessé et, pour bien l'utiliser là où celui-ci reste bloqué, source de symptômes, il faut comprendre comment la parole de l'individu s'articule dans le discours. On peut y remarquer une connexion avec un réseau de pensée qui a beaucoup dialogué en compagnie de la psychanalyse, le structuralisme, celui-ci plus attaché au savoir et à l'épistémologie de la collectivité sociale. Pour les deux, le discours donné se constitue à partir de l'expérience vécue, puisqu'il est une activité de la vie réelle par laquelle les individus d'une société opèrent les récits fondateurs qui mobilisent la collectivité et par conséquent les individus qui y sont. D'ailleurs, il y a toujours, si l'on peut le dire comme ça, une structure, une façon logique et une manière de classer observable par l'analyse du discours.

Si le récit est, c'est-à-dire le mythe fondateur, la base d'une société, il faut chercher comment il opère dans les rôles sociaux afin de comprendre une société, car il y a toujours une logique remplie par le vécu. D'une part, dans la psychanalyse, Freud mobilise le mythe d'Œdipe pour analyser le rôle symbolique du père dans la société de son époque. D'autre part, en anthropologie, lorsque Claude Lévi-Strauss étudie la classification totémique, il considère qu'il est possible de révéler l'histoire symbolique, qui lie les sociétés amérindiennes, à travers le *mythème*, par l'analyse du sensible comme base sur laquelle repose la symbologie du mythe. Toutes les sociétés ont une histoire et une façon d'exposer sa symbologie, mais il y a diverses manières de s'en remémorer. Car, le *mythème* est mobilisé comme un outil scientifique qui soutient un savoir d'une société pour comprendre une autre société, c'est-à-dire, une différence. Ainsi, un lien est créé entre les deux systèmes symboliques par la logique qui structure le langage, parce que, si l'on s'accorde avec la psychanalyse et le structuralisme, c'est à partir de la structuration discursive que sont données les conditions de l'organisation sociale et épistémologique. En effet, le monde des humains

4 FREUD, Sigmund. *Introduction à la psychanalyse*. Éditions Payot, Paris, 1921.

est une construction discursive. Et, quand une vérité discursive est placée comme règle générale, elle doit être mise en doute.

La colonisation d'aujourd'hui : le narcissisme comme symptôme contemporain

Premièrement, nous pouvons considérer que la construction discursive et la critique de l'évidence du savoir sont très importantes pour les théoriciens du XXe siècle, surtout par les savoirs venues des pays colonisateurs. Il y a une articulation critique intense entre ces notions et les idées d'une histoire universelle, notamment chez des auteurs tels que Michel Foucault et Jacques Derrida. D'ailleurs, après les problématiques exposées par la psychanalyse, la place du sujet est un endroit de ce qui peut être. Alors, le sujet, et surtout celui du savoir, ne cherchant plus une essence fixée par une ontologie, mais, et selon les possibilités de l'expérience discursive et vécue, peut apparaître en dehors d'une normativité oppressive opérée par des forces extérieures, venues soit d'une tradition morale donnée, soit d'impératifs économiques. Ensuite, nous vîmes naître le concept de violence épistémologique surtout chez les théoriciens des pays colonisés. Non seulement la critique de l'évidence du savoir se perpétue dans ce concept ainsi que le dialogue avec l'histoire universelle, mais une question s'y ajoute, parce que la mise en question de la normativité épistémologique va additionner la situation du sujet nié, l'être colonisé. L'idée est claire et évidente comme l'a dit Descartes, puisque si le discours et le langage sont colonisés, par conséquent, il n'y a pas de sujet et, subséquemment, le sujet assujetti ne peut pas assumer la place de celui qui construit le savoir.

On observe une inversion d'importance chez les penseurs des colonies et la question de la légitimité du savoir pensée à partir d'une généalogie, car interroger le savoir et sa cohérence linéaire par une histoire universelle est dépassée par les problématisations de l'effacement de l'être, c'est-à-dire l'être colonisé. Ici, la dialectique entre désir et reconnaissance, une question chère à la psychanalyse, va révéler une façon particulière d'exposer sa cohérence théorique, car la relation fondamentale de la structure humaine donnée par lien entre parler, désir et être est déjà interdite dans le premier terme de cette triade. Quels sont les effets de la parole ? L'action, au point que l'on soit là où l'on parle, car la parole crée l'alliance entre la réalité et le sens et, ainsi, concrétise la dialectique entre désir et reconnaissance.

De ce fait, la relation établie par le langage et l'action va enrichir le développement de la critique des idées, lorsque la possibilité de prendre la parole se posera comme élément important. En effet, l'autorité et la possibilité de l'énonciation sont comprises dorénavant comme facteurs relationnels, de manière à faire de la prise de parole une circonstance dans laquelle l'être cherche à accéder au désir, à construire son propre désir. Si je parle librement, je peux accéder à mon être et, par conséquent, j'arrive à dévoiler mon propre désir et à le construire.

Dans les approches déconstructives et celles du savoir décolonial, nous avons différentes stratégies pour parvenir à la rupture du pouvoir, notamment par la possibilité de mobiliser l'énonciation comme situation de rupture de la tutelle normative, imposée par la morale donnée et par les impératifs économiques. D'une part, il y a l'idée d'une façon performative de prendre la parole: soit dans un contexte d'action directe dans lequel un individu ou une collectivité fait la critique de l'identité normative en exposant sa différence de façon publique - nous pouvons l'illustrer par l'énoncé performatif de Derrida et les performances artistico-sociopolitique qui l'ont suivi ; soit dans des œuvres telles que *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza* de Gloria Anzaldúa qui révèle une manière de composer à partir des croisements de langues qui habitent l'autrice, d'où elle les utilise pour aussi créer une nouvelle manière de s'exprimer à la mesure de sa propre expérience vécue d'être. D'autre part, nous pouvons considérer la façon par laquelle Franz Fanon soulève la question de la tutelle coloniale à partir d'une analyse de la phénoménologie de l'aliénation, d'où l'expérience vécue du corps noire qui intériorise la symbolologie du colonisateur. Pour l'auteur martiniquais, la prise de conscience individuelle est largement associée à la dimension collective et, de ce fait, l'autonomie individuelle doit toujours sortir de soi-même pour se transmettre à son alentour. Puis, la question de la parole ici, même si vécue individuellement, elle est politiquement collective. Une question pouvant être posée par Fanon, elle serait : comment pouvons-nous restituer la jouissance individuelle dans la réciprocité du collectif ?

Enfin, si la question de la tutelle est toujours présentée aujourd'hui, elle prend un nouveau sens. Nous vivons dans un processus généralisé de colonisation de la subjectivité et ce mouvement se transpose au-delà de la relation donnée soit entre le discours normative et les singularités détournés, soit entre le colonisateur et le colonisé. La capacité d'un individu à s'autodéterminer, conformément à l'idée de la puissance de l'entendement admis par Kant dans le contexte des Lumières, cela va être interceptée par l'idéologie du néolibéralisme. La liberté individuelle comme présupposé est donnée, nous avons au moins la sensation qu'elle est là, mais il faut l'utiliser à des fins très spécifiques, puisqu'elle opère toujours par les structures normatives imposés d'ailleurs. C'est-à-dire que la condition de possibilité d'action libre est la reproductions de la logique de la croissance du capitalisme, coûte que coûte et à qui coûte. Dorénavant, en arrivant au niveau individuel, la subjectivité vécue comme accumulation perd sa capacité d'établir un lien avec la collectivité, dès lors que la liberté n'est mobilisée qu'à des fins de profits individuels. Le sujet du néolibéralisme n'est rien qu'un reflet vide, un nulle part d'une répétition qui le fait comme seul engrenage et, s'il gagne, c'est au détriment de toute une société qui perd.

*

Le Narcisse est une figure mythique grecque qui a traversé l'histoire de l'occident pendant des siècles. Le récit de cette figure engendra plusieurs œuvres artistiques et réflexions théoriques. Le mot « réflexe » vient symboliquement ici à son bon terme, parce que le narcissisme a eu le pouvoir de mettre en réflexion la propre condition subjective de l'être par le regard qui se tourne vers soi-même. Lorsque Caravaggio met au centre de son tableau le genou de Narcisse, il nous amène à considérer que l'humain veut désormais cheminer dans l'histoire par ses propres pas, par une action qui construit l'histoire. Néanmoins, dès lors que la psychanalyse de Freud expose le processus d'internalisation et externalisation de la pulsion dans le mouvement constitutif de la psyché, ce qu'il nomme le processus narcissique de la pulsion, la constitution de la subjectivité devient le centre de la réflexions sur l'être exactement là où le sujet perd la plénitude du savoir sur soi-même, cet-à-dire par le présupposé de l'inconsciente.

Ainsi, le néolibéralisme établi en tant que système normatif d'échange intersubjectif dans la société contemporaine, et dont la subjectivité opère par le présupposé du gain individuel, est le principe par lequel le mythe narcissique va se reformuler. Soutenue par l'idée aliénée de la liberté individuelle, la subjectivité néolibérale se détache de son rapport constitutif au collectif. De sorte qu'elle fait l'être devenir le rouage parfait du système duquel l'individu est seulement une pièce de la machine.

1 - « Prolétariat, unissez-vous ! » les travailleurs dépouillés et la création de la valeur

Pour analyser le travail dans le contexte du système de production capitaliste au XXI^e siècle, nous souhaitons, dans un premier temps, reprendre une fois de plus le problème de l'accumulation primitive exposé par Karl Marx dans *Le Capital*. Selon lui, il y a deux conséquences importantes que ce concept expose face au changement de la réalité sociale d'alors : d'une part, le dépouillement complet des moyens de production du travailleur, en le laissant totalement dépendant d'autrui pour qu'il puisse accéder au travail et, d'autre part, le début d'une façon d'accumuler qu'impose le contrôle de la condition matérielle de production à un nombre réduit de personne. Ce sont donc deux processus d'un même mouvement social. Ensuite, nous allons recourir à l'oeuvre *Les damnés de la terre* de Frantz Fanon, dans le cadre de la condition coloniale perpétuée au XX^e siècle, pour exposer les conséquences subjectives de l'expropriation de la terre des communautés colonisées, situation qu'impose l'intérêt marchand d'un peuple sur l'autre. Enfin, en envisageant de donner corps à la compréhension de la subjectivité du néolibéralisme, nous examinerons les héritages que le sujet contemporain a reçu du contexte des paysans expropriés de l'époque où le système capitalisme de travail et de production s'est initié.

L'accumulation initiale (primitive) et l'expropriation des paysans selon Marx

Marx expose dans presque la totalité de l'oeuvre *Le Capital - Livre I* « comment l'argent est transformé en capital, comment, avec le capital, on fait de la survaleur, et à partir de la survaleur davantage de capital »⁵. D'ailleurs, il remarque que l'analyse du système capitaliste qu'il a décrit nous mène à « tourner dans un cercle vicieux [*parce que*] l'accumulation du capital présuppose la survaleur, la survaleur la production capitaliste, laquelle présuppose à son tour la présence de masses importantes de capital et de force de travail entre les mains de producteurs de marchandises »⁶. Ainsi, il y a une relation d'égalité fonctionnelle dans la description du système capitaliste qui lie le début du mouvement à la fin, en la faisant tourner sur elle-même.

Si l'accumulation capitaliste est la conséquence de l'obtention de la plus-value issue du travail du prolétariat par le capitaliste, elle est en même temps la condition de possibilité de la production capitaliste car elle maintient le capital et la force productive. En ce sens, les conditions productives sont entièrement contrôlées par ceux qui possèdent le capital. En d'autres termes, l'accumulation capitaliste est la condition et le résultat du système de production. De ce fait, l'analyse du système capitaliste élaborée par Marx expose la nécessité d'une condition préalable à

5 MARX, Karl. *Le Capital*. Premier livre. Trad. J.P. Lefebvre, Éditions PUF, Paris, 1993. p. 803.

6 Ibid.

l'accumulation capitaliste qui puisse déclencher son mode de production. Dans la dernière partie de son livre, le philosophe allemand reprend le concept d'accumulation primitive de Adam Smith (*previous accumulation*) comme point de départ de son analyse. Néanmoins, Marx la conçoit en prenant en compte le contexte historique de la transformation de l'organisation sociale, allant de l'ancien système féodal au système capitaliste. Ainsi, la façon par laquelle la dissolution de l'organisation féodale s'est produite va constituer la condition de possibilité d'émergence du système capitaliste.

Pour comprendre ce mouvement de transition, le sens commun de la théorie économico-politique d'alors, ainsi que certains philosophes, ont fait appel à une *théorie idyllique* de l'accumulation primitive. Selon celle-ci, il y avait, d'une part, de laborieux travailleurs qui, au fur et à mesure, sont devenus riches en acquérant la possibilité de ne plus travailler, et, d'autre part, il y avait des gens paresseux devenus pauvres qui, pour payer le péché de l'indolence, devaient travailler. Cette théorie établit donc un droit naturel à ceux qui détiennent et concentrent la richesse, tout en la constituant à partir d'une métaphysique politico-religieuse du droit qui lui confère son récit symbolique. Contrairement à ce mythe d'un péché originel, Marx considère qu'il y a une toute autre façon de s'enrichir qui dépasse le droit et le travail, c'est-à-dire, qui ne repose pas sur ces derniers.

Ainsi, l'accumulation primitive peut seulement s'établir à la suite du processus d'accumulation de la terre qui a été concomitante à la fin du système féodal. En effet, ce changement d'utilisation des terres acquises va transformer la réalité vécue du travail et, par conséquent, les moyens de subsistance du travailleur. Selon Marx, c'est la *théorie réelle* qui peut expliquer l'accumulation de la propriété privée, car celle-ci est observée historiquement comme conséquence de « la conquête, l'asservissement, la rapine à main armée, c'est-à-dire, le règne de la force brutale »⁷. En d'autres termes, c'est l'expropriation de la terre de la population rurale, mise à l'œuvre de façon extrêmement violente, qui va déclencher le changement dans la relation au travail. Pour que l'aliénation de la population qui va devenir prolétaire soit efficace, il faut que l'usurpation matérielle soit suivie d'une ressource symbolique qui la soutienne sur le long terme. De cette façon, la force brutale n'a pas toujours été nécessaire dans l'histoire de l'humanité, elle n'a pas besoin de se présenter tout le temps pour maintenir la division sociale. Si la *théorie idyllique* ne peut pas expliquer l'origine de la richesse, elle sert à maintenir la structure sociale sans que la violence soit régulièrement convoquée pour la soutenir.

De ce fait, à partir du moment où les travailleurs sont complètement dépossédés de toutes les conditions extérieures requises pour travailler, le travail devient aussi une marchandise, puisque si

7 Ibid, p. 804.

la condition de possibilité de travailler est totalement contrôlée par quelqu'un, celui-ci devient l'intermédiaire du travail d'autrui. Ainsi, l'accumulation primitive est donnée par le mouvement historique qui se caractérise par le divorce entre les travailleurs et les conditions extérieures qui viabilisent le travail, autrement dit, les producteurs sont séparés de leurs moyens de production.

Donc, l'ordre économique féodal est la base du capitalisme. La condition du changement se manifeste à partir de la fin de l'attachement du travailleur à la glèbe et lorsque ce dernier est inféodé par un autre. Les travailleurs deviennent alors « vendeurs d'eux mêmes dans la condition d'avoir été dépouillé des moyens de production et des garanties d'existence offertes par l'ancien ordre des choses »⁸. Ainsi, c'est à partir de l'intensification des expropriations des paysans de leurs terres que l'organisation sociale du travail est bouleversée de façon irréparable. Si l'abolition du servage est pendant le XIVe siècle un fait accompli, la possibilité de cultiver pour sa propre consommation avait donné à la population paysanne une certaine autonomie. Depuis que cette dernière est extirpée de sa terre par le vol qui lui a été perpétré, elle ne peut que faire de sa main d'œuvre une marchandise, et se mettre, par conséquent, à la disposition d'autrui pour survivre.

L'exemple exposé dans *Le Capital* est celui de l'Angleterre à la fin du XIVe siècle, lorsqu'elle n'avait plus de servage sur son territoire. La plupart de la population était composée de paysans libres qui travaillaient pour eux-mêmes sur leur propre lopin et, lorsqu'il se faisait nécessaire, ils utilisaient une partie de leur temps pour travailler en tant que salariés ruraux pour les grands propriétaires. Selon Marx, pendant le XVe siècle l'Angleterre vivait la prospérité des villes et de la population. Cependant, lorsqu'à la fin du XVe siècle de nombreux paysans sont expropriés des terres qu'ils ont occupées depuis longtemps, la situation sociale change brusquement. Ce sont les grands seigneurs qui vont alors cumuler et bénéficier de la terre des paysans, en les expulsant de façon violente et arbitraire. Les deux principales conséquences sont le dépeuplement de l'intérieur des terres et l'augmentation de la pauvreté, de sorte qu'il y eût une baisse de la production de nourriture et l'augmentation de la demande et du prix, puisque la production pour la consommation personnelle n'est plus possible depuis les vols des terres subis par les paysans.

Selon Marx, l'opérabilité du travailleur dans le système de production capitaliste se présente à partir d'une régulation sociale cohérente avec l'efficacité de la production marchande. Par contre, la cohésion sociale est toujours reléguée au second plan, et par conséquent, la vie du travailleur aussi, lorsque les prises de décisions qui mobilisent le travail comme marchandise ne sont motivées que par l'intérêt privé et le gain personnel du capitaliste. Malgré l'expérience de la communauté, le pouvoir politique du capitaliste exerce sa puissance par la détention et le contrôle de la valeur. La possibilité de prise de décision politique est accaparée par ceux qui disposent de la production de

8 Ibid, p. 805.

valeur. Plus spécifiquement, la création de valeur dans le capitalisme est gérée par ceux qui contrôlent la condition matérielle de vie, en aliénant les travailleurs privés de la possibilité de créer leurs propres valeurs.

De ce fait, la misère et la détresse dans lesquels tombent la population paysanne par ses conditions de vie sont parties inhérentes du processus qui la mène au prolétariat, car celle-ci se retrouve écartée de toute prise de décision concernant son travail et qu'elle n'est plus en possession des moyens matériels pour le réaliser. Donc, si le paysan est complètement écarté de toute possibilité de produire de la valeur, cela l'éloigne d'une condition d'autonomie pour sa subsistance. En effet, il est devenu travailleur prolétaire parce qu'il n'a plus les conditions matérielles de se construire et de se développer selon les relations communautaires qui circonscrivaient son expérience vécue. Ainsi, il est contraint de s'adapter à la condition du prolétariat parce qu'il ne lui reste plus d'autres moyens de se maintenir dans sa vie quotidienne.

Par ailleurs, si le changement des conditions matérielles du travail bouleverse la relation à soi-même, par conséquent, la relation que les individus établissent vis-à-vis de leur propre communauté va forcément se transformer. En effet, une nouvelle manière de s'accomplir individuellement face à la communauté s'établit en rapport à la valeur imposée de l'extérieur par le capitaliste. L'expérience du commun se transforme, de sorte que la création collective de valeur perd de sa puissance en effaçant le vécu socialement partagé. Alors, le contrôle de la valeur par les mains de celui qui détient matériellement le capital, mais aussi par l'idéologie d'aliénation subjective qu'il propage, donne au capitaliste la puissance de se maintenir dans cette position de contrôle, car celui-ci centralise les conditions préalables et les prises de décisions quant au travail. Ainsi, pour que le cercle vicieux de la production capitaliste se perpétue, n'importe quelle entreprise qui envisage d'empêcher le monopole de la création de valeur est durement écrasée.

Fanon et l'aliénation dans la condition coloniale

En avançant au XXe siècle, nous observons une nouvelle façon de contrôler et des techniques plus efficaces au niveau symbolique et matérielle de domination dans les processus d'expropriation, notamment lors de l'occupation coloniale de territoires d'ailleurs. En effet, la création de valeur subjective passe par une nouvelle manière d'aliéner. Si au début du processus d'industrialisation du capitalisme l'expropriation de la terre s'est produite entre des populations qui partageaient la même région géographique, la situation change lorsque la colonisation d'un territoire se réalise à l'extérieur du pays. Dès lors, la domination capitaliste s'impose sur d'autres populations avec différentes cosmologies. L'échelle de l'expropriation et du contrôle de la valeur vont être imposés de manière globalisante et universaliste en rapport à l'idéologie du capital. Ainsi,

différemment de la théorie idyllique exposée par Marx, le droit basé sur une métaphysique politique-religieuse d'un choix divin s'éloigne ici de la possibilité d'établir et de maintenir la valeur, parce que les sociétés en question ne partagent pas cette même métaphysique et croyance religieuse.

Dans *Les damnés de la terre*, Frantz Fanon fait une puissante analyse du contexte colonial de l'Afrique par les pays de l'Europe. La thèse centrale de son livre porte sur la déconstruction de la colonisation subjective, parce que l'asservissement coloniale d'alors ne reposait pas seulement sur l'obtention de la richesse arrachée à ces territoires. La colonie voulait élargir son pouvoir, et par conséquent son enrichissement, à partir de la domination culturelle des peuples. Afin de maintenir la relation coloniale sur le long terme, il faut dominer le sujet dans sa totalité, pour qu'il soit amené à naturaliser son expérience vécue de colonisé. En ce sens, après l'arrivée brutale du colon, lorsque celui-ci est déjà installé, la violence physique passe au niveau symbolique, en niant la subjectivité et les expériences vécues des locaux. En ce sens, l'auteur nous dit :

La société colonisée n'est pas seulement décrite comme une société sans valeur. Il ne suffit pas au colon d'affirmer que les valeurs ont déserté, au mieux n'ont jamais habité, le monde colonisé. L'indigène est déclaré imperméable à l'éthique, absence de valeur, mais aussi négation des valeurs. Il est, osons l'avouer, l'ennemi des valeurs. En ce sens, il est le mal absolu.⁹

Ainsi, pour mettre en place la colonisation totale du sujet dans les territoires occupés, il faut nier tous les aspects de l'identité communautaire qui puissent lier la population locale, de sorte que les connexions intersubjectives soient effacées, en les préparant à être de bons rouages de la machine coloniale. S'il n'y a pas de cohésion communautaire, il n'y a pas non plus de résistance, puisque la référence à soi, qui demande un rapport à l'autre afin de pouvoir se construire et se reconnaître, a été symboliquement interdite. En conséquence, l'attitude coloniale a pour objectifs la dévalorisation de la culture locale et la suppression de son histoire, puisque c'est précisément en détruisant ces liens et cette capacité à faire histoire commune, notamment par le travail de la mémoire, qu'elle rend invisible ce qui les tient ensemble. Ainsi, la vie communautaire se fait impossible par l'effacement de liens communs.

De plus, et pour répondre à leurs objectifs, les colons vont se faire passer pour ceux qui amènent la civilisation aux barbares colonisés. De leur point de vue, si les colonisés ne peuvent pas sortir tout seul de leurs "conditions primitives", il faut quelqu'un d'autre pour les aider dans cette démarche. Mais, nous décrit Fanon :

Sur le plan de l'inconscient, le colonialisme ne cherchait donc pas à être perçu par l'indigène comme une mère douce et bienveillante qui protège l'enfant d'un environnement hostile, mais

9 FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Éditions La découverte, Paris, 2002. p. 44.

bien sur la forme d'une mère qui, sans cesse, empêche un enfant fondamentalement pervers de réussir son suicide, de donner libre cours à ses instincts maléfiques. La mère coloniale défend l'enfant contre lui-même, contre son moi, contre sa physiologie, sa biologie, son malheur ontologique.¹⁰

De ce fait, la tactique coloniale exposée par l'analyse de Fanon est la racialisation de la culture de l'autre. Pendant le processus d'occupation, les colons faisaient l'opposition de leur propre culture, la culture blanche, contre la culture locale, en prenant sa façon symbolique de se représenter le monde comme centre de référence à être suivi par le peuple colonisé. Cette idée est aussi absurde que fautive, puisqu'entre « les blancs » il n'y a pas de culture universelle et cohérente entre eux pour qu'elle soit une référence. L'universel imposé est le soi de l'occupant, rien de plus. Selon l'auteur, le concept de négritude¹¹ est donc l'antithèse de l'insulte que l'homme blanc faisait à l'humanité, parce que, selon l'occupant, les noirs concentrent en eux-mêmes les caractéristiques de la barbarie, en un être particulier, et cela rend nécessaire l'imposition culturelle du colon pour le sauver du mal qui est d'être soi-même. Ainsi, la négation symbolique d'un être peut accomplir une nouvelle façon de faire la colonisation. L'expropriation des territoires est maintenant remplie d'une signification qui la légitime, puisqu'il y a une efficacité dynamique entre la domination au niveau symbolique et au niveau matériel. De ce fait, l'être nié peut aussi se transformer en marchandise, en devenant travailleur et consommateur dans l'universalité qu'envisage le système capitaliste d'organisation sociale.

Par contre, si la situation coloniale est l'imposition et le contrôle constant des valeurs à partir d'un extérieur de l'expérience vécue d'un peuple, cela ne veut pas dire que les valeurs qui circulaient avant dans les communautés soient complètement effacées de la subjectivité du colonisé. Dans la dynamique de l'économie libidinale individuelle, la libido est une affaire liée au groupe et elle s'organise lorsque les actions collectives se réalisent en se présentant au moi. L'inconscient prend alors son contenu dans un rapport à l'autre avec qui il partage la place du social. Si l'histoire du commun est progressivement effacée par l'occupation coloniale, le processus de subjectivation individuelle s'affaiblit aussi avec son entourage.

Deux mouvements généraux sont décrits par Fanon dans l'occupation coloniale, bien documentés dans le cas de l'Algérie.

La *condition réelle* dans la division de la ville et du travail, puisque la colonie est un monde bien compartimenté. Le centre ville, habité par les colons, se présente comme un miroir de la vie de la métropole, fortunée d'infrastructures, de commerces et de travail, ainsi que bien surveillé et sécurisé par les gendarmes et les militaires. Les colons travaillent pour la métropole en tant que

¹⁰ Ibid, p.201.

¹¹ Ibid, p.203.

cadres de direction, soit pour l'État soit pour les entreprises qui profitent de l'occupation. D'un autre côté, une partie du peuple colonisé habite dans les banlieues du centre ville, en travaillant dans les postes subalternes et moins qualifiés qui maintiennent l'engrenage de la ville, et une autre partie réside encore à la campagne. Cette dernière souffre de façon non homogène à l'occupation, selon l'intérêt porté ou non par les colons sur le territoire en question (politique, agriculture, extraction, défense, etc.).

La *condition symbolique* dans le processus intersubjectif. Parce que le peuple colonisé a été progressivement effacé de son histoire et dépouillé de la possibilité de prise de décision, le rapport à soi de cette conscience systématiquement niée de sa subjectivité se demande « Qui suis-je en réalité ? »¹². Dans cette absence de référence intersubjective du colonisé, la richesse matérielle et symbolique par lesquelles le colon se présente dans son occupation constante et quotidienne du territoire va remplir le vide de l'expérience vécue de la subjectivité de l'individu colonisé. De ce fait, celui dont la capacité d'autodétermination a été volée veut prendre la place matérielle et subjective du colon, puisqu'il ne peut que "payer de la même monnaie".

Ainsi, le réflexe dans la réalité vécue des sujets qui ne gouvernent plus leurs histoires est l'absence de pouvoir créer de valeur propre, ce qui est une conséquence générée par la situation coloniale sur la subjectivité devenue colonisée. Ici, il semble pertinent d'établir un lien avec l'accumulation primitive exposée par Marx lors de son analyse du début du capitalisme. En effet, si l'accumulation de la terre a été le moyen par lequel le système productif capitaliste a formé sa main-d'œuvre en transformant le paysan en prolétaire, c'est au moment où les expropriations ont enlevé de la population le contrôle productif que leur capacité de créer de la valeur leur a été presque complètement interdite. Le contrôle des moyens de production matérielle est donc la condition de la création de valeur, puisque si le paysan devenu prolétaire n'a jamais arrêté de travailler après qu'il ait été exproprié, il est contraint de s'allier au capitaliste pour survivre. Le changement qui s'est donné à partir de son expropriation signifie son encadrement dans l'aliénation capitaliste de production.

Dans la réalité coloniale, l'aliénation matérielle et symbolique semble tout à fait proche de celle du début du capitalisme. Cependant, la capacité de conquête et de contrôle territoriale des États soutenant le système de production capitaliste sont plus puissantes au niveau de l'efficacité des techniques. En effet, le développement historiquement accumulé du capitalisme, avec les armes, les outils de surveillance, les systèmes de communication, mais aussi les sciences humaines et médicales, vont être utilisés à son propre profit. Ainsi, nous pouvons considérer que les savoirs scientifiques ont été instrumentalisés par l'entreprise coloniale, puisqu'ils ont pu fournir des outils

12 Ibid, p.240.

de contrôle des populations. L'exemple majeur se montre par une pratique de la psychiatrie de l'époque, elle qui a développé son savoir en proposant le concept de primitivisme concernant les peuples indigènes. Lorsque ceux-ci ont été classifiés comme primitifs, l'argument d'occupation civilisatrice légitima l'occupation. Ainsi, l'engagement dans un processus de décolonisation doit considérer non seulement l'asservissement du peuple au sein de son territoire, sa condition matérielle d'exproprié, mais aussi les réflexes subjectifs que la situation coloniale a introjecté dans les expériences vécues.

Néolibéralisme, subjectivité et travail

Au XXI^e siècle, s'observe une très forte dépendance du prolétaire au capitaliste car les conditions matérielles du travail sont toujours détenues par ce dernier. Les années d'accumulation de capital et de technologie industrielle, depuis le début du capitalisme, vont éloigner encore plus la possibilité qu'un contrôle matériel du travail soit dans les mains du prolétariat. Néanmoins, l'idée d'un sujet entrepreneur circule aujourd'hui dans le monde du travail et se propage comme une possibilité d'autogestion de sa production pour le travailleur. Nous observons donc une tendance aliénante de l'idéologie du néolibéralisme, puisqu'elle produit la croyance subjective de l'autonomie du travailleur en le tenant toujours attaché à la production du capitaliste et aux intérêts de ce dernier. En formulant la critique de l'organisation du travail dans l'URSS, Cornelius Castoriadis analyse la façon bureaucratique par laquelle se réalisent les prises de décisions. Selon l'auteur, un lien nécessaire doit s'établir entre la gestion productive et le pouvoir réel pour occasionner un vrai changement objectif et subjectif dans l'expérience vécue du prolétariat. En ce sens, il nous dit :

Ce qui confère un caractère socialiste ou non à la propriété «nationalisée» est la structure des rapports de production. (...) Ce n'est que si la révolution amène une transformation radicale des rapports de production dans l'usine (c'est-à-dire si elle peut réaliser la gestion ouvrière) qu'elle pourra à la fois conférer un contenu socialiste à la propriété nationalisée et créer une base économique *objective* et *subjective* pour un pouvoir prolétarien.¹³

L'élaboration et la gestion d'un projet d'auto-entrepreneuriat au sein du capitalisme pourrait devenir un processus d'acquisition de l'autonomie individuelle. Cependant, la réalité actuelle du marché du travail crée une autre forme d'auto-entrepreneuriat qui n'est pas celle du « pouvoir prolétarien ».

D'une part, si l'entrepreneur est toujours attaché aux intérêts du capitaliste et du système productif, puisqu'il exécute le même travail que celui des employés d'entreprises, il n'est qu'un

13 CASTORIADIS, Cornelius. *La Société bureaucratique*. In :Écrits politiques 1945-1997, V. Éditions du Sandre, Paris, 2015. p.153.

travailleur sans droit et sans sécurité sociale. Celui-ci est donc un prolétaire moins cher pour le système de production, en produisant plus de *survaleur* pour le capitaliste.

D'autre part, lorsque l'entrepreneur gère individuellement son travail sans aucune sorte de relation à autrui, il perd davantage de l'organisation qu'il peut y avoir entre les travailleurs dans la formation de syndicats ou d'autres types d'associations. Ainsi, la désagrégation sociale des pratiques collectives est l'effet secondaire de cette logique individualisante, laissant les prolétaires encore plus aliénés à leur condition de travailleurs. En ce sens, la conception de l'autonomie de l'entrepreneur empêche encore plus la cohésion de la population, parce que le travailleur est plus éloigné d'une vie collective.

Alors, comment construire une nouvelle manière de faire collectif qui puisse dépasser la subjectivité individualiste imposée par le néolibéralisme ? La possibilité de créer de la valeur individuelle, selon des choix qui comprennent la réalité vécue, prend nécessairement en compte le rapport à l'autre. Lorsque l'action individuelle reste enfermée dans l'idée du profit personnel, elle ne fait que reproduire les moyens classiques de l'aliénation capitaliste. En ce sens, le prolétariat reproduit encore le discours du patron, notamment parce qu'il ne produit pas ses propres valeurs. Pour se construire comme sujet actif de l'histoire et créer de la valeur, il faut prendre la gestion productive du travail à partir d'une organisation collective. Pour ce faire, il est nécessaire de renforcer les liens du commun et effacer l'idée du profit personnel qui se superpose à la relation à l'autre. Donc, l'entrepreneuriat doit être organisé par une gestion collective visant, de son départ à son résultat, produire les valeurs du commun, pour le bien commun. C'est-à-dire, *objectivement*, que le résultat finale du travail est, d'une part, la confrontation d'individualités qui se produisent en le produisant, et d'autre part, le produit ou le service qu'il gère pour la société, puisqu'il a comme objectif de servir celle-ci; *subjectivement*, les individus sont créateurs de valeur, parce qu'ils détiennent la production matérielle dans leurs mains et, par conséquent, chaque partie est prise en considération dans la décision du collectif. Ainsi, le rapport individuel est contenu au sein du collectif, et vice-versa. Il faut que l'agir se rétablisse par de nouveaux messages, discours et valeurs qui puissent être réellement venues des collectivités, pour finalement multiplier les connexions, diversifier les réseaux et les consolider.

2 - Fanon et Crenshaw : la décolonisation de la subjectivité

D'une conception de la vérité entre la phénoménologie du colonisé et l'intersectionnalité:

Cette partie aspire à mettre en dialogue deux auteurs qui partent de champs théoriques distincts, la psychiatrie et le droit, pour traiter d'une même question : l'effacement d'un être humain, non considéré comme sujet de droit, qui n'a pas de statut de sujet, dépossédé de la condition de pouvoir s'autodéterminer librement. Kimberlé Williams Crenshaw et Franz Fanon, en décalage de quelques décennies, ont en commun le travail de la mémoire des traversées de l'Océan Atlantique, celles qui font encore résonner dans l'Histoire l'évanouissement de certains êtres qui ne pouvaient déterminer leurs conditions subjectives. Entre ces derniers, depuis leurs ancêtres, leurs égaux, une assertion a été introjectée : il ne faut qu'obéir. De plus, un problème persiste dans le temps, celui de la désubjectivation comme puissance d'un pouvoir normatif établi, puisque ce dernier opère en faisant taire la parole qui peut émerger pour questionner la place qu'il détient. De ce fait, s'en échapper est nécessaire, mais les chemins ne sont pas évidents. Comment pouvons-nous penser la possibilité d'une sortie de cette condition sans réaffirmer la situation de prendre la parole d'autrui et d'interférer dans la libre autodétermination ?

L'un d'entre eux est né et a grandi en Amérique, mais l'a quitté pour suivre ses études dans le « vieux monde ». Nous pouvons supposer que Fanon répète l'histoire du noir esclavagisé, mais à l'inverse, car il part d'un continent où ses ancêtres ont été obligés d'arriver pour que lui se rende, conformément à sa propre liberté, là d'où vient l'histoire de cette imposition. Même si l'Amérique était sa patrie, où il a vécu sa première subjectivité, il a dû traverser à nouveau l'Océan pour construire une autre subjectivité, qui n'était pas encore donnée. Ainsi, il reprend son histoire collective pour chercher le devenir d'une liberté qu'il n'avait pas et qu'il voulait trouver. Donc, il prend sa place dans le pays colonisateur et devient psychiatre diplômé. Par contre, la question que Fanon mobilise se pose au-delà de la possibilité de prendre une place dans un système normatif. Car il mobilise l'idée de liberté comme pouvoir, au sens de construire sa propre subjectivité pour, finalement, être possible de sortir de la condition coloniale qui s'internalise et se noue aux sujets subjugués par la structure donnée. Ainsi, la condition d'en sortir est révolutionnaire : soit dans l'expérience personnelle en niant une partie de soi qui a vécu l'aliénation déguisée de liberté de choix, soit par l'action d'une organisation collective, situation dans laquelle les structures du pouvoir sont visées dans leurs sources, lorsque les détruire est la seule façon de libérer les sujets de l'oppression.

Également dans la situation du sujet blessé, marqué par les mémoires des ancêtres qui pendant des siècles avaient leurs vies enchaînées par le pouvoir établi, Kimberlé Crenshaw propose

l'utilisation du concept d'intersectionnalité comme outil d'interprétation épistémologique. Ainsi, Crenshaw part du contexte des êtres oubliés par l'État, parce que, face aux lois, ils sont sujets de droit, mais dans l'expérience vécue il y a des singularités qui ne sont pas reconnues et, par conséquent, l'État n'assiste pas une partie de la population. Donc, l'intersectionnalité nous offre deux possibilités dont nous pouvons nous servir pour comprendre cette invisibilisation. D'une part, elle nous est féconde pour l'analyse de la relation constitutive de cas particulier d'oppression établie entre le croisement de la race, du genre et de la classe. D'autre part, elle peut favoriser à ce que les structures de l'État, juridique et exécutif, adoptent des actions plus conformes aux réalités vécues et aux conditions actuelles de vie des sujets. En effet, la proposition de Crenshaw se fonde sur la conception d'un changement institutionnel qui peut se réaliser à l'intérieur des structures établies de pouvoir. Par conséquent, elle fait de sa place sociale, en tant qu'avocate et chercheuse universitaire, un moyen d'influencer et de déclencher un changement social à partir d'un déplacement du regard face aux actions à mener au sein des structures du pouvoir. Donc, l'action qu'elle mène est celle de supprimer la normalisation de l'effacement par l'État d'une grande partie de la population.

De ce fait, nous pouvons souligner que l'objectif est similaire aux deux auteurs, puisqu'ils s'efforcent de restituer la condition de sujet aux individus, néanmoins la modalité d'engendrer l'action prend des chemins différents.

Pour sa part, Fanon aborde la désobjectivation dans la constitution du regard à soi vécue par le noir, c'est pour quoi il fait la description de la phénoménologie de l'expérience de vie du noir qui assimile l'image du colon pour remplir sa propre subjectivité. Le titre de l'œuvre dans laquelle Fanon travaille cet objet est assez clair en soi : *Peau noire, masques blancs*¹⁴. Partant des expériences vécues des sujets noirs, Fanon les décrit dans l'objectif d'offrir des instruments pour se débarrasser d'une image qui a violemment imprégné les subjectivités du peuple colonisé. Ainsi, il part de la subjectivité pour arriver au changement objectif, puisque si les sujets peuvent reformuler les bases à partir desquelles ils se mobilisent pour construire leurs propres subjectivités, c'est-à-dire agir selon la puissance personnelle donnée à partir de l'expérience vécue de chacun. Ainsi, ils seront aptes à assumer leurs places sociales comme sujet. Par contre, les subjectivités qui se sont débarrassées du masque blanc, doivent s'organiser, car le changement objectif qui se constitue en prenant la place qui leur était interdite n'est possible qu'à partir de la jonction coordonnée des sujets pour acquérir cette place. Ils doivent la demander, mais si la parole n'est pas donnée et la place reste interdite, il faut la prendre avec la force révolutionnaire dont les citoyens éclairés et organisés se dotent, comme Fanon l'a décrit dans *Les damnés de la terre*¹⁵.

14 FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil, Paris, 1992.

15 FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Éditions La découverte, Paris, 2002.

D'autre part, Crenshaw se préoccupe d'abord du rapport entre les sujets et les institutions de l'État, dans un processus de désubjectivation nourri par la disposition des lois et des actions étatiques qui ignorent une partie de la population, soit intentionnellement, soit parce qu'ils leur manquent les outils adaptés à la prise en compte des conditions particulières de cette partie marginalisée. Alors, le concept d'intersectionnalité proposé dans l'article « Cartographies des marges »¹⁶ envisage de supprimer le vide juridique et épistémologique du côté de la prise en compte de la condition d'être femme, noire et pauvre aux États-Unis. Car, si l'accomplissement du droit libéral de l'égalité se conçoit comme point de départ pour qu'un État prenne des décisions, alors il faut donner à voir la condition réelle de l'expérience vécue d'une partie de la population qui échappe à cette situation idéale du libéralisme. En exposant les défauts que charrie l'Etat libéral, l'outil épistémologique de l'intersectionnalité peut inciter à reformuler les principes à partir desquels ses institutions se basent pour prendre des décisions et mener des actions. Par conséquent, nous considérons que la position adoptée par Crenshaw part du principe que le changement de la composition de la loi peut reformuler les expériences subjectives, puisqu'elle représente de façon objective les règles à suivre dans les prises de décisions personnelles et de l'État, qui sont coordonnées et imposées par elle. Néanmoins, cette conception ne peut fonctionner que si l'État est constitué de façon neutre, si celui-ci n'est pas intercepté par des intérêts privés, c'est-à-dire s'il est balisé par un principe général fondé sur la conception du bien commun. Puisque si l'État se constitue selon le désir personnel du plus fort qui le prend comme un bien pour soi et que celui-ci impose la norme, l'adoption des nouveaux outils épistémologiques qui visent le délitement du pouvoir normalisé ne peut pas avoir la force de se réaliser. Enfin, d'une part, le changement de la loi semble être plus efficace, puisque moins violente, pour que soient prises en considération les situations qui n'étaient jusqu'alors visibilisées par l'État et par l'entendement des citoyens. D'autre part, la possibilité d'effectuer un changement dans les structures de l'État, les lois, et dans toutes les pratiques qui en découlent, nous apparaît incertaine, puisque cela suppose une situation idéale où l'État n'est pas intercepté par la normalisation d'un pouvoir personnel qui se l'ait approprié.

*

Une question instaurée par la recherche psychanalytique peut nous offrir un outil pour développer de manière généalogique le problème exposé ci-dessus. En effet, dans son article « La science et la vérité »¹⁷, Lacan se propose d'interpréter une phrase centrale de « La science des rêves »¹⁸ écrit par Freud, puisqu'elle synthétise pertinemment la pratique de la clinique ainsi que la

16 CRENSHAW, Kimberlé Williams. « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femme de couleur », In : Cahiers du Genre, n° 39/2005.

17 LACAN, Jacques. « La science et la vérité. », In : *Écrits II*. Éditions du Seuil, Paris, 1999.

18 FREUD, Sigmund. « L'interprétation du rêve », Éditions Points, Paris, 2013.

constitution de l'expérience subjective donnée à partir de l'analyse. Car l'énoncé « Wo es war, soll ich werden » est traduit par Lacan comme « là où c'était, là comme sujet dois-je partir », lorsqu'il conçoit la position du sujet en tant que division constitutive entre vérité et savoir.

D'une part, l'expérience appréhendée par l'analyse considère que le sujet est un être structuré par le langage, puisque son rapport au monde se fait dès qu'il commence à occuper et à remplir pour soi la place des signifiants selon ce qu'il a vécu et, conséquemment, ce qu'il en a retenu. Ici, on remarque la relation constitutive entre le sujet et les autres au travers de l'échange établie dans le langage. D'autre part, le langage échappe au sujet en faisant de lui un aliéné dans sa propre conscience, puisque ce que je suis maintenant est invariablement vécu à partir d'où je pars, là où les signifiés ont été placés comme cause de moi depuis que j'étais. De ce fait, le langage lui expose son état partant d'une refente constitutive. Parce que j'étais, c'est de là que je constitue ma vérité, si l'on considère ou non le mouvement, si l'on peut mettre le mouvement en évidence à la conscience ou non. Autrement dit, là d'où je parle, la vérité est là, celle qui est là comme cause du sujet qui en parlant s'offre. Si le sujet ne peut pas vraiment se rapprocher de sa propre cause, puisqu'elle n'est donnée qu'à l'inconscient, néanmoins, en parlant, il l'est.

En effet, le savoir de la psychanalyse cherche la vérité comme cause qui mobilise le sujet. Ainsi, Lacan produit un déplacement de la maxime cartésienne qu'il reprend selon l'objet de l'analyse : si « Cogito, ergo sum » (je pense, donc je suis), où penser est le fondement ontologique de l'être, à partir du moment où le langage supporte la fonction ontologique, le sujet est pris là d'où il pense, en parlant. Autrement dit, je suis puisque je pense par la vérité d'où je pars. Ainsi, la place de la vérité est une affaire subjective. De ce fait, le savoir psychanalytique prend le registre de la vérité restreinte au niveau du sujet.

Par ailleurs, la science visant à délimiter un savoir pour, à partir de lui, définir les causes qui mobilisent son objet, par exemple, le savoir de l'anthropologie ou de la biologie, il ne doit pas établir une finalité *a priori* face à l'objet qu'il envisage. Puisque si le savoir prend ce chemin, il ne peut qu'arriver à la barbarie. Quand l'action scientifique se mobilise à partir d'une disposition morale basée sur des préjugés qui s'imposent pour construire une finalité, le savoir est laissé de côté, car celui-ci devient la vérité du sujet, ayant l'air d'être une science. Un exemple de cette utilisation finaliste de la science nous est illustré dans le domaine de "l'Anthropologie Criminelle" par Julien Chevalier, notamment dans son livre *L'inversion sexuelle*. Le contexte dans lequel sa théorie est fondée est le suivant :

C'est qu'en effet du bon fonctionnement de l'instinct sexuel, les plus puissants des leviers, dépendent et la vie de l'espèce et la fondation de la famille et la constitution des sociétés. Il

n'est pas exagéré d'affirmer que, dans une certaine limite, le progrès de la civilisation en dépend.¹⁹

Si le progrès est l'objectif à atteindre du savoir que l'auteur prétend construire, il lui manque de lier celui-ci à une notion de famille spécifique qui se constitue au sein de sociétés, elles aussi, bien délimitées. Car, l'auteur répète d'une manière assez symptomatique, selon le rôle d'une redite, qu'il cherche un savoir à propos de la vie sexuelle « sans y apporter de préoccupation morale, ni d'idées préconçues »²⁰. Par contre, un exemple donné dans le déroulement de son exposé peut nous servir à identifier le point de départ de la théorie qu'il propose d'édifier, c'est-à-dire, la vérité à partir de laquelle il part pour établir ses concepts de progrès et de civilisation :

L'évolution est manifeste dans l'espèce humaine. Les caractères qui font le type viril ou féminin n'atteignent leur complet développement que dans les races et les classes les plus élevées et les plus civilisées. C'est un fait général que la femme, par ses formes plastiques et ses facultés, se rapproche plus de l'homme chez les peuples primitifs ou sauvages que chez les peuples actuels et civilisés, dans les classes inférieures, ouvrières, pauvres, que dans les classes supérieures, aristocratiques, riches, chez les paysans que chez le citoyen. L'histoire, l'ethnographie, la démographie, en fournissent la preuve.²¹

Ainsi, la science qui prétend construire un savoir partant d'une conception généralisée et établie par une vérité morale préconçue, prenant dès son départ une culture comme centre normatif, ne peut que consentir théoriquement à la barbarie face à l'autre, car elle crée les conditions symboliques qui autorisent sa concrétisation. De ce fait, la conception du défaut de la fonction sexuelle qu'il expose comme objet de recherche utilise la théorie de la causalité organique pour conditionner le psychologique à partir de ses idées préétablies. Il y a alors deux conséquences qui sont tout à fait corrélatives. La première est interne à la culture d'où part ce savoir, puisque la théorie fixe les rôles sociaux et les caractéristiques des sujets, entendus comme naturels. Ici, les femmes sont pensées inférieures aux hommes, à partir d'une interprétation qui assimile l'essentialisme des caractéristiques organiques et fait de la sexuation la cause de la personnalité. La seconde est externe à la culture d'où part ce savoir. Elle circonscrit l'ensemble de sa propre société comme supérieure, faisant d'elle le centre de référence des données préétablies et cette situation peut symboliquement autoriser la manutention du pouvoir économique et colonial sur d'autres populations. À cet effet, les catégories de supérieure et inférieure servant à établir une hiérarchisation, se retrouvent entre l'interne et l'externe à la société de l'auteur, car les femmes

19 CHEVALIER, Julien. *L'inversion sexuelle : psycho-physiologie, sociologie, tératologie, aliénation mentale, psychologie morbide, anthropologie, médecine judiciaire*. Lyon, 1893, p.2, introduction.

20 CHEVALIER, J, 1893. Ibid, p. 11, introduction.

21 CHEVALIER, J, 1893. Ibid, p. 34.

conçues et décrites comme des êtres inférieures au sein de la propre culture servent à référencer les êtres d'une autre société, eux aussi considérés inférieurs. Ainsi, il y a un parallèle entre le statut attribué aux femmes et aux autres sociétés en établissant l'idée d'infériorité.

De ce fait, nous pouvons affirmer que la science qui part d'une morale préétablie pour ses développements théoriques, favorise le dispositif de pouvoir et de contrôle sur l'autre. Car, la conception d'une évolution sociale se déroule aussi comme dispositif de contrôle, parce qu'elle instrumentalise le savoir pour exercer une imposition de soi à l'autre. Le sujet qui mobilise sa vérité comme départ du savoir se considère être le motif du démarrage de l'humanité. Donc, la psychiatrie, qui devrait s'occuper du soin psychique, et l'anthropologie, qui devrait chercher les modalités de subjectivation et d'organisation sociale, sont des exemples de savoirs qui ont été capturés pour mettre en place et maintenir le contrôle du pouvoir. Au début, il y a la guerre avec la force, mais la manutention de la conquête est toujours symbolique. Si l'humain est un être de la parole, celui qui part d'où il était, dès qu'il est convaincu que le pouvoir qui le tient est naturel, il n'est plus nécessaire d'utiliser la force. Maintenant, le rôle d'esclave est rempli.

La normalisation d'une seule vérité est la base du racisme et du sexisme et ils sont perpétués dans les structures de pouvoir établies par les institutions d'un État. Ainsi, la vérité est imposée par le vainqueur et elle opère autant dedans qu'en-dehors de la société qui l'impose. Par contre, après que les deux guerres aient mobilisé une grande partie du monde au XXe siècle, nous observons l'effort de concevoir un droit universel pouvant servir de barrière aux conflits entre les humains. « La déclaration universelle des droits de l'homme », adoptée en 1948, s'inscrit dans cette démarche d'universaliser le sujet assuré par des droits fondamentaux. Même si son article premier nous expose que « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. », nous ne pouvons pas oublier que l'institution qui la mise à jour appartient à la cohésion des pays vainqueurs de la guerre, l'Organisation des Nations Unies. Néanmoins, celui qui détient la parole est encore la voix du pouvoir. Même si l'exposition de ces prémisses peut faire partie des conditions d'un changement, la situation coloniale sera perpétuée encore longtemps, ainsi que l'exclusion du droit au vote des femmes, pour concéder quelques exemples. De ce fait, la vérité symbolique est donnée aussi par les pratiques qu'elle mobilise. Donc, parler est agir, en agissant, nous parlons de qui nous sommes. Si la « déclaration » est un pas vers un changement symbolique, elle n'est qu'une façon de maintenir encore le même pouvoir intact au fil du temps. Même si cette délibération théorique limite la puissance colonisatrice des pays, la vérité est encore donnée par le vainqueur.

*

Le changement symbolique demande à ce que les êtres soient inclus dans la prise de décision collective, dans le cas contraire, la situation de tutelle perpétue la domination symbolique, puisqu'il y a quelqu'un qui prend la décision pour l'autre. Par contre, si nous partons de l'expérience vécue du sujet subjugué pour nous interroger sur la manière de se débarrasser de la situation d'oppression, une impasse pratique s'impose.

En suivant Fanon, l'aliénation est un trouble de la liberté d'un sujet qui ne peut accéder à sa propre conscience, parce que cette dernière est mutilée par le discours d'un autre qui lui est imposé lorsqu'elle entre dans le monde de la parole. Le processus de subjectivation lui était interdit par le discours du pouvoir. De ce fait, le soin possible est celui de partir de l'expérience vécue et de ses conditions de vie dans ce milieu social pour chercher d'où le désir peut émerger, c'est-à-dire, donner la place au sujet de se cultiver. En parallèle, il faut établir un lien entre le désir du sujet et le désir collectif afin de faire émerger la prise de parole de ceux qui n'en avaient pas l'accès pour, enfin, assumer les structures du pouvoir. En d'autres termes, c'est la révolution. Bien que l'organisation qui projette de faire tomber le pouvoir dans ses bases soit bien efficace pour toucher le problème à l'origine, il reste encore ici une dimension d'aliénation, lorsque ce n'est pas possible de considérer que la totalité des sujets soient éclairés afin de pouvoir agir collectivement. En outre, le pouvoir va bien se prévenir pour éviter sa chute. En effet, cette situation d'éclaircissement collectif est déjà l'idéal de la révolution. En somme, la révolution est plus efficace, mais elle garde en soi l'aliénation. Par contre, dans l'expérience mortifère de la situation coloniale d'où parlait Fanon, la prise de risques est tout à fait compréhensible, puisque l'effacement des sujets est complet.

Mais si nous considérons la proposition juridique et épistémologique envisagée par Crenshaw, l'efficacité du changement structurel peut nous apparaître moins efficace, parce qu'elle part de la possibilité d'un changement qui reconnaît la manutention des structures établies. Il faut jouer avec la norme pour la refaire. Il y a donc la fiabilité d'un changement dans les institutions, qu'elles peuvent se renforcer et corriger les inégalités, selon la conjecture d'une solidité institutionnelle qui peut maintenir les gains sociaux acquis. De ce fait, l'État et ses institutions sont considérés impersonnels, et le défaut dans ses pratiques est associé au manque d'outils appropriés pour gouverner le bien collectif. Ainsi, il y a une division entre la pratique de l'État et les décisions politiques qui le mobilisent à prendre ces décisions. Car, la lutte qui envisage le changement juridique est politique et épistémologique, parce qu'elle mobilise la compréhension de la condition vécue de la réalité des individus pour refaire les lois et, pour ce faire, il faut mobiliser l'action politique. Par contre, la pratique de l'État doit être impersonnelle par l'application de la loi et pour autant les lois doivent considérer les besoins réels de la totalité de la population. La fiabilité dans les

institutions portée par la théorie de Crenshaw s'analyse aussi par son contexte, puisque l'auteurice a la parole au sein des institutions. Elle est une femme et noire, avocate et professeure universitaire, et elle n'est pas la seule qui a réussi à prendre la parole. Si le contexte d'inégalité est toujours présent, s'il y a aussi un décalage entre les classes sociales par les conditions matérielles de vie, si la question de genre est encore un problème à régler, notamment au niveau de l'égalité de la participation et de la reconnaissance, la prise de la parole institutionnelle est possible et réelle. Ainsi, Crenshaw utilise la puissance de sa voix comme chemin pour viabiliser la subjectivité interdite, effacée et oubliée par l'État.

Pour conclure, nous pouvons considérer que Fanon et Crenshaw font de la bataille symbolique la motivation de leurs théories, en partant de la possibilité de changer une réalité qui s'impose pour maintenir au pouvoir le simulacre de naturalité. Chacun est situé dans son milieu, ils sont en jeu avec leur bagage et leur contexte social, et l'action s'adapte à l'émergence de la demande de changement. En effet, les théoriciens font partie de la réalité d'où ils partent, ou d'où ils parlent, « là où c'était, là comme sujet dois-je partir ». Enfin, la guerre est symbolique et c'est en se dépassant de soi que la norme peut aller au-delà d'une vérité artificielle qui assujettit. Ainsi nous disait Fanon :

Je dois me rappeler à tout instant que le véritable saut consiste à introduire l'invention dans l'existence. Dans le monde où je m'achemine, je me crée interminablement. Je suis solidaire de l'Être dans la mesure où je le dépasse.²²

22 FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. p.186.

3 - « Les mots et les choses » et l'épistémologie du soi occidental-européen

Le rapport à soi par la similitude et le bouleversement de la représentation

L'image utilisée par Michel Foucault au début de son œuvre « Les mots et les choses » trace l'axe centrale du développement postérieur de sa thèse. Cela est donné par le tableau baroque *Las Meninas* (1656) de l'espagnol Diego Velázquez. Une image en soi n'a pas toujours pour conséquence nécessaire le remplissage des mots qui donnent à celle-ci des signes spécifiques au sujet qui la capture. Par ailleurs, le regard déborde de l'action sensible par les mots et nous expose l'invisibilité constitutive par laquelle l'individu opère son rapport subjectif au monde. De ce fait, l'image capturée est vécue par l'expérience de la parole nous expose le mouvement qui lie le visible et l'invisible. C'est d'ici qu'un savoir peut s'articuler car c'est lorsque le sujet s'énonce vis-à-vis de l'expérience du savoir qu'il s'intègre dans le monde. La possibilité de connaître le soi, ou plutôt une forme de soi, un soi donné dans ses expériences partagées avec le monde qu'il compose et qui le compose, est exactement le lieu où s'instaure le rapport entre le sujet et un ordre socialement établi par des savoirs. Ceci est toujours en lien à une certaine façon de se mettre en pratique au monde. L'humain est né au milieu du savoir, et non le contraire. Le monde subjectif se constitue dans l'organisation de mots qu'il signifie, par le travail qu'il met en œuvre pour transformer et pour se former, et dans la vie qu'il tient même sans connaître d'où il vient, pourquoi il est là et vers où cela le mène, malgré tous ses efforts pour savoir. L'humain ne peut naître qu'au milieu d'un savoir, et celui-ci n'est autre que le réflexe de pratiques d'un peuple et d'une époque. Néanmoins, remettre toutes les bases théoriques en question nous dit déjà d'où nous parlons. Il faudrait surtout que nous puissions problématiser l'endroit où nous envisageons d'arriver.

Las Meninas signale, pour Foucault, le changement du statut épistémologique du savoir européen, lorsque la notion de représentation fût le centre ordonnateur du savoir. Ainsi, l'intention de l'auteur est d'interroger comment la pensée opère selon les formes disponibles du savoir. Pour ce faire, il est nécessaire d'examiner celles appréhendées dans la positivité de la vie. C'est donc par l'analyse de l'expérience vécue en rapport aux savoirs et ses positivités que Foucault s'applique à mener une archéologie de la relation épistémologique qui peut s'établir entre les mots et les choses. Éloigné d'une conception évolutionniste donnée par une histoire des idées ou de la science, il part du rapport à la positivité vécue pour faire l'analyse des conditions épistémologiques, soit pour établir les fondements d'un savoir, soit pour comprendre ses mouvements de rupture et changement dans une culture:

... ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'épistémè où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs

formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leurs perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité; en ce récit, ce qui doit apparaître, ce sont, dans l'espace du savoir, les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique.²³

Par ailleurs, la motivation de la recherche de Foucault n'est pas d'établir un concept universaliste qui puisse lier épistémologiquement l'humain. Le parcours proposé par le philosophe nous oriente surtout à réfléchir de façon critique sur le *Même* par lequel le savoir et le soi se ferment. Il faut se confronter à la différence comme l'essence du mouvement de l'être, par l'ouverture nécessaire à l'accomplissement du savoir dans sa multiplicité. Dans la première phrase de son texte, l'auteur nous expose sa réception de la lecture d'un conte de Borges²⁴. Quand ce dernier décrit une classification scientifique trouvée dans une ancienne encyclopédie chinoise, un schéma qui nous paraît venu surtout de la littérature surréaliste, cela donne lieu, nous décrit Foucault par sa lecture, à une réponse très corporelle, puisque l'étrangeté du remplacement de l'ordre donné, et intériorisé dans la subjectivité, nous la expérimentons dans le corps: « Dans le rire qui secoue à sa lecture toutes les familiarités de la pensée – de la nôtre: de celle qui a notre âge et notre géographie »²⁵. D'où parlent-ils, les humains ? Ou encore, d'où partent-ils pour parler ainsi ? Quels sont les points d'accroche du discours qui établissent un commun pour que les membres d'une société puissent penser et agir de manière analogue ? C'est de l'histoire de l'ordre vécu par l'*expérience du même* que Foucault remarque l'immanence de la différence, parce que le mouvement historique d'une collectivité se donne aussi par ses changements de pratiques matérielles, celles-ci composant l'expérience qui constituent ses savoirs.

Ainsi, un ordre commun est la condition de possibilité de la vie sociale, parce qu'il donne le topos du savoir et des pratiques partagées. C'est là que nous voyons le réinvestissement du même et, par conséquent, ce qui nous proportionne la capacité de maintenir la croyance d'une utopie commune, composée de fables soutenues par les discours partagés. Néanmoins, cet ordre donné est toujours encerclé par des Autres, d'autant plus que cette figure de l'Autre est double: soit par un étranger qui se montre avec ses différences, celui qui habite ailleurs de notre ordre et nous fait percevoir une façon d'être autant incompréhensible que gênante; soit par un Autre qui cohabite dans la propre subjectivité comme une possibilité de l'impensé, lorsque l'ouverture du moi est ressentie comme l'étrangeté en confrontation à ce qui échappe au même d'où nous partons.

Les hétérotopies inquiètent, sans doute parce qu'elles minent secrètement le langage, parce qu'elles empêchent de nommer ceci et cela, parce qu'elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent, parce qu'elles ruinent d'avance la « syntaxe », et pas seulement celle qui

23 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Éditions Gallimard, Paris, 2019, p.13.

24 BORGES, Jorge Luis. *El idioma analítico de John WILKINS*. In : *Otras Inquisiciones*.

25 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Éditions Gallimard, Paris, 2019, p.7.

construit les phrases, - celle moins manifeste qui fait « tenir ensemble » (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses.²⁶

De ce fait, l'inversion proposée dans l'œuvre de Velázquez lorsqu'il peint à partir du regard des spectateurs, l'expérience esthétique nous fait rentrer dans notre propre regard, par le miroir qui renforce le jeu de vues entre les yeux qui se voient. Foucault interprète ce tableau comme le moment où la représentation change le centre de référence du savoir et du rapport à soi du sujet. Jusqu'à l'époque baroque, la fermeture épistémologique du soi était soutenue par un rapport à l'idée de Dieu, puisque celle-ci a donné la transcendance nécessaire à la représentation par laquelle l'humain s'y appréhendait, pour y disposer l'ordre du monde. Si le sujet se concevait à ce moment comme étant placé au centre du monde, comme la bête choisie par Dieu, c'est parce que l'humain était la mesure de toutes les choses qui se passaient en dehors de lui. La théologie chrétienne de la Sainte Trinité comme le partage de la même essence entre « le père, le fils et le saint esprit » a donné son fondement. Néanmoins, Velázquez expose la chute du père et du saint esprit, parce que le regard du sujet peut maintenant voir avec ses propres yeux. C'est le fils qui devient agent de son propre entendement, puisqu'il a alors la compréhension du monde qui passe par sa propre réalité subjective, lorsque « je pense donc je suis »²⁷.

Ainsi, le tableau baroque expose la condition de possibilité de penser le sujet qui peut regarder sans intermédiation. C'est le sujet dorénavant qui va connaître le monde, en établissant l'ordre du savoir en rapport à la subjectivité qu'il y engage. Sur le plan du visible, c'est le sujet qui regarde l'objet et s'il cherche à le capter de façon « claire et distincte »²⁸, ce parce qu'il dirige son savoir maintenant à partir de sa propre subjectivité. Par ailleurs, sur le plan de l'invisible, par le Roi qui a été escamoté du centre du tableau, nous observons l'éloignement du troisième œil qui soutenait le même de la représentation. Lorsque l'intermédiation d'un élément extérieur à la subjectivité s'est défait, donc : « Ce sujet même – qui est le même – a été éliidé. Et libre enfin de ce rapport qui l'enchaînait, la représentation peut se donner comme pure représentation »²⁹.

Foucault établit la rupture du savoir comme *similitude* par le changement subjectif de l'épistémologie à l'époque classique (XVIIe et XVIIIe siècle, selon division de l'auteur). Jusqu'au XVIe et XVIIe siècle, la similitude mobilise la représentation et l'interprétation du monde. La similitude était le fil invisible selon lequel les choses pouvaient devenir visibles au savoir humain, parce que la vérité venait d'une intériorité placée dans un monde profond où elle était caché³⁰. Les

26 Ibid, p. 9.

27 DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Éditions Flammarion, Paris, 2009.

28 DESCARTES, René. *Règles pour la direction de l'esprit*. Éditions Vrin, Paris, 1997

29 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Éditions Gallimard, Paris, 2019, p. 31.

30 Nous remarquons ici un certain héritage de la philosophie de Platon, soit par la théorie du monde des idées (*La République*. Livre 7), soit par la théorie de la réminiscence et de l'immortalité de l'âme (*Ménon*), d'où ces théories

signes étaient les réflexes du monde et de la nature qui s'éclipsent du moi. Les techniques comme l'herméneutique (faire parler les signes pour découvrir leurs sens) et la sémiologie (faire reconnaître où sont les signes et qu'est-ce qui les instituent) sont opérés par la similitude dans un mouvement circulaire qui lie le système du savoir. Ainsi, pour que cela se produise et pour que l'assimilation puisse toucher ce qu'elle désigne, il faut que :

Toute ressemblance reçoit une signature; mais cette signature n'est qu'une forme mitoyenne de la même ressemblance. Si bien que l'ensemble de marque fait glisser, sur les cercles de similitudes, un second cercle qui redoublerait exactement et point par point le premier, (...). La signature et ça qu'elle désigne sont exactement de la même nature.³¹

La circonstance dans laquelle l'épistémologie de la similitude force le réel vécu est décrite par les mésaventures de Don Quichotte de la Manche, un roman écrit par Miguel de Cervantes apparu en deux parties, en 1605 et en 1615. Dans un moment historique où le roman de chevalerie était déjà obsolète, la division sociale en vigueur n'avait plus de correspondance avec l'hégémonie aristocratique qui dictait l'ordre du pouvoir, puisque la bourgeoisie commerçante et latifundiaire d'alors prend le statut de classe souveraine. Lorsque l'ancien système féodal est en pleine décadence avec ses nombreux titres aristocratiques, ce qui ne payaient plus leurs façon de vivre, Don Quichotte contraint le monde qui l'entoure de s'adapter aux anciennes présuppositions des chevaliers qu'il soutient. Si le personnage de Cervantes était un lecteur tenace des romans de chevalerie, les signes lisibles dans ces œuvres n'étaient déjà plus similaires aux êtres visibles qui entouraient Don Quichotte. De plus, c'est l'opération de similitude comme réalité épistémologique qui est en train de se dissoudre.

De ce fait, l'ordre du monde appréhendé par la similitude a mis le savoir sur la nature comme une extension du regard humain sur soi même, parce qu'il y avait un rapport de continuité entre l'humain et la nature, dans un mouvement autocentré d'égalité entre le sujet et l'objet. Nous observons ici l'ancienne liaison qui soutenait la représentation par le même de la similitude. Cependant, cela a donné lieu à l'ordre de la pensée en tant que principe du savoir de la modernité, celui-ci qui considère le processus de l'expérience subjective comme fondement épistémologique. Après des auteurs comme Descartes et Bacon, la nature et la conscience humaine se séparent, mais cela se fait sans grands litiges, puisqu'un outil fabriqué à partir de l'idée d'un langage neutre vient pour les relier. Une relation est renouvelée entre le sujet et l'objet, puisque chacun est maintenant de son propre côté, leur lien se rétablit par l'ordre de la pensée soutenue d'un langage neutre. Par exemple, la mathématisation de la nature par la physique lie d'une nouvelle manière la nature aux représentations. D'ailleurs, c'est l'imagination qui devient la faculté détenant la similitude et cette

conçoivent le mouvement d'intériorisation du soi comme le chemin pour dévoiler une vérité déjà donnée.

31 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Éditions Gallimard, Paris, 2019, p.44.

dernière n'a plus rien à dire sur la possibilité de construire un savoir scientifique sur les représentations appréhendées. Ce qui peut le faire c'est donc l'ordonnement de la pensée, puisqu'elle fait de sa propre façon d'ordonner la façon de rencontrer l'ordre dans la nature.

Dans le savoir par la similitude à l'époque classique, la nature pouvait être accédée par des signes déjà donnés dans le vocabulaire, parce que la possibilité du savoir et la compréhension de la nature était mis en accord par le dévoilement de la nature par les signes existants. Ainsi, l'ordre du monde était enchaîné à un cercle de signes et, circulairement, ceux-ci avaient leur origine dans la relation étroite qu'ils entretenaient avec une idée d'origine de l'être. Il y a ici un rapport immanent entre l'interprétation des signes originels et la façon essentielle par laquelle la nature s'ordonne, cela donné dans un effet de miroir où l'humain établit un savoir comme continuité de soi-même. Plus tard, le langage et la nature se libéreront l'un de l'autre, et ainsi la représentation passe par l'intermédiation d'un nouveau rapport au langage. Par conséquent, lorsque l'interdépendance entre le langage et le monde se défait de sa relation de similitude, parce qu'il n'y a plus de continuité entre les deux, ils passent tous deux à répondre par des principes différents.

Il existe une disposition nécessaire et unique qui traverse toute l'épistémè classique: c'est l'appartenance d'un calcul universel et d'une recherche de l'élémentaire dans un système qui est artificiel, et qui, par là-même, peut faire apparaître la nature depuis ses éléments d'origine jusqu'à la simultanéité de toutes leurs combinaisons possible... c'est tenter de découvrir le langage arbitraire qui autorisera le déploiement de la nature en son espace, les termes derniers de son analyse et les lois de sa composition.³²

La nature est encore appréhendée par un principe de ressemblance. Par contre, elle est son propre équivalent, puisqu'elle est égale à elle-même dans l'idée d'une répétition uniforme et parfaite. L'entendement humain doit alors dévoiler la nature par la création d'un langage qui soit capable de capter son enchaînement. De ce fait, le savoir qui porte sur l'empirique « ne se donne plus comme expérience du Même (*similitude*), mais comme établissement de l'Ordre (*pensée*) »³³. Ainsi, la relation entre signifié et signifiant n'a plus l'intermédiation d'une origine essentielle du signe qui contenait en soi toute la signification possible. La représentativité du signe est la représentation lorsqu'elle est représentable, parce que dorénavant les signes étaient coextensifs à la représentation et à l'ordre de la pensée. Néanmoins, cette analyse par laquelle Foucault nous expose le savoir du XVIIIe siècle vient soudainement avec la démarcation de son problème, parce que « La limite du savoir, ce serait la transparence parfaite des représentations aux signes qui les ordonnent. »³⁴. L'exemple majeur nous est donné par l'idée d'une *taxinomia universalis* qui pourrait appréhender la totalité de l'expérience du savoir et, par conséquent, la description systématique et

32 Ibid, p. 76-77.

33 Ibid, p. 87.

34 Ibid, p. 91.

complète de l'objet. L'ordre de la pensée, ou surtout un mode délimité de penser, vient donc imposer une nouvelle condition de possibilité du savoir. Telle conception a trouvé sa forme la plus aboutie dans la théorie de Carl von Linné « quand il projette de retrouver en tous les domaines concrets de la nature ou de la société, les mêmes distributions et le même ordre »³⁵.

Les trois formes de positivités et les limites du savoir : de la représentation à l'analytique de la finitude

Par l'expérience vécue au sein des savoirs pratiques et théoriques d'où la société s'articule, les glissements engendrés par l'ordre de la pensée comme forme d'organiser la subjectivité sont appréhendés par les trois positivités qui composent les bases du savoir de l'époque classique. De ce fait, le langage, la vie et le travail sont les thèmes sur lesquels l'auteur prétend s'appuyer pour constituer l'archéologie du savoir. C'est par l'analyse de la représentation et de son rapport universaliste, conçus selon l'ordre de la pensée, que l'épistémologie d'alors construit son concept pour constituer le sujet et son rapport au monde. Pour cette raison, les mouvements de « Les mots et les choses » nous signalent les changements de la représentation dans chaque positivité car l'analyse de ces transformations devient le moyen de comprendre comment le savoir se construit au travers de la relation entre le sujet et les objets.

Dans ce contexte épistémologique, la conception du langage par la grammaire générale et la logique de Port-Royal, Condillac, Hume, Rousseau, par exemple, s'établit selon un savoir où la nomination s'assimile à la représentation. Le langage rencontre sa puissance lorsqu'il met en lien les mots et les choses par le nom, en le nommant. Ainsi, la représentation est donnée par une totalisation du concept, selon l'idée d'une universalisation exposée au nom. Par conséquent, la possibilité de trouver la vérité de l'objet représenté est entendue par la rencontre d'un signe qui lui est approprié, car le nom bien choisi peut révéler l'essence de la représentation. Le savoir d'alors envisage de nommer les choses pour découvrir l'être de la représentation, pour dévoiler l'essence de son être. Nous sommes à un moment où l'organisation interne du langage commence à établir la forme d'articulation du savoir. Soit par des mots déjà donnés qu'il faut bien utiliser, soit par l'élaboration de nouveaux vocabulaires qu'il faut bien construire, la représentation captée par le langage délimite la relation entre les mots et les choses :

Quand il nommait l'être de toute représentation en général, il était philosophie : théorie de la connaissance et analyse des idées. Quand il attribuait à chaque chose représentée le nom qui convenait et que, sur tout le champ de la représentation, il disposé le réseau d'une langue bien faite, il était science – nomenclature et taxonomie.³⁶

35 Ibid, p. 91.

36 Ibid, p. 136.

D'autre part, le savoir sur la vie est soutenu par l'histoire naturelle. A ce moment, les concepts de structure et d'identité viennent pour établir une science générale de l'ordre dans la nature. C'est par le rapport d'égalité et de différence visuellement observable que l'analyse de la représentation élabore son concept. Ainsi, il faut que le savoir sur la vie soit capable de localiser l'expérience visuelle par un nom commun, pour que la désignation et la nomination entrent dans l'expérience par un langage universel et bien fait. Pour ce faire, les représentations sont nommées, afin que le voir puisse dire, dans une mise en ordre continue par laquelle le savoir prétend être descriptif et ordonné vis-à-vis de son objet. Cependant, lorsque les mots et les choses se croisent, il reste toujours une étrangeté impossible à surmonter, parce que :

L'histoire naturelle ne sera une langue bien faite que si le jeu est fermé : si l'exactitude descriptive fait de toute proposition un découpage constant du réel (si on peut toujours *attribuer* à la représentation ce qu'on y articule) et si la *désignation* de chaque être indique de plein droit la place qu'il occupe dans la *disposition* générale de l'ensemble.³⁷

Finalement, par rapport au travail, nous verrons que le savoir sur l'économie et la production a été l'analyse de la richesse, puisqu'il n'y a pas encore une économie politique pour considérer la relation entre la production et le travail comme créateurs de la valeur. Nous sommes ici dans l'articulation faite entre la richesse, la valeur et la monnaie, c'est-à-dire que l'objet est complètement aliéné à sa relation au travail. De ce fait, l'outil épistémologique d'alors est la richesse, dont le prix de la marchandise et le jugement humain de sa valeur sont les éléments qui s'articulent dans la représentation. Ainsi, le métal qui devient monnaie apparaît comme la représentation matérielle, le symbole vivant de cette réalité abstraite de la valeur monétaire. Parce qu'il a une valeur en soi, l'objet précieux, il a aussi une valeur d'échange pour les autres objets, puisqu'il incarne la représentation d'une valeur externe à l'objet en soi. Le métal comme monnaie est un signe double. La représentation dans l'analyse de la richesse est donnée par la constitution des objets comme porteurs d'un jugement humain, parce que celui-ci articule le désir et la nécessité humaine dans la représentation pour établir de la valeur entre les choses :

C'est parce que l'or est monnaie qu'il est précieux. Non pas l'inverse. Du coup le rapport si étroitement fixé au XVI^e siècle est retourné : la monnaie (et jusqu'au métal dont elle est faite) reçoit sa valeur de sa pure fonction de signe. Ce qui entraîne deux conséquences. D'abord ce n'est plus du métal que viendra la valeur des choses. Celles-ci s'établissent par elle-même, sans référence à la monnaie, d'après des critères d'utilité, de plaisir et de rareté ; c'est par rapport les une aux autres que les choses prennent de la valeur ; le métal permettra seulement de représenter cette valeur, comme un nom représente une image ou une idée, mais ne la constitue pas (...) Les richesses sont les richesses parce que nous les estimons, tout comme nous idées sont ce qu'elles sont parce que nous les représentons. Les signes monétaires ou verbaux s'y ajoutent de surcroît.³⁸

37 Ibid, p. 172.

38 Ibid, p. 187-188.

La condition de possibilité pour l'échange de marchandises se réalise par l'établissement de la valeur. Les choses sont chargées de valeur selon la place qu'elles supportent en rapport au désir et à la nécessité venues du jugement humain. Ainsi, le processus d'attribution de la valeur s'accomplit sur les signes d'une représentation, même si la valeur est encore soutenue par un objet matériel. De ce fait, pour Foucault, le jugement collectivement attribué aux objets est l'organisateur général de l'ordre empirique du savoir d'alors. La manifestation épistémologique par l'ensemble de la positivité donnée s'articule dans la relation entre l'ordre de la pensée et la représentation.

Le savoir à l'époque classique se constitue dans une relation de continuité entre la représentation et l'être, moment où la représentativité générale de l'être se présente corrélativement à la présence de la représentation que l'être attribue aux choses. Ainsi, l'ontologie classique est l'être donné sans rupture à la représentation, puisque celle-ci libère l'idée d'une continuité de l'être par « une ontologie définie négativement comme absence de néant »³⁹. Néanmoins, la plénitude ontologique dont la représentation était le centre de référence du savoir révèle ses limites dans l'épistémè classique. La relation entre le nom et l'ordre de la pensée ; la recherche d'une nomenclature qui puisse devenir une taxonomie universelle ; les systèmes des signes que soient transparents vis-à-vis de l'objet comme continuité de l'être ; tout cela a pu se mettre en place jusqu'au moment où l'empirique se confrontait à une positivité qui ne dépassait pas la continuité entre la représentation et l'être.

Cependant, l'ordre de la pensée avait aussi ses limites : la fermeture de soi dans une illusion d'un *continuo* entre le sujet et l'objet, puisque la représentation expose ses limites lorsque le sujet qui connaît devient un objet à connaître. Dorénavant, il faut que la condition de possibilité du savoir prenne en considération les différents objets vécus au-delà de l'expérience de la positivité donnée à la conscience. C'est-à-dire - la liberté d'action, le désir qui dépasse l'objet donné, la volonté de demeurer dans l'être. Ceux-ci sont des problématiques qui confrontent le sujet et la conscience enfermés dans un ordre plein entre le sujet et l'objet. Pour ce faire, il faut se confronter à une ouverture du savoir pour surmonter la mise en ordre et l'universalité entendues comme les seules totalités de l'expérience subjective.

Pour Foucault, le savoir moderne du XVIIIe et XIXe siècles commence par l'analytique de la finitude, lorsqu'il y a une confrontation entre les représentations et les positivités par la notion de discontinuité entre l'être de la connaissance et l'objet à connaître. Dans ce contexte, l'être devient aussi un objet en soi. Ainsi, « l'homme apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît : souverain soumis, spectateur regardé, il surgit là, en cette place du Roi qui lui

39 Ibid, p. 219.

assignaient par avance les *Ménines*, mais d'où pendant longtemps sa présence réel fut exclue »⁴⁰. Étant donné qu'il vient d'assumer sa place dans le savoir de la modernité, un nouveau bouleversement traverse les positivités. L'image recompose alors ses signifiés.

Alors, l'analyse de la richesse s'est transformée en travail. Pour le premier fondement de l'économie politique, Adam Smith introduit le concept de travail, parce qu'il conçoit la main-d'œuvre dans son rapport de marchandise. Dans cette perspective, le travail est encore mesuré par une valeur d'offre et de demande. Néanmoins, c'est avec Ricardo qu'une distinction additionnelle s'établit pour dépasser la représentation, parce qu'il définit le travail comme ressource de la valeur. Si avec Smith le travail représentait la marchandise et celle-ci à nouveau le travail dans un cercle qui délimitait l'analyse de la richesse, à partir de Ricardo, la valeur n'est plus un signe lié à la marchandise. L'attribution de la valeur devient un produit du travail, parce que la production précède la circulation de la marchandise, d'où le fait que l'échange doit se baser sur la valeur du travail qui la produit. Selon Ricardo, c'est le coût et l'investissement par lesquels le travail se réalise qui doivent être considérés pour la création de la valeur. Ainsi, la notion de finitude du travailleur (conditions de travail), autant que les limites de la nature (ressources pour la production agricole) sont reliées à la possibilité de créer de la valeur.

D'autre part, pour la vie, l'histoire naturelle devient dans un premier temps l'organisation des êtres. Avec Lamarck, le savoir de la nature envisage encore de déterminer le caractère en le nommant, mais le principe qui le conditionne à nommer dépasse le domaine du visible. De ce fait, l'organisation de la vie se distancie de la représentation, parce qu'il n'y a plus de relation de continuité entre les structures qui s'articulent et les caractères qui sont désignés. C'est l'invisible d'une organisation arbitraire qu'il faut appréhender. Cependant, c'est avec Cuvier que la représentation s'effondre en donnant lieu à la biologie, parce que, dorénavant, la fonction taxinomique est complètement libérée de sa subordination aux caractères. D'ailleurs, l'organisation de la vie ne se donne plus par la fréquence visiblement observable d'un être ou d'un organe. Pour Cuvier, il faut trouver les corrélations fonctionnelles qui considèrent la totalité de l'organisme, autant que la confrontation entre les différents organismes. C'est la vie par la fonction qui fonde la classification, et celle-ci devient abstraite par rapport à la continuité captée au niveau du visible. Ainsi, Foucault conclut :

Lamarck ne pensait les transformations des espèces qu'à partir de la continuité ontologique qui était celle de l'histoire naturelle des classiques. Il supposait une gradation progressive, un perfectionnement non interrompu, une grande nappe incessante des êtres qui pourrait se former les uns à partir des autres. (...) Celui-ci [Cuvier] a introduit dans l'échelle classique des êtres une discontinuité radicale ; et par le fait même, il a fait surgir des notions comme

40 Ibid, p. 323.

celles d'incompatibilité biologique, de rapports aux éléments extérieurs, de conditions d'existence.⁴¹

Finalement, nous verrons le rapport de la positivité dans le langage. La situation de détachement de la représentation est plus lente et complexe pour le langage, puisqu'elle « a été posé et réfléchi comme discours, c'est-à-dire comme analyse de la représentation. »⁴² dans l'époque classique. Ainsi, la possibilité de changement demandait une altération dans l'être même de la représentation. Le pas originel du changement, observe Foucault, est l'interruption de son savoir comme l'examen d'une origine absolue, une raison première où résidait une désignation initiale et fondatrice. De ce fait, lorsque l'analyse des ressemblances latérales entre la langue se débute au XVIIIe siècle, il y avait encore un noyau de signification invariable donné à partir des contenus représentatifs.

Pourtant, un fait s'accomplit et l'étude des langues ne cherche plus à établir une relation première entre la syllabe et le sens comme point d'origine du langage. C'est la philologie de Schlegel, Grimm et Bopp qui donna la positivité au langage, lorsque le pouvoir représentatif de celui-ci n'est plus admis dans son être-même, par une discursivité immédiate qu'il a porté de droit. Dorénavant, cela se déplace vers la compréhension de la loi constitutive d'une langue. Ainsi, le mot est posé en cohérence avec la langue qu'elle constitue, parce que la totalité de la grammaire fonde et détermine les mots individuellement. Sa conséquence principale est l'étude autonome de la grammaire et de ses éléments dans chaque langue. De ce fait, la possibilité de comparaison latérale entre elles ne doit plus passer par un moyen commun, c'est-à-dire une représentation universelle, parce que les lois de leurs modifications ne sont plus considérées dans :

...le système de représentation qui a pouvoir de découper et de recomposer d'autres représentations. (...) Le langage « s'enracine » non pas du côté des choses perçues, mais du côté du sujet en son activité. Et peut-être alors est-il issu du vouloir et de la force, plutôt que de cette mémoire qui redouble la représentation. On parle parce qu'on agit, et non point parce qu'en reconnaissant on connaît.⁴³

Foucault constate alors que l'analyse interne de la langue proposée par la philologie, conformément aux structures grammaticales observables, est en rupture avec l'être de l'ontologie classique qui lie le parler et le penser. Donc, le langage acquiert son propre être, parce qu'il rompt ses liens d'une essence première avec l'ordre de la pensée en général. Connaître le langage n'est plus s'approcher du savoir même. Dorénavant, comme il est devenu un objet comme les autres, il faut lui appliquer une méthode cohérente avec son domaine singulier.

41 Ibid, p. 288.

42 Ibid, p. 245.

43 Ibid, p. 302-303.

L'histoire : entre le progrès et la discontinuité

Les trois positivités, la vie, le travail et le langage, gagnent leurs propres histoires, surtout parce qu'elles sont introduites dans un rapport historique sans corrélation essentielle avec l'ordre de la pensée. Ainsi, les positivités appréhendées par leurs discours ne sont plus attribuées d'une nature donnée par un humain qui se fait l'être en générale, elles passent à être des natures enracinées dans leurs histoires spécifiques. Cependant, le concept d'histoire appliqué par l'archéologie de Foucault n'a pas le sens chronologique, où il y aurait toujours gain de vérité en rapport à l'objet du savoir. Le problème ici est la vérité d'un discours qui se construit en lien avec les positivités vécues par des humains qui constituent une société et partagent une place dans le monde. En conséquence, l'ordre du monde, c'est-à-dire le socle épistémologique, constitue la possibilité pour que le sujet advienne comme il est, parce qu'il lui donne les conditions d'appréhension de son expérience.

Néanmoins, selon Foucault, l'histoire n'est pas attelée à l'idée de progrès, dans une histoire universelle. La périodicité historique doit être analysée surtout comme une question de discontinuité épistémologique, soit entre différentes époques de l'humanité, soit entre des cultures hétérogènes qui se croisent.

De ce fait, l'introduction des positivités dans une histoire propre à chaque objet marque le changement dans la pensée philosophique. Lorsque le sujet et l'objet ne sont plus essentiellement liés dans un réseau unique, la métaphysique classique devient la dialectique moderne, car celle-ci est admise par la confrontation entre l'empirique et le transcendantal. Alors, les limites du savoir données par l'analyse transcendantale de l'être apparaît comme un objet en soi. La phrase de Kant, au début de sa première critique, se présente comme marque de cette dialectique, car « Que toute notre connaissance commence avec expérience, il n'y a là aucun doute. (...) Mais bien que toute notre connaissance commence *avec* l'expérience, elle ne résulte pas pour autant toute *de* l'expérience. »⁴⁴

Selon Foucault, Kant s'efforce de comprendre comment la représentation est possible dans sa généralité, sa forme perçue comme universellement valide. Pour autant, l'auteur allemand trouve la condition dans la possibilité de décomposer les représentations, par l'analyse, pour après les recomposer dans une synthèse, sans que leurs fondements soient basées par une relation établie entre elles. Cela se fait par le jugement d'expérience, c'est-à-dire une constatation empirique, donné à l'extérieur des représentations⁴⁵. Ainsi, par la critique en tant que méthodologie philosophique, Kant signale les limites de la représentation. Il faut que l'interrogation sur le savoir dépasse le

44 KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Éditions Gallimard, Paris, 1980, p. 63.

45 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Éditions Gallimard, Paris, 2019, p.255.

cercle vicieux de la représentation enfermé par le soi, pour rencontrer alors les conditions de possibilité de l'expérience dans les conditions de possibilités des objets de l'expérience. La philosophie transcendantale kantienne est ce qui marque la séparation entre le sujet qui connaît et l'empirique de l'objet à connaître. De ce fait, la vie, le travail et le langage sont donnés hors du sujet du savoir, mais ils sont les conditions pour que nous puissions situer le savoir.

Néanmoins, lorsque la question « Qu'est-ce que l'humain ? » est posée par Kant dans sa *Logique*, correspondant à la quatrième question conséquente depuis les trois critiques, l'analytique de la finitude occupe désormais le sujet du savoir.⁴⁶ L'être ne peut plus se confondre avec l'objet qu'il veut connaître, parce que le savoir moderne est dominé par son rapport à la vie, au travail et au langage dans leurs limites. Il faut donc analyser les trois termes par lesquels l'être se réalise pour accéder à ses conditions de possibilité comme un être. C'est-à-dire que chaque positivité impose une limitation à l'ancien lien par lequel se constituait le savoir. C'est-à-dire qu'entre le sujet et l'objet il y a désormais une discontinuité observable dont le sujet du savoir ne peut plus s'échapper.

La finitude de l'homme s'annonce – et d'une manière impérieuse – dans la positivité du savoir ; on sait que l'homme est fini, comme on connaît l'anatomie du cerveau, le mécanisme de coûts de production, ou le système de la conjugaison de la langue indo-européenne ; ou plutôt, au filigrane de toutes ces figures solides, positives et pleines, on perçoit la finitude et les limites qu'elles imposent, ou devine comme en blanc tout ce qu'elles rendent impossible.⁴⁷

De ce fait, Foucault voit en Kant l'annonce de l'altération épistémologique au cœur de la relation que le sujet établit dans la représentation. La duplication du sujet-savoir entre l'empirique et le transcendantal (au sens de l'esthétique transcendantal, par la nature et le corps, et de la dialectique transcendantal, par l'histoire du savoir et de la société) a pu répondre à l'incorporation de la positivité dans le savoir et à la séparation entre le sujet et l'objet. Néanmoins, le cogito cartésien perd sa translucidité et l'impensé devient le résultat nécessaire qui s'accomplit dans le savoir du XIXe siècle. Lorsque les positivités gagnent de l'autonomie par rapport au sujet qui connaît, il faut que celui-ci se confronte à de nouveaux thèmes que les positivités lui imposent, et à qui il ne peut plus répondre par l'ancienne duplication du sujet enfermé dans la représentation.

Ainsi, le problème de la condition de possibilité du savoir est remplacé par trois termes, ceux-ci qui dans les positivités s'accomplissent au-delà du savoir même, en laissant la représentation en suspens, parce qu'elle ne peut rien dire dans ce domaine. La *vie* qui se présentait

46 « Il fallait que les synthèses empiriques fussent assurées ailleurs que dans la souveraineté du « Je pense ». Elles devaient être requises là où précisément cette souveraineté trouve sa limite, c'est-à-dire dans la finitude de l'homme - finitude qui est aussi bien celle de la conscience que celle de l'individu vivant, parlant, travaillant. Cela, Kant l'avait déjà formulé dans la logique lorsqu'il avait ajouté à sa trilogie traditionnelle une ultime interrogation : les trois questions critiques (que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer?) se trouvent alors rapportées à une quatrième, et mises en quelque sorte « à son compte » : *Was ist der Mensch ?* ». Ibid, p. 351-352.

47 Ibid, p. 324-325.

positivement par ses fonctions et ses normes, se confronte maintenant avec la répétition muette de la *mort* comme destin inévitable. Le *travail*, devant les conflits et les règles imposées par les intérêts individuels, se fait par la répétition d'un *désir* incarné au cœur de la pensée comme créateur de la valeur. Le *langage*, par ses significations et ses systèmes, nous assujettit dans une langue qui est *loi*, d'où nous répétons ses articulations comme si d'elle venait notre propre vérité.

De plus, concevoir une dimension non linéaire de l'historicité instaure les conditions d'appréhension de la différence. Cela ne peut que commencer dans la subjectivité de la modernité, surtout quand la question « Qu'est-ce que les Lumières ? » peut être posée. Dès que le sujet prend l'action de l'histoire pour soi, il est nécessaire de reconnaître, vis-à-vis d'autrui, que celui-ci est aussi un sujet d'action. La contradiction de la non reconnaissance entre eux est la propulsion pour une dialectique du changement, quel que soit les moyens par lesquels ce mouvement s'accomplit. Lorsque le sujet se rend compte qu'il peut considérer une autre forme de relation entre continuité et discontinuité, depuis la reformulation du principe de périodicité comme non lié au principe de progrès, la compréhension de l'histoire s'établit dans une dialectique donnée par une autre façon d'expérimenter le soi.

Nous observons ici un bouleversement inévitable dans le rapport du sujet à la condition d'être, dans son rapport à la nature autant que par les expériences vécues au sein des cultures. Dans ce contexte, la psychanalyse et l'ethnologie sont dorénavant possibles. Ainsi, ces deux savoirs apparaissent pour remplir le vide laissé par l'écroulement de la représentation donnée comme fermeture du soi. Si elles ne peuvent pas fournir le concept général de l'humain, c'est notamment parce qu'elles remarquent l'incontournable ouverture des êtres dans les possibilités individuelles et collectives d'action. En outre, même si la psychanalyse et l'ethnologie opèrent par une mythologie et par une rationalité venues d'une façon occidentale de se rapporter à leurs savoirs, elles gardent le principe d'inquiétude qui contribue à la recherche d'un savoir dans sa relation à l'impensé. La possibilité d'un avenir dont le sujet peut se conduire au-delà de l'expérience du même passe par l'expérience de l'impensé, moment par lequel l'être, en confrontation avec ses différents égaux, est dans une ouverture. Il peut alors se refaire, en faisant, avec les autres. Les conditions, au moins, sont données. Néanmoins, il nous reste le doute de savoir s'il y aura le temps pour le faire.

4 - Le commun et la création

En vue d'expliciter dès le départ la thèse centrale du texte: c'est par la façon que s'établit le rapport entre l'individu et le collectif qu'a lieu et advient l'action créative, ou sa chute. Ensuite, nous exposerons trois problématiques dans l'expérience vécue qui en découlent. Tout d'abord, considérons que le système symbolique est institué comme médiation dans la réalisation intersubjective, trouvant sa source et ses fondements dans la manière par laquelle s'établissent les échanges entre l'individu et la collectivité à qui il appartient. De ce fait, l'expérience du commun représente un double mouvement dans la construction subjective des individus face au système symbolique qu'elle opère. D'un côté, l'expérience du commun est aliénante pour l'individu, parce que celui-ci doit apprendre le système symbolique donné pour qu'il puisse se réaliser, en acquérant les moyens d'échanges déjà accordés dans la société. D'un autre côté, le commun doit proportionner une liberté créative, parce que l'acquisition symbolique doit pousser l'individu à se réaliser comme sujet d'action au sein du commun. En ce sens, le système symbolique doit se transformer au cours des interactions entre les subjectivités créatives qui le composent, en le composant dans un mouvement sans cesse.

En revanche, l'impossibilité de cette condition humaine créatrice peut se mettre en place par l'instauration des conjonctures sociales adverses. Ainsi, la réalisation continue du commun comme réciprocité créative est empêchée. Quand des impositions symboliques se font perpétuées par contrainte, nous observons l'effacement des conditions de possibilité du commun comme puissance partagée entre la collectivité des individus qui composent le commun. De ce fait, une situation sociale d'impasse s'installe face à l'accomplissement du commun, parce qu'il y a un vol de la médiation symbolique qui devrait appartenir à la souveraineté du commun et, dans ce cas, la possibilité d'action créative demeurera voilée. De la sorte que le droit de créer sa propre structure symbolique est niée par un encadrement discursif enfermant la puissance créative des sujets d'action. Par conséquent, les subjectivités sont amenées à reproduire un discours normatif qui vise justement la reproduction de ce discours. Et en le reproduisant, le commun comme puissance de création intersubjective laisse de diriger la vie sociale, parce qu'il se transforme en reproduction passive d'un discours normatif dont les individus n'ont pas d'action effective en tant que créateurs de soi.

De ce fait, quand l'individu est dirigé par la constitution de la subjectivité dans le contexte du libéralisme économique, c'est-à-dire par la logique d'accumulation du capital qui établit une domination symbolique du commun, c'est l'idée aliénante de liberté individuelle et celle du profit narcissique qui mobilisent l'accomplissement du sujet au sein de la société. Cette normalisation

discursive construit le cercle vicieux par lequel le commun est mis en échec. C'est à ce moment d'aliénation de la vie individuelle dans son rapport au commun que l'action perd sa puissance créative et se renverse dans une action de pure répétition. Comme conséquence de cet expérience de subjectivation du libéralisme économique, le symptôme du sujet individualiste est le seul moyen par lequel l'individu trouve refuge pour s'exprimer. Cette interdiction de l'action créatrice dans le contexte relationnel du commun va se manifester par un effondrement subjectif tourné vers lui-même. Puisque ne fonctionne plus la nécessaire relation de créativité et d'échange intersubjectif autour du commun, la désagrégation individuelle et collective sont les conséquences observables. Dans la symptomatologie de l'expérience subjective du libéralisme, ce moment d'érosion de la vie sociale est entièrement lié à l'impasse entre le commun et l'individualisme.

*

Pour exposer des expériences critiques à la domination symbolique de la subjectivité libérale, nous allons prendre maintenant trois exemples de situations réelles vécues par la société. Ainsi, dans le contexte du travail, de l'éducation et la pratique psychiatrique, nous essaierons d'analyser leurs pratiques par leurs propositions d'échanges créatifs comme fondement du commun de la société. Par ces trois axes, nous verrons comment le rapport de l'individu au collectif se manifeste dans l'accomplissement des pratiques d'interaction par la demande d'actions créatives, au travers d'un dialogue constant entre le sujet comme possibilité d'être en action et le commun constitué en éternel mouvement constituant.

Le travail est l'exemple majeur d'organisation de la vie du commun, parce que la possibilité de la vie sociale est nécessairement liée à la façon selon laquelle s'accomplit le travail au sein d'une collectivité. Ainsi, pour l'existence d'un commun, il faut avoir des conditions de subsistance de la vie. C'est-à-dire qu'il faut avoir des travailleurs et qu'ils réalisent leur tâches selon des moyens spécifiques, selon des conditions par lesquelles ils ont de disponibles pour les effectuer. De ce fait, selon Marx, le travail dans son format capitaliste se constitue par la dépossession des mains du travailleurs de toutes les conditions extérieures au travail requises pour travailler. Les travailleurs sont alors exclus du contrôle des moyens de production.

Pour se restreindre à la problématique de l'organisation du travail au XXe siècle, selon Dardot et Laval⁴⁸, nous pouvons établir deux formes d'action critique et de lutte pour surmonter la dépossession des moyens de production des travailleurs et, par conséquent, la reprise créative de leurs activités symboliques dans la vie sociale. La « forme révolutionnaire » a eu son moment, par exemple, en Russie - 1905 et 1917 - et dans l'occupation de l'usine LIP en France dans les années

48 DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian. *Commun*. Éditions La Découverte, 2014, Paris.

1970. Ce mode d'action « vise un changement d'organisation sociale et politique radicale »⁴⁹, par la création de nouvelles formes de pouvoir qui puissent reformuler non seulement l'endroit dans lequel ils agissent, l'action révolutionnaire doit affecter inévitablement le pouvoir central constitué pour le mettre en échec. Le but envisagé est donc le changement de la superstructure, dont l'action directe dans le réel donné n'est pas divisée d'une projection d'élargissement de cette action.

La seconde forme d'action critique, « plus modeste dans sa portée transformatrice, mais beaucoup plus diffuse et valorisée aujourd'hui, est celle de l'économie sociale et solidaire, dénomination très large qui regroupe association, mutuelle et coopérative. »⁵⁰. Dans ce cas, l'objectif révolutionnaire n'est plus requis pour accomplir l'action créative visant à reformuler l'organisation du travail. Donc, il y a trois axes fondamentaux à considérer dans cette perspective : production – par le présupposé conditionnant de la propriété et du capital ; répartition – la question de l'écart de salaire face au profit acquis ; distribution – comment et à qui s'adresse la production finale.

Néanmoins, les auteurs du Commun exposent que cette conception d'autogestion économique restreinte à la collectivité du travail a tendance à exclure la visée plus ample de changement de la politique instituée, ce qui correspondait à l'objectif de luttes socialistes ouvrières dès le XIXe siècle. Ainsi, il y aurait une contradiction dans cette conception d'action critique, parce que dans la perspective d'une division entre le politique et l'économique, en privilégiant ce dernier, c'est la propre transformation du travail qui se fait impossible. Ainsi, les auteurs reprennent Marx par sa critique faite aux partisans de Proudhon, à l'occasion de son discours à la fondation de l'Association internationale des travailleurs. Pour ceux qui étaient réticents à rentrer dans la lutte politique, parce qu'ils avaient une zone d'action et d'intérêt surtout liée au champ du travail, Marx leur dit : « Pour que les masses travailleuses soit affranchies, la coopération devrait prendre une ampleur nationale et, par conséquent, il faudrait la favoriser avec des moyens nationaux (... la) grande tâche des classes travailleuses, c'est de conquérir le pouvoir politique »⁵¹. En suivant l'interdépendance entre le politique et l'économique analysé par Marx, les travailleurs doivent aller au-delà du travail de base dans les usines pour apprendre à s'organiser à une autre échelle, et dépasser la logique dominante de soumission et d'obéissance vécue dans leur travail, face aux intérêts d'un tiers. Ainsi, la prise du pouvoir par les travailleurs est la seule façon d'accéder à la propriété et au capital, ceux-ci étant les conditions de possibilité productive. C'est-à-dire que le contrôle productif est un présupposé à la création des institutions d'autogouvernement, étant donné

49 Ibid, p. 400.

50 Ibid.

51 MARX, Karl. *Adresse inaugurale de l'AIT (1864)*. Œuvres I, p. 466.

qu'« il y a une praxis économique et pas seulement une praxis politique, ou plus exactement que la praxis politique a vocation à s'affirmer dans le champs même de l'économie »⁵².

Pour prendre un exemple actuel dans le contexte d'organisation du travail, le Mouvement des sans-terre (MST) au Brésil est une expérience d'association paysanne qui vise l'articulation du politique et de l'économique. Pour ce faire, il agit sur trois plans : par la prise du pouvoir sur les propriétés improductives, c'est-à-dire que la propriété comme capital initial est acquise par l'organisation politique du mouvement ; par la production agricole soutenable, son savoir faire fournit d'ailleurs la plus grosse production de riz d'agriculture biologique du Brésil⁵³ ; par une formation scolaire et politique des travailleurs qui vise l'intégration du processus éducatif à un projet social d'émancipation, à «La construction d'une école lié à la vie des personnes, pour rendre le travail socialement productif, la lutte social, l'organisation collective, la culture et l'histoire comme bases organisatrices du milieu éducatif de l'école, par la participation de la communauté et l'auto-organisation des élèves, et des éducateurs. »⁵⁴. De la sorte, le profit acquit par le travail des personnes du mouvement social devient une formation sociale, technique et politique. Donc l'organisation collective se développe par la base et pour la base qu'elle compose.

Ainsi, nous observons le rôle central de l'éducation comme fondement pour une société qui vise l'autodétermination. Dans la constitution de la société organisé par un État, l'école est l'institution chargée de mettre en place la formation des citoyens. De ce fait, les institutions scolaires sont présentes de façon continue durant toute la jeunesse, soit pour préparer à la vie collective hors du contexte familial, soit pour transmettre les systèmes de signes institués et partagés par la société, c'est-à-dire l'alphabétisation pour lire, écrire, compter et introduire les disciplines scientifiques. C'est à remarquer que, dans la plus part des pays, la participation à l'école est obligatoire pour l'acquisition des droits civils. Néanmoins, l'idéologie de la subjectivité libérale, ajoutée à la précarité des institutions scolaires, surtout dans les régions défavorisées où les investissements monétaires sont faibles, tout cela rend irréalisable les objectifs escomptés. En fait, les établissements de formation deviennent des lieux de reproduction, soit d'un discours donné prêt à être répété et intériorisé, soit de la condition de vulnérabilité sociale et sa perpétuation, par l'apathie que l'institution adopte face aux réelles conditions vécues des personnes qui la compose.

52 DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian. *Commun.* p. 403. Dardot et Laval font ici une critique à la conception de Hannah Arendt, parce qu'elle oppose la politique, en tant que domaine proprement humain de la praxis, et l'économie, dont celui-ci est asservi au règne animal du besoin vital. Nous pouvons donc observer que pour Arendt l'économique, le savoir faire technique au monde et les rapports à l'autre que ce savoir implique, n'a pas le même pouvoir de créer l'humain en tant qu'être relationnel intersubjectif que dans la praxis politique.

53 www.lemonde.fr/planete/article/2021/01/02/au-bresil-les-sans-terre-champions-du-riz-bio_6065023_3244.html

54 Le texte était extrait du site <https://mst.org.br/educacao/> en 08/12/2022. Traduction propre.

Pour conduire une résistance critique face à la reproduction aliénante éprouvée par les institutions scolaires, le pédagogue Paulo Freire a développé une conception émancipatrice de l'éducation, au travers d'une théorie qui considère le rapport dialectique de l'acte éducationnel. Cela signifie que l'éducation pour l'autonomie est le résultat d'un dialogue étroit entre le professeur et l'élève, l'école et la société. Ainsi, l'action pédagogique et, par conséquent, le contenu mobilisé pour l'apprentissage doivent dialoguer avec l'expérience vécue de la communauté scolaire afin que celle-ci se transforme à partir d'une réflexion critique de sa propre réalité. Dans l'œuvre « La pédagogie de l'autonomie », les propositions théorico-pratique de Freire se rapportent à la mise en dialogue des acteurs concernés. La division des chapitres expose déjà explicitement ses objectifs. Par le premier mouvement, intitulé « Il n'y a pas d'enseignement sans apprentissage », l'auteur élabore une réflexion critique sur les méthodes utilisées par l'acte pédagogique. Au chapitre « Enseigner exige le respect des savoirs des apprenants », il nous dit :

Pourquoi ne pas établir une nécessaire intimité entre les savoirs curriculaires fondamentaux pour les élèves et l'expérience sociale qu'ils ont en tant qu'individus ? Pourquoi ne pas discuter les implications politiques et idéologiques d'une telle déconsidération des classes dominantes pour les aires pauvres de la ville ? Pourquoi ne pas discuter de l'éthique de la classe impliquée dans ce désintérêt ? Parce que l'école n'a rien à voir avec cela, dira un éducateur réactionnairement pragmatique. L'école n'est pas un parti. Elle doit enseigner les contenus, les transférer aux élèves. Appris, ceux-ci opèrent par eux-mêmes.⁵⁵

Cela parce que « Enseigner exige la reconnaissance que nous sommes des êtres conditionnés », et celui-ci est le titre du chapitre qui compose le deuxième mouvement intitulé « Enseigner n'est pas transférer la connaissance ». Ainsi, l'auteur propose la conscientisation en tant qu'« effort de connaissance critique des obstacles, c'est-à-dire de leurs raisons d'être. Contre toute la force du discours fataliste néolibéral, pragmatique et réactionnaire »⁵⁶. Lorsque le sujet est conscient d'être conditionné, historiquement et socialement, il peut s'éloigner d'une conception déterministe qui le rendait objet passif devant le monde. De ce fait, la puissance d'action est rétabli par l'être qui est conscient de sa perpétuelle condition d'inachevé face aux enchaînements socio-historiques. De sorte que « C'est dans l'incomplétude de l'être qui se sait comme tel que se fonde l'éducation comme processus permanent. »⁵⁷. Alors, le sujet trouve du sens dans le mouvement de l'histoire. Parce qu'il s'implique comme sujet actif, il sait qu'il fait partie du mouvement, c'est-à-dire que « Finalement ma présence dans le monde n'est pas celle de qui s'y adapte mais bien de celui qui s'y insère »⁵⁸. Par conséquent, l'orientation pour l'alphabétisation et pour l'apprentissage

55 FREIRE, Paulo. *Pédagogie de l'autonomie*. Éditions Éres, 2013, Toulouse. p. 48.

56 Ibid, p. 70.

57 Ibid, p. 74.

58 Ibid, p. 69.

des contenus scientifiques doivent dialoguer avec l'appropriation active des sujets de leurs contextes vécus.

Pour finaliser, dans le dernier mouvement de l'œuvre, Freire nous dit qu'« Enseigner est une spécificité humaine », moment par lequel il a remarqué au titre d'un chapitre qu'« Enseigner exige de reconnaître que l'éducation est idéologique ». L'action est toujours politique. Au départ du sujet qui s'accomplit au monde, agir porte déjà avec soi des présupposés conditionnant. Il faut donc enlever le voile de ce qui mobilise notre condition afin d'analyser celle-ci de façon critique et remettre en cause le rapport des sujets à la société. À quels intérêts l'ordre des choses répond ? La pratique éducative comme acquisition technique des contenus, par la pure reproduction violemment imputée au rapport professeur-élève, montre qu'elle a fait son choix. Lorsque la pratique éducative n'est pas éclairée de son rôle critique lors de la formation subjective d'une société, l'école ne remplit pas le rôle de formation, elle est seulement utile à reproduire :

La capacité de l'idéologie à obscurcir la réalité, à nous rendre myopes, à nous rendre sourds fait que, par exemple, nombre d'entre nous acceptent docilement le discours néolibéral cyniquement fataliste qui proclame le chômage dans le monde comme une disgrâce de cette fin de siècle. Ou encore il nous fait accroire que les rêves sont morts et que ce qui est valide aujourd'hui, c'est le pragmatisme pédagogique, l'entraînement technico-scientifique de l'apprenant et non sa formation à propos de laquelle on ne parle déjà plus, formation qui, en incluant la préparation technico-scientifique, va bien au-delà de celle-ci.⁵⁹

C'est donc de l'humain machine, d'un sujet sans cesse reproducteur d'un discours aliénant, que nous observons où l'action créative rate en tant que puissance de la construction du commun, par une négation de l'être et ses conséquences. Lorsque l'individu et la collectivité s'éloignent de la possibilité créative, car l'expérience du commun a été arrachée de l'individu, l'isolation subjective et la fermeture du soi vont apparaître comme symptômes. Pour prendre un exemple du rapport de désagrégation vécue par l'expérience de la subjectivité du libéralisme, nous allons exposer un cas de la psychopathologie décrit par Frantz Fanon. Par la rencontre avec le psychiatre François Tosquelles pendant sa résidence à l'internat de l'Hôpital de Saint Aubin, Fanon connaît la naissante psychothérapie institutionnelle pratiquée dans cet établissement. Cette conception critique de la psychiatrie d'alors avait comme objectif l'humanisation de la condition des malades psychiques. Par le refus de soigner seulement un corps et de desubjectiver l'expérience humaine, il fallait rétablir le sujet dans son complexe rapport avec le collectif. C'est-à-dire de le réintroduire comme un acteur actif au sein du commun pour qu'il soit co-créateur du réseau auquel il participe.

En effet, par « la nécessité de créer collectivement des espaces où quelque chose puisse se produire »⁶⁰ et « Si on arrive à créer des espaces où il y a du Dire, ça permet d'avoir quelque chose

59 Ibid, p. 138.

60 OURY, Jean. *Transfert et espace du dire*. In : *L'information psychiatrique*, 59, 3, 1983. p. 4.

qui va articuler l'espace avec ce qui peut en être d'une dimension analytique. »⁶¹. Dans ce cas, le dire⁶² est le moyen de réorganiser l'action créative qui manque, puisque le sujet d'action est celui qui effectue un échange langagier constant avec son milieu social. Pour cela, la pratique d'accueil de l'institution psychiatrique est remanié par l'idée d'une articulation transversale du collectif entre verticalité et horizontalité. En ce sens, s'il y a une structure verticale par les statuts préétablis pour remarquer les singularités existantes et éviter l'homogénéité écrasante, la structure horizontale fait de la fonction une action du collectif capable d'impliquer tous dans les tâches de la vie du commun. Ainsi, le malade n'a plus le rôle passif de l'être à soigner et le soin n'est plus qu'attribué au médecin, parce que les fonctions sont réparties dans l'action du collectif concerné.

Pour conclure, il nous faut revenir à Fanon. Quelques années après son expérience à Saint Aubin, il part à l'Hôpital Psychiatrique de Blida-Joinville, en Algérie, comme médecin-chef. Pour mettre en place la sociothérapie⁶³, l'équipe médicale propose des activités participatives et créatives qui visent à contribuer au rétablissement des individus malades par « la trame d'une vie sociale de plus en plus riche »⁶⁴ pour « créer une coopération, un esprit d'équipe propre à ranimer [Azoulay : « réveiller »] leurs sentiments de sociabilité »⁶⁵. Néanmoins, une situation particulière amène à un résultat contradictoire. Le service de hôpital a été divisé en deux ailes qui ne se mélangeaient pas. D'un côté, une aile des femmes européennes: la création d'un journal hebdomadaire et d'une commission des fêtes chargée de l'organisation des soirées récréatives. Celles-ci sont des activités qui ont porté leurs fruits, non seulement par la réalisation des activités en soi, mais surtout par les effets thérapeutiques visés. D'autre part, dans la deuxième aile composé par des hommes musulmans, Fanon remarque la faillite totale de la concrétisation des activités. Si les mêmes méthodes ont été employées, par contre, les activités n'ont pas eu le même succès. Lorsqu'une ouverture à faire un examen critique de l'échec s'est imposée à Fanon par l'observation de la réalité vécue, il conclut que cela a eu lieu par une double aliénation, par la tyrannie de la subjectivité et par ce que Piaget appelle la sociocentrie:

61 Ibid, p. 6.

62 Il n'y a pas de pure reproduction du sujet qui articule un langage établi, c'est exactement la rencontre entre le donné et le à donner par le dire : « J'ai toujours distingué les groupes et cette version collective "du moi" : le nous, de ce que j'ai appelé "le collectif". Le collectif, c'est un opérateur qui peut agencer la conjonction et la disjonction dans des systèmes aléatoires. Il est de l'ordre d'une dimension transfinie. A partir de là, il peut y avoir, non pas un calcul de "programmation" mais une sorte de mise en place d'algorithmes dans des systèmes aléatoires. Précaution méthodologique pour ne pas rester dans le "général" afin d'impliquer le "singulier" dans les paramètres. ». OURY, Jean. Transfert et espace du dire. In : L'information psychiatrique, 59, 3, 1983. p. 5.

63 FANON, Frantz. *La sociothérapie dans un service d'hommes musulmans : difficultés méthodologiques*. In : *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Éditions Découverte, 2018, Paris.

64 Ibid, p. 370.

65 Ibid, p. 372.

Nous avons naïvement pensé notre division comme un tout et avons cru adapter à une société musulmane les cadres d'une société occidentale à évolution technique déterminée. Nous avons voulu créer des institutions et nous avons oublié que toute démarche de ce genre doit être précédée d'une interrogation tenace, concrète et réelle des bases organiques de la société autochtone.⁶⁶

De ce fait, la sociothérapie s'est montrée puissante lorsque les propositions d'action ont été élaborées dans un contexte défini de réactions déjà inscrites dans une subjectivité. Cela permet alors de marquer un mouvement de départ pour la création du commun par des sujets actifs. Parce qu'il y a une réalité établie comme base d'échange, la possibilité de réorganisation et création subjective doit considérer ce vécu pour que le dialogue soit viable et se développe. Donc « la morphologie sociale et des formes de sociabilité »⁶⁷ sont des présupposés pour l'élaboration d'une proposition de thérapie par le social. Ainsi, il faut analyser le mouvement constitutif d'une société dans les liens entretenus par le biologique et l'institutionnel, par l'organe du commun comme subjectivité au réel, ce vécu matérialisé de la vie collective. Parce qu'il y a un rapport établi entre le biologique, le psychologique et le social pour l'accomplissement des individus dans une société, ils ne sont que êtres d'actions créatives lorsque la subjectivité se fait en tant que et par le mouvement des sujets au commun.

On doit souligner, en premier lieu, le fait que chacun se situe, se place et se déplace dans des réseaux humains, qui ne se limitent jamais, malgré les apparences, aux événements en jeu dans des groupes. Chaque personne, malade ou saine, amène là – même lorsqu'elle n'occupe pas un premier plan de la réalité sociale humainement visible – des condensés plus ou moins retenus, ou éclatés, qui concernent en premier lieu sa famille d'origine et ses projets, projetés, incidents dans les échanges mis en scène par ce groupe, où chacun devient pour son compte l'auteur, le metteur en scène et l'acteur qui joue son rôle avec d'autres auteurs-acteurs.⁶⁸

En effet, la puissance des actions créatives s'effectue par le dialogue entre le créé et le ce à créer, par un mouvement qui surmonte l'imposition d'une répétition venant s'imposer du dehors de l'expérience vécu du commun. L'antidote de la contrainte perpétrée par le créé est la création par le commun, parce que le champ du sociale doit advenir de l'appartenance de ses composants. De la même façon, les mémoires produisent la vie subjective, un point de repérage de sa constitution, il faut donc que l'action créative ait, à son tour, le pouvoir de construire de nouvelles mémoires, en proposant la potentialité de nouveaux réseaux. La liberté humaine est le pouvoir de la création qui se réalise dans le commun, c'est l'être qui s'accomplit dans le dialogue avec le donné et le néant dans une ouverture pour le devenir.

66 Ibid, p. 376.

67 Ibid, p. 378.

68 TOSQUELLES, François. *Frantz Fanon et la psychothérapie institutionnelle*. In : Revue Érès «Sud/Nord», n. 22, 2007. p. 77 - 78.

5 – L'inconscient et la découverte du désir qui déborde par le langage.

Le regard de la psychanalyse à propos de la maladie et du langage

I. La question de la maladie

Depuis la publication de l'*Interprétation des rêves* de Sigmund Freud en 1900, nous observons une reformulation du concept de pathologie psychique, ce qui représente un pas fondamental pour comprendre le changement proportionné par la psychanalyse. En effet, le présupposé de la science positiviste qui néglige l'expérience psychologique subjective, une thèse défendue par la médecine psychiatrique de l'époque, va être remis en question, donnant lieu à une nouvelle façon de concevoir le fonctionnement psychologique. Quelle transformation opère *Traumdeutung* dans la connaissance de la maladie psychologique ?

Pour Freud, la totalité de l'expérience psychologique subjective est donnée au-delà de ce qui peut être perçu par la conscience du sujet. À partir des observations provenant de la pratique clinique, le psychanalyste propose l'hypothèse de l'inconscient, une structure psychologique non-accessible à la conscience et qui oriente l'expérience psychique du sujet. En ce premier temps de la découverte psychanalytique, l'analyse des représentations saisies pendant les rêves a montré que les contenus réprimés par la conscience sont susceptibles d'être exprimés avec une plus grande liberté pendant le processus onirique, vu que dans les rêves, les contenus qui mobilisent l'inconscient du sujet auraient moins de contraintes pour exprimer ses exigences.

En observant qu'une chose échappe au processus conscient, Freud propose d'interpréter le discours pour déchiffrer le processus psychologique. En ce sens, pour comprendre le discours onirique, le psychanalyste décrit dans *L'interprétation du rêve* deux mécanismes par lesquels se forment les contenus observés dans les rêves, le déplacement et la condensation. Ainsi, Freud établit que l'inconscient mobilise le contenu subjectif à partir de ces dispositifs pour parvenir à exprimer ses exigences. La formation de la représentation subjective se structure alors à partir de la relation dialectique entre conscient et inconscient, selon les opérations de déplacement et de condensation des contenus établis par les exigences subjectives. Les contenus psychologiques issus d'expériences traumatisantes s'ancrent dans la mémoire du sujet, et, tandis qu'ils produisent de l'inconfort lorsqu'ils sont rapportés, ils sont empêchés de s'exprimer dans la conscience, devenant ainsi des symptômes. Par conséquent, la contradiction donnée dans l'expérience subjective qui ne peut pas être remémorée, ou reprise par la conscience, revient en tant que symptôme. Alors, ce qui est refoulé par le sujet a un lien étroit avec le symptôme qu'il présente, c'est-à-dire que le refoulé apparaît dans le symptôme comme le retour du refoulé.

Ainsi, le discours prononcé par le moi porte la vérité du sujet. À partir de son contenu qui se manifeste de façon cohérente et linéaire dans le contexte subjectif, la parole porte des présupposés par lesquels le sujet compose sa vérité et oriente son expérience subjective. En ce sens, Freud part des contenus perçus dans les rêves pour accéder à cette vérité par laquelle le sujet opère et dont il ne peut pas prendre conscience. La vérité subjective n'est donc pas donnée dans le discours réflexif par lequel le sujet se présente, elle est ce qui mobilise les valeurs par lesquelles le sujet établit son expérience subjective dans le monde. En établissant des formes de conflit et d'inhibition, le contenu traumatisant fixé sur l'inconscient déclenche les symptômes. Par l'acte d'exposer l'expérience subjective au travers de la parole, Freud a alors vu la possibilité d'accéder aux expériences fixées dans l'inconscient qui ne peuvent être remémorées. Cependant, il ne s'agit pas de chercher une certaine essence à partir du discours subjectif. La technique de l'écoute dans la psychanalyse entend surtout dévoiler comment les structures du sujet opèrent dans ce discours.

Ainsi, à partir de ce qui est offert dans le discours et le symptôme, le processus psychanalytique part de l'expérience subjective pour saisir les mécanismes de constitution du sujet. C'est de l'hypothèse de l'inconscient que Freud peut établir la troisième blessure narcissique de l'humanité, puisque « le Moi n'est pas le maître dans sa propre maison »⁶⁹.

Trouver les origines de la souffrance psychique passe donc nécessairement par l'étude de la constitution de la subjectivité par laquelle l'humain se réalise. On peut dire que les problématiques autour de l'aliénation et de la maladie mentale marquent de façon emblématique le savoir de la première moitié du XXe siècle, puisque plusieurs auteurs de domaines différents de la connaissance se sont penchés sur ces thématiques. Au début de sa carrière dans le domaine de la médecine, Jacques Lacan contribue de manière décisive au développement de la recherche sur l'origine de la maladie mentale. Dans sa thèse de doctorat en psychiatrie intitulée *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, le jeune médecin expose sa critique envers l'idée purement organiciste qui domine encore la psychiatrie de son époque. Ainsi, Lacan introduit le concept de *dimension relationnelle* à la pathologie psychique, en arguant la nécessité de contextualiser l'expérience vécue du sujet pour que l'on puisse comprendre les contenus qui apparaissent dans l'hallucination de la psychose. Pour sa part, l'hallucination était considérée comme un processus psychologique dépourvu de cohérence ou de rationalité et, par conséquent, la subjectivité du patient n'était pas prise en compte dans l'établissement du diagnostic. L'objectif visé par Lacan dans sa thèse est de concevoir le sujet dans sa totalité, dans la relation complexe entre organique et subjectif, car cette unité de l'expérience subjective a jusqu'alors été escamotée par la science

69 FREUD, Sigmund. *Introduction à la psychanalyse*. Éditions Payot, Paris, 1921.

positiviste qui cherchait seulement les effets organiques de la maladie mentale. De ce point de vue, l'auteur nous dit :

Nous observons la conduite d'un organisme vivant : et cet organisme est d'un être humain. En tant qu'organisme il présente des réactions vitales totales, qui, quoi qu'il en soit de leurs mécanismes intimes, ont un caractère dirigé vers l'harmonie de l'ensemble ; en tant qu'être humain, une proportion considérable de ces réactions prennent leur sens en fonction du milieu social qui joue dans le développement de l'animal-homme un rôle primordial.⁷⁰

Contrairement à ses pairs, Lacan expose la nécessité de considérer l'expérience sociale pour situer le contexte de la pathologie psychique. Ainsi, il récuse la théorie de la constitution paranoïaque, diagnostic qui individualise la maladie entendue comme organiquement innée, négligeant les liens subjectifs au milieu social. Au travers de la dimension relationnelle, Lacan vise à interpréter le vécu subjectif de l'hallucination qui se présente au sujet en rapport au contexte social dans lequel il est inséré. En exposant la possibilité d'interpréter l'hallucination, l'auteur situe la discussion sur la nature de la maladie en corrélation avec le rapport structurel qu'entretient le sujet à son milieu social. La subjectivité se constitue nécessairement dans la relation du sujet avec la collectivité qui l'englobe. Donc, en considérant le sujet comme fruit du milieu social, comment peut-on faire la différence entre le normal et le pathologique, surtout lorsque l'on réfléchit aux maladies psychiques?

George Canguilhem, médecin, philosophe et historien des sciences, nous a légué de précieuses réflexions sur la relation entre norme et pathologie dans le domaine de l'histoire des sciences biologiques. En outre, il a cherché par la suite à établir des relations épistémologiques de la problématique de la norme entre le domaine social et le domaine psychologique. Dans son œuvre *Le normal et le pathologique*, Canguilhem critique la conception mécaniciste de la médecine qui oriente le regard de la clinique à considérer le corps humain comme une machine. Par conséquent, en focalisant son intérêt sur le fonctionnement isolé des organes, la médecine positiviste néglige l'ensemble du corps dans l'unité de son fonctionnement. Ainsi, le savoir-faire médical ne tient pas compte de la totalité de l'être qui se présente.

En tant que caractéristique générale de l'organisme vivant, Canguilhem nous dit que "la vie joue contre l'entropie croissante"⁷¹. Autrement dit, la vie tend au déséquilibre, mais elle dispose de moyens de régulation et d'adaptation face aux changements du milieu. Cependant, même si l'idée de régulation est présente dans les deux cas, l'auteur établit une distinction fondamentale sur la façon dont le concept de norme opère dans l'organisme biologique et comment il le fait dans le domaine social. D'une part, l'organisme biologique demande la reconnaissance de son

70 LACAN, Jacques. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. p.247.

71 CANGUILHEM, George. *Le normal et le pathologique*. p. 173.

fonctionnement, car son besoin interne révèle l'existence d'un dispositif d'organisation. Ainsi, sa règle est immanente et simultanée à son organisation et, par conséquent, sa régulation est d'assurer le retour à la constante lorsque l'organisme s'en éloigne ⁷². D'autre part, l'organisation sociale présente des règles extérieures au complexe ajusté, en vue que la régulation sociale est une nécessité qui est à la recherche de son organe. Par conséquent, les sujets qui composent la société sont les parties constitutives du corps social, exposant les normes actuelles d'exercice, c'est-à-dire comment la société fonctionne actuellement. Cependant, ces mêmes sujets, qui vivent selon des règles déterminées, peuvent concevoir de nouveaux modes de fonctionnement, en orientant le futur autrement que ceux qu'ils vivent.

Selon Canguilhem, la norme sociale actuelle dialogue donc avec le passé, mais elle contient en elle-même l'ouverture au nouveau, car le social s'élabore aussi au travers de la capacité humaine de projeter, ce qui engendre un avenir encore inanimé. En ce sens, l'organisation sociale est une invention d'organes opérant simultanément et de manière automatique entre ce qui est donné dans l'histoire vécue et la projection de l'avenir, une improvisation créative. L'auteur souligne alors que la notion de régulation est un concept qui peut être utilisé tant pour comprendre la norme dans le corps biologique que dans la disposition du corps social, car "La vie d'un être vivant est, pour chacun de ses éléments, l'action immédiate de la co-présentarité de tous" ⁷³. Que ce soit les organes pour le corps ou les individus pour la société, la vie requiert une capacité d'adaptation face aux changements imposés de l'extérieur, naturels ou sociaux. Quelques années avant Canguilhem, Freud expose une idée similaire dans le contexte de la recherche psychanalytique :

Il nous est ainsi permis de supposer que l'individu meurt de ses conflits internes, tandis que l'espèce, au contraire, succombe après une lutte malheureuse contre le monde extérieur, lorsque ce dernier se modifie de telle façon que les adaptations acquises ne suffisent plus. ⁷⁴

Compte tenu des changements internes et externes constants et inévitables auxquels l'organisme vivant et social doit répondre, la question de l'adaptation de l'être vivant conduit Canguilhem à exposer une distinction fondamentale dans le domaine de la thérapie. D'une part, au niveau organique, le médecin souhaite reconstituer un état antérieur de l'organisme dans lequel il fonctionnait de manière *normale* et constante ⁷⁵. Dans le domaine social, le thérapeute peut ignorer l'état normal antérieur, puisque la norme n'existe pas comme quelque chose de fixe. Donc, comme les normes sociales sont construites, bien qu'elles apparaissent comme données, elles sont

72 Ibid, p. 188.

73 Ibid, p. 188.

74 FREUD, Sigmund. *Abrégé de psychanalyse*. PUF, Paris, 1992. p.18.

75 A ce propos, Canguilhem cite Leriche : « La santé, c'est la vie dans le silence des organes. Inversement, la maladie c'est ce qui gêne les hommes dans l'exercice normal de leur vie et dans leurs occupations et surtout ce qui les fait souffrir ». In : CANGUILHEM, George. *Le normal et le pathologique*. p. 52.

continuellement mises à jour et réinventées dans le parcours de l'histoire. De façon distincte, les normes organiques sont observées, elles sont indépendantes de la créativité humaine. Ainsi, la connaissance doit essayer de les comprendre dans leur état de besoin physiologique. Cependant, la thérapie se présente dans le même objectif : surmonter la situation qui déclenche la souffrance, soit par la déréglementation organique, soit par la désagrégation psychologique. Comment s'élabore donc la thérapie dans la psychanalyse ?

II. La question du langage

En principe, c'est à partir du langage observé dans les rêves que Freud veut trouver le matériel pour que le travail analytique puisse accéder au fonctionnement de l'inconscient. En analysant les mécanismes de composition des rêves, le psychanalyste observe qu'il existe un lien constitutif entre la représentation qui apparaît à la subjectivité et les symboles qui constituent la culture dans laquelle le sujet est inséré. De cette manière :

Ce qui est aujourd'hui relié symboliquement était vraisemblablement, dans des temps originaires, réunis par une identité conceptuelle et langagière. [...] [ainsi] Le rêve se sert donc de cette symbolique pour la présentation déguisée de ses pensées latentes. Or, parmi les symboles ainsi utilisés, il en est beaucoup, il est vrai, qui, régulièrement ou presque régulièrement, veulent signifier la même chose.^{76 et 77}

En outre, Freud considère que le processus de composition onirique fonctionne de manière similaire tant dans le rêve d'une personne considérée comme normale que dans le rêve du sujet accompagné par un psychanalyste dans l'objectif de surmonter des symptômes ou des souffrances psychiques. Freud établit ainsi des similitudes qualitatives entre le sujet considéré normal et celui qui souffre et qui peut être considéré comme ayant une pathologie. De la sorte, le savoir-faire de la psychanalyse vise à établir les caractéristiques constitutives de la structure psychologique. Dans *Traumdeutung*, Freud cherche à clarifier comment les contenus réprimés dans l'inconscient apparaissent dans le contenu manifeste des rêves. L'auteur y développe deux concepts fondamentaux à l'exercice de l'interprétation des rêves, la condensation et le déplacement⁷⁸ :

Dans quelques cas, l'échange d'expression sert à la condensation de rêve par une voie plus courte encore, en permettant de trouver un agencement verbal qui, de par son équivocité, laisse s'exprimer plus d'une pensée de rêve. Tout le domaine du trait d'esprit de mot est ainsi mis au service du travail de rêve. On ne peut s'étonner du rôle qui revient au mot dans la formation du

76 FREUD, Sigmund. *L'interprétation du rêve*. Éditions Points, Paris, 2013. p.338 et 339.

77 Deux outils fondamentaux de l'interprétation psychanalytique : les *pensées latentes* sont les intentions cachées dans le matériel des rêves et elles s'opposent aux *contenus manifestes*, car ceux-ci peuvent être remémorés par la conscience éveillée.

78 Lacan relie les deux concepts observés par Freud dans le travail des rêves, la condensation et le déplacement, au fonctionnement structurel de la chaîne signifiante, respectivement, la métaphore et la métonymie. En ce sens, Lacan dit que le symptôme est une métaphore et le désir est une métonymie. (LACAN, Jacques. *Subversion du sujet et dialectique du désir*. In: Écrits II. Seuil, Paris, 1999)

rêve. Le mot, en tant que point nodal de plusieurs représentations, constitue pour ainsi dire une multiplicité prédestinée, et les névroses (représentations de contrainte, phobies) n'utilisent pas avec une moindre hardiesse que le rêve les avantages que le mot offre ainsi à la condensation et au déguisement. Il est facile de montrer que la déformation de rêve tire elle aussi profit du déplacement de l'expression. Nous sommes en effet induits en erreur lorsqu'un mot équivoque est mis à la place de deux mots univoques, et le remplacement du mode d'expression prosaïque de tous les jours par un mode d'expression imagé arrête notre compréhension, d'autant que le rêve ne dit jamais si les éléments qu'il apporte sont à interpréter littéralement ou au sens figuré, s'ils doivent être rapportés au matériel du rêve directement ou par l'intermédiaire de locutions courantes intercalées.⁷⁹

D'autre part, Lacan cherche dans sa thèse à mettre en lien le sens de l'hallucination au contexte social du sujet, voie qui permet d'orienter la compréhension des contenus significatifs manifestes dans l'hallucination. Ainsi, la psychose pourrait être analysée à travers ce qu'il a qualifié de "genèse sociale de la personnalité"⁸⁰. Donc, à partir des structures objectives observables, c'est-à-dire dans la relation entre "le développement personnel, les relations humaines, et les situations vitales"⁸¹, l'auteur développe une théorie qui prétend dévoiler les *relations de compréhension* face au phénomène d'hallucination. Cependant, après avoir reçu une formation de psychanalyse, Lacan incorpore l'hypothèse de l'inconscient à sa théorie et déplace la problématique des *relations humaines* vers celle de la *structure sociale*. Sa théorie a notamment été influencée par la linguistique de Ferdinand de Saussure et par l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss. Ce changement théorique conduit l'auteur à proposer une théorie des structures psychologiques où le langage se constitue dans le sujet comme condition des relations sociales, opérant de manière non-réflexive dans l'inconscient.

Lacan veut articuler ces présupposés structurels au fonctionnement de l'inconscient. Le langage compris en tant que structure est composé d'unités pleines de significations qui opèrent dans l'inconscient du sujet. En effet, les mythes fondateurs de la société qui orientent la culture sont incorporés par le sujet tout en entrant dans le domaine du langage. Autrement dit, la production de sens subjectif est liée aux structures données par le social lorsque le sujet débute son expérience dans le langage. Donc, le langage fonctionne de manière autonome aux sujets particuliers qui constituent la culture, en leur donnant au préalable une place et une fonction sociale. En ce sens, Lacan considère que :

Le sujet aussi bien, s'il peut paraître serf du langage, c'est plus encore d'un discours dans le mouvement universel duquel sa place est déjà inscrite à sa naissance, ne serait-ce que sous la forme de son nom propre. La référence à l'expérience de la communauté comme à la substance de ce discours, ne résout rien. Car cette expérience prend sa dimension essentielle dans la

79 FREUD, Sigmund. *L'interprétation du rêve*. Éditions Points, Paris, 2013. p.329-330

80 LACAN, Jacques. *De la psychose paranoïaque dans ses rapport avec la personnalité*. Éditions du Seuil, Paris, 2015. p. 42

81 Ibid.

tradition qu'instaure ce discours. Cette tradition, bien avant que le drame historique ne s'y inscrive, fonde les structures élémentaires de la culture. Et ces structures mêmes révèlent une ordination des échanges qui, fut-elle inconsciente, est inconcevable hors des permutations qu'autorise le langage.⁸²

Le langage rend alors possible la relation intersubjective qui constitue l'universalité de la culture et des échanges sociaux. Par conséquent, l'analyse de la structure subjective peut s'offrir à travers celle du fonctionnement du langage chez le sujet, car c'est elle qui autorise les modes d'intégration au corps social. De fait, la théorie du sujet proposée par Lacan est fondée sur le langage à partir de la relation structurelle que le signifiant établit face à l'inconscient. Ainsi, "c'est dans ce maniement du langage que se développe l'action analytique"⁸³ car c'est dans la relation du sujet avec le mot que la thérapie proposée par la psychanalyse va développer sa technique.

Néanmoins, le développement de la psychanalyse que propose Lacan, grâce aux outils de la théorie linguistique, n'entend pas définir le sujet par une opération transcendante donnée selon les modes de fonctionnement du langage. En définissant le processus de subjectivation du sujet par les structures du langage, la thérapeutique cherche à rééquilibrer les tensions qui s'établissent entre les signifiants qui mobilisent l'inconscient du sujet face à la réalité sociale qui l'entoure. Ainsi, à partir du maniement du langage, la thérapie psychanalytique se veut être un outil permettant au sujet de surmonter la souffrance psychologique et les inhibitions qui rendent impossible le cours de la vie quotidienne et son intégration au milieu social. Il faut donc réélaborer les contradictions du sujet pour qu'elles ne bloquent pas ses actions. En ce sens, il y a une tension entre ce qui se manifeste dans l'inconscient du sujet et le mot par lequel il se présente et qui est donné à la conscience :

La place que j'occupe comme sujet de signifiant est-elle, par rapport à celle que j'occupe comme sujet du signifié, concentrique ou excentrique ? Voilà la question. Il ne s'agit pas de savoir si je parle de moi de façon conforme à ce que je suis, mais si, quand j'en parle, je suis le même que celui dont je parle.⁸⁴

Le problème fondamental de la psychanalyse est donc de savoir qui parle dans le sujet. Selon l'hypothèse de l'inconscient qui se structure comme un langage, est-il possible de dire que le sujet est seulement une répétition qui se présente selon les structures qui le façonnent ? La question n'est pas de nier l'existence singulière du sujet, ce qui reviendrait à admettre l'impossibilité de celui-ci à créer ou à renouveler des sens. Si le sujet est subjugué passivement à l'aliénation constitutive par laquelle il passe au moment précis où il s'est constitué dans le langage, il est cependant actif pour appréhender et réélaborer les sens face aux expériences personnelles qui

82 LACAN, Jacques. *L'instance de la lettre dans l'inconscient*. In. *Écrits I*. Seuil, Paris, 1999. p. 492.

83 LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Seuil, Paris, 2015, p. 30.

84 LACAN, Jacques. *L'instance de la lettre dans l'inconscient*. p. 514.

composent son vécu. C'est à partir du propre langage que la psychanalyse prétend défaire le désaccord entre ce qui est inconscient et ce qui conscient dans la subjectivité du sujet, c'est-à-dire, le contenu qui opère de façon non réflexive dans la structure inconsciente et le mode conscient par lequel le sujet se donne à voir dans son expérience au monde. C'est ainsi que le sujet peut élaborer son désir et agir en cohérence avec lui-même.

6 – Psychanalyse : le narcissisme et la critique de la subjectivité néolibérale

Dans le contexte de la théorie psychanalytique, nous souhaitons faire une analyse mettant en lien la conception du sujet qui se constitue dans la société du capitalisme économique néolibéral en rapport à la subjectivation du gain personnelle. En effet, l'accumulation personnelle et la reproduction de l'image de soi sont les caractéristiques qui mobilisent la subjectivation face à la société de marché. Ainsi, la norme sociale qui s'impose par le système de travail et de production, d'échange et d'attribution de valeur du néolibéralisme, s'établit par la conception d'un sujet que nie son attachement collectif. Dans ce contexte, le sujet se comprend comme individu, puisqu'il se conçoit comme indivisible, lorsqu'il est aliéné de son rapport constitutif et relationnel au collectif d'où il part. Autrement dit, l'accomplissement du sujet néolibéral n'opère que par la clôture du moi, puisqu'il devient un sujet enclos dans un miroir de soi.

Par conséquent, la réalité du lien social est escamotée et devient facteur d'importance secondaire pour la subjectivité néolibérale. Il y a des pertes quant à la capacité de mobilisation subjective pour créer des circonstances d'échange et d'action collective qui envisage le social. Si la demande normative imposée au sujet ne vise qu'à remplir sa propre image, par l'enrichissement personnel, nous pouvons affirmer que l'idée d'accumulation traverse le processus de subjectivation au-delà de la question de la richesse monétaire, puisqu'elle va acquérir le nœud du sujet. Donc, là où le sujet se fait, l'idée d'accumulation individualiste se fixe dans sa constitution subjective. Ainsi, le lien collectif est capturé par les moyens de production capitaliste et la possibilité de mise en commun est interdite par l'incapacité subjective d'échange social. Alors, la manière de partager l'expérience du collectif par le sujet du capitalisme est de se présenter par le gain personnel qu'il présume posséder, mais celui-ci, en effet, est le résultat de l'aliénation vécue par le sujet comme un semblant de liberté de choix.

En envisageant de dépasser la subjectivation établit par le libéralisme, le sujet doit restituer la place de son désir par-delà les situations où la subjectivité s'enferme dans l'image de soi, au sens où l'aliénation imposée au soi par les structures économiques fait que le sujet échappe à tous modes d'organisation qui puissent naître du collectif. Par conséquent, l'élaboration du désir ne peut que se mettre en place si le sujet découvre une autre appréhension subjective envers le collectif, une autre manière qui n'envisage pas seulement le gain personnel. Lorsque l'autre est vu comme partenaire d'une collectivité où le gain est donné au social, les désirs peuvent se réaliser. La puissance du lien social peut naître exactement en vis-à-vis de la relation de réciprocité des désirs. Ainsi, les singularités des humains seront la force d'une collectivité donnée à partir des nouvelles

subjectivités, celles-ci qui peuvent advenir par l'accomplissement des différences que les désirs font apparaître.

*

Pour développer cette problématique, nous exposerons le concept de narcissisme établi par la psychanalyse de Freud. Dans l'optique d'une recherche visant à interpréter le processus de maturation de la structure psychique, Freud nous offre la définition de la pulsion (*trieb*) et de ses fondements face au développement psychique. En outre, il souligne que le concept de pulsion opère selon l'accomplissement d'un présupposé énergétique-économique du système psychique. Donc, pour la maturation du sujet, il y a un croisement de deux demandes distinctes, toutes deux étant inhérentes au processus psychique. D'une part, il y a la demande de fluidité énergétique de la pulsion qui ambitionne toujours son achèvement et, d'autre part, l'établissement d'un dialogue avec l'extériorité de la conscience, qui vise l'action rendant possible à la pulsion d'atteindre son objectif. Autrement dit, il y a un rapport économique de la pulsion eu égard aux possibilités d'action face à la réalité donnée à l'extérieur du sujet.

C'est ainsi que Freud expose dans son texte « Pour introduire le narcissisme » le processus initial où opère la pulsion qui constitue le sujet. Si au début de la vie psychique le sujet garde la pulsion vers soi, un moment important de la maturation de l'appareil psychique se donne lors de l'externalisation de cette énergie, puisqu'elle se dirige vers des objets situés en dehors du sujet. Le mouvement d'externalisation de la pulsion n'est jamais complet, puisqu'il faut qu'une partie de l'énergie reste comme puissance d'autoconservation. De plus, il subsiste une tendance psychique qui vise à restituer le moment originaire dans lequel la totalité de l'énergie était gardée dans le moi. Néanmoins, la restauration d'un narcissisme primaire n'opère que selon des demandes acquises pendant le mouvement d'externalisation, donc il y a un complet changement de la satisfaction narcissique, selon cette proposition :

L'évolution du moi provoque un éloignement du narcissisme primaire et produit une intense volonté de reconquérir celui-ci. Cet éloignement survient par le biais d'un décalage de la libido vers un idéal du moi imposé de l'extérieur, la satisfaction par la mise en œuvre de cet idéal.⁸⁵

Étant donné que Freud souligne la conception d'un *idéal du moi* qui s'impose au moi dans le processus inconscient, le sujet ne peut que jouir de sa propre image à partir d'une internalisation des expériences qu'il a vécu avec son milieu social. Par ce mouvement constitutif, le moi commence à dialoguer avec l'idéal extérieur, lorsque celui-ci est mis comme objectif par le sujet. Ainsi, le moi doit s'adapter aux demandes qu'il a appréhendées au moment de l'externalisation du narcissisme

85 FREUD, Sigmund. *Pour introduire le narcissisme*. Éditions Payot, Paris, 2012. p. 44.

primaire. De cette façon, l'analyse de la structure psychique ponctue une division, parce qu'elle est composée d'une jouissance pulsionnelle par laquelle le moi joue entre l'intérieur et l'extérieur du corps. En ce sens, Freud conclut :

Une part du sentiment d'estime de soi est primaire, il s'agit du reste du narcissisme infantile, une autre partie découle de la toute-puissance confirmée par l'expérience (l'accomplissement de l'idéal du moi), une troisième provient de la satisfaction de la libido d'objet.⁸⁶

Voilà pourquoi la théorie psychanalytique du sujet expose comment l'idée de la maturation pulsionnelle s'établit par la possibilité de satisfaction donnée au moi, selon le mouvement de sortie et de reprise de la pulsion, constituant l'objet extérieur et ainsi que le moi comme objet. De plus, ces deux possibilités de fluidité pulsionnelle sont également traversées par l'idéal du moi, puisqu'il leur attribue des valeurs à partir d'une demande extérieure. Ainsi, le contexte social dans lequel le moi se situait, lors de son processus primaire de sortie pulsionnelle, va constituer l'image que la pulsion vise, soit pour jouir de la propre image, soit pour jouir des objets extérieurs. Donc, la compréhension du sujet est structurellement relationnelle au contexte d'où il part :

Depuis l'idéal du moi, un chemin important mène à la compréhension de la psychologie de masse. Cet idéal a, outre sa part individuelle, une part sociale, c'est aussi l'idéal commun d'une famille, d'un ordre, d'une nation.⁸⁷

De ce fait, il y a une aliénation fondamentale qui constitue le sujet, puisqu'il est en rapport au milieu social dans et avec lequel il a vécu depuis son départ dans la vie. C'est-à-dire que la psychanalyse considère l'appréhension des structures sociales comme moment nécessaire à la subjectivation, parce que le sujet n'est plus seulement une continuation biologique de l'espèce humaine, dès qu'il amène avec soi toute la culture d'où il part.

Néanmoins, dans le contexte du capitalisme, la constitution de l'image de soi donnée par l'idéal du moi est captée par l'idée d'accumulation individuelle. Par conséquent, l'acquisition d'un statut personnel guide la vie. La subjectivation du néolibéralisme engendrée par les moyens de production et consommation capitaliste considère le sujet comme individu, lorsqu'elle stimule le semblant d'un sujet unique, parce qu'elle n'offre que l'individualisme comme possibilité subjective. Malgré la socialisation par laquelle le sujet se constitue, d'où il part pour advenir en tant que sujet, son rapport au collectif est défectueux, puisqu'il ne peut pas considérer les autres qui partagent le social dans une relation de réciprocité dans l'obtention d'un gain. Ainsi, le gain personnel ne peut se joindre au gain collectif, ou vice-versa. De sorte que le gain personnel prend toute la place dans le

86 Ibid. p. 44.

87 Ibid. p. 45.

moi. Une telle situation ne peut pas se réaliser sans l'arrivée d'un symptôme dans la société pour nous rappeler le problème de l'individualisme dans notre condition de collectivité.

Ainsi, et comme décrite par la psychanalyse, la première relation dialectique de conflit du sujet est donnée au niveau constitutif de la pulsion narcissique. Celle-ci est admise comme situation initiale du processus de subjectivation lors duquel la maturation de l'appareil psychique se fait à partir des mouvements de sortie et de conservation de l'énergie pulsionnelle. La représentation va se construire au moment où le sujet se trouve pris dans la relation entre le moi et les autres, entre l'interne et l'externe. Alors, après s'être approprié d'un idéal de moi, entendu comme interprétation des demandes externes acquises par la culture d'où part le sujet, la condition de reprise de la satisfaction pulsionnelle narcissique du moi devient conditionnée par l'idéal de moi, constituant une aliénation fondamentale.

De plus, dans le texte « Au-delà du principe du plaisir », Freud caractérise une deuxième dialectique conflictuelle vécue par le sujet au niveau de la pulsion, lorsqu'il cherche à comprendre le fonctionnement du symptôme. Maintenant, l'idée de pulsion doit être examinée entre le principe de plaisir et le principe de réalité qui s'imposent au développement du moi. Aussi, en considérant que le principe de plaisir est une dérivation du principe de constance, puisque « l'appareil psychique tendant à conserver le plus bas possible ou du moins à un niveau constant la quantité d'excitation présente en lui »⁸⁸ Freud va problématiser cette *tendance à la stabilité* du psychique en rapport à ce qu'expose le symptôme. Ainsi que le moi se rend compte des difficultés données par l'extérieur pour décharger sa pulsion, il échange la demande d'expérimenter le plaisir au moment actuel par la possibilité d'un plaisir qui va arriver dans le futur. En considérant le présupposé énergétique-économique qui oriente la pulsion, Freud nous dit :

Sous l'influence des pulsions d'autoconservation du Moi il [*le principe primaire de plaisir*] est relayé par le principe de réalité, qui, sans abandonner la visée de se procurer au bout du compte du plaisir, requiert cependant et finit par imposer le report de la satisfaction, le renoncement à bien des possibilités d'y parvenir et la tolérance provisoire du déplaisir sur le long chemin de détour qui mène au plaisir.⁸⁹

Dès lors, la tolérance au déplaisir peut circonscrire le sujet qui résiste à la souffrance sans qu'il ne désagrège sa structure psychique et, par conséquent, il s'établit en rapport à une projection de l'idée du futur. C'est-à-dire qu'il y a un processus constitutif du psychique permettant au sujet de jouir de la souffrance actuelle comme préparation à un plaisir futur. Par contre, il existe une

88 FREUD, Sigmund. *Au-delà du principe de plaisir*. Éditions Points, Paris, 2010. p. 67.

89 Ibid. p.68-9.

tendance inverse qui s'établit comme restitution de moments passés de l'expérience ou, dans une hypothèse plus large, comme résidu inconscient d'une constance éprouvée au niveau inorganique.

Ainsi, pour articuler ces deux tendances inverses, Freud propose une troisième dialectique du conflit subjectif donné par l'expérience constitutive de la pulsion. D'un côté, dans la *pulsion de vie*, une tendance à l'agrégation des corps se constitue à partir de l'association des différences. Elle vise aussi à la manutention de la vie lorsque la pulsion veut se décharger et doit assurer l'unité du corps. D'autre part, la *pulsion de mort* se présente par une tendance à la répétition qui ne se mobilise pas par la manutention de l'unité d'un être, car celui-ci n'est pas le centre de référence à partir duquel elle s'établit. Suivant Freud, la pulsion de mort se mobilise au-delà de la demande d'un être spécifique, puisqu'elle amène en soi une situation de constance de la pulsion qui n'est plus possible au niveau de la vie organique. En ce sens, la pulsion de mort vise un moment de stabilité où la pulsion profite d'une constance qui ne peut seulement être retrouvée qu'en retournant à l'inorganique.

De ce fait, la pulsion de mort perturbe la vie « naturelle », puisqu'elle amène le sujet à vivre hors d'une répétition déterminée par la nature. Ainsi, à partir du moment où l'être humain est scindé par le langage, le symptôme devient une caractéristique de la subjectivation et la répétition qui était donnée par la vie naturelle est transposée au symbole. Jacques Lacan, développe la psychanalyse freudienne et remarque la relation constitutive entre la pulsion de mort et le symptôme dans sa tendance à la répétition. Par contre, il reprend l'idée de Freud en la dépassant lorsqu'il considère que la pulsion de mort s'établit comme fondement du langage du sujet car celui-ci est constitué par la répétition d'une parole qui lui était donnée par ailleurs. Le langage pénètre alors dans la structure psychique, puisque :

Le rapport du moi et de la mort est extrêmement étroit, car le moi est un point de recoupement entre le discours commun, dans lequel le sujet se trouve pris, aliéné, et sa réalité psychologique. Le rapport imaginaire est, chez l'homme, dévié, en tant que là se produit la béance par où se présente la mort. Le monde du symbole, dont le fondement même est le phénomène de l'insistance répétitive, est aliénant pour le sujet, ou plus exactement il est cause de ce que le sujet se réalise toujours ailleurs, et que sa vérité lui est toujours voilée par quelque partie. Le moi est à l'intersection de l'un et de l'autre.⁹⁰

En effet, il y a encore quelque chose qui se répète chez le sujet, une aliénation du départ qui capte le moi en constituant sa subjectivation et son rapport au monde. Par contre, le langage qui aliène est le même qui peut nous amener à la compréhension du moment où l'aliénation commence à opérer dans la subjectivité. Par conséquent, c'est à partir de la conscientisation du processus

90 LACAN, Jacques. *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Éditions du Seuil, Paris, 1978. p.245.

généalogique de l'aliénation constitutive qu'il nous est possible d'envisager une manière de ne pas rester bloqué par les demandes de l'idéal du moi quand elles nous empêchent de partager la vie collective. Alors, c'est à partir d'où part le langage du sujet que nous pouvons nous équiper pour échapper à la répétition qui devient mortifère. De ce fait, si le sujet débute son expérience subjective dans un langage aliénant, l'analyse du rapport collectif au langage peut nous sortir d'une seconde aliénation émanant du mode de subjectivation imposé par les structures de pouvoir qui nous séparent de la vie collective. En ce sens, même si au départ, nous sommes aliénés, nous serions dotés de tous les outils pour ne pas le rester.

*

Par ailleurs, le fondement de la subjectivité issu du capitalisme libéral se structure selon l'idée de puissance de la liberté individuelle. De ce point de vue, les contradictions sociales peuvent être résolues par une autorégulation donnée dans la confrontation des libertés individuelles, à partir d'un système de production et d'échange qui soutient l'organisation de la société. Ainsi, pour nous conduire à l'analyse historique de la genèse de cette conception, il nous faut saisir le développement théorique d'un théoricien de l'économie classique ayant des réverbérations encore aujourd'hui. Selon Adam Smith, l'analyse de l'économie politique se fait à partir du présupposé d'un *penchant naturel à l'échange*, puisque celui-ci s'offre comme instrument à la compréhension de la nature humaine. Ainsi, le concept d'échange peut asseoir et engendrer la division du travail et, par conséquent, les systèmes de production et l'acquisition de la richesse. De ce fait, le penchant naturel à l'échange de l'humain va au-delà de la permutation des objets. Smith fait de cette caractéristique le signal du début de l'économie et du système de production, aussitôt que l'individu se rend compte qu'il peut échanger l'excédent de son travail avec une autre personne, pour un objet ou un service qu'il n'a pas et dont il a besoin.

Alors, si Smith peut fonder l'idée d'échange dans sa théorie économique par le principe suivant « Donnez-moi ce dont j'ai besoin, et vous aurez de moi ce dont vous avez besoin vous mêmes »⁹¹, c'est parce qu'il présuppose une régulation invisible qui gère les intérêts privés. De la sorte, il n'y a pas de relation de soin communautaire exercée par les membres de la société, puisque la condition subjective des besoins privés, leurs intérêts, ne sont mobilisés que par des actions qui visent la propre individualité. Dès lors, il n'y a pas de place pour des actions qui ne soient pas orientées par le strict gain individuel. La possibilité de l'expérience collective du libéralisme, en effet, s'assure de la confrontation des intérêts qui naturellement se superposent l'un sur l'autre. Donc, la condition réelle qui amène l'humanité au travail, selon Smith, n'est que due aux intérêts privés, vu que c'est de la nature humaine que de mobiliser sa propre action pour le gain personnel.

91 SMITH, Adam. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Tome I. p.23.

Par conséquent, lorsqu'un individu travaille, le sentiment qu'il mobilise face à ses concitoyens n'est jamais conciliable au bien commun, puis que pendant une relation d'échange avec les autres, « Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage. »⁹².

De ce fait, la subjectivité libérale est fondée sur une morale dont la déduction psychologique de l'humain est naturalisée comme si celui-ci était une continuité parallèle de la logique du système de production capitaliste. En d'autres termes, il y a une généralisation de la psychologie du patron face à l'ensemble de la population, parce que l'idée d'accumulation de la richesse est transposée de la réalité du capitaliste, celui qui a envie d'accumuler plus que ce qu'il a déjà, à la réalité du prolétariat, celui qui n'a que sa propre force de travail à échanger. Par conséquent, si nous maintenons le présupposé d'une naturelle tendance à l'échange, il nous faut considérer que chacun ne peut que changer à partir de sa propre réalité. Donc, dans le système de production, le capitaliste échange sa richesse accumulée pour de la main-d'œuvre, en envisageant plus d'accumulation d'une valeur abstraite pour l'augmentation de sa richesse, un bénéfice personnel pour sa propre image et nourrir son statut face à ses pairs. Par contre, le prolétaire ne peut qu'offrir ce qu'il a, son temps de travail dans la fabrique, en envisageant de faire du morceau de la richesse qu'il a produit, parce que une partie est prit par le capitaliste, le moyen de sa subsistance, pour nourrir son corps et ceux de ses proches.

Alors, s'il y a un égoïsme qui mobilise la nature humaine, nous ne pouvons pas dire que celui qui mobilise l'accumulation du capitaliste est de la même origine que celui d'un être qui envisage la propre subsistance. Par conséquent, une psychologie qui généralise le besoin humain sans considérer le contexte d'où part le sujet, ne peut que regarder la subjectivité comme résultat déjà préétabli, enfermé dans des présupposés qui ne considèrent pas la totalité des expériences vécues. En effet, lorsque la théorie économique de Smith vise le savoir de la psychologie, elle peut seulement légitimer la domination. La place subjective considérée par le libéralisme ne dépasse pas la parole du maître. Au contraire, l'esclave est encore exclu de la dialectique du savoir parce que la place de sa parole n'est pas admise.

D'ailleurs, dans le contexte économique entre les capitalistes qui se confrontent pour accumuler de la richesse, l'idée de Smith est que l'égoïsme qui les amène à produire devient bénéfique au collectif. Ainsi, la motivation que mobilise le capitaliste au travail est le gain personnel qu'il envisage. De ce fait, il faut restreindre le gain personnel, parce qu'il n'a pas de limites et il peut amener la société à l'effondrement quand il n'y a qu'un individu qui impose sa volonté. Dans cette perspective, la régulation du marché est celle qui peut transposer l'égoïsme de

92 Ibid.

la nature humaine, en le sortant du cadre des intérêts uniquement privés pour le mettre à fonctionner au bénéfice de la nation. Par contre, la régulation proportionnée par le marché ne part pas d'un État centralisé qui gère les lois selon une conception du bien social à se faire, ou comme conséquence d'un humanisme qui s'installe au cœur du pouvoir et conduit la société. Le marché a une autorégulation, une main invisible qui régule les contradictions humaines par le fonctionnement de la concurrence économique. Ainsi, pour Smith, le marché a une régulation qui ne part pas des intentions humaines, elle se donne quand il y a des confrontations d'intérêts, parce que la concurrence du marché fait la médiation lorsque la cupidité individuelle advient. Si quelqu'un veut intervenir dans le marché, que ce soit un individu ou un État, il ne peut que injecter ses propres intérêts privés dans le marché. Il va donc rendre non viable la capacité intrinsèque du marché à s'autoréguler. De ce point de vue, la richesse nationale peut être acquise à partir de la puissance de l'égoïsme des citoyens. En ce sens, Smith nous dit :

En préférant le succès de l'industrie nationale à celui de l'industrie étrangère, il ne pense qu'à se donner personnellement une plus grande sûreté; et en dirigeant cette industrie de manière à ce que son produit ait le plus de valeur possible, il ne pense qu'à son propre gain; en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions; et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société, que cette fin n'entre pour rien dans ses intentions. Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société, que s'il avait réellement pour but d'y travailler.⁹³

Lorsque l'égoïsme individuel se répand sur l'ensemble de la nation, il prend une dimension collective et devient moteur de la richesse d'un État. Néanmoins, nous avons des exemples historiques du XXe siècle qui contredisent la théorie d'autorégulation économique de Smith. Un fait historique largement connu est la crise du système économique des États-Unis en 1929. Le krach boursier de New York est dû à la trop forte spéculation financière qui a retiré la capacité productive de la société, en amenant la population à manquer d'emplois et de biens de subsistance. Ainsi, d'après ce que nous montre l'expérience historique, l'égoïsme peut effondrer l'ensemble de la collectivité lorsqu'il n'est pas réglé par la société d'où il naît. Pour cette raison, la théorie d'une main invisible régulant les intérêts contradictoires nous semble être une conception qui ne se soutient pas face aux événements historiques.

*

Par ailleurs, la force perpétrée par le discours du pouvoir a la capacité d'influencer la population, car il cherche à produire l'effet de son imposition où il circule, en faisant les sujets se

93 SMITH, Adam. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Tome IV. p.31.

reconnaître en lui, même s'il opère au travers des caractéristiques qui sont en dehors de l'expérience vécue de la majorité de la population. Ainsi, nous pouvons reprendre l'idée d'une aliénation fondamentale que la psychanalyse déduit du processus de maturation de la pulsion. En effet, la façon par laquelle se soutient le pouvoir ne nécessite d'utiliser quelque force que ce soit, puisqu'elle est vécue à partir d'une imposition symbolique. De ce fait, en prétendant maintenir le pouvoir, l'idéologie libérale mobilise le présupposé de la liberté indiscriminée, où n'importe quelle situation de régulation établie par l'État est appréhendée comme un contrôle qui bloque le progrès de la civilisation. C'est uniquement à partir de cette idée de liberté que les capacités humaines peuvent se développer pour le bien commun, nous disait l'idéologie du libéralisme. Par contre, cette conception élucide seulement une partie de la totalité du problème. Donc, si nous sommes d'accord que la liberté est la base de la dignité humaine, nous ne pouvons pas oublier que la possibilité de développement du sujet s'établit aussi en rapport au contexte social d'où il part. C'est-à-dire, afin que la liberté puisse opérer, en amenant les sujets à la puissance qu'ils peuvent conquérir, il faut que les conditions basiques de vie soient données. Par exemple, s'il y a la faim, l'alphabétisation n'est pas possible ; s'il y a de violentes frictions dans les structures sociales ou familiales qui rendent invivable le présent, faire des projections que visent à préparer le futur, c'est impensable, puisque la manutention de la vie présente va consumer toute la disposition psychique du sujet.

Une contradiction structurelle s'impose alors au sujet qui n'a pas à sa disposition les conditions pour se développer conformément à la liberté de l'idéologie du libéralisme. Puisqu'il y a une demande sociale d'un développement de soi comme condition à intégrer la vie collective, pour assumer une place dans celle-ci, le sujet doit acquérir une formation qui l'amène à pouvoir jouir d'une image de soi qui soit en accord à la demande sociale. En d'autres termes, selon la psychanalyse, c'est de la relation au collectif, face à la demande des autres que se forme *l'idéal du moi*. Ainsi, le sujet est libre tant qu'il mobilise son action pour répondre à la demande sociale. Par conséquent, cette liberté est vécue de façon aliénante, puisqu'elle est expérimentée comme nécessité. Sans que cela ne soit conscientisé, il y a des obligations auxquelles répondre socialement. En effet, le travail, la famille et le progrès sont les bases de l'idéologie du libéralisme. Si elle se fait croire opérante par la libre décision des sujets, c'est par cette idéologie préétablie que la demande sociale se constitue. De plus, même si le sujet doit répondre à la demande sociale, il ne peut que regarder la conquête de la triade libérale à partir du gain personnel, puisqu'il mobilise tous les gains pour nourrir l'image de soi, lorsque celle-ci doit s'accomplir à partir des rôles déjà prédéfinis. Donc, la relation du sujet au collectif n'est plus qu'un mirage de soi. Comme résultat de l'idéologie du libéralisme, les actions qui envisagent la puissance du social et ayant des résultats collectifs sont interdits dans la constitution même de la subjectivité du gain personnel. Autrement dit, la possibilité

de l'action collective est bloquée par l'idée aliénante de liberté, car en agissant seulement pour obtenir des gains personnels, le sujet qui se pense libre face à ses choix d'actions devient l'engrenage le plus efficace pour maintenir la machine du pouvoir. En se pensant libre, il n'est qu'un rouage.

La contradiction entre la demande sociale du libéralisme et les conditions réelles de vie crée un symptôme caractéristique de notre époque. Puisque la notion de liberté du libéralisme économique qui nourrit la subjectivité en influençant l'expérience collective n'est pas conforme à la possibilité d'action du sujet. De ce fait, si le sujet n'obtient pas la place de travail dont il avait rêvé ; si les problèmes du quotidien font que son expérience familiale s'éloigne de celle qu'il a vu au cinéma *happy end* de Hollywood; ou si le progrès dans la vie du sujet ne correspond pas à la richesse que le capitaliste accumule, puis qu'il ne peut subvenir qu'à ses besoins élémentaires avec le fruit obtenu de son travail, par contre, la subjectivation aliénée par l'idée de liberté amène le sujet à faire de son expérience un mode d'accumulation qui se donne au niveau de la construction narcissique de sa propre image. Alors, même si le sujet ne peut pas être conforme à la demande sociale, il peut faire semblant. Le symptôme se montre donc dans la reproduction de la propre image et celle-ci doit toujours porter l'apparence d'une liberté de choix qui motiverait l'action. Par conséquent, il y a une répétition qui enferme le sujet en soi, dès qu'il vit l'imposition de la demande sociale déguisée en liberté.

Enfin, comme le sujet est dépossédé d'une expérience subjective, il ne peut pas se confronter à son propre désir afin que ce dernier puisse apparaître, et, par conséquent, mobiliser son action. Le désir n'est jamais tout à fait donné au sujet, il n'émane pas d'une essence fixée à l'être avant sa naissance. Pour qu'il puisse se manifester, le désir doit être d'abord acquis en se dévoilant au contexte vécu, c'est-à-dire, qu'il doit naître de la relation nouée entre le sujet et les autres. Par contre, sa recherche est interdite, parce que le désir ne peut pas s'accomplir dans l'expérience singulière du sujet dans son milieu social. Le sujet devient alors un rouage du système et son désir n'est que besoin dont les présupposés sont donnés par les choix du pouvoir, et, de façon symptomatique, font des sujets des consommateurs compulsifs. Ainsi, le sujet est libre pour consommer, de ce fait, il peut remplir l'image vide de soi qui n'a pas de désir propre. Puisque le désir a été capturé par le discours du pouvoir, le sujet se retrouve avec de faux besoins qui ont été imprimés à sa subjectivation. Ainsi, la machine du pouvoir se maintient en faisant des sujets ses rouages. De ce fait, l'aliénation fondamentale qui introduit le sujet à la vie collective est suivie d'une deuxième aliénation perpétrée par le discours du libéralisme. Cette dernière a pour effet l'établissement des entraves à l'action qui se réalise au niveau collectif, puisqu'elle nie l'expérience vécue du sujet dans son milieu social. En effet, d'où le sujet part, il ne peut plus y revenir pour jouir

du collectif avec les autres. Devant l'idée de l'efficacité de soi établie par la subjectivité du gain personnel, le sujet ne peut que nourrir la liberté de reproduire des présupposés puisqu'il est empêché de dévoiler ce qui mobilise son propre désir. Enfin, l'action qui s'établit dans une reconnaissance entre le sujet et le collectif de façon à ce que les désirs puissent animer l'existence n'est pas possible par l'idéologie du sujet libéral.

6 - Le plus-de-jouir et le discours du maître devenu le discours du capitaliste

Nous exposerons dans cet essai une confrontation entre l'état de développement du concept de narcissisme dans « Le moi et le ça » de Freud et le concept de plus-de-jouir apparu dans la théorie des quatre discours proposée par Lacan entre le séminaire XVII « L'envers de la psychanalyse » et le séminaire XVIII « D'un discours qui ne serait pas du semblant ». De ce fait, nous prétendons arriver à la problématique du discours capitaliste, le cinquième discours de Lacan, dans le cadre du processus de maturation de la libido proposé dans l'œuvre de Freud. Ainsi, cette analyse du moment narcissique du moi dans la maturation de la libido peut nous amener à saisir l'accomplissement de la subjectivation vécue au sein du système capitaliste. Le discours capitaliste, selon les conditions symboliques et matérielles qu'il impose, se caractérise par le délitement du lien collectif, puisque l'échange intersubjectif se réalise au travers d'une idée aliénante de liberté. Le désir du sujet est alors envahi par l'idée d'accumulation et de consommation individualisée, où la réification de l'individu est le reflet de l'achèvement productif capitaliste, ceci en établissant le rapport au monde qu'entretiennent les individus et la société.

Pour compléter les lacunes de sa théorie d'alors, Freud propose d'amplifier le lexique de la psychanalyse par l'ajout d'un deuxième topique. De ce fait, la compréhension du fonctionnement psychique saisi par l'inconscient, le préconscient et le conscient, nommés dans le premier topique, est amplifiée par de nouvelles instances qui fonctionnent en concomitance avec les précédentes : le ça, le moi et le surmoi. Par ce mouvement, on note la préoccupation de Freud de mobiliser l'intersubjectivité de la constitution psychique afin que celle-ci puisse être saisie dans son rapport au principe de réalité et d'échange avec l'extérieur. Donc l'aspect relationnel du psychique entre l'interne et l'externe est donné structurellement, dans sa propre constitution.

En ce sens, c'est l'histoire et ses différentes échelles perçues dans le sujet qui entrent dans la constitution même du développement de la psyché individuelle. En effet, Freud introduit à ce moment la charge historique qui constitue l'être humain par son rapport à autrui.

De cette façon, selon Freud, la structure psychique s'articule dans un premier temps par la qualité descriptive de son état. Elle est alors vécue consciemment par le contrôle de la motricité corporelle et par la possibilité d'articuler les représentations venues de l'intérieur du corps, autant que par l'appréhension du monde extérieur, afin de lui répondre. Le préconscient est l'état où les représentations psychiques acquises et conservées dans la mémoire peuvent rejoindre la conscience, car elles sont en état latent et, par conséquent, aptes à revenir à la conscience. Finalement, l'inconscient est le lieu où ses contenus représentatifs et pulsionnels ne peuvent accéder directement à l'état de conscience. C'est par le caractère dynamique de la structure psychique que Freud fait la

distinction entre le préconscient et l'inconscient car « nous tenons ici compte principalement du facteur quantitatif, c'est-à-dire économique »⁹⁴ par lequel les représentations sont possibles ou interdites d'être renvoyées à la conscience. Le psychanalyste nous expose deux motivations pour cela : le refoulement des représentations par le jeu de forces établi dans la structure psychique du moi, parce que celle-ci fait résistance à rejoindre le contenu indésirable à la conscience, ou par :

Une partie du moi, et Dieu sait quelle importante partie, peut également être inconsciente, et l'est certainement. Et cette partie inconsciente du moi n'est pas latente, au même titre que le préconscient, car si elle l'était, elle ne pourrait pas être activée, sans devenir consciente, et on ne se heurterait pas à de si grosses difficultés toutes les fois qu'on voudrait la rendre consciente.⁹⁵

Ainsi, l'aspect de concomitance entre les concepts de deux topiques est esquissé par Freud dans la structure psychique. De ce fait, le moi devient central dans l'intérêt de la technique psychanalytique, puisqu'il ajoute à l'ancienne compréhension de la névrose comme résultat d'un conflit entre le conscient et l'inconscient, « l'opposition entre le moi cohérent et les éléments détachés du moi et refoulés »⁹⁶. En effet, le rapport entre le moi et l'inconscient est fondamental dans ce moment de la théorie, parce que l'aspect dynamique de la structure psychique fait « reconnaître que l'inconscient ne coïncide pas avec les éléments refoulés. Il reste vrai que tout ce qui est refoulé est inconscient, mais il y a des éléments qui sont inconscients sans être refoulés. »⁹⁷.

De ce fait, Freud peut introduire les concepts du ça et du surmoi par une distinction faite entre deux couches qui s'articulent dans le fonctionnement de l'appareil psychique. Ainsi, une couche superficielle opère entre le préconscient et le conscient et situe le moment où le savoir psychanalytique a accès pour connaître l'activité psychique, car les représentations aptes à faire le passage entre eux vont s'y exposer. La couche plus interne de l'appareil psychique opère entre l'inconscient et le préconscient : elle se constitue par le ça dans sa base, moment où l'appareil est complètement inconscient, avec le moi qui reste au-dessus de lui en faisant l'intermédiation entre l'inconscient et le conscient. Ainsi :

Je propose d'en tenir compte en appelant moi l'entité qui a son point de départ dans le système préconscient et qui est, en premier lieu, préconscient, et en réservant la dénomination ça à tous les autres éléments psychiques dans lesquels le moi se prolonge en se comportant d'une manière inconsciente.⁹⁸

94 FREUD, Sigmund. *Le moi et le ça*. p. 9.

95 Ibid, p. 12.

96 Ibid, p. 12.

97 Ibid, p. 12.

98 Ibid, p. 17.

En effet, le moi joue un rôle direct dans la totalité de l'appareil psychique, parce que « c'est lui qui contrôle les avenues de la motilité »⁹⁹. C'est-à-dire que, par le contrôle du corps, l'accomplissement des actions au monde se fait possible. De ce fait, « Le moi est avant tout une entité corporelle, non seulement une entité toute en surface, mais une entité correspondant à la projection d'une surface. »¹⁰⁰, parce qu'il fait la structure intermédiaire entre ce qui accède à la conscience, dans la couche superficielle de l'appareil psychique qui est ressentie au corps, et les pulsions inconscientes venues du ça. Par contre, si le moi est ce qui fait le contrôle des stimulations inconscientes du ça, il est « une partie du ça ayant subi des modifications sous l'influence directe du monde extérieur »¹⁰¹. Tandis que le ça répond hégémoniquement au principe de plaisir, ses pulsions doivent cependant répondre à l'influence du monde extérieur à partir de l'intermédiation mis en place par le moi. Dès lors, le principe de réalité exerce une influence majeure sur le fonctionnement de l'appareil psychique, depuis l'articulation entre les pulsions et le monde externe qui a été imposé par le moi face au principe de plaisir.

De ce fait, le moi est pour Freud un endroit de la structure psychique devant s'articuler avec la réalité imposée par le monde extérieur. En supplément, le moi se présente comme le développement du ça, exactement dans la mesure où il a intégré les demandes extérieures dans l'articulation interne de l'appareil psychique. Ainsi, par la phylogenèse de la structure psychique, le ça est le moment antérieur à l'acquisition du principe de réalité, parce qu'il est intimement attaché au principe de plaisir.

Alors, l'observation d'une situation où le moi a un rapport beaucoup moins étroit avec la conscience fait Freud admettre l'existence d'une autre structure qui s'articule à lui comme une « certaine phase du moi, produit d'une différenciation s'étant accomplie au sein de celui-ci, phase à laquelle nous avons donné le nom d'idéal du moi ou de surmoi. »¹⁰². Notons que Freud a établi la théorie psychanalytique en plein accord avec les idées évolutionnistes de la science de son époque. Ainsi, le surmoi trouve sa genèse à partir du développement du moi, parce qu'il y a eu une adaptation à des facteurs biologiques et humains qui ont confronté l'appareil psychique des individus, respectivement :

... l'état d'impuissance et de dépendance infantile que l'homme subit pendant un temps assez long, et de son Complexe d'Œdipe que nous avons rattaché à l'interruption que le développement de la libido subit du fait de la période de latence, c'est-à-dire aux doubles dispositions de sa vie sexuelle.¹⁰³

99 Ibid, p. 18.

100 Ibid, p. 18.

101 Ibid, p. 18.

102 Ibid, p. 20.

103 Ibid, p. 26.

De ce fait, la maturation de la libido, réfléchit dans la composition de la structure psychique, répond à un double rapport à l'histoire, biologique et sociale, puisque le développement phylogénétique est mis en parallèle au facteur ontologique d'un être dans son contexte social. Ainsi, le surmoi constitue l'internalisation de la moralité dans l'appareil psychique, lorsque le moi a établi une dépendance à une conscience morale selon le déroulement qu'il a eu dans le complexe d'Œdipe. En effet, les premières expériences sociales par lesquelles l'individu a vécu dans le monde vont conditionner les identifications que le moi va soutenir postérieurement.

Dès lors, le processus de maturation de l'appareil psychique est fondamental pour analyser les fixations identificatoires données dans son passage par le complexe d'Œdipe, parce que cela s'accomplit dans le rapport que le moi a eu avec les pulsions du ça. Dans le premier moment de l'activité psychique, le début de la phase orale se caractérise par la formation initiale du moi où les pulsions ne distinguent pas l'investissement objectal et l'identification. Freud identifie ici le narcissisme primaire puisque l'énergie psychique se réserve à la manutention de la propre vie. De ce fait, pendant l'allaitement, l'enfant qui n'a pas encore le contrôle de son corps pour survivre établit son rapport à l'autre par sa dépendance à lui. Lorsque la maturation du corps avance et les pulsions cherchent des objets extérieurs, le moi opère « La transformation, à laquelle nous assistons ici, de l'attitude libidineuse à l'égard de l'objet en une libido narcissique, implique évidemment le renoncement aux buts purement sexuels, une déssexualisation, donc une sorte de sublimation. »¹⁰⁴.

Par conséquent, c'est par ce moment d'un narcissisme secondaire de ré-introjection de la libido que le moi produit les identifications. Ainsi, le passage par le complexe d'Œdipe fait la libido sexuelle se transformer en narcissique pour qu'elle puisse, plus tard, trouver d'autres buts. La manière par laquelle se façonne le mouvement constitutif du moi est déterminante pour les choix qui vont s'opérer par la suite. Le rapport à l'autre débute sa constitution dans cette dialectique. De ce fait, l'influence des objets sexuels abandonnés en tant que but de la pulsion constitue l'identification primaire du moi comme idéal du moi. C'est-à-dire que le surmoi s'impose dès lors au moi pour que celui-ci puisse établir les buts viables à jouir des pulsions. Dans ce contexte, les pulsions du ça doivent nécessairement que n'être d'accord avec le « sois ainsi » et le « ne sois pas ainsi »¹⁰⁵ perpétré au moi par le surmoi. En ce sens, pour viabiliser le principe de plaisir, et donner des buts aux visées des pulsions, le moi joue avec l'idéal du moi, ce dernier ayant été intériorisé par les identifications primaires générées dans le complexe d'Œdipe.

Dorénavant, nous prétendons analyser les situations de conflit dans l'appareil psychique. Si la thérapie élaborée par Freud prétend que les individus peuvent dépasser l'état morbide vécu par la

104 Ibid, p. 22.

105 Ibid, p. 25.

souffrance mentale, la psychanalyse a établi comme objectif de son savoir de parcourir le fonctionnement de la maladie psychique pour y arriver. Ainsi, le conflit entre la constitution du moi et les fixations de l'idéal du moi va s'appréhender par « l'opposition qui existe entre le monde extérieur et le monde psychique »¹⁰⁶. Lorsque le symptôme s'accomplit dans le vécu de l'individu, il nous faut établir son rapport à une histoire qui dépasse la seule expérience donnée par l'environnement proche de la famille, parce que celle-ci est aussi chargée d'une manière d'être qui a été construite, car elle porte le processus historique.

Ce que la biologie et les destinées de l'espèce humaine ont déposé dans le ça, est repris, par l'intermédiaire de la formation idéale, par le moi et revécu par lui à titre individuel. Étant donné son histoire, son mode de formation, le moi idéal présente les rapports les plus intimes et les plus étroits avec l'acquisition phylogénique, avec l'héritage archaïque de l'individu. Ce qui fait partie des couches les plus profondes de la vie psychique individuelle devient, grâce à la formation du moi idéal, ce qu'il y a de plus élevé dans l'âme humaine, à l'échelle de nos valeurs courantes. [...] ¹⁰⁷

Ainsi, les institutions sociales établies dans une culture assurent le complexe d'Œdipe au-delà de la seule expérience familiale directe. À ce moment, la sublimation du principe de plaisir est rapportée à une échelle plus large, puisqu'elle doit répondre à l'état d'être culturel que l'humain doit articuler dans son expérience psychique. La religion, la morale, le sentiment social, nous dit Freud, font de l'idéal du moi l'héritier du complexe d'Œdipe et, par conséquent, cela constitue le rapport que l'expérience du moi va établir avec les pulsions du ça¹⁰⁸. De ce fait, les investissements de la libido qui ont été détournés du ça vont constituer les premières identifications du moi et, dorénavant, celui-ci, par les identifications mêmes qui se sont fixées en lui, doit répondre au surmoi comme à une partie de soi-même. Parce que le surmoi a été constitué dans un instant de faiblesse du moi, car complètement dépendant et modelable, le surmoi signale un idéal de moi qui accompagne le moi postérieurement. Donc, nous décrit Freud :

Le surmoi doit la place qu'il occupe dans le moi, ou, si l'on veut, l'attitude qu'il observe à l'égard du moi, à un facteur qui présente une double importance et doit, par conséquent, être apprécié à un double point de vue : en premier lieu, il représente la première identification qui s'est produite, alors que le moi était encore faible ; en deuxième lieu, il est l'héritier du complexe d'Œdipe et, comme tel, il a introduit dans le moi les objets les plus appréciés.¹⁰⁹

Dès lors, le moi doit articuler un front élargi pour qu'il ne se laisse pas abandonner face aux demandes de jouissance du ça et les impositions identificatoires du surmoi. Pour cette raison, les conflits vécus par le moi par rapport au surmoi ont comme conséquences des inhibitions qui

106 Ibid, p. 27.

107 Ibid, p. 27.

108 Ibid, p. 27.

109 Ibid, p. 37-38.

l'éloignent de la réalisation des investissements pulsionnels du ça. La symptomatologie de ce blocage est large et la psychanalyse l'a beaucoup décrite. Le sentiment de culpabilité vécu par une persistance pathologique est l'effet récurrent de ce conflit qui interdit le dévoilement du désir du moi. Pour autant, Freud considère que l'objectif de la psychanalyse est d'être « un procédé qui facilite au moi la conquête progressive du ça. »¹¹⁰ puisque le moi, soumis à une triple servitude, ne peut parfois bien s'en sortir dans la confrontation perpétrée par « le monde extérieur, la libido du Ça et la sévérité du Sur-Moi ».

À cet égard, la continuité de la théorie psychanalytique a connu une disjonction importante entre ses partisans et partisans par rapport à la technique et à son but. La discussion prend place autour du maniement du moi que les psychanalystes doivent assumer dans la pratique thérapeutique. Cette controverse théorique amène néanmoins la problématique de savoir quelle est la place que la psychanalyse occupe dans la société et les conséquences qu'elle a par sa pratique.

D'une part, nous avons la théorie développée par Anna Freud et exposée dans son ouvrage « Le moi et les mécanismes de défense », où ses propositions ont trouvé une continuité dans l'école de psychanalyse aux États-Unis. Le rapport de la technique au sujet est donné par l'idée du renforcement du moi. Lorsque s'imposent les conflits existants entre l'intérieur psychique de l'individu et le monde réel qu'il compose et le compose, c'est le moi qui doit faire le travail de s'adapter et de résoudre individuellement le conflit par la transformation en soi-même. Selon Anna Freud :

Le Moi est vainqueur quand ses mesures de défense sont efficaces, c'est-à-dire quand il arrive, par elles, à limiter la production d'angoisse et de déplaisir, à assurer au sujet, même dans des circonstances difficiles, grâce à une modification des pulsions, une certaine dose de jouissance pulsionnelle. Ainsi s'établissent, dans la mesure du possible, d'harmonieuses relations entre le Ça, le Surmoi et les puissances du monde extérieur.¹¹¹

D'autre part, Lacan fait une analyse dépréciative de l'idée du renforcement du moi comme but de la psychanalyse, puisqu'elle s'y fait l'exécuteur d'une adaptation sociale. En ce sens, il semble que cette théorie ait oublié la condition de genèse de la psychanalyse, c'est-à-dire le symptôme comme chute d'un registre du savoir d'une société, où le problème ne porte pas sur l'erreur face aux représentations, mais plutôt sur le fait d'être apprécié cliniquement par les refoulements vécus individuellement. La vérité du symptôme, par la représentation majeure que la théorie psychanalytique eût dévoilée, en ce qu' « elle vient troubler le bel ordre... »¹¹². Lorsque Anna Freud comprend le sujet comme centralisé sur le moi, par une technique qui vise à mieux le

110 Ibid, p. 44.

111 FREUD, Anna. *Le moi et les mécanismes de défense*. Éditions PUF, 2001, Paris.

112 LACAN, Jacques. *Du sujet enfin en question*. In : Écrit. Livre 1, Éditions du Seuil, 1999, Paris. p. 232.

préparer pour l'imminence du conflit, Lacan prétend dé-réfier le sujet pour le retirer de l'aliénation du sens par laquelle le symptôme s'installe en lui¹¹³.

De ce fait, Lacan place le sujet comme l'être qui opère son inconscient par la structure du langage, puisqu'il est par et parmi le sens produit dans ce contexte. Au-delà de comprendre le sujet comme parlant, il nous faut dès lors savoir « Qui parle ? Quand il s'agit du sujet de l'inconscient. Car cette réponse ne saurait venir de lui, s'il ne sait pas ce qu'il dit, ni même qu'il parle »¹¹⁴. C'est à l'Autre, un autre en général qui n'est personne, qui est la place où établir la condition de possibilité du rapport à l'autre, ce qui fait la structure symbolique qui en découle. Ainsi, le sujet doit chercher à rencontrer le sens dans son rapport au système de signes, ceci en opérant déjà avant le départ initial du sujet au monde. De ce fait, « l'inconscient est le discours de l'Autre », puisque « le désir de l'homme est le désir de l'Autre, où le de donne la détermination dite par les grammairiens subjective, à savoir que c'est en tant qu'Autre qu'il désire »¹¹⁵.

Lorsque l'Autre est le lieu du signifiant, le complexe d'Œdipe rempli seulement un mythe d'interdiction nécessaire pour la réalisation sociale, une réponse circonscrite, mais toujours en marche, à la demande biologique et historique de l'animal humain, puisque cet être a besoin du sein et, en concomitance, il rentre dans un système langagier déjà signifié pour prendre en cela son signifiant¹¹⁶. La mère et le père, nous n'en doutons pas, mais lesquels ? S'ils sont, dans un moment historique interprétés de cette façon œdipienne, ils n'étaient pas comme ça et un jour ils ne seront plus. Parce qu'il faut que quelqu'un prenne la place de ce qui soutient et organise la vie, il gagne donc, par procuration, une place dans le processus identificatoire. Car les autres y sont par un Autre, et s'il est "méchant et sanguinaire" comme dans l'Ancien Testament, où s'il est "miséricordieux" et nous fait de la peine avec sa couronne d'épines, nous en culpabilisons alors de façon moins agressive, car l'unité du collectif a toujours été gardée, bien sûr, entre les siens.

Néanmoins, le contexte de subjectivation dans le système capitaliste prend une nouvelle échelle au travers du rapport qu'entretient le sujet au désir, puisque la production matérielle et symbolique de la vie a des reflets dans sa jouissance. Alors, l'objet a, l'objet cause du désir, se constitue par le processus identificatoire lors de la maturation de la libido. Si Freud a vu comment la castration opère au niveau inconscient de l'appareil psychique par les sens qu'il y a établis, donc du rapport nécessaire entre le refoulement et son retour, c'est Marx qui, par son analyse du capitalisme,

113 ALTHUSSER, Louis. *Psychanalyse et sciences humaines : deux conférences* (1963-1964). Éditions LGF, 1996, Paris.

114 LACAN, Jacques. *Subversion du sujet et dialectique du désir*. In : *Écrit*. Livre 2, Éditions du Seuil, 1999, Paris. p. 280

115 Ibid, p. 295

116 « Mais ce qui n'est pas un mythe, et Freud a formulé pourtant aussitôt que l'œdipe, c'est le complexe de castration. ». Idem. p. 301.

a introduit le concept de symptôme, selon Lacan. Par la subversion de la théorie de la connaissance hégélienne d'alors, Marx a amené le discours du maître à son niveau du semblant, c'est-à-dire le fétiche qui en découle par la société marchande. Ainsi, le mouvement de l'histoire donné par la dialectique du maître et de l'esclave s'articule dorénavant à la condition d'un discours qui fait semblant lorsqu'il se tient « pour argent comptant », puisque « c'est autour de l'argent, autour du capital comme tel », où le semblant prend toute sa fonction par une « plus-value en étant le ressort, de ce qui réduisait à son semblant, ce qui jusque-là se soutenait d'un certain nombre de méconnaissances délibérées »¹¹⁷.

De ce fait, la plus-value produite par le discours capitaliste, ce qui a donc construit sa vérité, soutient l'aliénation qui sépare symboliquement, au-delà de sa condition matérielle vécue, le prolétariat de son rapport aux outils de production, qui lui ont été volés. Par conséquent, le rapport à l'objet par « le procès du discours du capitaliste, avec ce que cela comporte de mise en question du plus-de-jouir sous sa forme de plus-value »¹¹⁸ fait l'objet a, le fantasme du désir, se transformer par le support du discours capitaliste. Ainsi, la vérité du prolétariat est donnée par sa condition d'esclave, ce que Hegel avait déjà bien remarqué, mais il est en plus submergé par l'aliénation de la marchandise perpétrée par le discours capitaliste, face à l'objet fantasmagorique à consommer. Alors, l'idée de la plus-value capture le désir, elle réifie l'individu à son rapport à la jouissance et celle-ci tient le sujet encore plus éloigné de sa condition d'être sociale. Il faut jouir ! Nous dit le discours capitaliste, mais seulement par des objets prêt-à-porter qui sont de la condition d'esclave du travailleur. En effet, le processus intersubjectif de reconnaissance s'échappe de la condition de classe, en aliénant le prolétariat de sa situation par le rapport ambigu qu'il établit avec l'objet marchand : - J'achète parce que j'ai été acheté. Je suis consommateur dans la mesure que je suis consommé ». Par conséquent, le prolétaire qui produisait est dorénavant aussi un produit à consommer, car :

Le travailleur n'est qu'unité de valeur. Avis à ceux pour qui ce terme évoque un écho ! C'est bien ce que Marx dénonce dans la plus-value, c'est la spoliation de la jouissance. Et pourtant cette plus-value, c'est le mémorial du plus-de-jouir, un équivalent du plus-de-jouir. La société des consommateurs prend son sens de ceci que ce qui en fait « l'élément » qu'on qualifie d'humain, à cela est donné l'équivalent homogène de n'importe quel plus-de-jouir qui est le produit de notre industrie, un plus-de-jouir en toc pour tout dire : c'est aussi bien, ça peut faire semblant de plus-de-jouir, ça retient encore beaucoup de monde !¹¹⁹

117 LACAN, Jacques. *Le Séminaire, L. XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Éditions Seuil, 2007, Paris. p. 160.

118 Ibid, p. 29.

119 LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre. XVII. L'envers De La Psychanalyse*. Éditions Seuil, 1991, Paris. p. 100.

Dès lors, l'angoisse créée par le discours capitaliste prend sa place par l'état de subjectivation donné dans une logique circonscrite à l'accumulation et à la consommation des objets, où l'individu est, lui aussi, pris comme tel, un objet ayant de la valeur. Il consomme dans la mesure où il est à consommer. En effet, le lien social est toujours là, car le capitalisme fonctionne dans le sens d'organiser la société pour la productivité de la plus-value. Le système capitaliste produit toujours plus et les travailleurs eux, ensemble, travaillent : pour produire de la valeur et dans un rapport narcissique d'accumulation et de consommation des objets qui vont attribuer de la valeur au moi.

De ce fait, l'expérience identificatoire liée au moi dans son processus de maturation de la libido est dorénavant mobilisée pour donner de la valeur au travers d'objets marchands, de manière égale à la production de valeur du système capitaliste lorsque « Vous êtes prédestinés, quoi que vous en vouliez, dans cette petite mécanique, à jouer le même rôle que tout ce qu'il en est de l'objet a, dans la société capitaliste, à savoir de fonctionner comme plus-value »¹²⁰. Le rapport subjectif à l'autre passe par la considération d'être lui aussi un objet marchand, lorsque le sujet même constitue son moi par ce processus.

Quand les travailleurs passent d'une valeur d'usage à une valeur d'échange, l'implication subjective qui résulte du rapport productif transforme l'accomplissement de la jouissance, le jouir devient donc plus-de-jouir. En ce sens, la logique de l'accumulation et de la consommation capture le désir à partir du moment où la subjectivité répond au fonctionnement du marché. En effet, les intérêts que produit la société capitaliste sont en parallèle au discours qu'elle porte : « C'est ce que Marx appelle, à l'occasion, l'économie, parce que ces intérêts sont, dans la société capitaliste, entièrement marchands. La marchandise est liée au signifiant maître »¹²¹. Le plus est le profit qui vient se juxtaposer au jouir, l'excédent qui toutefois ne peut jouir que par la reproduction, exactement d'où le plus est venu, de l'accumulation et de la consommation. Le plus ne connaît pas d'autre chose, il sait autant que le discours du maître savait à propos de sa jouissance. C'est à partir d'où vient son Autre qu'il faut jouir, puisque :

Ce qui reste, c'est bien en effet l'essence du maître, à savoir qu'il ne sait pas ce qu'il veut, car c'est cela qui constitue la vraie structure du discours du Maître. L'esclave sait beaucoup de choses, mais ce qu'il sait bien plus encore, même si celui-ci ne le sait pas — ce qui est le cas ordinaire, car sans cela il ne serait pas un maître — l'esclave le sait : c'est cela sa fonction d'esclave.¹²²

120 Ibid, p. 234.

121 Ibid, p. 109.

122 Ibid, p. 46.

Lacan reprend la dialectique hégélienne entre le maître et l'esclave dans la "Phénoménologie de l'esprit" pour analyser le discours du maître qui en découle. Le maître établit « la lutte à mort » pour réussir la reconnaissance du soi, la conscience-de-soi, mais c'est seulement par le travail de l'esclave qu'il peut s'accomplir. La marche de l'histoire est alors donnée par le travail de l'esclave, puisqu'il a la capacité de la transformation réelle du monde. De fait, c'est la moralité du maître qui oblige l'esclave à travailler. L'esclave reconnaît la démarche du maître d'être reconnu, ce qui instaure la moralité, même si le maître en soi ne sait pas à quoi elle répond, il ne connaît rien qui soit au-delà de sa propre demande de reconnaissance. Ainsi, le discours du maître oblige l'esclave à transformer le monde par la moralité qu'il lui impose.

Néanmoins, le discours capitaliste ampute le rapport collectif au travailleur, parce que la subjectivité qu'il a créée ne peut plus amener à la transformation du monde par le travail. La liberté de création par le travail a pour condition le rapport collectif de s'organiser pour réaliser la production matérielle de la vie. De ce fait, l'attachement subjectif de l'individu à la communauté est bouleversé par l'accomplissement de l'expérience individualiste du sujet face à la société. La possibilité d'action au sein de la vie sociale en tant que vécu partagé est entravée par l'idée du travail comme création individuelle de la valeur. De la sorte, l'entrepreneur est le symbole du discours capitaliste, car la création et l'accumulation du capital vécu individuellement établit la condition de possibilité de l'action dans la société, lorsque :

... le désir infantile prend sa force, sa force d'accumulation au regard de cet objet, de cet objet qui fait la cause du désir, de ce qui de capital de libido s'accumule de par précisément la non-maturité infantile, l'exclusion de la jouissance que d'autres appelleront normale.¹²³

En cela, l'idée de liberté individuelle d'action aliène le sujet du lien social, parce que la jouissance qui vise l'objet par le discours capitaliste de l'entrepreneur se constitue par le désir qui s'achève par la plus-value. De ce fait, le plus-du-jour se réalise au travers de la subjectivité capturée par l'expérience du marché face à son rapport à l'autre. Afin d'actualiser le terme de Lacan, l'entrepreneur devient aujourd'hui l'auto-entrepreneur dans le contexte du néolibéralisme. Cependant, le sujet est déplacé du sentiment d'attachement au lien social comme partage collectif et créatif de mondes, puisque le processus intersubjectif se réalise dans le rapport à l'autre comme objets à consommer et, par conséquent, par des êtres à consommer. Dès lors, l'histoire comme mouvement de mutations opérant en continu par des confrontations subjectives des êtres humains dans leurs contextes vécus est parasitée par l'imposition de l'idéologie universaliste du marché. Ainsi, la subjectivation par le discours capitaliste se reproduit au niveau du rapport qu'elle établit

123 Ibid, p. 116.

dans la collectivité du travail, où le sujet est, en même temps, un être consommateur et consommable.

Enfin, il nous faut réélaborer les contradictions du sujet dans son rapport au collectif, car c'est par ce cheminement qu'il peut reprendre son sens. Là où il participe comme constituant de la société, il doit apparaître en tant qu'être humain. De ce fait, la question « qui parle au sujet ? » doit être retravaillée au second temps par la question « à qui le sujet peut répondre comme être social ? ». Ainsi, le rapport à soi doit dialoguer dans son accomplissement constitutif face au rapport aux autres. L'adaptation du moi au monde est aussi perverse qu'adapter le monde au moi.

Considérations sur l'idéologie dans le libéralisme économique : l'aliénation entre l'autonomie et le narcissisme.

Nous aborderons les circonstances de production subjective établies dans les sociétés qui s'organisent par les principes du libéralisme économique. Dans ce contexte de planification du social générée par le capitalisme libéral, une conception de liberté individuelle se présente comme caractéristique structurale de l'arrangement subjectif et en tant que ressource qui conditionne la réalisation intersubjective. Lorsque l'économie de marché instaure les conditions d'échange d'une société, parce qu'elle détient le contrôle matériel et symbolique de reproduction de la vie humaine, nous observons alors l'affaiblissement du rapport collectif qui doit composer l'expérience subjective de liberté dans la réalisation à soi de l'individu social.

De ce fait, le processus de subjectivation de l'individu est conditionné à renfermer la liberté dans une disposition narcissique. Cela constitue désormais le rapport à soi vécu par le sujet contemporain. Concept élaboré par la psychanalyse à titre de mouvement formatif de la subjectivité, le narcissisme¹²⁴ est un processus du développement individuel qui compose l'établissement de la structure psychique. Puisque, si l'économie libidinale se développe et demeure dans l'expérience intersubjective du contexte social dans une relation de tension entre le principe de plaisir et le principe de réalité, moment où le rapport du sujet à l'objet se constitue, l'idéologie du capitaliste libéral conditionne le sujet à être son propre objet de jouissance.

Dans ce contexte, la conception individualisée du profit et de l'accumulation de la valeur s'installe au détriment du rapport collectif à la vie sociale. L'intégration des individus au tissu social, par la réalisation des échanges matériels et symboliques qui composent le lieu du commun, est dorénavant bouleversée par l'individuation narcissique engendrée par l'idée aliénée de libre initiative. Une telle idéologie s'impose par le déni d'une origine commune de la liberté, par l'évincement du rapport essentiel à la liberté se réalisant entre les individus. On observe aussi des conséquences délétères de notre rapport à l'environnement, remettant en cause les conditions mêmes d'habitabilité et de vie humaine possible. De ce fait, l'idéologie imposée par le capitalisme libéral se concrétise en faisant basculer une croyance économique vers une économie de la croyance par ce qui est incorporé dans le rapport à soi du sujet contemporain. Ainsi, les réflexions élaborées par la psychanalyse, la philosophie critique et la pensée décoloniale peuvent nous décrire les ombres de la raison d'une subjectivité colonisée par l'idéologie du libéralisme économique, situation où le sujet s'accomplit au travers d'une expérience narcissique de liberté individuelle.

124 Voir : FREUD, Sigmund « Au-delà du principe de plaisir » et « Pour introduire le narcissisme ».

L'aliénation subjective du libéralisme exclut le champ social et collectif de la recherche sur l'autonomie, car le concept de liberté qui en découle renferme l'individu dans le rapport à soi-même.

*

Le questionnement sur la possibilité de l'autonomie comme cause motrice qui mobilise l'action est une réflexion qui a traversé l'histoire de l'humanité. Néanmoins, la conception d'autonomie n'est pas saisie de la même façon au cours de l'histoire, et ce particulièrement quant à la considération de la place de l'élément agent. Si l'idée centrale du concept demeure invariablement dans un sens établi, c'est-à-dire *auto* par le signifié *pour soi-même* et *nomie*, du grec *nomos*, par le signifié *de la coutume et de la loi*, nous observons que l'idée d'autonomie se transforme au cours de l'histoire par l'importance accordée aux différents niveaux de la relation qui s'établissent entre l'individu et le collectif, soit la relation entre la partie et la totalité. Ainsi, ce changement de position s'effectue notamment par la façon dont les deux éléments concernés se mobilisent entre eux, par la manière qu'ils s'élaborent dans la mise en relation.

À l'essor de son utilisation dans l'antiquité grecque, l'autonomie s'accomplit au travers du rapport établi entre les collectivités. C'est donc la situation politique qui constitue le concept. Ainsi, la définition d'une ville indépendante est attribuée dès qu'elle est libre pour agir conformément aux lois qui lui sont propres, en se définissant par cohérence à sa nécessité interne, parce que ce qui doit être réalisé prend en compte de la demande interne du collectif humain. Le présent et l'avenir doivent s'organiser par l'établissement de lois qui se rapportent à une cohérence historique du collectif.

Ensuite, la conception d'autonomie se déplace pour prendre aussi effet entre l'individu et la collectivité qu'il compose, voire directement entre les individus, sans qu'ils conçoivent l'existence constituante d'une collectivité ou d'une institution en tant qu'intermédiaire entre eux.

Par ce mouvement généalogique du concept d'autonomie, nous distinguons un changement de la position de l'individu, puisqu'il y a un déplacement du rôle qui lui est attribué face à la capacité d'action. Si, au départ, la ville fût l'organisme et les individus ses organes, à partir d'un moment précis de l'histoire, l'individu se réclame d'être, pour soi-même, le centre de cette capacité de prise de décision pour l'agir. Dès lors l'organe se pensera comme étant l'organisme. Il nous faut toutefois annoncer que cette analyse s'appuie sur la réalité théorico-pratique vécue dans le contexte de la civilisation européenne, tandis que ses conséquences vont s'étendre postérieurement au niveau global. En effet, la conception d'un individu capable d'agir selon l'idée de liberté d'action

individuelle, en tant qu'individualisée, est une caractéristique mise en place par la société bourgeoise qui affirme son hégémonie pendant le 17ème et le 18ème siècle. Ce qui dorénavant définit l'accomplissement de l'idée même de subjectivité, donc le concept de sujet. La construction idéologique que cette idée apporte, à savoir - la définition de l'individu en qualité d'être détenant une subjectivité singulière par rapport au collectif - est l'effet de la création de la catégorie de sujet conçue dans le contexte d'une société bourgeoise.

Ainsi que, au Siècle des Lumières, la mobilisation de l'individu prend une remarquable importance en tant que centre de référence pour la prise de décision de l'action morale. À ce moment, l'idée d'une raison universelle comme moyen de production de vérité constitue le rapport idéologique de la société, bouleversée par une scientificité positive qui en découle en tant que moyen de reproduction matérielle et symbolique de la vie sociale. L'organisation de la société s'oriente dorénavant par les présupposés moraux de la bourgeoisie, asseyant l'idéologie dominante qui se réalise au travers d'une conception individualiste de liberté pour entreprendre et établir les échanges, constituant dès lors la réalité du rapport matériel de la collectivité. Cette circonstance d'accomplissement du social par le libéralisme économique se doit d'être analysée dans sa relation d'interdépendance, puisqu'elle est la condition de production et de réalisation de la subjectivité.

*

À l'époque de l'*Aufklärung*, le philosophe Emmanuel Kant systématise d'importantes problématiques sur les capacités et les limites de l'entendement. Cette analyse critique de l'épistémologie marque un tournant dans la conception du savoir, puisqu'elle influencera largement les réflexions ultérieures. Les conditions de possibilité du savoir deviennent alors la pierre angulaire de la théorie de la connaissance. Ce faisant, Kant analyse le savoir du sujet par l'articulation de la raison, en tant que faculté établie par des catégories universelles et *a priori*, ainsi que par l'expérience qui se réalise subjectivement, *a posteriori*, par la perception et les intuitions sensibles. Aussi, Il y a la faculté de l'entendement, ce que peut élaborer le savoir par la création de concepts, en ordonnant les données sensibles venues de l'expérience perceptive par le moyen des catégories données par la raison. L'importance que représente l'entendement pour la théorie kantienne est évoquée lorsque cette faculté institue l'individu en tant qu'être du savoir, puisque ici la connaissance doit être conforme la totalité de l'expérience humaine, ce qui se compose dans la réalisation empirique et transcendantale, autant que dans son appréhension objective et subjective de l'objet.

D'ailleurs, l'élaboration du savoir par une raison universelle a déjà été le fondement métaphysique de la pensée de Descartes, lorsque la possibilité d'une science positive est seulement concevable par la mathématisation des données saisies par la sensibilité. De ce fait, la rationalité

cartésienne se manifeste par l'ordre géométrique d'exposition du savoir, où le langage formel est la mathématique. Pour autant, Descartes établit une scission constitutive entre l'âme et le corps, ce qui évoque, respectivement, la capacité de l'être à connaître de façon claire et distincte par la raison et la condition sensible par l'imagination, ce qui l'induit en erreur puisque limité par la finitude et les passions du corps. L'élaboration de la méthode cartésienne se réalise par le principe de la division de l'objet à connaître, autant que par la division de l'être qui connaît, puisqu'il doit respecter l'ordre de difficulté de l'objet par rapport à l'ordre de la pensée. Ceci devient donc l'axiome de la conception épistémologique instituant le concept de raison où l'être du savoir n'est plus placé au même endroit que l'objet, puisqu'ils sont, toutefois, de substances différentes, étendues et pensantes, c'est-à-dire matérielles et spirituelles.

Si le « je pense donc je suis » cartésien fonde la division de l'être dans l'acte réflexif, car la production du savoir se réalise ici par l'hégémonie de la raison, et ce au-delà de la corporéité, Kant reconsidère la relation de l'expérience sensible dans le rapport phénoménologique d'accomplissement du sujet transcendantal, parce que celui qui produit le savoir doit prendre en compte sa condition sensible. De ce fait, le sujet du savoir connaît l'objet par les catégories innées de la raison autant que par l'entendement, en dépendant de la nature de l'objet à connaître. En ce qui concerne les objets donnés par l'expérience sensible, dès que les conditions *a priori* de temps et d'espace ont été déduites par l'esthétique transcendantale, l'entendement peut élaborer le savoir par la création de concepts sur l'intuition sensible, en ordonnant les données appréhendées.

Lorsque Descartes, que Kant suit, oriente sa méthode scientifique pour dévoiler les lois de la physique par l'analyse rationnelle, présupposant là la conception d'une nature opérante par un système stable qui conditionne sa réalisation, l'idée de vérité qui en émerge peut seulement se constituer au travers d'une conception d'universalité rapportée au savoir, car il est le résultat d'une raison universelle qui appréhende les lois de la nature. Autrement dit, il y a une correspondance nécessaire entre les lois de la nature et de la raison qui les a appréhendées.

Néanmoins, le sujet transcendantal conçu par Kant énonce un autre genre de savoir qui s'éloigne d'une cause conditionnée, ce qui expose une difficulté à la capacité *a priori* de la raison. Ainsi, la conception d'universalité du savoir est mise sous contrainte lorsqu'elle ne peut plus viser une cause précédente comme fondement de la cause suivante. L'auteur décrit cela dans la *Critique de la Raison Pure*, par la thèse de la troisième antinomie : « La causalité suivant les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés les phénomènes du monde dans leur ensemble. Il est encore nécessaire d'admettre, pour l'expliquer, une causalité par la liberté. »¹²⁵. Sans abandonner le principe universaliste par lequel la raison se réalise, ni les limites auxquelles elle se heurte, Kant

125KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Éditions Gallimard, 1980, Paris. p. 408.

expose l'incompatibilité de la raison avec l'introduction d'une réflexion sur la liberté lorsqu'elle ambitionne de la déduire d'une cause première.

Ainsi, le savoir possible sur la liberté dépend d'une réalisation empirique postérieure à n'importe quel concept *a priori* conçu par la raison. Mais celle-ci s'invite toujours à juger, même parmi les cas où elle n'aboutit à aucune cause première pour soutenir sa déduction :

La raison humaine est, de par sa nature, architectonique, c'est-à-dire qu'elle envisage toutes les connaissances comme appartenant à un système possible, et que par conséquent elle ne souffre d'autres principes que ceux qui tout au moins n'empêchent pas une connaissance qu'on se propose de tenir ensemble avec d'autres dans un système. Mais les propositions de l'antithèse¹²⁶ sont de telle nature qu'elles rendent tout à fait impossible l'achèvement d'un édifice de connaissances. Suivant elles, il y a toujours au-dessus d'un état du monde un autre plus ancien encore; dans chaque partie, il y en a toujours d'autres encore qui sont divisibles à leur tour; avant chaque événement, il y en a un autre qui, à son tour, fut pareillement produit par ailleurs; enfin, dans l'existence en général, tout est toujours seulement conditionné, sans qu'on puisse reconnaître une existence inconditionnée et première, quelle qu'elle soit. Puis donc que l'antithèse n'admet nulle part un premier terme et un commencement qui puisse absolument servir de fondement à la construction, un édifice complet de la connaissance est tout à fait impossible avec des présupposés de ce genre. L'intérêt architectonique de la raison (qui exige, non une unité empirique, mais une pure unité de la raison *a priori*) comporte donc une recommandation naturelle en faveur des assertions de la thèse.¹²⁷

Si par la raison, nous dit Kant, on analyse les conditions nécessaires au concept de liberté, qui doit être, par son essence, inconditionnée, l'expérience pratique par laquelle elle se réalise est donnée en dehors de l'appréhension *a priori* de la raison. Ainsi, la liberté devient la condition possible d'un savoir sur l'être moral, parce que l'élaboration d'une philosophie pratique est elle aussi désormais possible dès que l'humain est pris aussi en tant qu'être inconditionné. Mais c'est encore « l'architectonique de la raison » qui doit s'établir comme règle de la pensée en général, lorsqu'elle élabore « une connaissance qu'on se propose de tenir ensemble avec d'autres dans un système ». De ce fait, la raison doit participer à la connaissance dans une *utilisation théorique* où l'objet est considéré conformément aux lois conditionnées: la science positive sur la nature dans un système s'accomplissant par une l'éternelle répétition ; et aussi par *l'usage pratique*, ce qui promeut la réflexion d'un objet qui se présente en tant qu'inconditionné, où le rapport *a posteriori* se doit d'être pris en compte par le savoir de la philosophie pratique, puisque c'est en son sein que la morale se réalise. Ainsi, Kant introduit « l'architectonique de la raison » dans la réflexion sur la moralité, où l'idée d'universel est admise pour définir la connaissance qui en découle. Aussi, remarquons la distance qui sépare Kant de la philosophie morale de Descartes, car celui-là avait élaboré l'idée d'une philosophie pratique par « la morale provisoire », cela à l'égard de la difficulté

126 « L'antithèse : Il n'y a pas de liberté, mais tout dans le monde arrive suivant les lois de la nature. ». Idem. p.409.

127 Idem. p. 431-2.

d'établir un parallèle possible entre le savoir issu du doute méthodique, ce qui avait fondé la certitude de l'être universel de la raison, que puisse viser d'être de même pour le savoir pratique de la morale en tant que caractéristique d'une règle universelle.

L'aspiration d'une philosophie pratique est exposée par Kant dans les premières lignes du texte « Que signifie s'orienter dans la pensée ? », lorsqu'il s'engage à pacifier une discussion instaurée par Jacobi, au moment où celui-là critique Mendelssohn pour n'avoir utilisé que la raison spéculative comme fondement d'une philosophie pratique.

Si haut que nous placions nos concepts et à quelque degré que nous fassions aussi abstraction de la sensibilité, des représentations *imaginées* leur sont toujours attachées dont la détermination proprement dite est de les rendre, elles qui ne sont pas dérivées de l'expérience, propre à l'*usage expérimental*. Car comment devrions-nous conférer sens et signification à nos concepts si ne leur était soumise quelque intuition (qui devra toujours être en fin de compte un exemple tiré de quelque expérience possible) ?¹²⁸

En fait, il y a une dépendance de la raison spéculative, elle qui crée ses concepts par une déduction *a priori* sans l'usage de l'expérience, par rapport à l'intuition sensible lorsqu'on aspire à prendre des objets qui sont du domaine pratique de la moralité, puisque l'objet moral doit être considéré dans une expérience possible. Ainsi, Kant s'oppose à l'utilisation d'une raison spéculative qui puisse conditionner le concept de liberté, parce que cet usage serait contradictoire au principe même de la moralité. De ce fait, l'utilisation de la raison pour s'orienter dans la pensée est mise en difficulté, face à l'impossibilité d'établir une démonstration rationnelle d'un objet inconditionné, celui-ci qui est pourtant la condition de possibilité du concept de la liberté dans la morale. Afin de se débarrasser de cette contrainte, où la raison est poussée par sa propre essence systématique à établir un jugement sur les objets d'un savoir inconditionné, et puisqu'il faut trouver un fondement pour valider ce savoir, Kant expose alors « *le droit du besoin* de la raison considéré comme principe subjectif, de supposer et d'admettre quelque chose qu'elle ne peut prétendre savoir par des principes objectifs »¹²⁹.

Il y a donc un critère de différenciation pour s'orienter dans la pensée quant à l'usage que l'on vise, qu'il soit dans le champ théorique ou qu'il soit pratique, tout en gardant, à cette fin, la place centrale de la raison. Si le concept *a priori* saisi par la raison spéculative a une réalité conditionnée, ce qui nous permet d'établir sa déduction objective, c'est parce qu'il est dépendant logiquement d'une cause première qui l'a constitué. Cette dépendance logique de cause et effet détermine le besoin de la raison dans son utilisation théorique et constitue son principe objectif. Néanmoins, dans son utilisation pratique, le besoin de la raison se trouve au travers d'un moyen

128KANT, Emmanuel. *Que signifie s'orienter dans la pensée?* Éditions Flammarion, 1991, Paris. p. 55.

129Ibid, p. 60.

inconditionné, parce qu'il est dépendant de la liberté en tant que condition de possibilité de la morale et ce s'accomplissant dans l'expérience *a posteriori*, où il constitue alors son principe subjectif.

Kant expose ensuite que, pour s'orienter dans la pensée, il existe des conditions n'étant pas liées à l'utilisation critique de la raison, celle-ci qui sait désormais jusqu'où elle peut aller avec la spéculation théorique dans le champ pratique de la morale. Il existe alors des circonstances extérieures d'imposition qui se manifestent, qu'elles soient de l'ordre d'« *une contrainte civil* », où la possibilité de parler et d'écrire est interdite par un pouvoir supérieur, ou qu'elles soient par « *une contrainte faite à la conscience morale*, lorsque, en dehors de tout pouvoir extérieur, des citoyens s'érigent en tuteurs de autres dans les choses de religion »¹³⁰. Si la liberté de penser est toujours présente même avec ces contraintes, puisqu'elle est une condition essentielle et universelle de la raison humaine, ces situations empêchent sa pleine réalisation. La peur d'une punition divine ou humaine nous détourne du déploiement de la pensée individuelle, ce qui peut seulement s'accomplir par le contact et l'échange avec les autres humains, moment où la pleine réalisation intersubjective ne peut que s'achever dans la situation de liberté collective, car celle-ci est la condition pour construire librement des échanges par les propres demandes.

Une troisième contrainte à la concrétisation de la liberté s'installe dans le contexte du rapport nécessaire de la pensée aux lois, puisqu'il n'y a donc point de liberté sans loi ¹³¹. À ce moment, Kant expose la différence entre l'autonomie et l'hétéronomie, puisque si la raison libre à la capacité d'orienter la pensée et, par conséquent, de créer ses propres lois, il faut que « la raison ne se soumette à aucune autre loi qu'à *celle qu'elle se donne elle-même* »¹³². Cela veut dire que les lois élaborées par cette raison éclairée doivent aussi être suivies dans la pratique, sans quoi le sujet sera toujours contraint de se conformer aux lois imposées par quelqu'un d'autre. Étant donné que, par son essence, la pensée s'oriente à partir d'un système de lois, selon qu'elles soient prescrites de l'extérieur de la raison qui agit, relevant de l'hétéronomie, ou qu'elles soient élaborées par la propre raison en les mettant à l'épreuve dans la pratique, relevant, alors, de l'autonomie.

¹³⁰Ibid, p. 69.

¹³¹« Il n'y a donc point de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au-dessus des lois : dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle qui commande à tous. Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs et non pas des maîtres ; il obéit aux lois, mais il n'obéit qu'aux lois et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes. » Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*. In : Œuvre complètes, vol. 3, Le Seuil, 1971, p.467. Il n'y a aucune liberté sans justice, puisqu'elle serait alors une « volonté désordonnée », nous dit encore Rousseau. Si on observe la référence de la pensée de Rousseau, l'objectif visé par Kant n'est cependant pas d'analyser l'établissement sociologique de la loi pour la constitution d'un État, il est surtout d'exposer le lien essentiel entre la raison, qu'elle soit théorique ou pratique, et les lois, la structure par laquelle l'intelligence humaine opère. Le méthode de Rousseau saisit l'objet du sociologique au individu, Kant expose le chemin inverse, car les lois internes chez le sujet rationnel est la condition de possibilité de la raison pratique du sujet pour qu'il puisse établir les fondements d'une morale.

¹³²KANT, Emmanuel. *Que signifie s'orienter dans la pensée?* Éditions Flammarion, 1991, Paris. p. 69.

En ce sens, il faut que les lois de la raison qui soutiennent l'autonomie individuelle soient reconnues par la collectivité des êtres en tant que partageant la même qualité rationnelle, pour qu'elles deviennent le fondement universel et commun de la morale. Autrement dit, lorsque l'on considère le rapport entretenu par la liberté et la morale par lesquelles se réalise l'être de la raison pratique, au sens où l'humain se fait seigneur de sa propre volonté dès qu'il crée et suit ses lois, il faut alors élargir le même principe à tous les êtres de raison. Pour autant, la loi que mobilise la volonté individuelle dans l'action libre doit être conçue par son *principe subjectif*, où « la nature raisonnable existe comme fin en soi » parce qu'elle est considérée en tant que législatrice des lois auxquelles se soumettre, et en tant que par son *principe objectif* déduit d'une raison universelle, car il est un principe pratique suprême qui dit : « Agit de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours et au même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »¹³³

Ainsi, la moralité conçue par la raison pratique kantienne s'établit par *le concept du règne des fins*¹³⁴, car l'être rationnel soumet sa volonté aux lois de la raison universelle et législatrice sans aucun avantage privé, lorsqu'il considère l'humain en général, et lui compris, comme une fin en soi et jamais en tant que moyen pour la réalisation d'une volonté individuelle. Par conséquent, la valeur attribuée à l'action morale par le respect de la loi se réalise comme une fin en soi-même, et non par peur d'être puni ou par l'inclination d'une volonté qui s'impose à la raison en tant que moyen pour l'acquisition de quelque chose d'autre que l'humanité en soi. Le devoir par rapport à la loi, car l'être de raison est soumis à celle-ci, ce n'est pas obéir. Pour autant, il est l'être qui devient législateur avec la loi. En ce sens:

L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir). Le principe de l'autonomie est donc : de toujours choisir de telle sorte que les maximes de notre choix soient comprises en même temps comme lois universelles dans ce même acte de vouloir.¹³⁵

Alors, la condition pour *l'autonomie* de la volonté est la liberté, puisque celle-ci confère à la raison les conditions nécessaires pour orienter l'être dans la pensée à partir des lois conçues par lui-même. Néanmoins, *l'hétéronomie* est la volonté qui a établi sa détermination en dehors de sa propre capacité en tant que législatrice, parce qu'« elle cherche cette loi dans la propriété de quelqu'un de ses objets »¹³⁶. Si l'être humain libre est législateur, tandis que cela est tout-à-fait partie constituante d'un être rationnel, l'action morale ne peut pas être entendue comme moyen, il faut qu'elle

133KANT, Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Éditions Delegrave, 1999, Paris. p. 150.

134Ibid, p. 157.

135Ibid, p. 169 - 170.

136Ibid, p. 171.

s'élabore en tant que fin en soi. La liberté est la condition de l'autonomie dès qu'elle prend l'humanité comme une fin pour soi, puisque la volonté, qu'elle soit la propre ou celle de quelqu'un d'autre, doit être conçue aussi comme cause en soi, parce qu'elle est cause de soi. Ainsi, la liberté de la volonté est dorénavant possible par une volonté qui s'appréhende par la moralité, celle-ci en tant que rencontre avec d'autres êtres de raison également libres. Kant conçoit donc la formule de l'impératif catégorique, saisi par la raison, où le *je dois* devient *je veux*, puisqu'« une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont par conséquent une seule et même chose »¹³⁷.

La philosophie pratique a cependant ses limites, lorsqu'elle ne peut prendre l'objet de la volonté en tant que liberté qu'au travers de la dialectique de la raison, bien que les humains « se conçoivent libres dans leur volonté. De là viennent tous les jugements sur les actions telles qu'elles auraient *dû être*, bien qu'elles *n'aient pas été* telles. »¹³⁸. Ainsi, le conflit logique de l'antinomie de la raison est la conception du rapport à soi de la conscience, dès que l'être humain se conçoit par une raison qui est dorénavant donnée tant par le concept de liberté, car il est l'inconditionné de la moralité, que par le concept de nécessité, puis qu'il est aussi le conditionné des lois de la nature. Alors que la liberté est déduite par une nécessité de la raison pratique de s'appréhender en tant que législatrice, car la raison a conscience de sa propre volonté, le concept de liberté ne peut être saisi objectivement par cette même raison puisqu'il n'est pas susceptible d'être mis à l'épreuve. Ainsi, par la philosophie de la raison pratique pure, l'être humain a :

Supposé que la volonté d'une intelligence est libre, il en résulte alors nécessairement son autonomie, comme la condition formelle qui est la seule sous laquelle elle peut être déterminée. Il n'est pas seulement fort possible (comme peut montrer la philosophie spéculative) de supposer la liberté de la volonté (sans tomber en contradiction avec le principe de la nécessité naturelle dans la liaison des phénomènes du monde sensible), mais encore il est nécessaire, sans autre condition, à un être qui a conscience de sa causalité par la raison, par conséquent d'une volonté (distincte des désirs) de l'admettre pratiquement, c'est-à-dire en idée, sous toutes ses actions volontaires, à titre de condition.¹³⁹

C'est alors par la conscience d'être cause de soi que la raison spéculative suppose la liberté de la volonté, ce jugement n'étant pas passible d'être mis à l'épreuve pour qu'il soit accepté objectivement. Par ailleurs, la conscience d'être cause de soi devient le fondement subjectif nécessaire pour rendre possible une philosophie pratique qui vise à élaborer le fondement de la moralité. Si, pour Descartes, l'être qui pense a été la condition stable de départ pour élaborer le savoir objectif lorsqu'il suivait les règles appropriées de la raison pour saisir l'objet en tant que causalité de la nature, Kant prétend, pour sa part, étendre l'expérience réflexive de la raison au

137Ibid, p. 180.

138Ibid, p. 196.

139Ibid, p. 206.

champ subjectif de la moralité. De ce fait, la pensée de l'être humain et le savoir qui peut en découler sont saisis par un double mouvement tout autant valide d'accomplissement de la connaissance : que la pensée soit dans un rapport objectif selon la causalité de la nature ou qu'elle soit subjective, parce que l'être est aussi libre et inconditionné dans son expérience individuelle.

Ainsi, l'expérience humaine est désormais pensée au travers d'une totalité en tant que se réalisant dans un rapport aux lois, moment où la raison opère par la catégorie d'universel pour élaborer le savoir. C'est le mouvement dialectique de la raison entre l'empirique et le transcendantal, où le savoir sur la nature est autant possible que celui d'un savoir pratique de la moralité. Une question importante à considérer dorénavant est : la raison peut-elle maintenir le rapport critique à soi pour ne pas extrapoler ce qu'elle a appréhendé par le savoir subjectif sans le considérer en tant qu'objectif ? Lorsque la raison est attirée par sa nécessité interne d'établir des jugements, ainsi que par sa tendance à l'universalisation du concept, le rapport critique à soi lui exposant ses limites théoriques prend une autre dimension d'importance face au savoir *a posteriori* de la moralité.

Même si, à l'égard d'une structure constitutive des êtres de raison, au sens où ceux-là se composent dans leur rapport aux lois entendues comme condition nécessaire à la connaissance, le savoir sur la morale ne fait pas de l'humanité un objet donné et stable à dévoiler. De sorte que l'histoire et les études sociales s'intègrent en tant que nouveaux objets à connaître par la raison, parce que celle-ci a amplifié sa portée et peut dorénavant les concevoir. L'humanité est conçue par des êtres libres qui construisent activement leurs conditions intersubjectives de réalisation. Ainsi, l'humanité est dans l'histoire par l'action de l'être rationnel qui se sait en tant que composant actif de son collectif lorsqu'il est un être libre. Par conséquent, la cause motrice de l'action autonome est dorénavant située dans l'individualité de l'être qui se conçoit libre au travers de l'expérience subjective de la raison, là où la conscience réflexive montre ce mouvement en tant que sa propre condition de nécessité. Si la raison a pu garantir à Descartes le point d'appui sûr pour qu'il fonde le savoir objectif de la nature, cette expérience réflexive du sujet était loin d'être assurée en tant que loi universelle à l'égard d'une philosophie pratique.

Il nous faut donc analyser la possibilité pratique du rapport universel saisie dans le concept de liberté, parce que l'on doit notamment considérer la liberté d'autrui pour que le concept soit en accord avec les présupposés rationnels, lorsque ceux-ci attribuent l'autonomie de la volonté à tous les êtres qui se conçoivent par la raison. Ainsi, l'expérience historique vécue après les Lumières peut amender notre réflexion sur la possibilité pratique de réalisation du concept de liberté, autant que l'attention que l'on portera aux nouvelles réflexions théoriques apparues dans le contexte de l'épistémologie du savoir au 20^e siècle.

*

Le savoir produit au 19^{ème} siècle se caractérise par l'attention portée au langage formel des mathématiques qui devient l'instrument attribuant une consistance objective au concept. Si une telle méthode a pu engendrer un intense développement technique pour maîtriser et contrôler l'environnement, et ce en exerçant une influence certaine quant aux changements notables, d'une part, dans le domaine économique de production afin de l'optimiser et, d'autre part, dans les sciences biologiques afin de curer des maladies; elle exercera aussi une grande influence sur les sciences humaines naissantes, qui vont, à plusieurs reprises, légitimer un savoir méprisant de façon systématique la condition universelle de liberté. En effet, la caractéristique universelle des êtres humains en tant qu'êtres de raison sera mise en question par des préconçus subjectifs entourés d'objectivité scientifique.

Une situation semblable a eu lieu pendant l'occupation coloniale de l'Amérique au 16^{ème} siècle, circonstance nommée « la découverte du Nouveau Monde ». Dans ce contexte, un événement important de l'historiographie est « La controverse de Valladolid », un débat ayant pris corps en Espagne en 1550, où la validation de l'expropriation et de l'exploitation des habitants originaires de l'Amérique prenaient effets à partir d'une "mesure des âmes", au sens où pouvaient être expropriées et exploitées celles et ceux jugés non tout à fait humains, car envisagés comme dépourvus d'âme. Même si, les ecclésiastes ont reconnus un statut d'être humain aux personnes originaires, en trouvant une solution en concordance avec leurs intérêts, les évangéliser. Également, bien que dans un autre contexte, l'humanisme n'est que le privilège de quelques-uns, bien entendu de ceux qui se ressemblent au regard de la même façon d'utiliser la raison. Ainsi, la considération d'une liberté humaine universelle établie par la conscience réflexive de l'être de raison apparaît seulement à certains êtres, à ceux qui s'organisent entre eux en conformité à un même modèle d'élaboration subjective.

Cet autre est alors placé dans un rapport d'antinomie à la condition humaine dès qu'il expose une réalité subjective et sociale hétérogène, car il vit en conformité avec une constitution matérielle et symbolique différente d'une norme sociale établie par l'humaniste. Une norme qui sera conçue, en l'occurrence, comme un concept objectif et universel du genre humain. Pourtant tel autre n'est pas reconnu faire partie de cet universel. Donc, il peut être entièrement nié, parce qu'il n'est pas considéré en tant que vrai humain. Lorsque ne lui est pas attribuée cette raison objective, parce que dans l'optique évolutionniste, il n'a pas atteint la bonne moralité, il peut être traité comme une chose va être amené à une condition de se faire utiliser comme moyen pour n'importe quelle fin.

Néanmoins, pendant le 20^e siècle, des réflexions critiques remettent en cause la conception du savoir en tant qu'action désintéressée, puisqu'il y a une position du sujet savant pour qu'il puisse

concevoir le présupposé universel d'objectivité du concept. Si la connaissance scientifique fût séparée de l'être subjectif pour construire son objet, c'est toujours par la coupure du réel, ce qui est opéré subjectivement, que le concept créé par le sujet du savoir peut construire l'objet.

Kant avait déjà exposé le rapport du sujet à l'objet dans le mouvement qui s'opère entre la chose-en-soi et le phénomène, ce qui est, respectivement, le réel en état pur tel qu'il pourrait être pensé indépendamment de l'expérience, et l'appréhension du monde par les conditions *a priori* que le sujet peut l'expérimenter. Mais, pour Kant, l'architecture de la raison, en tant qu'énoncé de la conscience réflexive à la façon de Descartes, c'est encore la garantie du rapport objectif du savoir. Etendue que la raison s'établit au sujet de la connaissance par la référence aux lois, lorsqu'elles sont la voie par laquelle le savoir est dévoilé, l'objet est pris comme s'il ne pouvait être appréhendé que par des lois universelles. Autrement dit, la raison et la loi sont apparues au sujet kantien au travers d'un même principe, elles sont parallèles entre elles en tant que condition de possibilité de la connaissance. Mais dès que le sujet devient aussi un objet du savoir par des sciences humaines, l'objectivité, en visant le subjectif, risque de produire l'effacement de la position du sujet dans le rapport à l'objet.

Nous exposerons alors un mouvement important de la saisie critique quant à la conformité unilatérale entre l'élaboration théorique et le rapport à l'objet. Les questionnements sur l'épistémologie des sciences élaborées par Georges Canguilhem analyse le savoir humain de « La connaissance de la vie »¹⁴⁰. Par ses réflexions, l'approche universaliste de la connaissance scientifique est décrite de façon critique par l'analyse de son développement historique, où la science en tant que production de vérité dans le champ du savoir sur la vie est désormais liée dans son rapport au contexte de l'histoire humaine. L'humain producteur d'un savoir est le résultat direct de son expérience concrète au monde, parce qu'il est engendré d'une relation entretenue par la normalité de la vie avec ses règles propres de réalisation, autant qu'il l'est par l'élaboration subjective que produit le savoir dans un contexte socioculturel, circonstance où il n'y a pas de contrainte normative au regard d'une imposition extérieure à l'organisation en soi.

Au niveau du savoir humain et de la culture, il y a une nécessité de dialogue à établir avec l'organisation sociale déjà formée auparavant, parce qu'elle constitue le système de références commun par lequel les échanges peuvent se réaliser dans une société. Cela ne veut pas dire que l'histoire soit comprise en tant que développement linéaire d'acquisition d'objectivité, mais plutôt que l'expérience pragmatique du monde de la perception est « orientée et réglée par les valeurs

140CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Éditions Vrin, 2009, Paris.

immanentes aux tendances »¹⁴¹, lorsque le milieu par et pour lequel l'individu qui connaît vit est « centré sur lui et par lui ». Au sens où :

l'homme, en tant que savant, construit un univers de phénomènes et de lois qu'il tient pour un univers absolu. La fonction essentielle de la science est de dévaloriser les qualités des objets composant le milieu propre, en se proposant comme théorie générale d'un milieu réel, c'est-à-dire inhumain. Les données sensibles sont disqualifiées, quantifiées, identifiées. L'imperceptible est soupçonné, puis décelé et avéré. Les mesures se substituent aux appréciations, les lois aux habitudes, la causalité à la hiérarchie et l'objectif au subjectif.¹⁴²

De ce fait, il existe un rapport étroit entre de la manière de connaître qui ne nous permet pas de concevoir une division complète de la connaissance entre le monde de la vie et le soi-même de l'être qui connaît, puisque la perception face à l'expérience concrète s'achève dans l'unité d'un être qui est vivant et savant par le même acte. Si cette division de l'être est arbitraire, ou peut être une astuce d'un genre cartésien de raison, elle peut tout du moins exposer l'importance d'analyser la position du sujet qui est en relation au savoir qu'il produit, ainsi que celle du savoir par lequel il a été produit. Le savoir de la science a cependant une particularité. L'activité produite par le savoir de la science éprouve une recherche où l'expérience perceptive est amenée à se corriger et à se contredire. Alors que dans cette expérience concrète par laquelle une partie des humains connaissent le monde, ce qui n'est qu'une façon expérimentée par une portion des êtres, l'humain savant de la science attribue à la connaissance qui en découle « comme ayant plus de réalité et non pas seulement une autre valeur »¹⁴³.

Ainsi, la critique travaillée par Canguilhem cherche à dévoiler la prétention d'élargissement du savoir scientifique au-delà du contexte de sa réalité historique et sociale. L'universalité du concept de réalité qu'elle s'attribue résulte d'une présomption d'efficacité méthodologique qu'elle porte dans son rapport à l'objet. Ainsi, la coupure du réel qu'elle a subjectivement créée devient une prise de la valeur qui vient s'imposer dans le rapport intersubjectif, lorsqu'elle vise à amener les lois de l'objet en tant qu'expérience qui serait établie sans le sujet du savoir.

L'être humain est donné dans la totalité de son expérience et dans l'activité concrète au monde. L'être savant ne laisse jamais d'être aussi un être vivant. Ainsi, dans le rapport à la vie, il n'y a pas d'être qui ait plus de valeur que d'autres. Si la vie se réalise, c'est parce qu'elle a trouvé sa valeur pour y rester, mais cela ne veut pas dire que la valeur doit toujours être rapportée à un seul centre de référence. Si la perception est orientée et réglée au monde de la vie par le contexte socio-

141Ibid, p. 195.

142Ibid, p. 196.

143Ibid, p. 195.

historique du savant, c'est parce que la connaissance humaine est l'ouverture à la création par laquelle l'être réalise sa liberté.

Il nous faut bien distinguer dorénavant ce qui compose la connaissance de la vie. Selon Canguilhem, les questions qui sont propres à l'être savant ne sont pas tout-à-fait les mêmes que celles pour l'être vivant. Il y a le monde de la vie où se passe le réel et, d'un autre point de vue, le monde humain qui expérimente concrètement la vie, où l'humain se façonne par rapport aux fragments coupés d'un réel perçu par lequel il appréhende le monde. Ainsi, les présupposés conceptuels qui orientent la perception sont donnés par « les valeurs immanentes aux tendances », où la tendance se dessine dans un double rapport à la demande, selon l'objet qu'elle vise, c'est-à-dire la vie ou le savoir. De ce fait, le concept de la vie constitue son objet à partir de l'idée de *normalité*, puisque la vie opère par des demandes déjà déterminées chez l'organisme vivant, à l'égard d'un milieu qui peut lui répondre. Les règles sont ici données davantage aux objets pour que la vie se maintienne dans la condition vivante. Néanmoins, la connaissance est le rapport de l'être savant à l'objet par la *normativité*. Dans ce cas et dans un contexte historique où la société se manifeste, bien que les normes soient configurées par une culture, elles sont aussi élaborées de l'extérieur de l'objet car celui-ci n'a pas de norme intrinsèque. Si la constitution du sujet de la connaissance répond à un schéma culturel, puisque le sujet est par rapport à un système de références, à une histoire, le savoir est quant à lui construit par l'élaboration subjective de l'être. Ainsi, la réalisation concrète de l'être vivant est prise par une perception constituée aussi en tant que visée d'un être savant, autrement dit, l'être vivant est appréhendé alors par la perspective subjective d'un être savant.

La normativité du savoir n'est pas une pure reproduction établie par une conception culturelle, car la norme se constitue et se maintient par un jeu de force se situant à l'intérieur de l'expérience intersubjective de la société. L'aspect totalisant du savoir a été remarqué par Balibar, en abordant la problématique de Canguilhem mise en regard de la réflexion marxiste, il nous dit :

... le « besoin inconscient d'accès direct à la totalité » ne peut s'exprimer dans l'élément théorique, sans qu'un schème de la vie ou du vivant n'intervienne pour homogénéiser, au moins analogiquement, la représentation de l'individu, sujet de la connaissance, et celle de l'univers. Toute définition de « la vie », Canguilhem l'a souvent montré, si positive et positiviste qu'elle se veuille, est « idéologique » au moins en ce sens que, pour en énoncer la spécificité, dans un état donné des connaissances et avec les moyens du langage correspondant, elle doit nécessairement viser plus que la vie, en tout cas au-delà de l'universalité des vivants. Et par conséquent à côté de la vie, en tant que « propriété » commune aux vivants.¹⁴⁴

144 BALIBAR, Étienne. « Être dans le vrai ? » : Science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem. In: La Découverte « Sciences humaines », 2020, Paris. p. 54 et 55.

Nous observons alors une contradiction interne au sujet du savoir dès que la perspective d'une l'idéologie de la science se met en place. Si l'on considère le savoir comme l'attitude créative de l'être savant de confronter sa capacité rationnelle au monde pour réélaborer son existence, alors où l'ouverture créative pousse le sujet vers l'impensé, l'idéologie scientifique l'amènerait quant à elle à la reproduction éternelle d'une normativité établie, en laissant le savoir dans l'immobilité où l'objet ne peut être prit que dans une répétition. Ainsi, la condition de possibilité du concept de liberté, car la liberté étant qualité de l'être quand inconditionné et qualité qui s'élabore dans la propre réalisation de l'être de raison, est désormais rendue impossible dans la perspective de l'idéologie scientifique. Si l'histoire est déjà là lorsque le sujet s'y insère avec son action individuelle, il doit aussi pouvoir activement la construire pour que la différence et le nouveau puissent être saisies au travers de l'expérience de la subjectivité libre, car celle-ci se fait par l'être qui s'élabore à soi dans son rapport au collectif pour agir au monde.

*

Il nous faut développer le concept d'idéologie pour comprendre ce qui est en jeu dans le rapport totalisant établi par l'être savant à l'égard de son milieu, car cela recèle de répercussions sur la conception du vivant. Le terme idéologie est apparu dans un premier temps au 18ème siècle chez les Lumières, avec le groupe de Destutt de Tracy et Cabanis. Ils œuvraient à établir une discipline scientifique où l'objet se présente par la théorie génétique des idées, en supposant que les représentations humaines pouvaient être liées à une origine organique, comme s'il existait déjà un rapport d'objectivité entre la sensation expérimentée et la représentation pensée. Par conséquent, les idées y trouvent leur origine, sans que la position du sujet savant soit questionnée ou, selon le vocabulaire critique kantien, sans que « la condition de possibilité de la connaissance » soit prise en compte.

Dans un second temps, Kant reprend la problématique de la représentation pour examiner ce qui rend possible sa généralité, en tant que formule valide universellement. Pour autant, ce ne serait pas la relation que les représentations maintiennent entre elles qui peut fonder la généralité du concept, mais ce sont les jugements de l'expérience qui ont le droit pour le faire. Le concept d'universel est fondé par-delà de l'expérience, parce qu'il est la condition de l'être du savoir qui établit la généralité au travers de catégories *a priori* de la raison. Ainsi, Kant initie la pensée critique dès qu'il met en question les représentations par l'exercice de leurs limites de droit. Par conséquent, la théorie de l'idéologie ne peut être qu'une métaphysique de la représentation, puisqu'elle vise l'explication de l'objet en considérant seulement la relation interne aux représentations, comme si le monde sensible extérieur à l'être de la connaissance pouvait lui être accessible directement. Le sujet transcendantal pensé par Kant met en rapport les conditions de

possibilité de l'être savant. Il n'y a pas d'essentialité entre l'objet et l'appréhension de la représentation. Ce n'est pas une question fermée en soi, il faut établir le rapport épistémologique du sujet avec le monde empirique qui est au-dehors du savoir, *a posteriori*, car l'expérience sensible est la condition du savoir, même si la connaissance ne résulte pas toute pour autant de l'expérience.¹⁴⁵

Ensuite, c'est à l'égard de Marx que l'idéologie est amenée à être saisie par une réflexion critique, parce que le concret de l'expérience humaine devient la condition de possibilité d'attribuer une réalité matérielle au concept. Même le rapport épistémologique est construit dans une réalité matérielle, parce qu'elle est historique. Dès lors, la subjectivité est aliénée par l'idéologie établie car les individus sociaux se réalisent dans l'expérience concrète à l'égard des conditions naturelles et sociales d'où il vit. Alors que l'être rationnel est celui qui peut créer des projets autant que ré-élaborer continuellement sa technique pour se réaliser au monde, en le transformant, il est aussi dans un rapport à une idéologie. L'idéologie constitue l'expérience subjective de l'être sociale en donnant la vérité du discours par lequel l'individu se reconnaît. De ce fait, l'idéologie est dorénavant le lien étroit vécu par la subjectivité qui s'accomplit par le mode de production matérielle de la vie et la formation sociale en tant que mode de socialisation et de reconnaissance de soi. Si le mode de production est relatif à la transformation de la nature, celle-ci qui a ses règles propres et extérieures à l'humain qui la travaille, le mode de production est aussi traversé par la formation sociale puisqu'elle constitue le rapport technique de transformation de la nature. Ainsi, la lutte de classes mobilise l'histoire sociale dès qu'une classe détient le contrôle matériel et technique de transformation de la nature. Par conséquent, la classe dominante est celle qui contrôle le moyen de production matérielle de la vie, mais elle contrôle aussi l'idéologie, parce qu'elle a la domination du rapport au travail d'une société. De ce fait, l'idéologie dominante est le privilège de la classe dominante, parce qu'elle entretient la reproduction de la vie à l'égard du contrôle qu'elle a sur le moyen de réalisation du travail dans une société.

Dans le contexte du système de production capitaliste instauré massivement au 19ème siècle, le moyen de production sociale se caractérise par l'exploration du travailleur, ce qui se fait par l'extorsion de la plus-value, puisque le profit du travail excédent à la réalisation de la vie est confisqué par ceux qui ont le contrôle matériel de la production. Marx analyse le rapport de forces engendré par la lutte de classe et l'importance de l'État Moderne en tant qu'institution qui garantit le maintien de l'idéologie de la société, parce que l'État assure le contrôle matériel et symbolique de la classe dominante. Pour ce faire, la théorie marxiste de l'État est divisée entre *le pouvoir d'État*, le contrôle direct sur la machine répressive afin de préserver la continuité matérielle du travail, et *l'appareil idéologique d'État*, les institutions internes et externes de l'État qui véhiculent les

145KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Éditions Gallimard, Paris, 1980, p. 63.

supports symboliques pour maintenir l'organisation sociale comme elle est - par exemple: les institutions religieuses, ou de l'éducation, et aussi de la famille.

Afin d'exemplifier le rapport concret de l'idéologie exercé sur l'expérience des individus, Louis Althusser a élaboré deux thèses dans son interprétation de l'œuvre de Marx, ceci pour illustrer que : *I - L'idéologie représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence*, autant que *II - L'idéologie a une existence matérielle*. Dans la première thèse, l'individu est nécessairement aliéné de sa condition réelle au monde, parce que le rapport à soi est avant tout le rapport à l'idéologie par laquelle la totalité du monde est pour lui représenté, autant que l'idéologie est par lui représentée. De ce fait, l'idéologie dominante est le résultat symbolique, car donné par les idées, du contrôle matériel de la vie. L'existence concrète est vécue dans le rapport imaginaire auquel l'individu répond par contrainte, lorsqu'il ne détient pas les moyens de production matérielle de la vie. Il y a donc un rapport de réciprocité entre la production matérielle et la production symbolique, ce processus qui est étonné par le pouvoir répressif de l'État et par les institutions qui fonctionnent en tant qu'appareils idéologiques adjacents.

La subjectivité est constituée alors par le rapport imaginaire dans un monde social concret, celui-ci étant déterminé par un contexte matériel et symbolique délimité, en faisant que « l'idéologie est donc représentée non pas le système des rapports réels qui gouvernent l'existence des individus, mais le rapport imaginaire de ces individus aux rapports réels sous lesquels ils vivent. »¹⁴⁶. S'il en est ainsi, l'idéologie construit le réel, non le réel qui est extérieur à l'expérience humaine, mais le réel du rapport à soi imaginaire des individus, car cela est mobilisé par les actions concrètes dans le monde social des individus humains.

Par la seconde thèse, l'idée qui fonde l'idéologie est matérielle, mais non dans l'acception que les idéologues voulaient, où la représentation humaine s'impose sur le réel de la vie en tant que résultat d'un savoir métaphysique. Lorsque celle-ci n'avait pas considéré la position du sujet du savoir dans son expérience, il est surtout l'essai d'objectivation d'un rapport subjectif de saisir le monde. Pour Marx, il existe une relation déterminante entre la constitution du rapport imaginaire de l'individu¹⁴⁷ et la pratique concrète de la matérialité du monde, par laquelle l'individu transforme et

146ALTHUSSER, Louis. *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. p. 40.

147Le concept d'imaginaire ici employé n'a pas la même conception qu'en fait la psychanalyse lacanienne, où la structure imaginaire constitue un moment du processus de reconnaissance du sujet, ce moment spéculaire dans le sensible du corps propre qui se développe dès l'expérience initiale du nouveau-né. C'est alors la confrontation perceptive que l'individu a envers les autres corps qui l'entourent. Lacan a décrit ce mouvement constitutif dans la théorie du stade du miroir. Le rapport à l'institution sociale est vécu par le sujet au niveau de la structure symbolique, où « l'inconscient est structuré comme un langage » par la chaîne signifiante dont le sujet s'engage et y établit son rapport à l'Autre. En effet, les deux structures sont liées dans le sujet, car elle se donne en même temps. Le passage par le Complexe d'Œdipe permet l'accroche au réel dans le le contexte social de l'être humain, ou plutôt l'être social qui se constitue dans un état donné de l'histoire occidentale, parce que le mythe social permet d'expliquer comment se réalise le processus de subjectivation par le rapport au signifiant maître qui en découle.

se fait transformer. Ce qui mobilise l'idéologie est alors liée à la production matérielle de la société, où l'action individuelle d'un sujet s'accomplit par les institutions existantes « en ce que ses idées sont ses actes matériels insérés dans des pratiques matérielles, réglées par des rituels matériels eux-mêmes définis par l'appareil idéologique matériel dont relèvent les idées de ce sujet. »¹⁴⁸

En effet, l'idéologie n'est pas une entité transcendante qui contrôle le monde de l'extérieur, elle n'est pas un être en soi. L'idéologie existe par le sujet qui s'affirme à soi dans l'idéologie, car les institutions sont composées par des individus qui les opèrent par ce qui est défini idéologiquement, parce que « c'est un des effets de l'idéologie que la dénégation pratique du caractère idéologique de l'idéologie, par l'idéologie : l'idéologie ne dit jamais «je suis idéologique». »¹⁴⁹. C'est en se croyant libre d'avoir pris lui-même sa décision personnelle que le sujet opère l'idéologie.

Si l'on revient au thème de l'idéologie scientifique avec Canguilhem, la possibilité d'un savoir en tant qu'application d'une raison créatrice et libre est dorénavant plus difficile à concevoir si l'on considère le rapport constitutif de la subjectivité face aux contraintes de l'idéologie dominante. Néanmoins, la condition du sujet aliéné par l'idéologie garde toujours la critique en tant qu'aspect immanent de l'être de raison, notamment si l'on maintient ce qui a été présupposé par la réflexion kantienne, car la condition nécessaire au concept de liberté est donnée par l'être inconditionné dans son rapport à la raison pratique. Ainsi, la critique est le moment de résistance face à l'aliénation qui s'installe par l'idéologie dominante, c'est la liberté humaine qui s'assure par la raison pratique en tant que créativité, de connaître le monde.

Et si l'on se questionne sur la possibilité d'un savoir qui se réalise dans le concret de l'expérience de l'être, une vie sociale où chaque individu ne serait qu'une partie de l'ensemble ? Même si Kant n'avait pas considéré les contraintes de l'idéologie dans la constitution du savoir, il a bien remarqué la coercition civile et religieuse comme entraves à l'orientation dans la pensée. Néanmoins, lorsqu'il vise un concept *a priori* pour établir la condition de possibilité de la connaissance, cette proposition d'une pensée qui par « la condition de possibilité » expose la capacité critique de la raison au travers des limites du savoir, en dévoilant les illusions par lesquelles parfois la raison est amenée et qui amènent l'expérience du sujet savant. L'idéologie opère par la raison et lorsque celle-ci ne détient plus sa capacité créative et libre, c'est parce qu'elle n'utilise plus la critique pour se défaire de l'idéologie qui l'enferme dans une pure répétition aliénée.

148ALTHUSSER, Louis. *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. p. 44.

149Ibid, p. 50.

Si la connaissance de l'humain, en tant que conception de l'être dans sa totalité, est contrainte par l'aliénation vécue au sein de l'idéologie de la science, le sujet est aussi libre d'aller chercher au-dehors de l'idéologie dominante lorsqu'elle s'expose en tant que limitation nocive à l'expérience individuelle et collective. En ce sens, Canguilhem nous dit :

Or, comme il nous a semblé reconnaître dans la santé un pouvoir normatif de mettre en question des normes physiologiques usuelle par la recherche du débat entre le vivant et le milieu - recherche qui implique l'acceptation normale du risque de maladie -, de même il nous semble que la norme en matière de psychisme humain c'est la revendication et l'usage de la liberté comme pouvoir de révision et d'institution de normes, revendication qui implique normalement le risque de folie. Qui voudrait soutenir, en matière de psychisme humain, que l'anormal n'y obéit pas des normes ? Il n'est anormal peut-être que parce qu'il leur obéit trop.¹⁵⁰

Trop obéir est se mettre en fonction de l'idéologie dominante, c'est se faire animer par une répétition aliénée en qualité de machine parfaite qui ne rouille jamais. Néanmoins, au bout d'un moment, le symptôme apparaît, lorsque l'on a déconsidéré le rapport conflictuel de la condition humaine qui se noue entre les libertés, puisqu'en répétant, c'est la propre liberté qui est mise en échec. Autrement dit, la liberté humaine qui s'articule seulement dans la répétition n'y est plus, elle devient, alors, qu'un symptôme. L'idéologie dominante a désormais le contrôle sur l'expérience subjective de la liberté, ayant pour effet que l'individu s'anime que dans la répétition de l'idée dominante, tout en se considérant libre. Pourtant, la recherche d'une nouvelle manière de composer l'être, que l'expérience pousse vers l'inconnu, amenant ce pouvoir du sujet d'élaborer de nouvelles propositions qui soient plus en accord avec ce que l'on vit, cette expérience de la liberté n'est pas moins risquée que l'éternelle répétition. Mais une telle recherche est au minimum plus légitime pour l'être qui se voit en tant que libre et savant, et pour la raison comme puissance critique.

Aussi, dès que la critique s'occupe de réfléchir à propos de la condition de l'être qui se réalise par et pour la liberté, nous devons considérer l'aspect relationnel où le concept de liberté peut s'accomplir, c'est-à-dire dans le rapport nécessaire entretenu par l'individu et le collectif. Si la norme au niveau de la vie a été remise en question par le débat tenu sur la relation entre le vivant et le milieu, en revanche, au niveau de la psychologie, c'est la norme en tant que rencontre de l'individu avec l'autre dans le partage de ce qui leur est commun. Dès lors, la norme se configure de manière processuelle, en faisant, car la société est un organisme où les organes, les individus, sont dans une constante recherche de leurs fonctions par la constitution d'un commun qu'ils composent, et pour qu'alors le commun soit par eux.

150 CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Éditions Vrin, 2009, Paris. p. 216. Dans ce passage, Canguilhem réfléchit à partir d'une phrase de Henry Ey qu'il a mis dans une note de son texte : « La santé mentale contient la maladie, aux deux sens du mot contenir ».

*

Une autre approche critique s'élabore au 20^{ème} siècle par la théorie décoloniale, un courant de pensée saisi par plusieurs disciplines, mais aussi en tant que pratique politique d'action concrète. Dans ce contexte, l'affrontement se fait impératif entre le politique et l'épistémologique, puisque ce qui est en questions pointe vers une révision théorique du processus de reconnaissance, où la liberté est prise dans le rapport critique entre le soi et l'autre, de la même façon qu'il pointe vers une rénovation de la norme d'organisation sociale, notamment par une proposition pragmatique de l'expérience intersubjective « de pouvoir vivre l'humanisme vrai - l'humanisme à la mesure du monde »¹⁵¹. C'est alors la liberté dans la totalité de l'être social qui devient l'objet en question, où la liberté individualiste se voit critiquée par la totalité du résultat qui en découle, puisque, nous disait Césaire, « la colonisation, je le répète, déshumanise l'homme même le plus civilisé ; que l'action coloniale, l'entreprise coloniale, la conquête coloniale, fondée sur le mépris de l'homme indigène et justifiée par ce mépris, tend inévitablement à modifier celui qui l'entreprend »¹⁵².

La pensée décoloniale est un mouvement décisif pour comprendre le fonctionnement concret de l'idéologie dominante dans le capitalisme libéral, puisque la subjectivation qui s'accomplit dans les règles de l'économie de marché se caractérise par l'aliénation du rapport collectif à la liberté. Dès que la liberté humaine est réduite et atrophiée par une conception individuelle de sa réalisation, elle est seulement vécue au sein du rapport que l'individu entretient à soi-même. C'est alors la liberté narcissique qui soutient l'activité subjective des individus, en aliénant leur rapport au collectif par l'idée dominante du profit personnel. Ainsi, le contrôle de la production matérielle et symbolique de la vie sociale par le capitalisme libéral représente la limite de l'idéal humaniste des Lumières. En ce sens, dès que la bourgeoisie s'utilise de la plus-value du travailleur au nom de son propre bénéfice, l'idée du profit personnel s'installe en tant que norme de l'expérience subjective et, par conséquent, cette idéologie dominante aliène l'expérience individuelle de la liberté de son rapport nécessaire au collectif. L'humanisme permet à l'être réflexif et conscient de sa raison de s'assurer en tant qu'être actif dans l'histoire, lorsque l'on considère que la conséquence nécessaire de l'utilisation libre de la raison est le pouvoir de construire l'histoire. Mais la liberté qui fût enlevée à l'autre est ce qui échoue dans l'humanisme, car cela produit l'effet de sa cooptation par l'idéologie bourgeoise dans son discours individualiste. Ainsi, la possibilité de saisir la liberté en tant que bien du commun est interdite par la logique du profit personnel du capitaliste.

Dans ce contexte, l'idée d'humanisme devient un privilège pour ceux qui l'avaient pensée et pour certains autres qui leur ressemblent, une association privée fermée par et en soi-même. Et pour

151 CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Editions Présence africaine, 1955, Paris. p. 36.

152 Idem. p. 10.

ceux qui sont différents, il n'y a que le mépris pour fonder et justifier leur exploitation. Ainsi, la notion d'universelle pour l'être savant de l'humanisme demeure dans une rationalité qui ne reconnaît pas la différence de l'autre en tant qu'objectivement valide, car l'universel n'est que son propre reflet puisqu'il ne sort pas de sa propre référence d'être. La raison n'arrive pas ici à sa puissance critique, parce que la réalisation de la subjectivité aliénée par le profit personnel limite la portée d'un humanisme vers la généralité des êtres humains. Pourquoi alors « La naissance du sujet de race – et donc du Nègre – est liée à l'histoire du capitalisme. Le ressort primitif du capitalisme est la double pulsion de la violation illimitée de toute forme d'interdit, d'une part, et d'abolition de toute distinction entre les moyens et les fins, d'autre part. »¹⁵³. La subjectivité qui se constitue dans le capitalisme libéral est résultat de l'idée aliénée de liberté individuelle, où celle-ci vise à se réaliser par le profit individuel sans tenir compte des conséquences éprouvées par l'autre, ce qui correspond à l'effet direct de l'idéologie dominante du gain privé par l'exploitation de la plus-value.

« Il faudrait d'abord étudier comment la colonisation travaille à déciviliser le colonisateur »¹⁵⁴ et l'une des réponses serait : le rapport à soi par le maniement du profit personnel, sans aucun interdit, où les fins sont visées par n'importe quel moyen. Néanmoins, l'immoralité appliquée change son niveau en considérant qui va être soumis. Dans le contexte d'un territoire colonisé, c'est tout un peuple et la totalité de sa façon d'être qui est en cause :

Le colonialisme, cependant, ne se contente pas de cette violence à l'égard du présent. Le peuple colonisé est idéologiquement présenté comme un peuple arrêté dans son évolution, imperméable à la raison, incapable de diriger ses propres affaires, exigeant la présence permanente d'une direction. L'histoire de peuple colonisé est transformée en agitation sans aucune signification et, de ce fait, on n'a l'impression que pour ces peuples l'humanité a commencé avec l'arrivée de ces valeureux colons.¹⁵⁵

L'idéologie dominante construit le rapport à soi d'une société d'une façon si aliénante que le discours individualiste imposé par le libéralisme économique déclenche aussi des conflits entre colonisés. Lorsqu'ils ne se trouvent pas inévitablement dans de semblables conditions d'exploitation, parvenir entre eux à reconnaître la légitimité de leurs rapports différents à la demande devient un problème interne aux colonisés. Même s'il existerait un objectif partagé entre eux qui est celui de conquérir la liberté de pouvoir construire sa propre histoire, la création d'une demande générale pour s'organiser est cependant un problème de l'ordre de l'appréhension individuelle du commun. Dès que les exploités sont niés du système commun de référence, où le schéma culturel qui leur avait donné un rapport commun à la construction du soi est expulsé du

153MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Éditions Découverte, 2015, Paris. p. 257.

154CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Editions Présence africaine, 1955, Paris. p. 6.

155FANON, Frantz. *L'an V de la révolution algérienne*. Éditions La Découverte, 2011, Paris. p. 414.

paysage vécu au sein de la société, la question qui devient de plus en plus difficile est le rattachement à un discours commun qui peut les mobiliser dans une lutte, afin de sortir de la condition d'occupation physique et subjective. Donc, « Cet événement désigné communément aliénation est naturellement très important. On le trouve dans les textes officiels sous le nom d'assimilation. »¹⁵⁶. De ce fait, la liberté physique et subjective se voient privées de leurs mouvements propres, la circonstance d'objectivation des caractéristiques subjectives s'imposant par des paramètres normatifs qui visent à diriger la réalisation intersubjective de la société, les individus doivent désormais répondre à la pure reproduction de la machine capitaliste.

La situation coloniale est le cas majeur de l'atteinte à la condition humaine. Elle impose à l'individu colonisé une contrainte objective à l'accomplissement de sa réalité physique, au travers de l'exercice de contrôle direct du corps et du milieu autant que par l'effacement des conditions nécessaires au déploiement de la subjectivité, puisque, la possibilité de jouir de la liberté afin de construire activement sa propre histoire lui a été niée. C'est le déni total de l'humanisme. Ainsi, le colonisateur est lui aussi touché. Le cynisme par lequel il procède est déjà une question remarquable, puisqu'il ne produit pas par son action ce qu'il dit croire dans son propre discours. L'humanisme sélectif ne sera jamais un vrai humanisme, par voie logique. Si ce qui permet à l'individu de sortir de sa condition de minorité sous tutelle est l'activité de l'être de raison, nous disaient les Lumières, cela n'avance pas beaucoup l'humanisme si, tout de suite, un autre être est lui aussi mis sous tutelle par cette même raison qui semblait s'affranchir. Ce n'est pas logique non plus. Alors que la puissance de la pensée doit mobiliser les actions de l'être humain pour sa propre liberté, elle doit aussi l'amener à entraîner avec lui le collectif qu'il compose et pour lequel il doit composer.

S'il y a en effet chez Fanon quelque chose qui ne vieillira jamais, c'est bien ce projet de montée collective en humanité. Cette quête irrépressible et implacable de la liberté nécessitait, à ses yeux, la mobilisation de toutes les réserves de vie. Elle engageait le sujet humain et chaque peuple dans un formidable travail sur soi et dans une lutte à mort, sans réserve, qu'ils devaient assumer comme leur tâche propre et ne pouvaient déléguer à d'autres.¹⁵⁷

La pensée décoloniale situe où la critique de la raison peut porter une réflexion théorico-pratique sur le concept d'humanisme. L'idée d'autonomie est dorénavant saisie par la liberté individuelle dans un travail conjoint au collectif humain, en visant la construction et la réalisation de la liberté qui considère alors l'humain par la totalité des êtres humains. C'est l'accomplissement de l'humanisme qui se projette par sa prise en considération de l'individu dans le collectif, autant qu'entre les collectifs, dès qu'ils partagent la même place d'êtres humains au monde. Ainsi, la

156FANON, Frantz. *Pour la révolution africaine*. Éditions La Découverte, 2011, Paris. p. 722.

157MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Éditions Découverte, 2015, Paris. p. 234.

pensée critique doit viser à consolider un mouvement de réflexion qui prête aussi attention à considérer l'humain dans sa diversité, notamment par les différentes dispositions créatives de l'être humain. Un regard porté vers l'humain en tant que se constituant de manière créative par la différence, et ce dans sa réalité de se faire humain. Alors que la liberté est admise par le travail sur soi autant que sur le collectif, l'individu qui pense est mis en capacité d'action parce qu'il se mobilise dans la totalité de l'expérience humaine en tant qu'être sociale : c'est le soi et l'autre. Mais il est surtout le monumental travail humain qui signifie la circonstance de leur rencontre, pour que ce moment soit pour la construction de l'être, et non pour son effacement.

Annexe - Le paysage et les tensions vécues par le commun de *Bacurau*

La contradiction se met en place dès les premières scènes du film : une image spatiale de la planète Terre puis une plongée en direction de Bacurau, le village fictif localisé dans l'État de *Pernambuco*, au nord du Brésil. Le premier plan s'initie par une superficie recouverte d'eau et s'achève par la scène d'un camion-citerne, sur un chemin de terre, en direction de la petite communauté isolée du *Sertão*¹⁵⁸. La planète alors riche en ressources naturelles n'a pas nécessairement leur partage comme présumé, nous en sommes averti par la scène précédente du blocage d'un barrage qui acheminait l'eau du fleuve au village (Image 1). Dès le début de l'œuvre et à partir du paysage cinématographique, les réalisateurs Kleber Mendonça Filho et Juliano Dornelles installent le rapport conflictuel vécu par le jeu de forces présent dans la société. Celui-ci se révèle alors comme élément central du scénario au travers d'un dialogue saisi entre le visuel et le politique, où les échelles par lesquelles ces tensions opèrent sont subtilement conçues dans la composition du paysage. Le sujet politique est alors visible, mais s'il est composé par le paysage, il devient actif dans la mesure où, à son tour, il participe à le composer.



Image 1 - Blocage d'eau (8min)

De ce fait, la condition humaine qui s'accomplit dans la vie sociale est inséparable de la réalité conflictuelle vécue entre les individus et, à une autre échelle, entre les communautés. Par conséquent, la composition du paysage expose nécessairement le choix subjectif par lequel l'auteur répond au rapport de force établi et intériorisé par le vécu social. En effet, la création du paysage est un reflet fidèle à la constitution subjective de l'individu et du collectif humain auquel il appartient,

158 Selon le dictionnaire LAROUSSE : *Sertão* - Zone peu peuplée semi-aride du *Nordeste* brésilien où l'élevage extensif l'emporte sur une agriculture vivrière peu productive.

parce que le paysage ne peut que prendre ses éléments du moment réel dans le monde où l'individu se réalise. Alors, l'analyse du paysage s'offre en tant que « manifestation exemplaire de la multidimensionnalité des phénomènes humains et sociaux, de l'interdépendance du temps et de l'espace, et de l'interaction de la nature et de la culture, de l'économique et du symbolique, de l'individu et de la société »¹⁵⁹. Si la composition du paysage rassemble différentes dimensions de la subjectivité pour instaurer ses figures, à partir des expériences vécues, le paysage nous offre aussi la possibilité d'un travail multidisciplinaire, car l'analyse paysagère peut être déployée par différentes perspectives lorsqu'il « fournit un modèle pour penser la complexité d'une réalité qui invite à articuler les apports des différentes sciences humaines et sociales. »¹⁶⁰.

Lorsque la société se constitue comme lieu de conflit, interne au collectif et externe, entre les collectifs, il nous faut remarquer la disparité par laquelle la divergence peut s'établir dans une société. Une parenthèse se fait nécessaire pour exposer un récit de l'expérience réelle. Après la sortie d'une dictature civil-militaire qui a assombri le Brésil entre 1964 et 1985, le pédagogue Paulo Freire fait une autocritique de la façon dont les mouvements de résistance ont établis leur rapport à la différence, quand celle-ci apparut au sein des organisations militantes visant la liberté démocratique. Autrement dit, les conflits internes vécus dans la gestion collective des actions de résistance. Par son livre « *Pedagogia da esperança* », apparu en 1992, Freire fait une analyse critique de l'organisation militante à cette période : l'intolérance à la différence. Les collectifs se divisaient de plus en plus en de nombreuses associations moins peuplées, en conséquence d'une demande de concordance idéologique et pragmatique stricte dans chaque groupement. De ce fait, les individus ne distinguaient plus l'antinomie dans le champ politique entre la différence et l'antagonisme. Si la différence est inhérente à la vie d'une communauté où la singularité a la puissance d'enrichir l'expérience du groupe, l'antagonisme est le moment où le collectif a tendance à s'autodétruire en raison de l'impossibilité d'établir un dialogue commun, puisque les divergences prennent toute la place en effaçant la capacité d'action potentielle entre les parties.

Que seule une politique radicale, mais jamais sectaire, cherchant l'unité dans la diversité des forces progressistes, pourrait lutter pour une démocratie capable de faire face au pouvoir et à la virulence de la droite. L'intolérance, la négation des différences étaient pourtant bien présentes. La tolérance n'était pas ce qu'elle devait être : la vertu révolutionnaire qui consiste à cohabiter avec les différents afin que l'on puisse mieux lutter contre les antagonistes.¹⁶¹

Nous proposons alors l'analyse de trois moments de conflit au cours du film *Bacurau*, expérimenté par différentes échelles, en énonçant quelques éléments qui exposent les rapports de

159 COLLOT, Michel. *La Pensée-paysage : philosophie, arts, littérature*. Arles, Actes Sud/ENSP, 2011, p. 11.

160 Ibid.

161 FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*. Paz e Terra, 2013, Rio de Janeiro. « Pédagogie de l'espoir ». Traduction propre du portugais. p. 39.

force dans la société. La première situation conflictuelle se pose par une différence vécue de l'intérieure de la collectivité de *Bacurau*, entre deux pratiques distinctes de relation de soin présentes au sein de la communauté. Encore au début du film, le camion-citerne arrive au village en amenant Teresa, parce qu'elle revient à *Bacurau* pour la veillée de sa grand-mère Carmelita, la guérisseuse traditionnelle du lieu. Ensuite, la population se prépare pour la cérémonie, lorsque Domingas, la médecin de *Bacurau*, arrive devant la foule en deuil pour insulter la défunte de pratiquer la magie. Malgré cela, le rite s'achève (Image 2).



Image 2 - La veillée de Carmelita (18min)

Si les différentes conceptions du soin s'exposent dans cette scène, nous observons qu'elles n'ont pas empêchées le déroulement de l'action visant la cohésion de la collectivité, puisque Teresa, la petite-fille de la « sorcière », a apporté avec elle des vaccins pour la population de *Bacurau*. Après quelques scènes, Domingas communique à la population que la ville est bien approvisionnée en médicaments, pour ensuite s'excuser de son attitude pendant la veillée de Carmelita, en reconnaissant que celle-ci était très importante pour *Bacurau*. Quand bien même Carmelita est déjà décédée au début de l'histoire, l'importance qu'elle porte pour la communauté est notable. Nous pouvons observer que Carmelita, autant que Domingas qui dépasse souvent son rôle d'un médecin à soigner des corps, symbolisent la vertu de « l'éthique du *care* » (l'éthique de la sollicitude) dans une figure du féminin à *Bacurau*. De ce fait, le soin est aussi au-delà de la maladie organique en tant que guérison d'un corps, puisque le *care* est une attribution sociale qui se place au niveau politique. Alors, comme le féminin prend historiquement la charge de l'être qui se soucie de l'autre au quotidien, à *Bacurau* l'importance de ce devoir social leur confère une agentivité politique. Ainsi, le rapport politique vécu au quotidien par les actions ordinaires de la vie influence dorénavant la constitution même du politique qui gouverne le collectif.

Si la différence se manifeste comme une source de conflit, elle est alors le mouvement nécessaire par lequel l'histoire se constitue dans l'expérience du commun. La dialectique entre Carmelita et Domingas est la possibilité d'une collectivité qui se construit justement par le dialogue entre les singularités qui la compose, en la sauvegardant d'une homogénéité écrasante qui s'impose par un pouvoir autoritaire, qu'il soit venu d'un individu de l'intérieur du collectif ou de l'extérieur.

Pour introduire la deuxième situation de conflit, nous analyserons le paysage dans son rapport à l'identité d'un collectif, par la reconnaissance autant que par la connaissance que les individus ont du paysage au sein de leur vécu.

Ce qui fait le prix du paysage, c'est qu'il est à la fois un patrimoine naturel et un bien social et culturel, où s'investissent des valeurs éthiques, esthétiques et symboliques. (...) Enfin, face à une mondialisation qui tend à l'uniformisation de la planète et qui conduit à des délocalisations massives, l'échelle locale et régionale étant revalorisée, la variété des paysages apparaît comme l'expression de la diversité naturelle et le garant des identités culturelles menacées.¹⁶²

Quand le pouvoir politique institué est pris par l'antagonisme, celui-ci fait rage pour annuler l'existence d'un autre qui n'est pas le reflet narcissique de lui-même. Ainsi, il ne considère plus l'autre comme digne d'être en vie et, par conséquent, la différence comme condition au commun disparaît car l'autre dans sa différence n'est plus un être à reconnaître, l'autre n'intègre plus le jeu intersubjectif de l'expérience sociale. Alors, le rapport entre le contrôle du pouvoir politique et la capacité d'autodétermination est le critère qui lie l'individu à la communauté qu'il compose. S'il n'est plus détenteur de la capacité d'action qui constitue sa puissance politique, la prise de décision qui s'impose de l'extérieur a pour conséquence l'expropriation politique de l'individu au sein du collectif. Autrement dit, quand la relation qu'entretient une collectivité à son paysage est niée par l'imposition extérieure uniformisante, les valeurs partagées par lesquelles se réalisent le commun sont effacées, invisibilisées. Alors, la mondialisation qui s'accomplit par un mode de vie marchand fait l'individu s'éloigner de son rapport au collectif, face à l'homogénéité d'un discours qui a pour but l'accumulation personnelle et l'idée aliénante de la liberté individuelle, ainsi que l'idéologie dominante du libéralisme économique s'impose, en écrasant la subjectivation du lien qu'elle porte au sein du commun.

La deuxième situation de conflit commence à s'introduire au cours du film lorsqu'une circonstance étrange s'annonce à l'école pendant un cours. Le professeur prétend situer le village aux élèves par une application cartographique, quand il se rend compte que *Bacurau* a été supprimé de la carte (Image 3). Ensuite, la sensation d'être face à une situation d'adversité s'aggrave dès lors qu'un habitant s'aperçoit de la présence d'un drone qui le surveille (Image 4). Enfin, le danger

162 COLLOT, Michel. *La Pensée-paysage : philosophie, arts, littérature*. Arles, Actes Sud/ENSP, 2011, p. 9 et 10.

prend une forme saillante quand deux individus inconnus arrivent de surprise à moto au village (Image 5). Ces deux personnages, tout à fait dissonants avec le paysage, représentent la tension entre deux communautés qui, à l'origine, font partie du même peuple, bien que l'expérience de chaque région n'a pas suivi le même parcours dans l'histoire du pays. D'un côté, il y a une communauté qui ne veut pas se faire taire, qui lutte pour soutenir son territoire et son autonomie en visant l'affirmation politique par ses propres actions, par l'envie d'être maître de sa propre histoire, où l'agir s'accomplit dans la reconnaissance que les individus portent dans le rapport solidaire au collectif. Ainsi, les références à l'ancestralité, l'histoire d'où le collectif puise sa formation, n'excluent pas l'ouverture à son avenir. D'un autre côté, il y a les *paulistas*, ceux nés en l'État de São Paulo au sud-ouest du Brésil, région la plus industrialisée du pays où le salaire moyen est plus élevé autant que " le coût de la vie ". Par conséquent, la mondialisation et l'esprit de la globalisation par l'idéologie du marché est plus accrochée à la subjectivité de cette population, en amenant, justement, à une composition paysagère plus homogène qui en découle. En effet, l'un des deux personnages n'est pas né à São Paulo. L'expression *paulista* met en relief, métonymiquement, l'élite locale colonisée dans son rapport subjectif à elle-même, où cette condition, selon le film, est représentée par la région du sud-ouest du Brésil.



Image 3 - Bacurau hors de la carte (26min09)



Image 4 - Le drone de la chasse (34min33)



Image 5 - Les paulistas, presque étrangers (46min33)

Il nous faut signaler d'avance que le mélange ethnique compose la totalité de ce qui est devenu le pays Brésil, parce qu'il se constitue de peuples autochtones qui ont survécus dès la « découverte des Amériques », autant que par ses différents processus de migration, forcée, d'une part, selon le système d'esclavage établi dans le triangle Europe-Afrique-Amérique, librement arrivé, d'autre part, par des travailleurs européens et orientales qui cherchaient de meilleures conditions de vie. Néanmoins, le rapport à soi que ces deux groupes de personnages exposés dans le film portent, face à la propre identité, n'est pas tout-à-fait le même. Ainsi, les *paulistas* représentent dans le film une allégorie de l'individu qui se reconnaît par le semblant du colonisateur, puisqu'en s'imaginant égal à l'opresseur, ils nient autant sa propre réalité comme sujet historique que la société d'où il vient et qui partage l'histoire du pays. De ce fait, la préparation de la domination de Bacurau se met en marche par les trois axes décrits par les images 3, 4 et 5: l'exclusion du territoire de la carte, par le contrôle des informations qui peuvent circuler; la surveillance de la proie, par le contrôle de la technologie de faire la guerre (drone) ; les traîtres locaux faisant la reconnaissance du terrain pour exterminer sa population, par l'influence exercée par l'opresseur qui amadoue la population locale plus susceptible à s'allier à lui.

Dorénavant à une autre échelle, la tension s'établit entre *Bacurau* et des individus sortis d'une communauté voisine. Lorsqu'ils partagent une identité commune, car tous les deux groupes sont le résultat du même processus colonial, il n'y a pas de reconnaissance entre eux, parce que l'un d'entre eux a choisi le profit individuel comme horizon. C'est-à-dire qu'ils ont préférés composés le paysage homogénéisé du capitalisme marchand selon la subjectivité du libéralisme individualiste. Alors, la souveraineté d'un peuple est remise en question, autant que le pouvoir d'autodétermination qui en découle, parce que « l'expression ultime de la souveraineté réside largement dans le pouvoir et la capacité de dire qui pourra vivre et qui doit mourir. Faire mourir ou laisser vivre constituent donc les limites de la souveraineté, ses principaux attributs »¹⁶³. Ainsi, la suite du film nous expose l'arrangement que les traîtres ont fait (Image 6).



Image 6 - La réunions de l'entreprise (57min58)

163 MBEMBE, Achille. *Néropolitique*. p. 30.

Loin d'être les mentors de l'action meurtrière, ils se sont associés à un groupe étranger pour le soutenir dans la mise en place de leur plan génocidaire. C'est à ce moment-là que tout semble basculer, aussitôt nous est exposée la préparation d'un jeu macabre. Alors, pendant cette réunion, l'élite locale qui s'est alliée à l'organisation étrangère, ces citoyens du sud du Brésil essaient de se positionner en tant qu'égaux pour établir un dialogue avec les autres envahisseurs. Néanmoins, la place qui le groupe étranger conçoit pour les *paulistas* est rapidement mise sur la table du bureau : ils sont donc les premiers à se faire tuer. Dans sa perspective, comme les humains de Bacurau, l'élite locale, après rendre service, est aussi à tuer.

Face à ce contexte, il nous faut prendre la conséquente interprétation qu'Achille Mbembe fait de l'œuvre de Carl Schmitt sur la souveraineté, pour ensuite voir comment ce principe s'est établi dans la réalité de la situation coloniale. Schmitt propose la nécessité de créer un ordre juridique européen pour la domestication de la guerre, car une régulation s'impose dans un contexte de conflits successifs entre leurs États au début du XXe siècle. Ainsi, le postulat d'égalité juridique entre ces États s'applique, d'un côté, par le droit de faire la guerre, puisque chaque pays a le droit de prendre la vie de ses citoyens pour l'accomplir et, d'un autre côté, par la rationalisation de la manière de tuer, pour « civiliser » les affrontements. Par contre, nous dit Mbembe, la rationalisation de la violence d'État s'applique seulement aux pays qui se reconnaissent en tant que « civilisés », lorsqu'ils s'organisent par des principes moraux partagés entre eux, selon l'organisation universaliste de la politique qui en résulte. De ce fait, les endroits du monde où l'organisation collective ne se rapporte pas aux mêmes références d'une organisation étatique centralisée, ils seront alors considérés comme « sauvages » et, par conséquent :

Le droit souverain de tuer n'est soumis à aucune règle dans les colonies. Le souverain peut y tuer à tout moment, de toutes les façons. La guerre coloniale n'est pas soumise à des règles légales et institutionnelles. Ce n'est pas une activité légalement codifiée. La terreur coloniale s'entremêle plutôt, sans cesse, à un imaginaire colonialiste de terres sauvages et de mort et à des fictions qui créent l'effet du vrai.¹⁶⁴

Enfin, la troisième tension se révèle dans le film entre la communauté et le groupe étranger lorsque les actions terroristes débutent. De ce fait, le jeu meurtrier se déploie à *Bacurau* par les envahisseurs, car ils s'installent discrètement au village pour atteindre leurs objectifs. Ainsi, à la suite d'un assassinat, deux envahisseurs qui l'ont perpétré sont pris par un désir incontrôlable et, symptomatiquement, ils ont une relation sexuelle dès l'après coup de l'événement d'agression (Image 7).

164 MBEMBE, Achille. *Nécropolitique*. p. 40 et 41.



Image 7 - La jouissance part la mort (1h29min03)

Alors, la réflexion psychanalytique peut nous amener quelques éléments pour analyser cette scène de jouissance. Lacan nous dit que « Sade s'est donc arrêté là, au point où se noue le désir à la loi »¹⁶⁵. En suivant l'interprétation que le psychanalyste fait de Sade, le désir de la condition perverse se constitue par une relation particulière à la loi, puisqu'il reste entièrement à elle en répondant. Néanmoins, la place de l'autre dans le rapport au désir est justement où le sadique fait rage, parce que la loi efface l'autre, car elle apparaît à celui-ci comme l'imposition d'exigences d'un moi extérieur qui peut même l'amener à la destruction. La jouissance sadique applique sa propre loi sur l'autre. Ainsi, la loi du sujet sadique s'accomplit lorsqu'il peut réduire l'autre à elle. Il faut donc imputer à l'autre la loi, la sienne, bien entendu, lors même qu'il ampute l'autre. De ce fait, le sadique « nie l'existence de l'Autre », cet endroit symbolique qui constitue la loi, car « n'est-ce pas plutôt que le sadisme rejette dans l'Autre la douleur d'exister, mais qu'il voit que par ce biais lui-même se mue en un « objet éternel »¹⁶⁶. En jouissant par la loi plus que la propre loi permet le jouir, l'objet se perd, autant que le rapport à l'autre, parce que sa loi devient cet « objet éternel » qui ne lui laisse plus de place pour établir un rapport au monde qui ne soit que pour l'adapter à sa propre loi. Le désir sadique s'esclavagise à une loi fixée par le moi du sujet et, par conséquent, l'autre doit se mettre en accord avec elle, dès lors que cela peut signifier la disparition même d'autrui.

Par contre, le plan meurtrier n'arrive pas à l'objectif prévu, puisque *Bacurau* trouve justement sa puissance dans le rapport que les individus composent en tant que collectif. Lorsque

165 LACAN, Jacques. *Kant avec Sade*. In : *Écrits II*. Éditions du Seuil, 1999, Paris. p. 269.

166 Ibid, p. 256.

l'attaque à sa souveraineté se met en marche, le village s'organise pour l'empêcher. Les envahisseurs sont presque tous éliminés par l'organisation d'autodéfense opérée par les habitants. Ainsi, la vitalité du commun donne la force à l'action. Il reste seulement Michael, le leader du groupe étranger caché à proximité du village. Ensuite, le préfet de la région de *Bacurau*, Tony Junior, arrive sur la place du village au moment où le dirigeant étranger est amené par un habitant qui l'avait traqué. Par cette rencontre contingente, les liens entre le chef de l'exécutif corrompu et le groupe envahisseur se révèlent. L'organisation pour l'attaque terroriste a bien été articulée par ceux qui considèrent le profit personnel plus désirable que la vie d'autrui. De ce fait, il faut que chacun des deux paie pour ses erreurs et, symboliquement, c'est *Bacurau* qui accomplira la sentence pour la purge de la peine. Le maire est envoyé sur une âne à errer dans les terres du *Sertão*, tout autour de *Bacurau*, pour qu'il puisse réfléchir quant à la trahison qu'il a fait à son propre peuple (Image 8). Michael est quant à lui conduit vers un cachot souterrain qui sera enseveli (Images 9 et 10). *Bacurau* va alors l'engloutir (Image 11).



Image 8 - Le préfet corrompu étant puni (2h02min30)



Image 9 - L'autodéfense du collectif (2h04min)



Image 10 - L'opresseur emprisonné (2h04min)



Image 11 - *Bacurau mange l'antagoniste (2h05min30)*

L'issue finale du film nous explicite la force venue d'une société par l'organisation collective, puisqu'elle est le moyen par lequel les individus peuvent envisager l'action active du maintien de son autonomie en tant que peuple, ainsi que pour établir la résistance face à l'attaque d'un pouvoir extérieur qui l'opprime. Alors, la force de l'autonomie individuelle est liée au rapport que les sujets entretiennent à l'autonomie de leur collectif. Néanmoins, face à la dispute entre des forces vécues dans le monde réel, le collectif n'est pas invariablement puissant pour résister au pouvoir lorsqu'il est détenteur des machines à faire la guerre. Dès qu'une collectivité se fait rasée par des forces extérieures, cela amène des conséquences dans le nœud plus intérieur de la subjectivité devant ceux qui ont survécu à l'extermination. Les conséquences de ce rapport à l'autre ont été analysées par Mbembe dans le contexte qui a suivi les siècles d'oppression perpétrés aux peuples de l'Afrique.

(1) *la séparation d'avec soi ...* (2) *la désappropriation ...* (3) *l'avilissement ...* Dans les trois cas, les événements fondateurs qui seraient l'esclavage, la colonisation et l'apartheid sont supposés servir de centre unifiant au désir du Nègre de se-savoir-soi-même (le moment de la souveraineté) et de se-tenir-de-soi-même dans le monde (le mouvement d'autonomie)¹⁶⁷

Lorsque les impératifs du capital économique conduisent à l'accomplissement du politique dans le commun, selon la subjectivation du profit individuel, les idéologies meurtrières du fascisme et du nazisme se font possibles. Ainsi que la production matérielle de la vie se constitue par la logique marchande, les conditions d'échange intersubjectif entre les individus ne répondent qu'à la présupposé du profit personnel. Dans ce contexte, le rapport à l'autre dans la subjectivation du

167 MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Éditions Découverte, 2015, Paris. p. 119 et 120.

libéralisme économique comporte en lui-même la possibilité de supprimer la condition humaine d'autrui. La rationalité mercantiliste du capitalisme prend la place du politique, en niant à celui-ci les fondements par lesquels il a été créé, c'est-à-dire la réflexion sur la vie du collectif, le rapport de l'individu au public, la chose par et pour le public.

Néanmoins, pour garantir le droit humain d'exister dans la pluralité même qui compose la vie, autant que l'action au monde réel pour l'affirmation de soi par la lutte politique du commun, l'art nous offre aussi une capacité d'ouvrir l'imaginaire à de nouveaux paysages possibles, par des propositions où l'humain peut se percevoir et se développer au-delà de ses contradictions données. « Comment ne pas voir cependant que le cinéma ne se contente pas de reproduire « les lieux de la disparition du sens » (Baudrillard) mais qu'il tisse entre nous et la nature *telle qu'elle existe* des rapports nouveaux »¹⁶⁸.

168 MOTTET, Jean. *Les paysages du cinéma*. Editions Champ Vallon, 1999. p 7 et 8.

Bibliographie

ALTHUSSER, Louis.

_ *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. Mise à jour le 29 septembre 2017. In : Université Chicoutimi. Bibliothèque Paul-Émile-Boulet. Site de la Bibliothèque, [En ligne]. <http://classiques.uqac.ca/> [consulté le 24 novembre 2022]

_ *Psychanalyse et sciences humaines : deux conférences (1963-1964)*. Éditions LGF, 1996, Paris.

BALIBAR, Étienne.

_ « Être dans le vrai ? » : *Science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem*. In: La Découverte « Sciences humaines », 2020, Paris.

CAMGUILHEM, Georges

_ *La connaissance de la vie*. Éditions Vrin, 2009, Paris.

_ *Le normal et le pathologique*. Paris, PUF, 1966.

_ *Mort de l'homme ou épuisement du cogito ?*, In : Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968. Presse universitaire Caen, 2009.

CASTORIADIS, Cornelius

_ *La Société bureaucratique*. In : *Écrits politiques 1945-1997*, V. Éditions du Sandre, Paris, 2015.

CÉSAIRE, Aimé.

_ *Discours sur le colonialisme*. Éditions Présence africaine, 1955, Paris.

CERTEAU, Michel

_ *Les sciences humaines et la mort d'homme*, In : Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968. Presse universitaire Caen, 2009.

CHEVALIER, Julien

_ *L'inversion sexuelle : psycho-physiologie, sociologie, tératologie, aliénation mentale, psychologie morbide, anthropologie, médecine judiciaire*. Lyon, 1893. (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k767312.image>). Dernière consultation en ligne le 15/11/2021.

CRENSHAW, Kimberlé Williams

_ *Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femme de couleur*, In : Cahiers du Genre, n° 39/2005.

COLLOT, Michel.

_ *La Pensée-paysage : philosophie, arts, littérature*. Arles, Actes Sud/ENSP, 2011.

DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian.

_ *Commun*. Éditions La Découverte, 2014, Paris.

DESCARTES, René

_ *Méditations métaphysiques*. Éditions Flammarion, Paris, 2009.

_ *Règles pour la direction de l'esprit*. Éditions Vrin, Paris, 1997

FANON, Frantz

_ *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. La découverte, Paris, 2018.

_ *L'an V de la révolution algérienne*. In: Oeuvres, Éditions La Découverte, 2011, Paris.

_ *Les damnés de la terre*. Éditions La découverte, Paris, 2002.

_ *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil, Paris, 1992.

_ *Pour la révolution africaine*. In: Oeuvres, Éditions La Découverte, 2011, Paris.

FOUCAULT, Michel

_ *Les anormaux*. Éditions du Seuil, Paris, 1999.

_ *Qu'est ce que les Lumières*, In : Dits et écrits IV, Gallimard, Paris, 1994.

_ *Les mots et les choses*. Éditions Gallimard, Paris, 1996.

FREIRE, Paulo.

_ *Pédagogie de l'autonomie*. Éditions Érès, 2013, Toulouse.

_ *Pedagogia da esperança*. Paz e Terra, 2013, Rio de Janeiro.

FREUD, Anna.

_ *Le moi et les mécanismes de défense*. Éditions PUF, 2001, Paris.

FREUD, Sigmund

_ *Abrégé de psychanalyse*. PUF, Paris, 1992.

_ *Au-delà du principe de plaisir*. Éditions Points, Paris, 2010.

_ *Introduction à la psychanalyse*. Éditions Payot, Paris, 1921.

_ *L'interprétation du rêve*. Éditions Points, Paris, 2013.

_ *Le moi et le ça*. Mise à jour le 6 octobre 2002. In: Université Chicoutimi. Bibliothèque Paul-Émile-Boulet. Site de la Bibliothèque, [En ligne]. <http://classiques.uqac.ca/> [consulté le 21 décembre 2022].

_ *Pour introduire le narcissisme*. Éditions Payot, Paris, 2012.

HEGEL, G. W. Friedrich.

_ *Phénoménologie de l'Esprit*. Éditions Flammarion, 2012, Paris.

KANT, Emmanuel

_ *Critique de la raison pure*. Éditions Gallimard, Paris, 1980.

_ *Critique de la raison pratique*. Éditions Flammarion, Paris, 2013.

_ *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Éditions Delegrave, 1999, Paris.

_ *Qu'est-ce que les Lumières ?* Éditions Flammarion, Paris, 2020.

_ *Que signifie s'orienter dans la pensée?* Éditions Flammarion, 1991, Paris.

LACAN, Jacques

_ *De la psychose paranoïaque dans ses rapport avec la personnalité*. Éditions du Seuil, Paris, 2015.

_ *Du sujet enfin en question*. In : *Écrit*. Livre 1, Éditions du Seuil, 1999, Paris.

_ *Kant avec Sade*. In : *Écrits II*. Éditions du Seuil, 1999, Paris.

_ *La science et la vérité*. In : *Écrits II*. Éditions du Seuil, Paris, 1999.

_ *L'instance de la lettre dans l'inconscient*. In. *Écrits I*. Seuil, Paris, 1999.

_ *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*.

_ *Le Séminaire, Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Éditions du Seuil, Paris, 2015.

_ *Le Séminaire, Livre XVII. L'envers De La Psychanalyse*. Éditions Seuil, 1991, Paris.

_ *Le Séminaire, Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Éditions Seuil, 2007, Paris.

_ *Subversion du sujet et dialectique du désir*. In: *Écrits II*. Seuil, Paris, 1999.

LEVI-STRAUSS, Claude

_ *Anthropologie structurale*. Éditions Plon, Paris, 2014

MARX, Karl

_ *Le Capital. Premier livre*. Trad. J.P. Lefebvre, Éditions PUF, Paris, 1993

_ *Les luttes de classes en France*. Éditions Gallimard, Paris, 2002.

MBEMBE, Achille.

_ *Critique de la raison nègre*. Éditions Découverte, 2015, Paris.

_ *Nécropolitique*. In : Presses de Sciences Po | « Raisons politiques », 2006/1, n. 21, pages 29 à 60.

MOTTET, Jean.

_ *Les paysages du cinéma*. Editions Champ Vallon, 1999.

OURY, Jean.

_ *Transfert et espace du dire*. In : L'information psychiatrique, n. 59, 1983, Paris.

PLATON

_ *La République*. Éditions. Flammarion, Paris, 2016.

_ *Ménon*. Éditions Flammarion, Paris, 1999.

SMITH, Adam

_ *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Mise à jour le 25 avril 2002. In Université Chicoutimi. Bibliothèque Paul-Émile-Boulet. Site de la Bibliothèque, [En ligne]. <http://classiques.uqac.ca/> [consulté le 10 décembre 2021].

TOSQUELLES, François.

Frantz Fanon et la psychothérapie institutionnelle. In : Revue Érès «Sud/Nord», n. 22, 2007.