

---

---

**Groupe interuniversitaire  
d'étude de la postmodernité**

**PRÉSENTATION DE SON LIVRE  
*JOUISSANCE ET POLITIQUE*  
PAR DENIS DUCLOS  
Séminaire du 15 septembre 1995**

**Cahiers de recherche**

---

---

**Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Nathalie Freitag. Toute correspondance doit être adressée à:**

**Groupe interuniversitaire d'étude sur la  
postmodernité  
Département de sociologie  
UQAM  
C.P. 8888, Succ. A  
Montréal, Québec  
H3C 3P8**

**Groupe interuniversitaire  
d'étude de la postmodernité**

**PRÉSENTATION DE SON LIVRE  
*JOUISSANCE ET POLITIQUE*  
PAR DENIS DUCLOS  
Séminaire du 15 septembre 1995**

**Cahiers de recherche**

---

---

## PRÉSENTATION DE SON LIVRE *JOUISSANCE ET POLITIQUE* PAR DENIS DUCLOS

Séminaire du 15 septembre 1995

**Olivier Clain :** Nous recevons aujourd'hui Denis Duclos, qui est directeur de recherche dans un laboratoire de sociologie au CNRS. Il a travaillé pendant des années sur la question du risque scientifique et technologique, avec une approche que je crois très originale dans la sociologie française, l'approche psychanalytique des logiques symboliques qui travaillent la réalité sociale. Dans un deuxième temps, tout récemment, il est entré au laboratoire «Sociologie et psychanalyse» du CNRS. Il a publié un nombre assez important d'ouvrages sur la question de la science et de la technologie, en particulier sur la question de la sociologie du risque, mais depuis que je le connais, je le vois élargir constamment le champ de réflexion. Il va nous parler aujourd'hui de son livre à paraître sur le discours sur la nature.

**Denis Duclos :** Je vais donc vous parler du livre que je viens d'écrire, en cours de parution aux éditions «La Découverte», qui s'appelle *Jouissance et politique*, et en sous-titre *La fonction de la nature dans une démocratie*. C'est une réflexion sur la question de la nature et la façon dont elle fait irruption dans l'époque et peut-être, si les sociologues ne sont pas trop sclérosés, aussi un peu irruption à rebours dans les sciences humaines, dans la sociologie. C'est un peu ce travail de cheval de Troie de la nature quand elle revient dans la société, ce mouvement-là, que je voudrais accompagner. Mon exposé se situe sur un plan théorique : ni plus ni moins la théorie des comportements humains dans l'usage de la nature. Je dis tout de suite que l'action politique est évidemment pour moi tout à fait nécessaire pour obtenir un ménagement de cet objet commun qu'est la nature, pour que l'activité humaine devienne soutenable pour elle-même en laissant exister, en laissant être, un objet qui, tel l'amour, ne connaît pas de loi, peut-être parce qu'il est au fondement de toutes les lois. Je pense que la théorie est un lieu important pour comprendre ce que notre culture humaine peut faire sur la nature, et je m'adresse aussi plus généralement à travers vous aux gens qui s'intéressent à la nature, aux militants — ou aux professionnels, parce que ça commence à être professionnalisé, il y a des «spécialistes de la nature». Je pense qu'il est important d'aborder la question politiquement, dans une approche politique de la théorie. Je sais que vous êtes très habitués à la théorie, et vous serez certainement indulgents avec l'effort que cela représente, le côté hasardeux d'une construction générale, le

côté arbitraire des cadres choisis, et les effets de syncope dans mon exposé — le temps est limité pour traiter de choses qui sont tout de même assez lourdes...

Quand on parle des comportements humains face à la nature, on est au fond beaucoup plus près de la théorie quand on se situe du côté de ce que peut dire un fonctionnaire de l'ONU lorsqu'il se plaint, par exemple, de ce que le Japon a une politique inerte face à l'environnement, ou de ce que l'Italie signe toutes les conventions du PNUE qu'on veut mais sans garantie d'application, ou du fait que les acteurs locaux résistent à l'application des directives européennes limitant la chasse aux espèces rares dans les zones humides, etc. Parce que ce sont des gens qui ont affaire, justement, à l'énigme du social et du politique, et que même si par ailleurs ils essaient d'encadrer tout cela dans une vision rationaliste, ils n'y arrivent pas. Et je trouve que c'est cela qui est intéressant, c'est qu'ils n'y arrivent pas. Quand ils y arrivent, cela devient inquiétant. Lorsqu'un Lester Brown, par exemple, l'animateur de World Institute, propose, au vu de la limite de capacité de charge écologique de la planète, d'optimiser la population mondiale du point de vue du citoyen bien informé : voilà un type de pensée raisonnable ou rationnelle, une pensée régulatoire louable mais qui pour moi n'est pas très intéressante parce que ce n'est pas vraiment là que les problèmes se posent; en particulier cela n'explique pas pourquoi les Suédois ont tendance aujourd'hui à faire plus d'enfants que n'importe quel peuple en Europe et que les Italiens n'en font pas et sont en chute libre démographique. Il s'agit donc de se placer au niveau des problèmes d'être qui sont rencontrés par ce qu'on appelle les acteurs, et là d'essayer d'insérer un discours théorique, avec toute la difficulté que cela représente. Ce que j'essaie de dire aussi, c'est que ce n'est peut-être pas plus difficile de faire de la théorie avec des praticiens — je ne dis pas des empiristes mais des praticiens — qu'avec d'autres théoriciens.

Pour annoncer ce que je vais dire, je passerais sous la protection déjà tutélaire de Louis Dumont lorsqu'il dit : «L'artificialisme prométhéen de la civilisation moderne est maintenant obligé de tenir compte des limites que lui impose le milieu naturel, dont la préservation en quelque sorte est indispensable à la survie de l'humanité. Il est surprenant de constater que ce fait historique majeur d'un tournant dans l'orientation du progrès technique échappe pratiquement à l'attention de nos contemporains, pourtant friands de faits de longue durée.» Alors, je crois que ce tournant dont il parle n'est pas culturel ou politique, c'est vraiment ce dont parle Lester Brown lorsqu'il dit qu'il y a une ère économique,

qui s'arrête en 1990, et une ère écologique, commencée depuis 1990, définie par le fait qu'en 1990 il y a une diminution de l'alimentation disponible par habitant. Une contrainte matérielle apparaît : c'est ça le retour à la nature. Alors pourquoi, comment, un virage en cours, de portée pour le moment incommensurable, échappe-t-il à la perception, alors qu'il n'échappe pas au savoir? Comment peut-on ignorer ce qu'on sait, chiffres en main, dans une abondance de données factuelles? Comme on est entre nous, c'est-à-dire entre universitaires, je pense qu'on peut être plus précis : à l'époque actuelle, le tournant qui s'effectue autour de la limite de nos actions pratiques sur le monde n'a pas produit les bases d'une science humaine qui réponde à cette nouvelle perception du monde, non seulement ontologiquement mais pratiquement et cognitivement relativiste. Parce qu'implicitement, c'est cela que nous dit la nature : soyez relativistes ou disparaïssez dans un passé, fermés sur vous-mêmes. C'est une espèce de révision, peut-être déchirante, de la sociologie — que certainement d'autres ont faite à leur manière, mais moi, c'est maintenant que ça m'arrive.

Je vais d'abord vous proposer succinctement certaines affirmations, que je vais essayer ensuite d'étayer l'une après l'autre.

D'abord un premier constat sur le rapport entre sociologie et écologie.

— La prise en compte de la rupture écologique doit nécessairement bouleverser la sociologie, ou bien la rendre muette.

— La prise en compte de la limite de l'action révolutionne la sociologie parce qu'elle est impossible de l'intérieur des fonctionnements sociétaux. Par exemple, à mon avis, elle rend muet le fonctionnalisme par incapacité d'adaptation ou de régulation, qui se manifeste à l'évidence dans l'incapacité du social de traiter cette question.

— En quête désespérée d'un signifiant de l'ordre venant plier le système-monde à la réalité, la sociologie devient muette, ou alors elle doit intégrer dans sa vision la notion de ce qui, dans la société même, dans son concept intime, est désordre et amplification du désordre. Ce qui se passe, c'est ça : la nature intraitable manifeste le désordre fondamental de la société.

— Si la notion même de société a fait soc ou couteau dans le beurre des conceptions politiques du 19<sup>e</sup> siècle, en tant qu'instrument d'une ingénierie sociale, le retour à la nature par la loi de la limite achève de mettre en crise, même s'il ne sait pas encore ou ne sait déjà plus, le sociologue comme teneur d'un discours sur une réalité naturelle qui s'appellerait société. Alors qu'il est

interpellé par un objet qui serait au contraire le désordre même dans la réalité, la catastrophe que toute culture introduit dans la nature. Alors je vous assène quelques formules, mais je suis prêt à discuter, ici ou ailleurs : la culture comme catastrophe.

Deuxième constat, c'est que la sociologie ne s'en tire que si elle réintroduit le sentiment, la passion, parmi ses concepts, c'est-à-dire des concepts impossibles dans l'intérieur de son champ. À mon avis, elle doit s'ouvrir à autre chose. Nous devons, face à l'indifférence de la société envers le tournant écologique factuel, admettre enfin que les motifs guidant les actions humaines ne sont ni seulement rationnels ni seulement irrationnels. Ce sont des composés organiques des deux aspects qu'il n'est pas intéressant de chercher à découper artificiellement — c'est même franchement contre-productif lorsque le but de l'analyse est d'amender les impacts de ces actions sur soi et sur le monde. On peut donc aborder ces motifs qui guident les actions humaines sous les deux formes, soit du discours, soit de la passion. Le discours au sens de cours logique du dire, du déploiement d'un signifiant particulier autour de la référence imaginaire dans le réel. La nature, par exemple, est toujours construite comme l'objet imaginaire que certains discours essaient de cerner sans y suffire jamais, parce que les mots ne sont pas des choses et que les choses ne sont pas des émergences spontanées du réel — la chose comme apparence d'émergence hors d'un fonds réel déjà imaginaire, ce qui ne la rend pas plus cernable par le mot qui l'évoque. C'est pourquoi le discours qui établit un certain genre de nature est celui d'une tentative urgente, toujours passionnelle, toujours pleine de désir et d'espoir, de pallier l'angoisse du manque d'objet, de rejoindre son objet, de fusionner dans cette nature. En ce sens, la nature est un objet irremplaçable pour la sociologie parce qu'elle la ramène à ce qu'elle ne veut pas voir, le caractère *intime* du lien social, qui ne saisit les gens que pour autant qu'ils désirent, aiment, haïssent, sont terrorisés par la perspective de perdre un vis-à-vis humain ou un vis-à-vis non humain qui les fonde comme sujets. Vous avez certainement déjà beaucoup joué avec ce genre de constat à propos de la philosophie ou de la logique. Lorsque Frege doit admettre la remarque de Russel selon lequel un signifiant ne rejoint jamais le signifié, il fait une dépression, une dépression qui, au-delà de Frege, se continue aujourd'hui aux marges de la science. C'est l'inefficacité peut-être du discours scientifique... il est là dans son intimité. Je crois que la dépression de Frege a duré plus d'un an. Maintenant, au niveau de la culture c'est un phénomène évidemment beaucoup plus prolongé. La dépression, c'est aussi une passion. On peut avoir un discours

dépressionnaire, comme celui qu'on rencontre, disons, chez des écolos qui se disent revenus à la réalité, ou conscients des problèmes sociaux, c'est-à-dire : on pille la nature, oui, c'est horrible, mais les êtres humains doivent vivre et survivre; donc, au fond, on n'y peut rien. Si on se trouve dans une situation de destruction, on va essayer de la tempérer extérieurement, mais on est dans cette position où l'on se dit qu'au fond les gens doivent vivre. C'est cette position dépressionnaire, dépressive, qui est aussi une passion. C'est pourquoi je propose que la sociologie s'attache davantage à la notion de passion, peut-être même plutôt qu'au discours, qui renvoie trop au côté intellectualiste un peu froid, qu'on rencontre pas mal dans la psychanalyse française imprégnée de structuralisme. Je crois qu'on peut maintenir la notion de passion — mais ce n'est pas une passion en général, ce n'est pas une passion tout court, c'est une passion *de* quelque chose, une passion *de* pallier l'angoisse de la coupure signifiant-signifié — pour désigner dans la vie sociale ces composés de raison et de déraison qui sont les causes des actes humains. Il y a un côté passif dans la passion qu'on rencontre aussi dans la notion de discours, passif parce qu'on subit, on endure — c'est un peu l'origine de la notion de passion : on peut l'endurer — et il y a aussi le côté contraignant d'une logique interne qui n'a aucune raison interne, même si on n'a pas nécessairement une réflexivité sur cette raison-là. Elle est là, c'est celle du désir et d'un sujet du désir à qui on ne raconte pas d'histoire : on peut difficilement le faire changer d'avis quand il est inscrit dans une certaine position passionnelle. Je crois donc qu'il faut réintroduire cette idée dans la sociologie avec tout ce que cela comporte, et en particulier le côté de tension vers la fusion et donc vers la destruction. L'acte humain n'est pas par définition positif; ce dont nous renseigne la psychanalyse, c'est plutôt que ce serait le côté négatif, le côté destructeur qui serait au cœur même de l'activité significative humaine. Freud avait une phrase pour dire cela : «Nous sommes tous une bande d'assassins.» C'est une chose qu'on a tendance à rejeter, soit sur les assassins eux-mêmes, soit sur toutes sortes de catégories marginales dont noblement on veut se démarquer, alors qu'en réalité, on est évidemment tous concernés par cette passion fondamentale. D'ailleurs, il n'y a qu'à voir les écologistes qui n'arrêtent pas de ce déchirer, en particulier en France. Ce ne sera jamais qu'une preuve supplémentaire du fait que ce n'est pas parce qu'on a une théorie idyllique qu'on ne la transforme pas immédiatement, pour cette raison même d'ailleurs, en conflit... Cela dit, ils ne sont pas encore très méchants, mais c'est un des horizons possibles, dans le cadre d'une identification à une révolte un peu sauvage ou au contraire très civilisée contre les marchands du

temple ou autres, et on voit commencer à apparaître dans le monde certaines formes de violence écologique jusque-là réservées à la criminalité banale.

Troisième constat : la société devient un tout autre objet en vis-à-vis de la passion, un objet bien plus léger, oserais-je dire, ou moins consistant, plus relatif... Ou plutôt, sa consistance apparaît à d'autres niveaux, moins à un niveau global mais plutôt dans la consistance même du rapport passionnel, qui est toujours un rapport à l'autre. Bien que porté au cœur du sujet humain par la culture enveloppant et préparant tout fait social, l'assujettissement à la passion, au cours interne de la poursuite de l'objet, instaure une singularité irréductible de ce sujet. C'est la force même de son assujettissement interne par la culture qui en fait une singularité, tout accaparée par son drame personnel. La solitude est une invention du social, ou plutôt c'est une invention de la part de la société qui est la moins contingente, c'est-à-dire le *langage* qui est constamment, non pas reproduit mais maintenu par la parole même, ici et maintenant dans toutes les situations humaines, c'est-à-dire celles où on réitère la coupure symbolique en même temps qu'on cherche à la dépasser. Chaque contingence des rapports particuliers est ainsi ramenée à l'universalité par le seul biais de la singularité, c'est-à-dire cette singularité qui est en elle-même déchirée, qui essaie désespérément — et c'est notre condition à tous — de refermer cette déchirure. Elle est elle-même créée par le langage, c'est-à-dire par un effet complètement cognitif, que je ne dirais pas sociétal mais plutôt culturel, enfin, par quelque chose qui a dépassé notre possibilité d'intervention, d'intervention globale. L'échelon sociétal, proprement social ou intermédiaire, entre cette culture et la singularité, se constitue à partir de cela et n'est rien d'autre que l'organisation absolument contingente, et sans aucune autre fonction *a priori*, des précaires et locales mises en commun du discours passionnel, c'est-à-dire des penchants semblables, parfois, dans la résolution de l'angoisse existentielle. Là, je syncope un peu les choses, mais je veux dire qu'il y a probablement des formes sociétales qui sont simplement des trucs tout bêtes : «qui se ressemble s'assemble», c'est-à-dire des passions mises en commun, ou qu'on croit pouvoir mettre en commun, plus exactement, autour de certains objets qui servent à justifier pour tout le monde qu'il s'agit bien des mêmes passions et qu'il s'agit bien des mêmes objets. À ce moment-là, qu'est-ce qu'on fait de l'objet? on le déchire. N'oubliez jamais que le mot «fédération» veut dire *foederatio*, qui veut dire le partage des tripes. Le problème, c'est comment on partage les tripes et les tripes de qui... Mais il s'agit bien de ça : l'objet ça se déchire, ça se bouffe, ça se mange... Donc la société est une association, une

association *pour* quelque chose. C'est curieux, cette façon qu'ont les sociologues de s'arrêter sur les mots. Société? Non : société de quoi? d'assurance, d'assurance contre quoi? contre l'angoisse. Association de quoi? de malfaiteurs. C'est jamais comme ça, des mots tout court, des concepts isolables — ce sont des mots qui sont toujours pris dans des pratiques qui ont des enjeux passionnels. Les natures constituées comme objets en vis-à-vis de ces formations portent la trace de cet arbitraire radical et de la nécessité interne au sujet qui en est l'autre face. Elles y répondent aussi à partir de résistances propres du réel, comme la mise en péril d'une forme viable, ou les effets en cascade à la déstabilisation d'écosystèmes. On peut dire que ce sont des réponses de la nature, quoiqu'il faut encore savoir comment on les interprète, parce qu'on les interprète toujours aussi à travers des passions, par exemple la passion du savoir. Mais, d'une certaine façon, je dirais que c'est tout de même l'objet, de par le sort que la passion lui fait subir, qui est très intéressant comme symptôme de la passion effectivement en cours à travers une action qui se présente de façon très rationalisée. C'est pour cela que je dis que ça fait soc et que ça revient. Mais il faut en même temps qu'on ait une théorie de ce qui se passe vraiment, il faut tout de même qu'on ait une théorie du sujet. On ne peut pas avoir une politique du sujet, parce que c'est contradictoire dans les termes, mais on peut probablement avoir au moins une théorie du sujet, en faisant attention que cette théorie ne dérive pas en politique. Une théorie positiviste ce n'est pas possible, mais si une politique civile des objets, en particulier quelque chose qui serait un respect de la nature, peut se mettre en place, il faut tout de même comprendre un peu ce qui se passe du côté du sujet lui-même.

Quatrième proposition : la société se clive face à la passion entre un dialogue avec le sujet et une production de formes imaginaires, le simulacre exagéré des passions en débat. C'est une façon de dire que la théorie du sujet est tout de suite sociale, et qu'elle se clive tout de suite entre quelque chose qui aurait à voir avec le vrai sujet, c'est-à-dire qui est dans la singularité et dans les interactions qui viennent immédiatement autour, et puis une sorte de réplique imaginaire, au niveau des formes sociales mêmes, qui sont sur la ou les scènes publiques quelque chose comme une commune, un *analogon* du fonctionnement même du sujet. Autrement dit, une façon de se représenter la société (pas le collectif) c'est de se la représenter «comme un sujet». Ça ne veut pas dire que c'en est un, mais peut-être qu'il y a, dans la conversation entre les sujets et la conversation intérieure d'un sujet, une analogie intéressante à creuser. Les contingences radicales de l'entente politique font l'essentiel de la société autour de la seule nécessité du

drame singulier de la symbolisation (car la seule nécessité sociale que je voie, c'est la symbolisation; le reste est contingent, c'est des rencontres... ou alors ça a une consistance, mais d'une autre nature, qui n'est pas une consistance de l'ordre du réel). Cette contingence radicale que crée la société, que crée la culture à l'intérieur d'elle-même en quelque sorte, en créant des singularités, est éminemment contrariée, et surtout occultée, par la sédimentation de formes instituées de la civilité, c'est-à-dire de représentations réciproques des sujets à travers les objets qu'ils choisissent et qui vont servir de signifiants, qui vont pouvoir se représenter les uns les autres. Ce sont un peu les organisations des institutions, qui relèvent effectivement d'une sociologie au sens étroit. Ça ne constitue pas, contrairement à l'apparence que ces sédimentations veulent donner d'elles-mêmes, des conservatoires ou des lieux de reproduction, mais plutôt des déploiements, des présentifications des passions elles-mêmes et de leur discours, de leur logique; ce sont des scènes des passions, en quelque sorte. Et les myriades d'êtres humains qui y entrent ou qui en sortent (comme à l'université par exemple) ne sont là que pour un certain temps. Il y a une entrée et une sortie de quelque chose qui semble stable, mais cette stabilité au fond, à mon avis, c'est le discours de la passion, le discours d'une passion qui va être en quelque sorte exagéré sous une forme imaginaire par rapport à ce que ce discours est dans la singularité d'un vrai sujet, d'un sujet humain. C'est seulement en ce sens qu'on peut aussi dire que les passions humaines ne sont jamais le fait d'un individu isolable des collectifs ou de collectifs isolables des individus; les véritables auteurs des passions sont des couples individu-collectif en miroir les uns des autres, les sujets trouvant dans le discours institué matière à suivre leur pente dans un compromis et un cautionnement collectif, par rapport à des références plus ou moins repérées, qui sont en fin de compte de l'ordre d'une civilité (mais la civilité au sens classique, au sens par exemple de la notion de personne dans le droit romain, j'y reviendrai), et le collectif trouvant dans le sujet singulier l'énergie de son angoisse et de sa propre tendance à tenir un discours sédateur de cette angoisse. De sorte que le collectif institué autour d'une civilité, c'est-à-dire une représentation légitime des sujets, se comporte comme un hyper-sujet (j'ai trouvé ce mot-là, je ne sais pas si je vais m'y tenir très longtemps), un sujet jamais existant chez l'individu (même chez le fou, qui en serait peut-être le plus proche), qui serait tenant d'un discours unique, d'une passion unique, épurée, éternisée, qui constituerait l'histoire de soi dans une conversation atemporelle entre métalangages, quelque chose qui permettrait effectivement de transformer le temps en espace. (C'est-à-dire qu'on va chercher un philosophe d'il y a deux mille

ans, on discute avec lui, et ça forme une institution.) Il est clair que le sujet reste toujours un individu, mais cet individu n'est pas seulement constitué par la faille culturelle, il doit aussi se situer par rapport aux formes officielles de l'imaginaire, le discours passionnel tel qu'il captive dans le phénomène du pouvoir des masses d'êtres humains associés non pas librement mais dans des formes toujours déjà établies d'associations. Là il rencontre son double hyper-subjectif, non plus au cœur du lien social tissé dans l'élan même du sujet vers l'autre, mais tel qu'il est méconnu, reconnu, produit, reproduit, par entente du collectif des sujets. Ces collectifs-là n'ont d'autre but que de délimiter la place du sujet individuel et de son acte, sa souveraineté propre, on pourrait dire l'existence privée du sujet — c'est-à-dire que pour ces collectifs-là le sujet n'existe qu'à travers la délimitation d'une aire privée —, et cette forme imaginaire toujours un peu stéréotypée, presque caricaturale, n'a d'autre contenu que celui qui détermine le collectif à travers des concepts comme celui de personne. La notion de personne a été forgée par la civilité romaine, elle nous régit encore à travers toute l'évolution du droit romain, le code justinien, etc., et cette notion est évidemment entièrement sociale. Ce qu'il faut bien voir, c'est que c'est un signifiant, et que ce signifiant, nous en subissons les exigences, les limites, les contradictions, et aussi, évidemment, l'usure. On a une usure du signifiant «personne», et ça a un certain rapport avec le cours de la passion — une passion a effectivement un cours logique (ce qui est trouvé dans la psychanalyse), et là c'est pareil, le travail extrêmement rigoureux de tous les artisans du droit depuis des millénaires font évoluer la notion de personne, cet hyper-sujet, cette forme imaginaire de la passion, vers quelque chose qui a toute l'apparence d'une logique quasi bouclée, quasi fermée, et par conséquent je dirais usée, c'est-à-dire qu'à un moment donné ce sera à prendre en bloc, ou à jeter. Pour revenir à la nature, on voit que le droit a énormément de difficulté avec les catégories de personnes qui impliquent une propriété, etc., à réintroduire la nature. Non seulement ça bouscule la sociologie, mais ça bouscule le droit. Parce que tout de même, fondamentalement, la notion de personne est une notion qui se sépare de quelque chose qui reste à l'extérieur, qui est rien, du rien, et qui quand il est absorbé, devient partie de la personne mais d'une personne qui est toujours considérée comme étant au-dessus de son corps, au-dessus de quelque chose qu'on n'arrive pas vraiment à définir. C'est très intéressant, ces notions de personne, de propriété, quand on commence à traverser les questions génétiques (faire passer les gènes d'un individu à un autre, etc.). On rencontre là cette difficulté de l'hyper-sujet, qui nous a beaucoup servi pendant des millénaires face justement à la question du retour à la nature. Cet

assujettissement est proprement une aliénation. Le sujet, bien que cœur du lien social nécessaire, n'est jamais reconnu que par ses formes contingentes, prolongées, continuées, de l'hyper-sujet, inventé par l'institution sociale. La destinée du sujet humain est ainsi d'être toujours réaliéné par le social. C'est le social qui aliène. Les aliénés, c'est nous tous. Les fous, au contraire — dans l'image qu'on se fait des fous —, arriveraient à se définir eux-mêmes, ils ne seraient pas aliénés. Aliéné, ça veut dire qu'on est défini par les autres. Il faut tout renverser. Il y a une expression que j'ai entendue chez les Québécois : «se prendre pour un autre». Se prendre pour un autre, c'est la normalité : tout le monde se prend pour un autre! C'est quand on se prend pour soi qu'on est fou. Il n'y a que les fous pour se prendre pour Napoléon. Napoléon ne se prenait pas pour Napoléon, Bonaparte était trop bien placé pour savoir quelle difficulté il avait eu à construire Napoléon pour se prendre pour Napoléon. Donc, la société c'est l'aliénation (et ce n'est pas un jeu de mot, c'est véritablement une aliénation) dans des figures presque caricaturales — caricaturales de la passion. Le mode de société le plus proche du sujet, c'est dans le sujet qu'il se trouve (certains disent que c'est dans les fous, mais il ne faut pas non plus exagérer). La société est une scène où se projette une image dégradée de cette civilité intérieure. C'est dans le sujet lui-même que se trouve l'expérience la plus forte, à la fois du désordre provenant de l'adhésion à l'idéal identitaire, et du moyen de le pallier par une circulation des discours, des positions autour de la relation fuyante, incertaine, de l'amour et de ses objets. Ce que je veux dire, c'est que la réponse à la question humaine de la sociologie, à savoir «comment vivre ensemble sans trop se casser la gueule», ce n'est justement pas dans la sociologie qu'on la trouve. On la trouve dans ce que c'est qu'un sujet, c'est-à-dire quelqu'un qui est un autre, qui cherche peut-être à être lui-même à travers l'autre et grâce à l'autre. Et c'est dans cette singularité — créée évidemment par la culture au sens très large, mais qui n'est pas la société, les associations — qu'on trouve effectivement un modèle de quelque chose qui serait une «civilité», dans la mesure où on pourrait l'opposer à une guerre à outrance. Une civilité, je n'ose pas dire «pacifique», mais quelque chose qui serait de l'ordre d'arriver à s'entendre. Alors, j'anticipe tout de suite sur le rapport à la nature : c'est qu'en gros, si on ne s'entend pas davantage entre nous, ou au moins un petit peu, si on n'arrive pas à respecter l'objet, l'autre en nous-même, on ne peut pas respecter la nature. Cela dit, je mets tout de suite un bémol, il ne s'agit pas que de respecter, il s'agit aussi de bouffer, de consommer, de jouir... Sinon, on tombe dans une autre passion qui s'appelle la névrose, et une certaine névrose en particulier. Alors, ce n'est pas si simple que ça. Parlons un

petit peu du sujet. Le sujet, s'il ressemblait même à un désir bien typé, par exemple une envie de succession, ou de présence et d'absence, ou alors au contraire l'appétence pour un ordre très stable... Certains n'arrêtent pas de s'émerveiller devant un objet, ou un type d'objet, toujours le même type d'objet, des fois c'est drôle, des fois ça l'est beaucoup moins, vous n'avez qu'à lire l'histoire du loup-garou, le complexe du loup-garou, vous allez voir que le type qui cherche toujours le même genre d'objet pour son petit quatre heures... quand c'est un serial-killer qui s'appelle Ted Bundy ça fait mal. C'est pour ça que c'est une passion. Mais, sauf peut-être dans les figures très folles de la passion, très uniques, la modulation des passions dans le sujet creuse en lui-même une démocratie interne : on aime tous un peu l'ordre, on aime tous aussi un peu le changement. Là encore, ce n'est pas vraiment un jeu de mots, je pense qu'il est intéressant de réfléchir sur le sujet comme si c'était une démocratie interne. Le sujet hésite, il converse avec lui-même, il se reconnaît dans les diverses positions de ce colloque intime — sauf quand il fou, à ce moment-là il ne reconnaît pas que ses voix viennent de lui-même. C'est ça la folie. Ce n'est pas le fait d'avoir plusieurs voix en soi, tout le monde a des tas de voix en soi, mais à chaque fois on sait que c'est le même sujet qui circule entre les voix. Donc, on est l'auteur de sa propre diversité interne, et en même temps on l'accepte comme étant soi-même : il n'y a pas une obligation de maîtrise de ce processus d'être comme une sorte de démocratie interne, il n'y a pas une nécessité absolue d'avoir une synthèse surplombante de ce sujet, qui est sujet, encore une fois, à quelque chose, à la passion ou aux passions. Au contraire, dans la société, dans le social, ce qu'on voit c'est un rôle homogène, à couper au couteau : le prof, le marchand, l'artiste, le guerrier. Ça tend à devenir de véritables types-idéaux auxquels on peut faire correspondre des formes de passion : l'obsession, l'hystérie, la perversion, la paranoïa, qui collent relativement bien avec chacun des personnages que j'ai donnés en exemple. Mais, encore une fois, ces personnages ne sont pas réels. Un prof qui se prendrait pour un prof serait fou... Il y a une petite distance. Donc, c'est en exportant hors de lui-même à la politique toujours contingente sa pratique interne de jouer avec sa propre disparité que le sujet *sait*. C'est là qu'il y a un vrai savoir, un savoir qui est : comment apprivoiser l'aliénation du social. C'est un jeu. Il sait comment jouer, avec lui-même et donc un peu avec les autres, et surtout avec ces espèces de caricatures d'autres que sont ces rôles sociaux figés, alimentés, d'une façon presque terrible, par la mémoire et par l'organisation sociale qui en épure la passion jusqu'à un point extrême. Donc le sujet sait trouver d'astucieuses solutions pour empêcher le guerrier de se prendre trop pour un

guerrier, le professeur pour un professeur, l'artiste pour un artiste, etc. Et contrairement à ce que dénonce peut-être à tort l'adage québécois si on le prend au pied de la lettre, chacun sait faire pour que chacun se prenne un peu *pour un autre*. Et pour cela, le sujet réactive le côté singulier de la civilité, sa capacité à se déplacer entre les signifiants établis pour pallier leur usure inéluctable, qui est aussi donc leur épurement logique. La nature dans tout ça? Je vais donner un aspect qu'on peut prendre comme un objet d'amour en tant qu'il serait accessible à tous. La nature supporte la marque des hyper-sujets qui sont les plus forts dans une société qui est toujours de contrainte, marquée par le pouvoir : il y a une nature pour le guerrier, une nature pour l'artiste, une pour le professeur, une pour le marchand. La nature pâtit du signifiant institué de ses signifiants. Elle pâtit de la visée marchande — par exemple, je lisais dans le *Devoir* qu'il y a des chercheurs français complètement cinglés qui ont réussi à trouver comment on pouvait reconformer la dinde pour qu'elle n'ait plus de période de couvainson. La nature pâtit de la visée guerrière lorsqu'elle devient planète unique — elle pâtit du satellite géostationnaire qui surveille toutes les installations humaines. Derrière ça, il y a aussi des réflexions, des livres, des débats, des chercheurs. J'ai travaillé un peu sur l'histoire du passage de la guerre froide et de la guerre nucléaire à l'écologie, en particulier à travers cette idée de constitution d'une vision de la planète, qui a vraiment des aspects très intéressants, mais qui a aussi des aspects qui sont de l'ordre de la paranoïa accusée, cristallisée, construite, dans la fonction militaire. Donc, que la nature pâtisse de la visée professorale c'est aussi évident : elle devient matière à une interdisciplinarité proliférante, une espèce de double bibliographique de la nature. Là c'est particulièrement frappant. On pourrait penser que le fait que les bibliothèques sur la nature s'étendent dans les universités ne fait pas de mal à la nature. Eh bien si, ça en fait! parce qu'après, ça revient tout de même sous la forme de divisions de fonctions qui vont se rattacher à des objets réels qui ont été séparés abstraitement. Oui, on peut dire que la nature pâtit de l'université, d'une certaine façon, surtout sous cette forme caricaturale qui est une passion à l'intérieur même de l'université. Heureusement qu'il n'y a pas que de purs universitaires dans les universités, ce sont tout de même des êtres humains qui sont là, qui vont tirer l'institution vers autre chose que sa pente, qui est la pente de la passion obsessionnelle. En revanche, je fais l'hypothèse que la nature ne pâtit pas de l'amour. Elle ne devrait pas en pâtir puisque l'amour la replace constamment en témoin (un peu extérieur, certes) d'une quête singulière d'objet qui ne résiderait que dans le sujet autre, donc de façon très singulière, et dans les opportunités qui seraient laissées à cette altérité. Alors, ça pose des tas de

problèmes. Un peuple d'amoureux qui passeraient seulement leur temps à l'amour, saurait-il vraiment respecter la nature? Ce n'est pas évident. Je fais tout de même l'hypothèse que dans un lien social, dans ce qu'il y a de fondamental dans le lien social, il y a tout de même quelque chose du laisser-être, du laisser-l'autre. Ce sont des choses anciennes, mais il me semble qu'il y a tout de même, autour de la notion d'amour, comme quelque chose qui ne serait pas une cinquième passion mais plutôt une sorte de miracle de la singularité, un moment très singulier, en sorte qu'il y a là toujours de la nostalgie, et que c'est toujours perdu, et que ça n'a jamais eu lieu, etc., et que par conséquent ça va servir de référence comme un creux, comme un vide, pour ne pas se laisser aller à l'une des passions mortes, l'une des passions froides, qui sont froides par leur dissociation. C'est juste une petite introduction à l'amour dans la sociologie ou à l'écologie comme moment d'une politique de l'amour. C'est un peu osé, mais je ne vois pas comment on pourrait se représenter cela autrement. On voit le système des passions : il y a tout de même un point où ça ne fait pas système, point qu'il s'agit de réintégrer dans cette vision des passions. D'abord personne n'a aucun accès à la nature tant qu'elle n'est pas représentée dans un débat entre les passions humaines. Nous sommes devant la nature exactement comme un chien ou un chat devant la télé. Il est inutile de prétendre déterminer une politique dite objective de la nature, parce que celle-ci n'a d'importance que pour et dans le jeu subjectif individuel, pour et dans le jeu intersubjectif amoureux, ou alors, palliatif de l'amour, le social. Il n'est de passion individuelle que dans la demande d'amour, à savoir dans le rapport de l'autre supposé détenir l'objet. C'est en quoi la singularité des désirs est immédiatement plus que sociale : culturelle, collective au sens que la demande se perd dans la fermeture de la culture sur elle-même, en son trésor de signifiants. Elle est aussi immédiatement sociale, contingente, sous-culturelle, en ce que tout rapport à autrui est en même temps évocation de l'amour et installation dans le hors-amour, les moments de fusion étant brefs, exclusifs, rares. Malgré cela, tout le domaine de la quotidienneté, l'attente de nostalgie, la préparation de souvenirs — au fond c'est ça la société, société d'assurance contre l'angoisse —, travaille comme fonction de l'objet désiré du palliatif du manque. C'est pourquoi la nature constituée dans l'imaginaire social est construite en fonction des hyper-sujets institutionnels et de leur discours à la consistance historiquement confinée. Donc, il y a *des* histoires de la nature, il y a *des* natures instituées, et c'est dans leur dialogue (qui est au fond finalement un dialogue à l'intérieur même du sujet, mais dans des formes palliatives, palliatives de l'angoisse, palliatives de la souffrance), que la nature prend sens. Il n'existe pas

d'intérêt en soi, de valeur en soi, de but en soi de l'action humaine. C'est toujours en fonction du type de sujet affirmé contre une société, reconstruit par une société, en débat avec la passion de chaque sujet — laquelle peut viser, et vise d'ailleurs, la destruction, la mort, le suicide, non seulement comme un raté de la gestion de l'angoisse, mais aussi comme la réussite de son propre rapport à l'objet. Parce qu'il ne faut pas oublier qu'en fin de compte, ça rate, le palliatif; l'amour rate mais le palliatif à l'amour rate aussi. Donc la société a de la difficulté, et elle est elle-même une difficulté, elle ne va pas de soi. De sorte que certains, à tout moment, préfèrent rejoindre l'objet, c'est-à-dire la fusion, c'est-à-dire éventuellement la mort. Et c'est aussi ça la nature : c'est ce qui se rejoint en sortant du social, en sortant du palliatif social, mais en en sortant, on laisse un mot tout de même, on laisse un mot d'excuse ou autre, ça reste évidemment des actes pleins de signification.

Ce que j'essaie de dire, c'est que la destruction de la nature, le suicide épidémique chez les Indiens, ou l'agressivité de la bande de gangsters, ça a quelque chose de semblable, c'est-à-dire que c'est tout de même le moment où il y a des sacrifices, où il y a quelque chose qui est à la limite du social — qui rappelle l'essence intime du lien social, son but, etc., sauf que ce n'est pas sous la forme idéale de l'amour, mais sous la forme de la mort, c'est-à-dire sous la forme du sacrifice privé et évidemment sous des formes complètement inconscientes d'elles-mêmes et qui ne se motivent pas... qui ont bien une cause mais qui ne se motivent pas. Une jeune Indienne se suicide et écrit : « Mes parents je vous aime, j'aime toute la famille », etc. On dit que c'est une lettre qui est immotivée, mais elle n'est pas sans cause. Cette cause, peut-être qu'on peut la penser, en la rapprochant de celle de l'ensemble des suicides adolescents, comme étant une affirmation de ce que quelque chose a plus de valeur que la vie et plus de valeur que les ententes sociales, plus de valeur que l'identité indienne... Seulement, cette chose-là n'est pas nécessairement prise en considération dans le type de situation ou d'associations dans lesquelles la personne se trouve à ce moment, ce qui mène peut-être à préférer un court-circuit direct avec l'objet. Dans la destruction de la nature, comme je l'ai souvent remarqué, il y a ce côté très immotivé, immotivable, des actes individuels ou collectifs de destruction de la nature, qui ont souvent l'air d'être des espèces d'à-côtés, des choses qu'on fait par inadvertance — on a inventé le mot « externalité » —, alors que visiblement dans bien des cas il y a des *intentions*, de bruit, de pollution, etc. Mais ce ne sont pas des intentions ramenable à un sujet civil, c'est-à-dire avec lequel on peut discuter de façon

rationnelle. C'est une autre rationalité qui s'exprime là, et je crois que c'est la rationalité du sacrifice, c'est-à-dire selon laquelle quelque chose doit être perdu, perdu entre les mots. On ne peut pas parler de tout, il y a quelque chose qui est au-delà. C'est tout de même cela la nature; quand on parle de la nature on parle de la limite du social. Nous sommes tous évidemment concernés. C'est plutôt en ce sens que je dis qu'on peut récupérer l'intuition luhmannienne d'un environnement qui n'est pas perceptible depuis l'intérieur d'un système social. Si on était totalement indifférent à la nature, à ses objets, à ses composantes, tant qu'elle n'est pas prise dans les enjeux politiques et idéologiques... Sauf que ces enjeux idéologiques n'ont de sens que par rapport à la question cruciale du sujet, question qui est au fond d'arriver à supporter qu'il se détache de la nature, qu'il se détache de ce qui n'a pas de sens, et que par conséquent quelque chose doit être perdu et doit aussi être retrouvé, et qu'il faut bien quand même s'assurer que tout ne peut pas être mis en mot. Bon, c'est le truc classique du potlatch étudié par Mauss, où les chefs de tribu détruisent ensemble la richesse. On pourrait dire qu'il y a ce côté-là, un côté de potlatch dans la destruction de la nature aujourd'hui : on détruit ensemble notre patrimoine commun, parce qu'on pense que c'est une façon de réaffirmer l'essence du lien social qui est la division entre nature et culture. Donc, la nature n'a strictement aucun sens en soi, aucune utilité proprement humaine qui ne dépende étroitement de la passion qui inspire les sujets en question dans leur collectif de référence. Je pense que Luhmann est très intéressant, sauf qu'au point de départ il élimine l'homme, alors que l'humain est précisément le cœur du lien social, c'est-à-dire ce qui explique tout. Il y a des métaphores systémiques qui se rapportent aussi à la nature, mais comme si justement on pouvait faire l'économie du sujet, ce qui est tout simplement un peu bête, parce qu'on voit bien que ce n'est pas comme ça. Voilà. Le chien et le chat sont indifférents à ce qui se passe sur un écran télé, parce qu'ils sont complètement indifférents aux relations symboliques; nous sommes complètement indifférents à ce qui se passe sur l'écran naturel, parce que ça ne nous intéresse pas. Ça ne nous intéresse que si ça veut dire quelque chose pour notre passion, pour les passions des autres qui nous concernent, etc. — sinon ça n'a pas de sens. Donc, si nous voulons infléchir notre action sur la nature (c'est un peu l'articulation logique centrale de mon exposé), on ne peut le faire de façon sensée qu'en reconnaissant d'abord le sens qu'elle a dans nos passions, et la limite que nous comptons donner à ces passions, non par rapport à une réalité extérieure non perçue par ces passions, mais par rapport à leur propre dialogue intra-humain, qui est presque toujours centré sur ce qu'il faut conserver et détruire, protéger et abandonner.

D'où une septième proposition : limiter notre action pathologique sur la nature revient à limiter réciproquement nos passions dans le champ civil.

J'en viens à une présentation des passions qui sont en jeu dans un jeu politique à propos de la nature. À mon avis il n'y en a que quatre, et elles ont effectivement chacune leur Nature. Je ne vais pas m'attarder sur la raison pour laquelle il n'y en a que quatre, parce qu'il faudrait tout un cours sur la structure du sujet. Ce n'est pas du tout un hasard, ça peut se ramener à des expressions logiques relativement simples. La subjectivité est réinstituée simultanément dans son opposition non culturelle, c'est-à-dire la Nature au sens fort, qui a son propre mouvement, comme autofondatrice de soi et du collectif politique — la *politeia* —, comme reproductrice de soi et du collectif — un rapport à un savoir qui ne bougerait pas pendant que la société évolue —, et puis comme effectuation de soi, comme fonctionnement. Ces quatre fonctions sont logiques, on peut les dire de cinquante façon différentes. Ce sont d'abord les fonctions du sujet, parce que c'est à l'intérieur du sujet. Donc, on pourrait dire qu'il y a deux discours fondamentaux (qui sont aussi des passions, encore une fois), l'altérité et l'identité, qui fondent l'essence du social, et deux autres qui sont des applications zélées, dans le temps : la transmission, et dans l'espace : la communication. À chacune de ces fonctions correspond une passion, qui est implication du sujet (une passion telle qu'il désire parvenir à la réaliser sans y réussir totalement, puisque s'agissant de symbole il se dérobe toujours à la réalisation parfaite, en éternisant du même coup la libido qui correspond) : passion de l'affirmation de soi contre l'autre, passion de la domination, passion de la transmission, de la mémoire, et passion de la communication.

Alors, la première passion, c'est l'affirmation conflictuelle contre l'altérité; elle est créée par la fonction de symbolisation, de création de signifiant à partir d'un réel sans signification. C'est là, par exemple, qu'on va trouver le «travail» du paranoïaque; il travaille à réaliser cette affirmation, et en travaillant à la réaliser il rentre dans le conflit, parce que pour lui il n'y a pas d'objet, il n'y a que des sujets en confrontation. C'est peut-être aujourd'hui la forme de la nature qui est la plus oubliée. On a toujours terriblement peur du fou, on a peur de la paranoïa, on a peur du conflit. C'est peut-être la forme la plus radicale contre laquelle les sociétés «d'assurance contre l'angoisse» se produisent. En fait c'est peut-être cette nature-là (c'est-à-dire une nature de la confrontation, une nature à laquelle on se

confronte) qui est la plus honnie, qui fait le plus objet de réaction d'exclusion, de refoulement. Vous remarquez, par exemple, que le discours d'un Luc Ferry pour condamner l'écologie fondamentaliste est de dire : c'est du fascisme, parce que, d'abord, le nazisme a été le premier régime à avoir un ministère de l'environnement, le nazisme c'était les idées sur la nature sauvage, le fondement sauvage de la germanité, les hommes des bois... Ce qui n'est évidemment pas faux, mais je crois qu'il faut aller beaucoup plus loin : je crois que ce qui fait l'agressivité politique, dramatique, d'une identité qui se fonde directement en nature, en particulier la nature vue par la science au 19<sup>e</sup> siècle, la race etc., ce qui fait le drame, c'est aussi le côté romantique au sens où le côté romantique couvre une autre réalité. Le véritable nazi n'est pas le surhomme qui va se confronter à la nature, c'est le gros Bavarois bien épais qui revient chez lui après avoir bu cinquante bières et qui bat sa femme. Ce n'est pas un romantique. Donc l'idée romantique est la seule incriminée par Ferry, ce qui est fallacieux, parce qu'il n'y a pas de réel affrontement du sujet à la nature dans le fascisme. Regardez les milices américaines qui jouent au *paint ball*, et d'où est sorti le symptôme quand même significatif des gens qui ont tué cent soixante-huit personnes à Oklaoma City : dans ce milieu-là, ce n'est pas le confrontation à la nature, on y va en groupe, en armée, on est complètement refermé sur soi, ce sont des gens qui ne parlent qu'entre eux, on se déguise en militaires, c'est la hiérarchie, c'est la discipline, l'hyper-conformisme. C'est tout le contraire d'une confrontation à la nature. Même chose dans toute la tradition scout... Il y a une petite part de discours romantique, mais d'un autre côté ce sont surtout des militaires, des quasi-militaires. C'est complètement le contraire de l'éphèbe antique qui passait deux ans seul dans la nature. C'était bien sûr aussi idéalisé, les éphèbes ne devaient pas passer leur temps à ça. Mais ça se terminait par le passage à l'âge adulte où on doit tuer un sanglier tout seul, mais avec des témoins. Ce sont des choses qui ne se disent pas aujourd'hui, ça ne peut pas se dire dans un monde qui est tout de même dirigé par la névrose obsessionnelle et pas par l'hystérie. C'est extrêmement difficile, parce qu'alors on dit : regardez un tel, avec ses masculinistes aux États-Unis, dans la forêt... Suzanne Falludi qui dit que c'est ridicule, mais elle ne se voit pas elle-même pendant ce temps-là. Ce n'est tout de même pas le parano et l'hystérique qui vont nous donner des leçons. À un moment donné il faut peut-être être un peu extérieur à ce genre d'affrontement d'identités caricaturales. Et effectivement ça a toujours un côté caricatural. Mais la question d'une nature qui reste ouverte à une confrontation non prédéfinie par un type de raisonnement de contrôle ou toute autre forme de contrôle... On rencontre en tout cas un principe

d'affrontement à ce qui n'est pas humain, et cela, il me semble, est au centre de toutes les fonctions sacrificielles dans toutes les sociétés. Si on prétend éliminer cela... on ne va simplement pas y arriver. Ça ne s'élimine pas. Peut-être qu'il vaut mieux trouver des rituels, même un peu ridicules. Enfin, il faut réfléchir sur le principe d'une nature qui reste ouverte, qui a rapport avec le principe de totalité, qui a rapport un peu avec la folie, avec la paranoïa. La paranoïa n'est pas *que* dans le sujet, elle est aussi *dans la façon dont* le sujet est travaillé. Quand vous avez, en France, un réseau de fils électriques qui se met à traverser un grand paysage, c'est vrai qu'il y a un effet de paranoïa. On se dit : il y a un fil électrique qui passe, demain il y en aura dix, après-demain trois cents, et voilà, le paysage est découpé. Dès qu'il y a un fil, il n'y a virtuellement plus de paysage. Évidemment, que c'est paranoïaque! L'égratignure de la totalité... on ne supporte absolument rien, aucune égratignure... C'est un fait de la posture paranoïaque, et c'est vrai que c'est fou. Il y a là une passion qui est fondatrice, la passion de l'un, de l'unité, de la totalité. Il n'y a pas que de la totalité, mais il y en a, et il faut bien des objets qui disent ça, parce qu'on n'est pas des êtres abstraits. Alors au fond, voilà une passion que j'appellerais plutôt à reconnaître davantage. Plutôt que de vendre les forêts américaines par morceau comme les Républicains se proposent de le faire, je dirais au contraire qu'il s'agit d'étendre cet espace, mais pas tellement au nom de la notion de parc ou d'une gestion rationnelle, mais au nom de l'idée qu'il faut que l'être humain ait dans la nature un vis-à-vis qui lui rappelle l'ouverture. Alors, évidemment, au Québec vous n'avez pas de problème avec ça, mais n'oubliez pas que les effets de la postmodernité, dont les ateliers sont américains, c'est en Europe ou au Japon qu'ils deviennent catastrophiques! Quoiqu'il n'y ait pas tellement de gens qui aillent dans le bois, qui profitent des paysages, même au Québec. On préfère se serrer les uns contre les autres à Montréal.

La deuxième passion, ce serait la passion de la domination sur l'objet. Là je vais un peu plus vite, c'est la Nature de l'agriculture, mais c'est aussi la Nature des jardins — des jardins de plus en plus petits : ça commence avec le parc royal, ça finit avec le bonsaï. Les espaces verts : un petit triangle, trois arbres, un banc..., c'est toujours la même logique. Ça c'est la domination, ça peut se maîtriser. Là on voit bien qu'il y a un problème, mais je dirais qu'on n'en a pas fini avec cette passion et cette fonction-là, c'est-à-dire que l'homme a une tendance à faire des coupes — ça peut être des coupes de bois, ça peut être des coupes dans les budgets, mais il s'agit toujours de toute façon que les sujets de la jouissance en ait

moins. Ça va rarement dans l'autre sens. (C'est peut-être à nouveau un problème plus européen.) Alors il y a le problème de la jouissance accordée au sujet, même si c'est un hyper-sujet qui représente simplement le propriétaire, l'individu, le «vous avez droit à ça»... après tout, c'est vrai qu'il n'est pas normal que certains aient des millions d'hectares et d'autres si peu ou rien. Il y a ce problème social. Mais il y a aussi celui-ci : quelle est la jouissance qu'en fin de compte on reconnaît au sujet? Alors ça, c'est un peu à mon avis les idées auxquelles ont souscrit des gens comme Bookchin, les idées de communauté civile urbaine, de repenser quelque chose à partir du lieu plutôt qu'à partir d'une totalité qui redistribue tout. Là, on s'installe et on vit avec les autres, mais on ne va quand même pas tout le temps dans l'assemblée politique, parce que comme disait Aristote, si on est toujours en assemblée politique on va finir par s'occuper des problèmes des autres; et on va effectivement finir par couper tous les budgets. Il vaut mieux peut-être de temps en temps rester un peu chez soi, mobiliser sa jouissance pas seulement dans l'échange politique mais dans la jouissance de ses biens. Nous sommes là dans le registre du rapport pervers. C'est ce que la psychanalyse appelle la perversion. Nous sommes tous des pervers, nous avons tous des objets, nous en jouissons tous. Mais la question est que, peut-être, on n'en jouit pas assez, on ne jouit pas assez de façon reconnue. Donc je verrais là une passion plutôt classique, qui a été à l'origine du développement occidental; la civilité romaine est tout de même beaucoup une civilité de la perversion, j'entends de la propriété, de la domination, de la supériorité d'un sujet par rapport à ce qui est au-dessous. On voit que lorsque c'est combiné avec d'autres névroses ça finit par devenir pas grand-chose, et par se châtrer soi-même.

Assez vite maintenant, communication et transmission, les deux dernières passions. Ce sont des passions médiatisées, qui ne sont pas des passions fondatrices du sujet, mais qui sont des passions de la société civile, des conditions des passions si vous voulez, et qui sont donc, pour cette raison, tout aussi irremplaçables. On ne peut pas se passer d'une névrose fondamentale dans laquelle on prend conscience, en quelque sorte, du fait qu'on est dans une société, et pas seulement dans un lien social singulier, et qu'on dépend aussi de systèmes symboliques extérieurs. Là on peut peut-être, avec des bémols, utiliser le mot de reproduction, en tout cas certainement celui de transmission. C'est, en gros, ce que la clinique appelle des névroses : la névrose obsessionnelle serait plutôt du côté de la transmission, et la névrose hystérique plutôt du côté de la communication. C'est toujours le statut de l'objet qui est en question. Je dirais que dans la transmission,

ou plutôt du côté obsessionnel, il y a l'idée que l'objet en lui-même n'a pas de valeur, mais que c'est plutôt le cadre de l'objet qui en a une. Alors, moi qui ne suis pas tellement obsessionnel, je n'aime pas beaucoup les obsessionnels, surtout quand ils sont au pouvoir... quand ils sont au pouvoir dans la détermination des programmes de recherche sur l'environnement, c'est l'horreur intégrale. Ils ont quasiment déjà entièrement défini la terre; ils ont défini ce qu'il fallait chercher sur la terre avant même qu'on y ait été. La question est réglée, chacun a son petit morceau, l'interdisciplinarité pour croiser les choses d'une certaine façon, pour fonder le pouvoir des gestionnaires. Et puis c'est terminé, il n'y a plus de science, plus de recherche. C'est pour vous dire que je n'ai pas tellement envie de vous parler de l'obsession, bien que ce soit une passion tout à fait dominante aujourd'hui, et en particulier en rapport à la question de l'environnement. Vous avez les jardins à la française au niveau mondial, le jardinage généralisé, la zone truc, la zone machin... En même temps c'est indispensable, on ne peut pas s'en passer, il faut bien qu'il y ait un peu d'ordre. Mais entre l'ordre et la passion de l'ordre, effectivement on n'arrive pas toujours à faire la distinction.

La dernière chose c'est donc l'hystérie. C'est sympathique, mais pas toujours, un moment seulement. Je me souviens de quand j'allais à Florence, à Fierole exactement. Quand on arrive, il y a un superbe hôtel, une maison princière aménagée en hôtel avec des vignes, des oliviers qui descendent jusqu'à Florence, la colline avec les cyprès, etc. On monte, on monte, c'est l'extase, le plus beau paysage du monde. Mais attention où on met les pieds, parce que si on va un peu trop loin, on retombe de l'autre côté de la colline, et là c'est la poubelle centrale de toute la région de Florence, c'est absolument fétide, il y a des centaines de camions qui se succèdent pour verser là des jus immondes. Eh bien ça pour moi, c'est typiquement hystérique : il ne faut pas aller trop loin, parce que si on va trop loin il y a l'autre côté, on vous enlève le tapis et il y a la vérité toute nue, la réalité dure. La façon dont les Italiens fonctionnent avec leur paysage, c'est peut-être un peu ça. Cela dit, en Suisse, c'est pas banal non plus : les merveilleux paysages dessinés, mais il faut faire attention où on pose les pieds, parce qu'il y a la bouse de vache; et le magnifique petit lac, c'est au fond là où toutes les vaches font converger leur production non laitière. Le bois aussi est magnifique, mais si on gratte une écorce, parfois ce n'est pas une écorce mais l'acier d'un pylône électrique. Cela dit, en France c'est pareil, mais il y a peut-être un «mais» (jusqu'à présent, parce que maintenant ça commence vraiment, le côté léché). C'est le phénomène d'opposition. Souvent, les paysages au 19<sup>e</sup> siècle, dans

l'hystérie bourgeoise... je ne suis pas le premier à associer hystérie et capitalisme florissant; Baudrillard en a reparlé, mais avant Lacan avait aussi lié le fonctionnement même du capitalisme à l'hystérie, qui est le phénomène d'un objet qui est soustrait, qui est différé, pour pouvoir être évoqué dans l'imaginaire et à nouveau soustrait dans la réalité, ce qui permet le processus de la consommation. Il y a un très beau livre de William Cronon sur l'histoire de la ville de Chicago\* qui illustre tout à fait ça : on a une ville bourgeoise qui s'installe sur le lac dans un site assez beau et qui va produire dans la nature de belles maisons, de beaux jardins, un paysage même de la forêt, mais elle le produit sur quoi? sur la destruction de la forêt réelle par ailleurs. Ce sont des millions d'hectares qui sont coupés, des trains de bois qui arrivent par les rivières pour fabriquer la ville de Chicago (qui était en bois avant qu'elle ne brûle), et puis les bisons qui sont détruits par millions, etc. C'est la destruction d'un pays réel pour pouvoir construire un paysage imaginaire. Toute la villégiature bourgeoise des côtes françaises au 19<sup>e</sup> siècle, avec les belles plages, etc., se construit aussi par opposition à une absence de paysage. Et cette esthétique est encore très forte dans le Conservatoire du Littoral en France, qui a un peu pour fonction de racheter les côtes et de les mettre dans un état qui serait convenable selon l'idée que les Français peuvent se faire de la nature. Ils sont obligés de composer avec l'esthétisme, et c'est plutôt un travail sur l'esthétique. Cette idée de retrouver des espaces sauvages : les espaces sauvages vont toujours être sous contrôle, et le contrôle esthétique en est un. La nature ici pâtit de la passion même de sa préoccupation.

---

\* *Nature à Métropolis* (1989)

## DISCUSSION

**Olivier Clain :** Ce qui m'a intéressé dans *Jouissance et politique*, et dans l'exposé des principales thèses qui vient d'en être fait, c'est cette idée que l'objet «nature», qui ne parle pas lui-même, parle à travers la culture. On le sait, les cultures humaines sont traversées par des engagements éthiques, réflexifs, conscients, que sont les discours; mais elles sont aussi traversées, à l'intérieur même et au-delà de ces discours, par des logiques passionnelles que la psychanalyse dévoile dans la parole du sujet et par ailleurs ne sont ni singulières ni collectives. Ce qui était présupposé dans l'analyse de Denis aujourd'hui et qui n'était peut-être pas suffisamment clair dans son exposé, c'est qu'effectivement l'expérience du lien social peut être analysée à partir de l'opposition entre le pathos de la subjectivité immédiate et l'ethos de la subjectivité réflexive, médiata. La philosophie, bien avant la psychanalyse, avait déjà ouvert la voie à l'analytique des passions. Seulement son objectif ultime était de produire une théorie éthique du dépassement, de la «sublimation» des passions dans la Raison. Je pense par exemple à *L'Éthique* de Spinoza : il analyse pendant tout un chapitre des logiques passionnelles qui traversent les rapports sociaux. Et il produit une théorie des passions, et ensuite seulement propose une éthique de l'engagement «rationnel», conscient, par rapport au lien social. Certes, et c'est là que la psychanalyse nous intéresse, cette théorie des passions a connu une évolution décisive avec les œuvres de Freud et de Lacan. Chez Denis, pas juste dans le dernier ouvrage mais dans tous ceux que j'ai lus, il y a une tentative de reconstruire un discours sociologique qui recourt à l'analyse des logiques passionnelles, à la psychologie des logiques passionnelles. Là où, avec Denis, je suis en discussion, c'est en ce qui concerne la place qu'on accorde ensuite à cette théorie du pathos de la subjectivité socialisée. Par exemple, dire que la technobureaucratie est obsessionnelle et engendre l'obsessionnalité, c'est vrai; savoir ce que ça permet de comprendre de la logique historique concrète demeure une question ouverte. Pour en revenir à l'axe principal de l'exposé de Denis, on peut poser la question ainsi : y a-t-il, oui ou non, une place pour une analyse des logiques passionnelles dans la culture? C'est la première question théorique qui est posée par son exposé. Et à mon avis, il faut faire attention à la manière dont on y répond. Si on dit que non, si on dit que seuls les engagements réflexifs, conscients, maîtrisés, travaillent la culture et les rapports sociaux, on passe alors à côté d'un phénomène central qui est celui de l'ancrage passionnel de l'idéologie et de la culture. Il y a des logiques passionnelles qui traversent l'organisation symbolique du rapport au monde, et ce

n'est qu'après coup qu'on peut dire : elles se manifestent dans une subjectivité individuelle, ou dans une collectivité — et en fait elles ne peuvent que faire les deux. Et il n'y a pas de logique passionnelle qui appartiendrait à l'individualité même : il y a des logiques passionnelles qui font partie du champ du symbolique et qui sont la texture même du lien social. C'est le signifiant qui fait pâtir le sujet d'une logique qui n'est pas naturelle, qui n'est pas réductible à un système fonctionnel d'adaptation, qui est une logique du désir, de l'attente, de la satisfaction «mentale», de l'attente de la satisfaction, et je dirais une logique de reproduction du désir tout simplement. La question de la limite de ce type d'analyse doit être affrontée. Par exemple, quand on s'attaque au phénomène institutionnel et aux effets des institutions humaines, la question du politique comme tel intervient. Tu as annoncé au début qu'au fond tu voulais rouvrir la question politique. À ce moment-là, est-ce que le politique que tu invoques se réduit à une sphère à l'intérieur de laquelle les passions humaines vont pouvoir s'affronter, ou est-ce que dans ton esprit le politique, parce qu'il est réflexif, conscient, débouche sur une maîtrise du lien social?

**Denis Duclos :** Sur l'essentiel de la réflexivité, c'est-à-dire de la maîtrise, je pourrais dire que c'est justement l'une des passions. La maîtrise est l'une des passions. Michel Serres par exemple a beaucoup insisté là-dessus, se situant dans toute une tradition moraliste, assez diverse, qui met l'accent sur la maîtrise. Or la maîtrise est justement est l'une des passions qui ont mené à la catastrophe écologique. Il y a donc un côté illusoire de la maîtrise. Cela correspond effectivement, dans la psychanalyse, à la critique du Moi; la psychanalyse, c'est une critique du Moi. Le sujet n'est pas le Moi, le sujet n'est pas que dans cette fonction de maîtrise — qui est toujours en partie illusoire, parce que par définition on ne rattrape pas l'objet, on ne se rattrape pas soi-même. On est toujours dans la même discussion : accepter le scandale du symbolique tel qu'il est, c'est-à-dire qui sépare définitivement le soi du soi, si on veut, ou bien suivre le désir, sous la modalité du savoir — qui est d'essayer toujours de «mettre la main sur», d'«arraisonner». Même si on attribue ce désir de maîtrise collective à la discussion politique, on va trouver aussi quelque chose qui va se dissoudre. Si on amène la politique du côté de l'arbitraire, on va se trouver du côté du fait du prince, qui peut de temps en temps faire du bien. Si Giscard D'Estaing n'avait pas décidé d'affecter une berge de la Seine à un jardin, nous aurions des autoroutes dans Paris. C'est le fait du prince : il y a l'autorité, il y a l'arbitraire quand on est en position de le rendre effectif, d'en faire loi. Mais le politique c'est aussi

quelque chose qui va se diffracter entre tendances différentes. Il y a les habermassiens qui vont insister sur la procédure, sur la construction d'un hypersujet démocratique, parler à partir de maximes un peu mécaniques qui seraient les garanties de la démocratie en tant que telle. C'est une insistance sur l'ordre plutôt que sur l'arbitraire. Il y a d'autres inflexions possibles. Chacun aura un penchant qui fera voir la politique d'une certaine façon plutôt que d'une autre. C'est vraiment une affaire paradoxale. On pourrait étirer ça à l'infini, mais il faut voir l'ensemble qui va englober les autres ensembles. Et là, j'insiste plutôt sur l'ouverture et sur la diffraction. On pourrait dire que je pars d'une position obsessionnelle, c'est-à-dire que ce qui m'intéresse, c'est qu'il y ait plusieurs trucs en même temps et qu'on ne puisse pas trancher, ce qui est tout de même la caractéristique fondamentale de l'obsessionnel : il évite toujours l'obstacle. Justement par des chicanes, en le séparant... Mais je parle d'un autre type d'ouverture, de quelque chose qui serait plutôt du côté de l'amour, d'une politique de l'amour. Peut-être que cela a un côté un peu ridicule... mais peut-être que c'est tout de même cela qui serait au cœur : l'amour et la reconnaissance que cela entraîne. D'ailleurs, il est dangereux de reconnaître l'amour comme concept cardinal du lien social, parce que si on le reconnaît, on risque de vouloir mettre la main dessus. On dit beaucoup de choses sur les banlieues détruites, la pauvreté, la misère, la haine, etc. Il y a un film là-dessus en ce moment. Mais pourquoi ne pas faire un film sur l'amour, parce que chez ceux qu'on appelle les «exclus», plutôt que la haine, ce qui leur reste, c'est l'amour. Mais cette reconnaissance même est dangereuse : il n'y a aucune raison de penser que le sociologue de l'amour ne va pas faire des études sur la façon dont les «pauvres Noirs, les pauvres minorités» dans les banlieues lointaines, font l'amour. On voit ce que cela risque de donner : s'ils ne s'aiment pas, on ira voir ailleurs, et s'ils s'aiment on risque de leur mettre le grappin dessus, c'est-à-dire de vraiment essayer d'organiser l'amour. Au nom de la justice sociale, etc., au nom de toutes sortes de trucs. C'est un problème qui n'a peut-être pas de solution. Quel est le rapport avec l'écologie? Simplement qu'on n'aime pas laisser les gens à leur jouissance. Même dans la drogue, comme phénomène collectif, il y a un côté «contrôle social». Par exemple, j'ai étudié le témoignage de Koddy Scott, un chef de gang noir de Los Angeles. Il raconte sa vie, comment il a commencé à tuer ses premiers ennemis dans la rue à l'âge de douze ans, sa carrière criminelle... pas exactement criminelle, non, sa carrière de *guerrier*, de guerrier qui se défend : c'est toujours de l'autodéfense, c'est toujours l'autre bord qui risque d'attaquer, etc. Mais maintenant, il a trente ans, il est «très vieux», il est passé de l'autre bord par l'intermédiaire de la pédagogie et de la

prison, il a rencontré des théoriciens du mouvement Black Muslim, et finalement il fait une sorte de conversion, il reconstruit une espèce de délire, sa propre généalogie (arrière-petit-fils de prince kenyan, etc.), il réinvente sa famille, et en même temps construit une espèce de politisation liée à la mémoire des mouvements révolutionnaires noirs et de leur dégradation en gangs (on a là comme une histoire entropisée de la politique). Il remonte le temps, il redevient un révolutionnaire, un penseur, un analyste, il médite sur tout ce qui s'est passé, et il dit que ce qui est terrible aujourd'hui, c'est qu'il n'y ait plus de morts, parce que les chefs de gang se sont transformés en vendeurs de drogue. Cette espèce de lieu sauvage où j'ai vécu, dit-il, c'était horrible, une sorte de suicide collectif, mais maintenant c'est contrôlé, c'est socialisé, par l'économie de la drogue. De temps en temps, il y a plus de morts qu'auparavant, mais ce sont des morts qui n'ont de valeur que dans la guerre économique! Ce sont des disputes autour de choses qui renvoient à une autre rationalité que l'ancien affrontement viril entre guerriers. Il y a une nostalgie. Bien sûr, Koddy Scott se trompe : au fond, tout ça a toujours été contrôlé. Même dans son enfance c'était entièrement contrôlé : la police renvoyait la criminalité à l'intérieur d'une arène : «Vous vous battez dedans, en dehors vous n'avez pas le droit. Vous touchez quelqu'un dehors, on vous fout en taule pour vingt ans; vous vous entretenez dedans, on s'en fout.» Mais une arène n'est pas un monde indépendant, c'est une arène qui est tout de même subventionnée par le bien-être social (ça peut être des mamans qui vivent sans leur mari mais avec de quoi faire survivre leurs six ou huit gosses), c'est une structure qu'on connaît bien, et dont on sait bien qu'elle est en fait une culture de contrôle, contrôlée. Il n'est pas question de laisser les gens s'organiser eux-mêmes sans dépendance, sans subventions qui détruisent leur honneur. C'est la logique de la réserve indienne. On te paie pour te détruire toi-même. La différence avec l'écologie se situe exactement là. L'écologie, ça veut dire quoi? ça veut dire laisser s'organiser, faire un pays. Les Républicains veulent exclure les pauvres de l'éducation, mais ils veulent aussi les maintenir dans le système. On expulse, mais d'un autre côté on retient. Peut-être que l'écologie c'est, dans ce cas, reconnaître une sorte de territoire extérieur ayant une autonomie économique. Évidemment cela ne se fera peut-être pas tout seul, parce que les pauvres en sont arrivés à préférer l'économie de la drogue, qui est plus facile; on a joué sur leurs passions. Quand je disais «politique de l'amour», c'est «laisser être» : on ne va pas vérifier tout le temps ce qui s'y passe. Ce sont des histoires de sociologues, de toujours vouloir refaire du lien social. Le lien social existe déjà, il n'y a pas besoin de sociologues pour qu'il y ait du lien social. Alors effectivement, la nature d'une

grande banlieue détruite, cela semble très éloigné du parc naturel. Mais peut-être que cela ne l'est pas tant, peut-être que des jardins peuvent repousser dans les pires zones, avec un préalable qui est de laisser être ces relations, de laisser faire l'amour. Cela ne nous regarde pas. J'ai trouvé que le film *La haine*, c'était aussi un peu ça : faire les voyeurs, aller s'occuper de trucs qui, d'une certaine façon, ne nous regardent pas. La politique de la civilité, c'est peut-être qu'il y a des choses qui ne nous regardent pas. Donc en fait, c'est constituer le privé, le monde privé de l'autre, et le constituer avec suffisamment d'espace matériel pour que cela puisse constituer une sorte de rapport à la nature.

**Jacques Goguen :** Je ne vais pas discuter des enjeux profonds que vous soulevez — je pense au rapport entre les passions et le symbolique. Je vais me contenter de poser une question sur un aspect accessoire de votre exposé, et peut-être que cela vous permettra de préciser vos thèses sur les rapports nature-culture, parce que cette dimension est très «songée» chez vous. Il y a un moment de votre exposé où ça accroche pour moi, c'est quand vous caricaturez Luc Ferry en liant sa thèse à la critique du romantisme. Il ne critique pas la *deep ecology* en disant simplement que les nazis étaient très férus d'écologie. Vous savez comme moi qu'il y a des enjeux plus profonds. Je pense que Ferry essaie d'une part de départager le bon grain de l'ivraie quand il s'attaque à la *deep ecology* pour sauver l'écologie humaniste. Il essaie de fonder moralement la possibilité pour l'homme d'utiliser la nature pour ses propres besoins. D'autre part, il y a un aspect très important à ne pas perdre de vue (il ne faut pas jeter le bébé avec l'eau du bain), c'est que Ferry essaie en même temps de fonder ce qui fait le propre de l'homme et sa supériorité morale au sens large. Je pense qu'il y a quelque chose de valable dans la démarche de Ferry. À partir de Rousseau, de son texte sur la différence entre l'animal et l'homme, Ferry demande par exemple si on peut donner des droits aux animaux. Vous savez qu'il y a un mouvement de défense des droits des animaux en France, où siègent des écologistes connus. Ferry pousse donc cette logique, et demande aussi comment on hiérarchise; par exemple est-ce que le virus du sida est un animal à protéger au même titre que les autres? Ça pose le problème de savoir, par exemple, si l'homme peut se nourrir de l'animal s'il fait face à la mort. On sait que le chat, s'il se retrouve devant un bol de fruits, va mourir de faim, parce qu'il est codé par son instinct, il ne peut prendre la liberté de manger des fruits. Alors que l'homme, lui, a la liberté de choisir. Il y a ce deuxième enjeu fondamental dans sa thèse, la question de savoir si l'homme est vraiment libre. Au-delà de la question de savoir si l'homme peut manger des animaux pour se

nourrir, ou la question de savoir si on peut donner des droits aux animaux, il y a la question importante de savoir ce qui fonde moralement la supériorité de l'homme sur la terre. Est-ce qu'il y a quelque chose comme une liberté humaine qu'il est possible de fonder par rapport à la nature? J'ai l'impression que si on veut préserver la sphère de liberté, du droit, de la morale, de l'action politique, on n'a pas le choix que de reprendre cette distinction-là entre l'animal et l'homme, et de dire que oui, l'homme est supérieur. Sinon, qu'est-ce qu'on a dans la nature? La loi du plus fort. En tant que démocrate, cette idée-là ne me plaît pas du tout. Je préfère la sphère du droit où on peut donner l'égalité à des individus, par exemple. Je vous envoie ce problème-là, qui est peut-être un peu gros... C'est pour vous faire préciser ce que vous entendez par la nature et la culture.

**Denis Duclos :** Comme j'essayais de le dire, je crois que cette distinction ne se fait pas par le politique, elle se fait déjà dans la subjectivité. On n'a pas besoin de la soutenir, on n'a pas besoin de la reproduire, elle est inhérente aux phénomènes culturels. L'être humain n'arrête pas, en parlant, de se séparer d'une nature. Ça n'a pas besoin d'être soutenu, cautionné. Ça me semble une réaction un peu névrotique que de penser qu'on va redevenir des animaux parce qu'on ne suit pas les bonnes procédures d'Habermas pour la démocratie. Non, on va rester ce qu'on est, des êtres humains qui parlent, qui sont définitivement coupés de la nature par le fait qu'ils parlent. Il n'y a pas grand-chose à dire de plus. À partir de ce moment-là, il s'agit plutôt d'une question de gestion de l'angoisse — par exemple l'angoisse de redevenir animal, ou l'angoisse d'être réifiés dans des noms de formes, les objets parlés. L'important c'est qu'il y a de l'angoisse et qu'il y a diverses façons d'essayer de la pallier. C'est ça la société. C'est aussi le privilège de la démocratie (je pense aussi être plutôt un démocrate), parce qu'il y a quelque chose d'inclus dans l'intrasubjectivité qui est justement la reconnaissance de différentes instances de soi-même. Il n'y a pas véritablement de point de vue supérieur, qui dominerait les autres. Et une relation intersubjective est une relation dans laquelle l'Autre est, à un moment donné, assimilé à soi-même. Là aussi, c'est inclus dans la parole. La parole est démocratique. Pour ce qui concerne Luc Ferry, je pense que le problème de Ferry est un peu un faux problème. Il s'attaque à des mouvements dont certains sont visiblement des mouvements religieux, quasi millénaristes, des mouvements qui croient à la «grande terre». Il étend alors certains de leurs traits à l'ensemble des mouvements écologiques, ce qui est à mon avis tout à fait faux, parce qu'il y a dans ces derniers des gens qui ne sont pas du tout sur cette longueur d'onde. Ferry critique

aussi, d'une façon un peu malhonnête, une absence de sens du droit chez les écologistes — quand, par exemple, il discute de l'avocat qui avait défendu un parc en Californie contre Disneyland. Disneyland voulait s'installer dans une région californienne très boisée. La défense a utilisé une argumentation autour du «droit des arbres». C'était évidemment un truc. Ces gens-là n'étaient pas du tout des adorateurs des arbres, mais ils ont utilisé ce stratagème parce que le droit américain tel qu'il est constitué est au fond une procéduralisation générale dans laquelle il n'y a que des intérêts individuels qui sont pris en compte les uns vis-à-vis des autres. La notion même d'intérêt collectif n'existe pas. L'avocat a donc trouvé ce truc de l'invocation du droit des arbres pour contourner une absence, un trou dans le droit, une incapacité de reconnaître un bien collectif, des biens d'intérêt culturel, etc. Il y a, de même, le cas amusant de la chouette tachetée à Los Angeles. Il existe une juridiction fédérale qui protège les aires de vie, les aires de nidification, les voies migratoires, etc., des espèces en voie de disparition. Des gens en Californie se sont servi de cette réglementation pour empêcher la construction de résidences dans l'arrière de Los Angeles, arguant que cela empiéterait sur les aires de vie de la chouette tachetée. On peut penser simplement qu'ils en ont marre de voir Los Angeles bouffé par la logique capitaliste sans frein et sa traduction directe en pollution massive. Ils ont trouvé ce truc pour essayer de faire valoir, en fait, le droit des gens. Il y a donc, je trouve, beaucoup de malhonnêteté dans l'argumentation de Ferry qui traite ces militants d'irrationalistes. Je crois qu'il y a aux États-Unis, en Europe aussi, une défaillance profonde du droit en ce qui a trait au droit des gens en tant qu'ils ne sont pas seulement des propriétaires, en tant, par exemple, qu'ils seraient sujets à la contemplation d'un bien qui serait défini par sa totalité, par exemple un paysage. Cette dimension n'existe pour ainsi dire pas, pour l'instant. Il y a des tentatives pour la prendre en compte, mais le droit n'est pas du tout stabilisé encore sur cet aspect, ni même constitué. Et la notion latine de personne n'aide pas. Donc, c'est bien autour d'une *civilité* que je pense que la politique de la nature peut évoluer. Et pour revenir à la question de tout à l'heure, il s'agit bien de politique, sachant qu'en fin de compte, les logiques dans lesquelles vont venir s'enchaîner les politiques sont toujours les logiques des passions, non pas parce qu'il y aurait une logique en soi, une logique du signifiant qui serait extérieur, extramondain — ce serait croire à l'idéalité platonicienne, ce serait croire qu'il y a un être du chiffre ou de la lettre, etc. —, mais simplement parce que cela revient toujours se prendre dans la subjectivité même, et que là ça a tous ses effets de logique. Car ce sont effectivement des effets de logique qui vont être enchaînés dans des discours,

c'est-à-dire le fait qu'on doit soutenir un discours. Nous, individuellement, n'arrêtons pas à la fois de soutenir des discours et d'arrêter tous les discours. On passe à autre chose. Mais les institutions ne peuvent pas passer à autre chose. Elles sont vouées à enseigner pendant des siècles, tant qu'elles durent. Il y a un forçage social dans la logique qui est caractéristique. Alors, pourquoi cela tient? Mais c'est contingent! Je n'ai pas encore vraiment réfléchi à fond là-dessus, mais je pense que ça tient de façon toujours contingente, parce qu'en fin de compte on pense que c'est encore cette façon-là qui permet de ne pas trop s'empoigner ou de ne pas trop s'enfoncer dans une pathologie qui nous affecte en tant que citoyens ayant un effet sur la vie politique. Mais justement, là on voit que ça bouge. C'est en train de bouger, c'est-à-dire que le processus par lequel les institutions sont de plus en plus homogénéisées par certains types de discours et notamment le discours obsessionnel, constitue une sorte de prise de pouvoir caché. Il n'y a pas de démocratie dans l'obsessionnalité : on est tous bien rangés chacun à notre place, à une place équivalente, mais il n'y a aucune démocratie parce qu'il y a un maître, qui est le système, quelque chose d'inhumain, une idole. On s'est nous-mêmes donné un maître extérieur, dont le nom est : «zéro et un», la devise de l'ordinateur. Il ne faut jamais oublier que le mot «ordinateur» est un mot français, qui a été demandé par IBM à des philologues quand il s'est agi de remplacer le mot trop compliqué de «calculateur électronique». Le philologue a trouvé ce mot, qui veut dire exactement «le prêtre qui ordonne les autres prêtres». Ne jamais l'oublier. L'ordinateur ce n'est pas de la démocratie, c'est la hiérarchie, la hiérarchie invisible du réseau des 1 et des 0.

**Jacques Mascotto :** Sur la question du droit des animaux, Jacques : cette préoccupation du droit des animaux est en ligne directe avec l'idée portée par tous les livres d'archéologie qu'on a lus que l'homme était un chasseur. Or, la paléontologie récente a montré que l'homme n'est pas un chasseur. Tous les sites archéologiques les plus anciens du genre et de l'espèce *Homo* (pas du Néanderthal) ont montré que le cerveau humain a pu se développer grâce aux hydrates de carbone, et au phosphore qu'il trouvait dans la moelle. Sur tous les sites où on trouve les squelettes les plus anciens, il y a des os d'animaux cassés, et on a bien vu que ce n'était pas pour la viande mais parce qu'ils mangeaient la moelle. Et ils ne pouvaient trouver ces animaux que par les vautours, qui leur signalaient où étaient les carcasses. Ils couraient pour arriver avant les hyènes. De la même façon, ils avaient besoin des hydrates de carbone. Il y a un oiseau très connu en Afrique qui vit où se trouvent les ruches parce qu'il ne mange que de la cire, mais

il ne peut la manger s'il y a des abeilles et du miel dedans. Il attend donc que les hommes bouffent le miel. Les hommes, eux, ont repéré les ruches grâce aux oiseaux. Pendant une période de soixante mille ans, avant qu'ils ne deviennent chasseurs, il y a eu reconnaissance d'interdépendance. Et maintenant, l'écologie n'a pas besoin de passer par la notion d'un droit des animaux pour justifier des obligations fondées sur la reconnaissance d'une interdépendance. Si tu as l'idée de l'homme chasseur, qui a tué, etc., et que c'est ce qui a fondé notre inconscient barbare, tu loupes la question. Le rapport homme-nature est fondé au départ sur la reconnaissance du partage du territoire, et sur «laisser à l'autre ce qui était à l'autre», et ainsi de suite. Je trouve que cette idée rend superflue cette volonté de remettre l'histoire sur une autre route par la notion de droit des animaux. L'*Homo* en question a passé trois fois plus de temps sur la terre à manger des os que nous à tuer des animaux.

**Stephen Schecter :** J'interviens un peu dans la même veine qu'Olivier. Il me semble qu'évidemment il y a une divergence profonde sur le plan des niveaux d'analyse, et sur la question de ce dont on parle et ce dont on ne parle pas quand on fait une réflexion sociologique. Une des choses que je trouve un peu difficile dans ce que vous avez dit, ce n'est pas tellement le fait que les passions participent à la fois à la subjectivité et à la constitution d'une logique symbolique, mais ce qu'on peut dire de leur contribution à l'étude de la société dans ses différentes phases historiques. Est-ce que la politique, qui connaît un peu le même type de différenciation, peut être toujours expliquée, réduite à la manifestation de l'instinct? Je trouve que ce n'est pas anodin qu'une telle approche s'inspire de la psychanalyse et partage encore avec elle des traits tributaires de l'époque de son émergence, c'est-à-dire la montée du totalitarisme et la vision du drame de la modernité comme étant la domination sous la forme du politique et ceci dans une dimension totalitaire. De cette époque vient par exemple la définition des institutions simplement comme tyrannie, et cette définition occulte le fait que le drame des institutions dans une société postmoderne c'est plutôt que les institutions ne fonctionnent plus. Alors, mon problème c'est : que reste-t-il à la sociologie qui a tendance à privilégier l'analyse de la société dans une perspective historique dialectique, en tant qu'elle a une dynamique propre qui peut s'expliquer dans les termes propres de la sociologie? Alors, bien sûr, on pourrait dire que dans n'importe quel acte humain, dans n'importe quelle organisation sociale, il y a toutes les passions que vous avez nommées. Y compris dans votre discours, dans notre réaction à votre discours, etc. Mais ceci n'occulte pas le fait qu'une société

ce n'est pas simplement comment vivre ensemble pour éviter qu'on s'entretue, ce qui était votre définition. Vous avez ensuite ajouté que c'est aussi autre chose : comment consommer, manger, faire l'amour, etc. Mais ceci c'est justement l'autre dimension. La manière dont la société continue à faire tout ça, c'est exactement cela qui change avec les époques, et c'est exactement cela qui explique que les passions se manifestent sous forme différente, et que les drames politiques et les drames sociétaux soient différents, précisément parce que les enjeux sont différents dans les divers moments. Il y a toujours une double dimension dans la passion. Arendt, dans son analyse de la politique (dans *Vies politiques*, l'essai sur Lessing), a souligné le caractère public de l'amour, de l'amitié entre les gens, comme cet espace qui humanise le monde parce qu'il y a un espace qui existe entre nous. Mais ce n'est pas juste un espace paranoïaque, obsessionnel, etc., ça renvoie aussi à l'art de la politique, à l'art de vivre, à l'art de gouverner, et à l'art de se gouverner aussi. Ceci comporte une dimension réflexive, philosophique, rationnelle, sociétale, etc., qui n'est pas simplement une question de déploiement d'une névrose quelconque. Parce que s'il en était ainsi, on aurait pu abandonner depuis très longtemps la baraque, on n'a pas juste besoin de jouer sur des formes différentes. Le fait même qu'il y ait différentes formes d'organisation des obsessions, de la paranoïa, etc., est quelque chose qui est d'ordre philosophique et qui est assez intéressant. Et il y a une dimension positive à tout cela. Le fait que Bonaparte devait devenir Napoléon soulève une question : est-ce qu'il était fou, est-ce qu'il était le plus fou, est-ce que c'était un fou plus réussi? Il y a quand même une autre dimension que simplement la folie, le fait qu'il a exercé une capacité d'agir sur et dans le monde et qui faisait qu'il n'était pas dans un asile. Peut-être qu'il a transformé le monde en un asile quelconque, mais c'est autre chose. Il y a des folies qui sont socialement réussies, et d'autres qui ne réussissent pas. Ce n'est pas une boutade, c'est très important. Parce que sinon, il n'y a aucune dimension de réussite sociale, d'action sociale, qui soit différente de la folie. Et le fait que la folie change à travers les époques est aussi intéressant. Vous avez dit que les paranoïaques présentent une vérité qu'on fuit. Mais moi je pense que dans vos propres termes, c'est très bien de fuir les paranoïaques, parce que si on entre dans leur paranoïa, on va commencer par les tuer, et ensuite on va s'entretuer nous-mêmes. Alors, il y a une très bonne raison pour laquelle on ne veut pas entrer dans le délire paranoïaque, même s'il est très difficile de dire qu'est-ce qui est socialement différent de la folie et qu'est-ce qui est plus valable, moralement, éthiquement. Mais je vous assure qu'un paranoïaque n'est pas un fou comme le fou du *Roi Lear*, parce que celui-là dit la vérité au roi, il dit quelque

chose de socialement extrêmement pertinent. Dans le délire paranoïaque comme dans le délire hystérique, après dix minutes on se tance, et on aimerait les tuer... Alors c'est quand même un fou complètement différent. Et pourquoi a-t-on peu de fous comme celui du roi Lear aujourd'hui, mais beaucoup de paranoïaques, d'hystériques et d'obsédés qui prennent la place politique? Certainement parce que la société est organisée sur une autre base qui suscite une certaine forme de névrose dominante plutôt qu'une autre. Enriquez (*De la horde à l'État*) a parlé de la perversion comme étant la forme dominante dans les sociétés occidentales, du côté un peu névrotique de la structure de la personnalité qui est exigée en conformité avec l'organisation politique de la société contemporaine; je pense qu'il y a là quelque chose d'intéressant. Peut-être que c'est encore très bien parce qu'au fond, si on tourne autour des petits plaisirs quotidiens, ça va au moins dire à la politique de ne pas s'ingérer là où la politique ne doit pas s'ingérer. Ce qui nous ramène à la question des limites, et là-dessus je pense qu'il y a un grand terrain d'entente, parce que c'est effectivement une des grandes questions qui est toujours posée à la société, à la politique, tant dans la perspective de la psychanalyse que dans celle de la sociologie. Luhmann l'a posée aussi. Mais il l'a posée dans le cadre des conditions très spécifiques typiques d'une société que nous appelons postmoderne et que lui appelle complètement autoréférentielle. Il est très intéressant que, dans sa définition, la question des limites, comme la question de la société, paraisse toujours négative aux membres de cette société, aux êtres humains; c'est-à-dire que la société aujourd'hui est invisible, au contraire des formes antérieures d'organisation sociale, où l'on aurait pu faire la critique de la société sur le plan de la domination bourgeoise, patriarcale, patrimoniale. Mais aujourd'hui ce n'est pas sous cette forme que la société, et la forme de domination, apparaissent. Alors ça pose la question des limites, mais tout à fait sous un autre jour. C'est-à-dire que le problème de la société contemporaine, c'est celui de la politique comme étant investie par la perversion généralisée, chez les gros comme chez les petits, de General Motors aux banques et à tous les petits professeurs. Alors ça pose un problème à la société, ça ressuscite toujours partout, et ça fait que la société va éclater par sa propre complexité. C'est tout à fait différent d'une société qui éclate par les contradictions de classe, par la critique d'un pouvoir qui a la forme de la domination. Et je pense que là il y a effectivement quelque chose d'intéressant, qui ne doit pas juste inspirer de la tristesse et de la nostalgie. Dans une vision dynamique de l'histoire et dans une sorte de perspective hégélienne, on pourrait dire que c'est aussi la première fois que l'humanité a pu prendre conscience du problème des limites et de la

constitution de la société d'une manière réflexive, même si pour le moment cela paraît sous une forme négative. Parce que, avec tout ce qui s'est passé en Afrique il y a soixante mille ans, je ne pense pas que les gens ont médité sur le problème du rapport à la nature et les effets possibles sur l'écologie. Alors, vous allez me dire qu'il n'y avait pas de problème écologique, mais ce n'est pas sûr. De toute façon, on est pris avec le développement de la société tel qu'elle est aujourd'hui à notre étape, et c'est un peu la tâche de la sociologie, il me semble, de réfléchir dans ces termes. Sinon... C'est aussi une autre réflexion qui m'est venue, quand vous avez parlé de la démocratie interne comme d'une manière de moduler nos passions. La première chose à laquelle j'ai pensé, c'est la fameuse idée ici, dans l'université où je travaille, de la modulation des tâches, et je me dis que c'est une manière technocratique de poser une question et d'y répondre, et qui se substitue à notre question qui est beaucoup plus importante et qui est l'art de gouverner. L'art de gouverner est une question éminemment politique, que chaque personne doit se poser, et que notre société pose en fouillant cette question, ce qui est effectivement le problème des limites que vous avez posé. Mais à l'encontre de la psychanalyse, la distinction que je ferais c'est que si Freud a dit que la société est basée sur le crime, la société *n'est pas* le crime. Ce que je trouve d'intéressant et de problématique, sociologiquement parlant, dans le dernier exemple que vous avez donné, celui de ce mouvement à Los Angeles, c'est la nature d'une société, qui pourrait endosser ce genre de discours. Parce que chez ce type, il ne s'agit pas juste d'autodéfense — ça peut être compris psychanalytiquement dans toute sa propre rencontre subjective avec le monde comme une forme d'autodéfense, mais socialement parlant c'est du crime. Et le jour où la société abandonne la capacité (ce qui est un peu le cas qui nous occupe aujourd'hui) définir ce qui est crime et ce qui ne l'est pas, l'état de jungle, qui avant était un état de nature mythique posé pour justifier le contrat social, commence à être réalité. Et ceci suppose un énorme problème dans la société.

**Michel Freitag :** Je vais aller juste dans le même sens de ce qu'a dit Stephen. En fait, la question que je voulais poser avant que Stephen ne prenne la parole, qui est en même temps une critique, c'était de demander pour commencer : qu'est-ce qu'une passion, qu'est-ce qui rend en l'homme la passion possible? Parce qu'il n'existe pas de passion animale, on ne peut pas faire une typologie des passions animales. J'y reviendrai après. L'existence même des passions humaines est alors problématique et il faudrait peut-être remonter à ce niveau avant d'utiliser comme une évidence une certaine typologie des passions, quelle qu'elle

soit. Mais admettons qu'il existe des passions humaines différenciées et que la typologie que tu as présentée soit correcte : elle ne dit rien sur le jeu de ces passions, minimalement à trois niveaux d'existence de la société qu'on peut identifier : une société qui est régie par la culture — disons primitive —, une société politique, et une société contemporaine régie par une technobureaucratie opérationnelle-décisionnelle, par des systèmes de contrôle, etc. La question des passions n'explique pas le développement historique (alors qu'il y aurait peut-être plus à dire dans le sens inverse). Disons que c'est une constante humaine qui se réfracte dans les situations sociales, dont il s'agit de faire l'analyse indépendamment de ce jeu des passions ou de l'analyse de ces passions, parce que ce n'est pas autour d'une passion qu'on peut suffisamment comprendre le fait que soit né, par exemple, le pouvoir. Si on le fait, c'est qu'on interprète le pouvoir uniquement comme un instinct de domination. Or de toute évidence le pouvoir dans l'histoire n'est pas simplement un instinct de domination, c'est un mode de constitution d'une société plus large, qui crée des formes de solidarité plus larges, qui établit des formes de régulation des rapports entre les hommes qui dépassent ce qui est intériorisé dans la culture propre de chacun, dans ses traditions vernaculaires, dans sa famille, sa tribu, etc. La preuve en est qu'il n'existe pas de pouvoir qui perdure dans l'histoire s'il n'est pas intériorisé comme légitime, c'est-à-dire s'il ne s'établit pas un rapport normatif avec les sujets du pouvoir, etc. Alors, je veux bien qu'il y ait ce jeu des passions qui permette de comprendre certaines choses, mais ça ne permet pas de comprendre, comme il semble que tu le fais, l'existence du pouvoir lui-même, sous le nom assez péjoratif de contrôle social, etc., dans l'idée d'idéaliser un mode de rapport social qui serait antérieur à celui qui serait dominé disons par une passion de type obsessionnel. Dans ce sens, il me semble que le niveau d'analyse est superficiel. Maintenant, il me semble que cela ressort particulièrement à deux niveaux. Les références que tu as faites me paraissent éventuellement ouvrir la place au type d'analyse que tu fais dans une société contemporaine, pas au nom de l'universel humain, mais simplement au nom — et cela Stephen vient de le dire — d'une dissolution des formes politiques d'existence de la société. Dans une situation de dissolution des formes de solidarité politique, de contrôle politique, de régulation politique, de l'ensemble des institutions légitimées, effectivement il y a une tendance à retomber sur des jeux de passion, sur des rapports de force, où ce sont des passions qui s'affrontent et peut-être pas seulement des «intérêts». Et tout ce que tu as dit à la fin de ton exposé et dans ta réponse à Goguen me paraît aller tout à fait dans ce sens. Tu fais une sorte d'idéalisation de quelque chose qui serait antérieur ou au-delà de cette

division plus ou moins morbide des passions, qui est l'amour; et cet amour est déjà culturel, il est déjà humain, et à t'entendre il n'y aurait après tout pas besoin de société pour s'occuper de ça, et toute la société, tout ce qui est collectif, tout ce qui est normatif, tombe alors dans ton langage dans la catégorie, apparemment unifiable, du «contrôle social», quelque chose d'assez arbitraire et négatif — peut-être comme chez Foucault —, de surajouté à la vie humaine et dont les êtres humains n'auraient pas besoin pour vivre ensemble de manière pleinement humaine. Alors cela reporte le problème au niveau premier : d'où vient cette culture? Parce que chez les animaux, il n'y a pas de passion à mon avis, ni d'amour. On ne peut pas faire une typologie des passions chez les animaux, on peut éventuellement constater que chez les animaux il y a un engagement sensible, il y a le besoin, il y a le plaisir et le désir, il y a un rapport de nécessité dans le rapport à la nature, mais tout ce qu'on peut dire c'est qu'à la limite ce rapport est *un*, il n'est pas divisé entre quatre formes passionnelles (obsessionnelle, délirante, etc.). Alors, au point de départ de ton analyse, pour commencer à la justifier, il faudrait justifier cette typologie des passions dans son rapport essentiel au procès d'humanisation, c'est-à-dire dans son lien avec le passage même à la culture, avec le langage, le symbolique, le rapport à autrui en général. Et ensuite, cela ne suffit pas, parce que l'humanité n'en est pas restée là. On ne peut pas abolir dix mille ans d'histoire au nom d'une structure humaine primitive qu'il s'agirait de rétablir, comme si l'on pouvait revivre comme les Indiens. C'est-à-dire que tout ce qui a été produit et développé dans l'histoire par-dessus cette structure primitive — qui suffit certes à caractériser l'humanité —, les formes du pouvoir, les élaborations religieuses, philosophiques et idéologiques, la diversification des arts, les formes économiques, tout cela n'est pas quelque chose qu'on peut simplement rapporter au fait qu'une des passions l'aurait circonscrit emporté sur les autres, et représenterait donc aussi quelque chose qui pourrait finalement être aboli dans un retour idéal à cette unique passion synthétique, seule vraiment originelle et essentielle, que serait l'amour. Et quelle forme d'amour alors? Cela me paraît manquer d'un effort pour fonder le concept même de passion, et ensuite d'une justification de la typologie des passions que tu as présentée, et tout spécialement des multiples manifestations historiques que tu y as rattachées comme simples épiphénomènes d'un même phénomène fondamental. Il manque une analyse de l'espace social dans lequel cette forme universelle de l'existence humaine, qui serait reconnue comme étant associée de manière universelle à la culture, au symbolique, etc., peut se manifester ou s'exprimer de façon autonome par rapport aux différentes formes de synthèse de la vie sociale qui ont été élaborées au cours

de l'histoire. Le politique ne se résume pas au jeu des passions; il réfracte peut-être le jeu des passions, mais d'une autre manière que la société primitive. De même, dans la société contemporaine, les systèmes technocratiques ne créent pas le jeu des passions, ils comportent une certaine abolition des formes politiques de synthèse, et permettent donc une nouvelle forme de réfraction de ce jeu des passions. Mais on ne peut jamais identifier vraiment la socialité et la société, ses développements historiques et les problèmes nouveaux qui se posent à chaque société — comme par exemple le problème du rapport au monde se pose maintenant dans les mouvements écologiques qui sont caractéristiques d'une société technocratique et systémique. Ni la nature de tels problèmes — comme ceux qui étaient associés à la «lutte de classes» dans le capitalisme industriel classique, ou maintenant ce que nous appréhendons comme des problèmes écologiques, ou comme des problèmes d'identité et de rapports interculturels —, ni la manière de les aborder et de les traiter collectivement, ne peuvent être vraiment comprises et éclairées par la référence aux différents types de passions qui animent et motiveraient chacun de nous, selon une structure passionnelle constante depuis l'origine de l'humanité.

J'ajoute une petite remarque concernant la réflexion que tu as faite au sujet de la critique que Mascotto a tout à l'heure adressée à Goguen et à Ferry. Là, je te donne assez raison, il s'agit d'abord d'une question de droit, touchant au système juridique contemporain, plutôt que d'une question liée à l'origine de l'humanité, et au lien qu'elle peut avoir avec la manière de se nourrir. D'ailleurs là, en passant, je suis assez sceptique vis-à-vis de l'interprétation que Reichholf donne de l'origine de l'humanité, l'histoire des Hominiens qui cassaient les os pour manger la moelle riche en phosphore, ce qui aurait permis le développement du cerveau. Cette histoire des os, c'est une déduction assez dogmatique que fait Reichholf. Il y a d'autres animaux qui ont mangé de la moelle et qui ne sont pas devenus des hommes pour autant, je veux dire des êtres pensant de manière conceptuelle.

**Jacques Mascotto :** Ce n'est pas du tout ce que j'ai dit.

**Michel Freitag :** Bon, disons, Jacques, que je n'ai pas très bien compris pourquoi tu répondais à Goguen et à Ferry sur le plan du modèle de compréhension de l'origine de l'humanité (l'homme chasseur-prédateur, la domination de la nature, etc.), et je voulais dire que je voyais d'abord, avec Denis, qu'il y avait plutôt, dans la critique que Ferry faisait du mouvement écologique,

un problème d'interprétation de la nature du droit contemporain, notamment américain. Si le mouvement écologique américain invoque par exemple le «droit des arbres», cela découle de la conception de la nature du droit qui s'est imposée pratiquement aux États-Unis dans le sillage de l'interprétation de la Charte des droits, et qui tend à se répandre ailleurs idéologiquement. Alors plutôt que de faire la critique de cette mise hors-jeu du politique, Ferry s'en prend, d'une manière que je juge aussi un peu malhonnête ou du moins tout à fait unilatérale, à la métaphysique du mouvement écologique américain, comme si c'était spécifiquement la sienne, comme si elle ne lui était pas imposée par le système juridico-judiciaire américain et les formes procédurales d'action qu'il impose. Ferry fait un déplacement de problème et joue avec les mots, parce qu'il évite bien de montrer que la lutte des écolos pour le «droit des animaux» et de «droit des arbres» est directement le résultat d'une dégradation de la conception du droit dans la pratique judiciaire américaine où on ne peut invoquer un droit qu'au nom d'un intérêt personnel, et que toute idée du droit comme expression d'une volonté collective, d'une solidarité collective, d'une compréhension collective du rapport au monde, c'est-à-dire d'une obligation de l'individu vis-à-vis de la collectivité (ou même, maintenant, à l'égard du «monde»), a disparu procéduralement dans le développement, la maturation du système judiciaire américain. Il ne peut donc plus y avoir d'obligation respectée ou mise en œuvre par la loi que sous l'invocation d'un droit particulier. Et ça, c'est effectivement le résultat d'un dérapage de l'idée moderne du droit dans la pratique judiciaire américaine. Ceci dit, je te renvoie la balle : en termes de passion, où situes-tu le droit? Dans ces quatre passions je ne vois pas le droit, le droit comme forme du lien social par opposition au partage immédiat de valeurs, de normes substantielles qui ne sont pas de type juridique, c'est-à-dire qui ne renvoient pas à une reconnaissance universelle, médiatisée par la reconnaissance d'un pouvoir légitime commun. Ça, c'est la définition du droit. On ne peut pas dire qu'il y a un droit lorsque dans la famille on s'entend sur l'usage des brosses à dents ou la manière de mettre la table. Si le concept de droit a une consistance historique assez déterminée, eh bien, il est justement au-dessus de ce jeu des passions. Les passions vont ensuite se refléter dans cet espace du droit, comme elles vont se refléter dans l'espace de la culture, comme éventuellement elles vont se refléter dans un espace de rapports de force, de gestion technocratique du réel; mais elles n'expliquent ni l'un ni l'autre, elles n'expliquent pas l'existence de la culture, ni du droit, ni du politique, ni des institutions, ni non plus le passage d'une société politique à un système de rapports de force, etc. Alors, dernière remarque, c'est que dans le système

contemporain, avec l'effondrement des formes proprement politiques de régulation et la non-reconstitution, pour le moment, d'un système d'intériorisation de la société chez ses membres, d'une structure d'identification normative à portée collective, on est effectivement entré dans un bel espace pour le jeu des passions. Tu as fait référence au film *La haine*, que j'ai vu il y a deux jours : effectivement, il n'y a plus de référence commune. Le flic est aussi paumé que le p'tit gars, et c'est le jeu des passions qui mène le bal. Là on peut analyser quel type de passion anime chacun plutôt qu'une autre... Mais les grandes instances d'existence sociale sont au-dessus de ce jeu des passions; elles ne sont ni déterminées ni interprétables par elles. Tout cela pour dire aussi, en sens inverse, qu'on a encore besoin de la sociologie et de l'histoire, ou d'une théorie sociologique générale, à caractère historique, pour comprendre le monde, surtout au moment où le risque est peut-être réel que nous entrons dans la posthistoire et la postsociété. La théorie n'a pas à anticiper la mort de son objet.

**Jacques Mascotto :** Sur la question du droit : je disais tout simplement qu'avant la naissance du droit et tout le reste, toute la philogénèse a montré que pendant soixante mille ans l'homme était humain parce que dans cette reconnaissance des animaux par l'homme il y avait aussi la reconnaissance d'un partage de tâches avec eux. Je n'ai pas dit qu'il était homme parce qu'il mangeait de la moelle, mais qu'il s'est servi des animaux pour en trouver. La preuve en est qu'il y a une reconnaissance symbolique de l'animal, on le voit par les animaux qu'il peignait dans les cavernes soixante mille ans plus tard. Cette reconnaissance vient à mon avis de soixante mille ans de coappartenance à la terre pendant lesquels il ne les chassait pas. Et je dis que là il y a matière à réflexion. Je dis qu'avant le droit, il y a cette reconnaissance immédiate d'appartenir à un monde commun avec d'autres espèces vivantes. Si la paléontologie peut nourrir une réflexion normative, c'est à partir de là. Ça va dans le sens de la réflexion que tu fais sur la normativité.

**Denis Duclos :** Je suis conscient d'avoir été un peu brutal dans l'introduction des passions dans la sociologie. Je n'aurai pas le temps de le justifier, mais je pense qu'on peut vraiment déduire logiquement, très simplement, la diffraction des passions à partir même du fait symbolique. Le fait symbolique arrive dans la préhistoire ou la paléontologie, on ne sait pas vraiment quand ni comment — c'est extrêmement conjectural comme discipline, et j'avoue que temporairement je renonce un peu à penser en termes d'origine. Par contre, on pratique le

symbolique tous les jours. Et ce qu'on voit, c'est que la division du sujet en deux (le nom et son substrat «naturel») crée une division en quatre : à partir du moment où il y a quelque chose qui n'est pas du sujet, il y a de l'objet; et s'il y a de l'objet et du sujet, c'est qu'il y a quelque chose entre, qui serait peut-être le système symbolique qui permet de les articuler, ça fait déjà trois; et enfin, il y a l'autre, l'autre sujet, le semblable. À partir de ce moment, la structure des passions est là : c'est juste le déploiement minimal, logique, du symbolique. C'est la phrase même. Dans «je t'aime» il y a déjà le sujet, le complément d'objet direct, le verbe, et l'autre caché qui parle, le «je». Dans l'expérience continuelle qu'on fait de la culture, on a déjà cette diffraction potentielle et actuelle toujours présente. Et effectivement on a la possibilité, nous autres humains, depuis déjà très longtemps, de la réflexivité, de nous interroger sur ce qu'on vient de faire, sur ce qu'on est en train de dire, de prendre en objet le symbole. Et je crois qu'il s'agit vraiment des passions, parce qu'on veut comprendre, on veut essayer de s'arracher à cette humanité — peut-être pour revenir dans une animalité mythique — parce que c'est souffrant, la condition humaine est souffrante par définition me semble-t-il. On peut peut-être s'entendre avec d'autres pour mettre en commun des paroles, des écrits, etc., on peut mettre en partage imaginaire — parce que tout cela est imaginaire, même si cela a des effets extrêmement concrets — la question d'effectivité, la façon dont le signifiant va rentrer dans l'histoire pour créer des formes, une évolution, créer de la catastrophe mais aussi de la cumulativité, c'est absolument évident — mais ça n'a rien à faire avec le maintien ou la reproduction. À la limite, c'est un abus de langage de dire qu'un enfant apprend à parler : un enfant parle ou il ne parle pas, mais il *n'apprend pas* à parler, en tout cas on ne sait pas comment il le fait, parce que ce n'est sûrement pas par l'école. Il y a une expérience qui est effectivement permanente, qui a des effets plus ou moins collectifs, et je crois que la théorie des passions se rattache directement à la théorie du symbolique. Je ne suis pas en train de dire que l'objet sociologique n'existe pas, qu'il n'y a pas d'institutions, qu'il n'y a pas des formes, etc., ce que je dis c'est qu'elles sont constamment informées par l'une des passions ou plusieurs, qu'elles n'ont de raison que du jeu des passions, et qu'elles sont en fait des formes passionnelles. C'est là où c'est peut-être un peu plus osé, parce que la psychanalyse va rarement jusque-là, sauf quand Freud étudie l'Église ou l'Armée. Ses esquisses n'ont d'ailleurs absolument pas été respectées par les psychanalystes eux-mêmes, qui ont toujours renié ces tentatives de Freud de s'exprimer sur le plan de la société ou de la civilisation — ce qui est dommage. C'est là aussi une sorte de réaction disciplinaire, corporatiste étroite. Je crois que

tout ce que Freud a pu écrire sur la société et sur les formes est très important pour la sociologie. Il s'agit bien d'une théorie de la culture; ce n'est peut-être pas une théorie des formes de reproduction ou de reprise de structure, mais il semble qu'il faille faire une place à cela dans l'interprétation. Je suis absolument prêt à affronter le défi qui consiste à dire que l'historicité est un dévoilement dans le temps de la structure des passions, et que lorsqu'on fonctionne plutôt de façon bureaucratique ou technocratique, ou plutôt de façon politique (c'est-à-dire au système d'interaction des paroles, des échanges), on fonctionne alors à une certaine passion dominante, qui est en partie une tyrannie. Car c'est effectivement une tyrannie, tout à fait comme les «tyrannies de l'intimité» dont parle Sennett, sauf que là il s'agit d'une tyrannie de l'*extimité*, d'une tyrannie publique. Mais ce n'est pas seulement une tyrannie : la passion est aussi notre façon d'être humain, c'est une façon de nous intéresser aux autres, aux objets, à nous-mêmes, ce n'est pas qu'inhumain, cela n'a pas qu'un côté négatif. Alors, il y a certainement dans la passion une direction folle, un peu comme en cercles concentriques — avec, au centre, faire l'amour, bien sûr —, et ça se reproduit, et effectivement à l'extrême ça éclate, il n'y a plus de dialogue. À ce moment-là, c'est la confrontation brutale avec quelque chose de l'ordre d'une folie, d'un insensé social ou individuel. Il y a ce caractère brutal à l'intérieur de la personnalité du fou et de son délire. Ce qu'on ne supporte pas dans le délire, c'est le côté choc brutal d'un discours qui a une portée complètement différente et qui n'arrive pas à trouver un jeu de propositions ou de séduction auquel on puisse adhérer. Cela dit, si on veut tuer les fous ou si on veut les mettre dans des asiles, c'est parce que la passion sociétale répond à la singularité, à une singularité qui est folle; c'est une singularité qui échappe à son propre drame qui est le drame de tout le monde. À ce moment-là, les passions répondent, et en particulier les passions des «bons types» que nous sommes tous et qui veulent le bien des autres : il faut les enfermer dans des asiles, il faut les calmer, éteindre leur parole avec des pilules, etc., jusqu'à ce qu'il y ait calme plat. À ce moment-là, c'est l'obsessionnalité, c'est la névrose obsessionnelle qui a gagné, à travers le pouvoir des cadres passionnés de rangement. Sauf qu'elle n'a jamais gagné. On sait avec la psychanalyse, avec l'anthropologie, qu'une forme de discours, le discours passionnel, n'éteint pas sa cause, c'est-à-dire qu'il n'en vient pas à bout, qu'il est obligé de se taire. Quand on se tait, on passe la parole à la nature, à autre chose. C'est le cas notamment du sacrifice, la façon dont le sacrifice s'oppose à une société dite primitive. Je ne nie pas qu'il y ait quelque chose de l'ordre de l'historicité, d'une complexification, qu'on puisse mettre en relation avec les

autres formes d'une histoire naturelle. Mais ce que je dis, c'est qu'il y a un choc entre cela et le fait culturel massif du clivage symbolique, qui nous fait humain et qui fait qu'en même temps tout ce côté histoire naturelle est radicalement subverti, cela d'une façon qui nous permet justement de parler aux sociétés primitives. Il y a une unité qu'on ne peut pas contester. Ce qui est intéressant dans ce que tu dis, Jacques Mascotto, ce n'est pas tellement qu'on ait été ou non des cueilleurs végétariens plutôt que des chasseurs, mais c'est comment à l'époque de Freud on se pense comme des chasseurs, des Violents dans la nature, une nature dont il faut se garder, et comment la civilisation est conçue comme un processus de domptage de la nature. Parce que la notion de la nature chez Freud est encore celle-là. Pour lui, comme pour Kant, la civilisation s'oppose à la nature.

Maintenant, effectivement, un tournant est en train de s'effectuer, dans lequel au contraire la civilisation est ce qui va protéger la nature. D'où aussi le changement en paléontologie, qui va découvrir des trucs qu'à l'époque elle ne mettait pas en évidence. Mais qui dit que la prochaine paléontologie ne va pas trouver autre chose, qui mènera à d'autres hypothèses? Moi ce qui me semble intéressant, c'est qu'effectivement ce qui est sauvage ce n'est pas la nature, c'est la culture. La culture est tout de suite sauvage. On peut interpréter de façon «douce» tout ce qu'on veut, la culture symbolique réelle est une souffrance, et on ne peut pas empêcher certains de l'interpréter comme une violence radicale, d'où le sacrifice des humains : on va sacrifier l'autre, et peut-être qu'on va tous se sacrifier les uns les autres dans une société où le lien social qui fait mal devient global, universel. Alors, je ne nie pas la question de la politique, évidemment c'est fondamental. Ce que je dis, c'est que probablement il n'y a de politique que d'une passion. On va faire confiance à un moment donné à une passion plutôt qu'à une autre. Il y a à la fois cet aspect caricatural, comme je l'ai dit, et en même temps c'est un compromis social entre les passions individuelles. On va s'y reconnaître ou non, et ça va effectivement avoir certaines fonctions de sociétés d'assurance — d'assurance contre l'angoisse. On peut trouver des traits permanents transversaux, comme ce que tu dis au sujet du droit (quoique je ne sois pas sûr que le droit soit une notion homogène : on la généralise à partir du droit romain mais c'est une opération qui n'est pas du tout évidente, et à mon avis on assiste maintenant à une coupure parce que la notion de droit ne suffit plus du tout...), mais il me semble que la passion instruit constamment tout cela, que c'en est le point d'appui. Au départ, la théorie des passions est une croyance intime dans le fait qu'on retrouve l'objet à travers une certaine logique, à travers un certain discours. C'est l'apport

de la psychanalyse d'avoir montré que, justement, l'être humain a ceci de particulier qu'il n'a de perception de la réalité qu'à travers une croyance personnelle profonde, qu'on peut éventuellement retrouver ou mettre à jour, ou qu'il va mettre à jour au cours d'une psychanalyse. L'analysant va découvrir le discours qui est vraiment le sien, celui auquel il croit vraiment. Et alors, le monde pourra s'écrouler, il ne changera pas. Au fond, le résultat d'une psychanalyse est souvent la découverte qu'on ne peut pas vraiment changer. On est attaché, profondément, viscéralement, on a «avalé le livre». Nous sommes, en tant que sujets, construits autour d'une passion, et puis comme nous ne sommes pas fous, nous admettons — peut-être à cause de l'amour — que notre interprétation du monde n'est pas certaine, et que l'autre, celui ou celle que j'aime, a peut-être la clé, une autre interprétation qui serait meilleure. C'est à travers cela, à travers aussi l'amour qu'on a pour soi, que nous-mêmes en nous hésitons, et dans cette incertitude s'installe la politique, où l'on va discuter avec d'autres, accepter de composer, faire deuil de notre certitude. Et je dirais que, par extension, on va tomber sur un monde institutionnel qui est à la fois, effectivement, tyrannique et caricatural, et qui en même temps répond tout de même à la politique. Quand cela ne répond plus, c'est fini, c'est mort. C'est parce qu'on espère encore que cela va répondre à des enjeux politiques qu'on y reste, d'une certaine façon. Que le grand risque soit la domination intégrale d'un discours sur les autres, et la réorganisation des sujets autour d'une espèce de certitude commune qui ne fasse plus lien parce qu'elle se choséifie, et qu'il n'y ait plus alors d'engagement politique du sujet, c'est effectivement le drame de l'époque. Je ne le caractériserais pas du tout par la perversion (ça se discute, et c'est ce côté heuristique d'une approche des passions qui est intéressant), je pense que c'est aujourd'hui l'obsessionnalité qui gouverne — avec un arrière-fond d'hystérie qui nous vient du début du capitalisme flamboyant, mais à l'heure actuelle la grande loi est celle du désordre. Et je pense qu'à ceci répond, nécessairement inscrit dans la structure de cette passion, le sacrifice postmoderne : le suicide. C'est comme l'«hystérique à la personnalité multiple», que le psychiatre américain n'a même plus le droit d'appeler comme ainsi parce que l'hystérie lui a fermé la bouche. Qu'est-ce qu'un hystérique? C'est quelqu'un qui dit : voilà l'objet de votre désir. L'objet du désir imaginaire en Amérique du Nord, c'est d'avoir dix bagnoles, quatre télés, d'avoir plusieurs vies devant soi, bref, d'être une personnalité multiple. L'hystérique dit : je suis une «personnalité multiple» parce que tout le monde veut être une personnalité multiple. Au temps de Charcot c'était : «Vous les machistes, les hommes, vous voulez baiser, vous ne voulez que ça.»

L'hystérique faisait des gestes qui disaient à tous ces doctes professeurs doctement ignorants se penchant sur elle : «Vous voulez tous baiser, parce que vous êtes tous dans cette société hystérique, une société qui crée une absence, qui crée une continence, une société victorienne. Donc ce que vous voulez c'est l'inverse, et alors vous êtes hystériques.» C'est cela qu'elle disait. Évidemment on ne l'entendait pas (sauf Freud qui a commencé à l'entendre un petit peu. C'était le début de l'obsessionnalité). Les hystériques, ce sont des gens qui parlent le symptôme de la société même. À l'heure actuelle, effectivement, ils disent la postmodernité. Ils disent que nous sommes tous des singularités, que rien ne compte, que nous sommes tous des points dans des réseaux. Ce qui nous rend sujets, ce sont des rencontres. Mais il y a un vaste cadre qui organise cela dans une espèce d'arène rationalisée, c'est au fond une vision physique, une thermodynamique de la société, la société comme thermodynamique. Les hystériques nous disent : «Voilà ce qu'on est, des adorateurs du réseau, des obsessionnels.» Mais quand cette «vérité» passe par l'hystérie, elle demeure sacrificielle, symptomatique. Cela ne change pas le choc des passions. Une responsabilité politique sur les passions n'est pas seulement un symptôme. C'est plutôt l'organisation d'un dialogue *entre* les passions, parce que c'est à ce dialogue que peut-être appellent des formes de sacrifice qui sont moins pathologiques, moins souffrantes.

**Michel Freitag :** La question que je poserais, là, pour arriver à un «point zéro» du débat, c'est : est-ce que le caractère hystérique ou obsessionnel explique la structure de notre société, ou est-ce plutôt la structure de notre société, qu'on aurait déjà interprétée autrement, qui explique qu'il y ait une structure caractérielle plutôt hystérique ou plutôt obsessionnelle qui s'y manifeste et que cela jette alors une lumière sur la nature de la société? Ça me paraît le problème fondamental. Parce que, comme tu as abordé la question, tu dis : la sociologie, c'est fini... Moi je veux bien qu'il y ait dans notre société un caractère plutôt obsessionnel, plutôt hystérique, plutôt pervers, mais cela ne s'explique pas par soi-même, et n'explique pas la société.

**Jean-Luc Cossette :** Donc, Freud a été à l'écoute de l'hystérie comme symptôme de l'état de la société. La question se pose du type de relation que tu définis entre les deux, j'ai encore un problème avec ça. Si on prend l'hystérie comme symptôme, je ne pense pas que ça ait le même statut que si on explique les formes à partir de la passion, comme si c'était un fond premier, responsable des

développements. J'ai senti dans ton exposé qu'on pouvait dire les deux... Ce que je comprends, à partir d'une vision très profane de la psychanalyse, c'est que dans l'approche que tu présentes il y aurait à l'origine une sorte d'état fusionnel, (qui ne peut être décrit que rétrospectivement), dont on serait sorti avec le symbolisme (le symbolisme c'est par définition la distance), et l'amour serait une sorte de retour non pathologique à la fusion. Je peux très bien voir toutes ces tentatives de revenir à la fusion, ou d'établir couche par-dessus couche, dans une espèce de fuite en avant, cette recherche de la fusion qui est à l'origine mais qu'on ne retrouve plus. Alors, ou bien on essaie d'expliquer l'institution uniquement en termes sommatifs : au début la fusion, ensuite les couches...; ou bien il faut revenir au dynamique, pour que la passion figure à titre de symptôme...

**Denis Duclos :** La question de la fusion se pose *a posteriori*, elle ne peut se poser que du point de vue d'un être toujours déjà séparé. Sinon la question ne se pose pas, on ne parle même pas de fusion. On dira plutôt : un animal et un milieu vivent ensemble, vivent l'un par l'autre. On peut faire de l'histoire naturelle. On ne dira pas qu'il s'agit de fusion, ça n'a pas de sens, c'est une forme de distance naturelle qu'on peut juste aborder par la science. La notion de fusion n'existe que sous forme du désir de quelque chose d'impossible.

**Jean-Luc Cossette :** Alors, la passion est la recherche infinie de combler...

**Denis Duclos :** Oui, c'est ça, de combler ce creux incombable. Et c'est notre condition à tous, on est tous en train de courir, et le problème ce serait de ne pas tous courir en même temps, avec le risque d'écrasement mutuel que cela comporte.

**Jean-Luc Cossette :** Alors, pourquoi ce serait maintenant de l'obsession, il y a cent ans de l'hystérie, etc.?

**Denis Duclos :** Non, ça a toujours été tout à la fois. Je relisais hier Stendhal et ses quatre formes d'amour (le goût, la vanité, l'amour-passion et l'amour physique). Il nous parle de tendances. Peut-être que ce qui manque chez Stendhal c'est justement l'amour tout court : il s'est déjà dissocié. C'est difficile de dire ce que c'est, on ne peut pas en dire grand-chose, c'est peut-être le moment où la parole s'arrête... mais il y a quelque chose dans l'amour. On croit peut-être que là est la fusion. Pour répondre un peu à la critique, mon idée, ce n'est pas qu'il y ait

un caractère dominant; il ne s'agit pas de cette idée de la psychologie sociale (avec Mickael Dufresne, etc.) de la personnalité de base. C'est à l'opposé de ce que je suis en train de dire. Au contraire, nous sommes des humains : nous pouvons causer ensemble par l'intermédiaire de signes, nous dialoguons. Nous sommes exactement pareils. C'est après, dans la façon dont se décante le traitement social, que l'on va plutôt tendre à faire confiance à une certaine façon d'être, c'est-à-dire quand apparaît une forme du signifiant, par exemple l'écriture. On a beaucoup glosé sur l'évolution du signifiant et sur l'effet que cela a sur le projet de société. Il est probable qu'au commencement de l'écriture, ses avantages vont exercer une fascination, et que du même coup, insidieusement, sans s'en rendre compte, on va donner un peu de pouvoir à des gens qui aiment écrire, qui aiment les chiffres, qui aiment organiser, etc. Alors, bien sûr que ça correspond à des fonctions de bureaucratie, mais on ne fait bien que ce qu'on aime beaucoup. Les fonctions sociales vont donc être un peu des sélections, c'est là que peut-être se faire un certain joint. Mais à la limite, même si on faisait l'hypothèse que tous les gens qui sont dans le système obsessionnel ne sont pas du tout obsessionnels, on peut supposer que collectivement on ne pourrait pas enrayer cette construction d'un *analogon* de la passion qui d'elle-même va prendre du pouvoir. Parce qu'elle se reproduit, elle s'inscrit dans des formes. Je ne suis pas du tout prêt à nier cela. Le signifiant c'est aussi des formes massives, concrètes, institutionnelles, qui vont imposer leur façon de voir. Si quelqu'un ayant une autre structure que celle de type obsessionnel entre dans un monde obsessionnel, il est bien obligé de composer avec. Il va faire semblant d'aimer, par exemple, qu'on organise tout. S'il ne le peut pas, il va peut-être alors y répondre sous forme de symptôme. Il va exploser, il va faire exploser, il va devenir délinquant, il va être étiqueté délinquant par cette société-là. Mais lui ne va pas se considérer comme tel. Peut-être que si, de plus, il subit la névrose collective, il va effectivement être obligé d'admettre l'étiquette qu'on lui a collée sur le dos. Sinon il est fou. Que la folie soit relative historiquement, c'est vrai. La folie a un caractère de jugement collectif. Le fou est celui qu'on dit fou. Ce n'est pas au point, c'est loin d'être au point, cela ne le sera jamais. Mais en tout cas cela n'a rien à voir avec une psychosociologie où il y aurait la présence... Je crois au contraire que ce qui caractérise ce choc entre la culture et les formes historiques, c'est la solidité, l'intransitivité, le fait que cela ne bouge pas du point de vue du sujet. Et la résistance dont parle Olivier au sujet des psychanalystes, c'est tout de même qu'ils disent : «Vous essayez de nous faire dire qu'aujourd'hui, dans la société actuelle, les gens sont un peu plus fous comme ceci ou comme cela, qu'il y a plus de pathologie, alors que

non, c'est pareil, on voit arriver sur le divan exactement les mêmes types de problèmes, même si on les interprète différemment d'il y a cent ans.

**Éric Pineault :** J'essaie de voir quelle place occupe l'histoire dans la façon dont tu présentes le choc entre la psychanalyse et la sociologie. La seule façon de voir l'histoire, de ce point de vue, semble être en tant qu'elle est circulation contingente et continuelle entre quatre pôles névrotiques, avec parfois un pôle privilégié, ce qui crée une tension pour qu'il y ait un effet de compensation par un autre pôle. C'est comme si l'humanité avait émergé de l'histoire naturelle, qui elle, si on la prend à partir du point de vue de Michel, était quand même structurée par une certaine intentionnalité, et travaillée par une dynamique d'extension et d'enrichissement (surtout chez Bookchin) de cette intentionnalité, et que tout à coup l'humanité en tombant dans le symbolique devenait victime de cette élargissement de la conscience, de l'intentionnalité, et qu'elle pouvait juste circuler à l'intérieur des pôles structurels nécessaires à l'avènement du symbolique sans jamais pouvoir s'élever au-dessus de ce premier moment. C'est comme si dans le développement de la subjectivité il y avait une rupture complète, totale, entre le sens de l'histoire naturelle, qui est élargissement de l'intentionnalité, et le sens de l'histoire humaine qui serait cet enfermement et limitation de l'intentionnalité entre quatre pôles névrotiques. Donc par rapport à l'écologie, tout ce qu'on peut faire en tant qu'humanité c'est se limiter dans notre interaction avec la nature, et se définir comme des animaux ratés; mais aussi comme la fin de l'histoire de la nature : la nature a fini d'évoluer, elle est tombée dans un piège, qui s'appelle le symbolique.

**Denis Duclos :** Oui, mais c'est un piège extraordinaire. C'est la condition dramatique, tragique.

**Éric Pineault :** Mais si l'histoire c'est juste la circulation, et l'inflation névrotique...

**Denis Duclos :** Non, ce n'est pas l'inflation névrotique. J'aurais tendance à dire qu'effectivement la fin de l'histoire est au début. C'est-à-dire, il y a peut-être une histoire naturelle, et après... Je ne suis pas en train de nier l'histoire, c'est évident, mais ce que je veux dire, c'est que l'histoire dont on parle en tant qu'elle est humaine, il faut tout de même un point fixe pour la voir passer; et le fait est qu'on la voit passer parce que précisément on interprète les choses qui ont déjà été

écrites. On dialogue avec Socrate. Il est de notre monde. Et ce monde, on le ramène toujours au présent de notre conversation. C'est vrai qu'on est enfermé dans la condition humaine, dans la condition culturelle. Et on peut dire qu'on la déploie. J'aurais tendance à croire — c'est un peu fou — que l'histoire c'est un peu comme une pièce qu'on a mise sous un papier et qu'on crayonne : le crayonnage c'est précisément l'historicité elle-même, et ce qu'on voit apparaître c'est la forme de la structure. La culture — le signifiant ou la culture — fait en quelque sorte venir à elle la nature, elle plie la nature, tant que cela marche; la mort arrête le jeu. Mais tant que la mort n'arrête pas le jeu, le signifiant, du fait de sa diffusabilité extraordinaire au niveau de l'espèce humaine, de l'effet formidable que cela a dans l'efficacité de l'action, etc., ne serait que contingent et ça ferait émerger la structure même de la culture, c'est-à-dire — c'est tautologique, le truc tout simple — ce qui se passe quand on parle.

**Éric Pineault :** La structure de la culture, pour toi, c'est l'effet de l'existence d'un système symbolique, c'est *l'effet*, c'est *l'envers* du symbolique : le fait qu'on parle implique donc inconsciemment des structures, et pas plus. C'est ce qui régirait l'histoire...

**Michel Freitag :** J'enchaîne à peu près sur le même problème. Dans ce que tu dis, il y a un moment fondateur qui est l'invention du symbolique, qui crée une structure humaine comportant le manque, l'angoisse, avec quatre pôles possibles, quatre formes que peut prendre la quête pour combler l'angoisse. Admettons que ce soit vrai, qu'est-ce que cela nous apprend? Ça fait dix mille ans, depuis la révolution néolithique, que les êtres humains vivent encore d'autres choses, avec d'autres questions. Disons que c'est vrai, que même tout ça, la culture, c'est encore une illusion qu'on a, la dernière, que c'est encore une ruse de la nature, et qu'au fond il n'y a que des codes génétiques qui se sont emparés de paquets de molécules et des représentations, et que parmi ces représentations ou au fond de ce rapport de représentation, il y a l'angoisse, il y a les quatre formes de passions que peut prendre la volonté de combler l'angoisse. Mais ce n'est pas une analyse de notre société, de notre situation historique. On est des êtres humains au 20<sup>e</sup> siècle et on ne peut pas résoudre les problèmes au 20<sup>e</sup> siècle exactement comme si c'était ceux de Socrate, ni comme si Socrate n'avait pas dit des choses particulières, dont certaines sont encore adéquates maintenant alors que d'autres ne le sont plus, comme si Moïse était encore un contemporain, comme si c'était toujours la même chose, et que Moïse se définissait par telle passion et Socrate par

telle autre, et Akhénaton pareil... Ce genre de vérité commune, minimale, à laquelle tend ce type d'analyse n'est pas intéressante. Et il a ce paradoxe qu'on y reconnaît l'histoire — ce que dit Éric... Il y a eu à un moment la genèse de la culture. La culture crée une structure de manque, les animaux ne l'ont pas, et tout le reste serait explicable à l'intérieur de cette structure de manque et tout le reste devient insignifiant. On peut dire que dans toute recherche il y a — ce n'est pas une division satisfaisante, mais elle est pratiquement inévitable — une structure d'opposition phénomène/épiphénomène. Il y a des manifestations sur lesquelles on s'interroge, et on essaie de trouver ce qui derrière ces manifestations multiples est une explication ou en tout cas une possibilité d'analyse, de compréhension, de réduction de la multiplicité des phénomènes. Il se trouve que dans ton analyse il y a un phénomène premier qui se manifeste dans l'histoire : la formation de la culture, l'invention du symbolique, dont on ne pourra jamais exactement repérer le moment et le procès. (C'est ce que tu dis, mais ce n'est pas tout à fait vrai parce qu'on pourrait toujours encore l'observer maintenant dans le devenir homme des enfants, et on peut faire aussi des spéculations sur la façon dont les «singes» ont commencé à parler, à devenir humains; on peut voir comment un enfant devient humain, comment il accède à la parole, donc on peut voir en acte actuellement le moment d'origine et la nature du symbolique parce que ce n'est pas quelque chose qui est né une fois pour toutes, c'est quelque chose qui n'existe qu'en se reproduisant sans cesse, en renaissant sans cesse.) Ceci dit, il y a tout à coup un épiphénomène qui s'appelle la culture, et qui devient le phénomène lui-même pour l'espèce humaine; elle est enfermée dedans, et toute l'histoire devient épiphénoménale et n'a plus d'intérêt. Tu vas toujours expliquer que c'est une structure passionnelle dynamique, c'est, comme dit Éric, le jeu, le tournoiement de ces passions qui explique cet épiphénomène qui s'appelle l'histoire universelle. Mais, comme quand elle a commencé elle était déjà complète, achevée du point de vue de sa signification, tout ce qu'on fait ensuite à travers l'histoire à partir de là n'a pas d'intérêt. Mais pourtant, on est en train de vivre, maintenant, on a des problèmes, des problèmes d'ordre mondial! Et ça ne nous apprend pas grand-chose de dire que dans notre société c'est telle passion qui explique telle chose.

**Denis Duclos :** Bien sûr, les sociétés ce sont toujours des problèmes de haine et des problèmes d'amour. Mais ce sont des problèmes de haine et des problèmes d'amour *dans la conjoncture actuelle*. Ce n'est pas : tout ou rien. C'est effectivement un effet de structure, mais cet effet de signifiant se manifeste dans la réalité, *hic et nunc*.

**Michel Freitag :** Mais en quoi ces structures sont-elles différentes? Tu dis qu'il y a une structure passionnelle et un effet de structure...

**Denis Duclos :** Il y a quelque chose de la structure qui ne change pas à travers les différentes formes, et il y a quelque chose qui change. Cela permet d'avoir un certain point de repère un peu synthétique pour pouvoir parler, par exemple, d'une histoire humaine. En confrontant l'hypothèse de la domination d'une passion dans une institution, on verra ce que cela donne. On va avoir une histoire qui va commencer, pratiquement comme dans toutes les théories, à s'enfuir dans la complexité, dans la division infinie. Bien entendu; personne n'échappe à cela. Il me semble que c'est tout de même un point de vue intéressant — un peu fixe et un peu général — permettant, à partir d'une expérience que chacun vit et qu'on a toujours vécue, de parler même de la cumulativité, de parler de ce qui se cumule sur quoi, de voir sur quoi viennent s'accrocher les différentes expériences, de quelque chose qui serait de l'ordre de l'humain. Mais le chantier est ouvert. À chaque fois que j'ai commencé à faire des hypothèses un peu plus précises, j'ai rencontré des difficultés, parce que les identités se défilent tout le temps. Le problème des sujets humains c'est qu'ils peuvent tout le temps changer d'identité, tout le temps changer les repères, passer d'un signifiant à un autre; alors c'est très difficile d'aller à la poursuite de ce furet, de localiser des sujets de l'histoire. C'est extrêmement difficile, mais ce ne sera pas la première théorie à avoir ce genre de difficultés. J'ai plutôt l'impression qu'il pourrait y en avoir moins avec celle-ci. Ce qui m'intéresse aussi, c'est la résistance à réintroduire le drame existentiel humain au cœur même de l'actualité culturelle, celle qui produit les formes culturelles concrètes, qui produit les formes historiques.

Qu'est-ce que c'est que le signifiant...? Pourquoi s'est-on mis à faire sauter des bombes partout à un moment donné (Oklahoma, les intégristes musulmans en France, etc.)? Si on ne peut pas rendre compte des précipitations vers certaines formes de violence et de la réaction des formes sociétales par rapport à ces violences ou inversement, la théorie est insuffisante. Il y a un rapport de symptôme, un rapport d'expression sauvage ou d'expression socialisée de la passion, il y a des réponses, des dialogues. Les psychanalystes appellent cela «symptôme» (je ne sais pas si le terme est très bon). Ils appellent symptôme quelque chose qui arriverait sans qu'on ait un contrôle dessus. Mais en vérité ce n'est pas tellement une question de symptôme. Il y a un discours dominant qui va

dénier, éliminer, refouler, certaines façons de «pratiquer l'amour», de pratiquer le sacrifice, et quand il s'impose, nécessairement, cela revient en face, ça a un effet boomerang; c'est-à-dire qu'on ne supprime pas le dialogue des passions, et si ce n'est pas un dialogue, c'est une rencontre brutale qui va avoir lieu.

**Thierry Hentsch :** J'ai l'impression qu'il y a un peu un dialogue de sourds, là. Les représentations, elles se juxtaposent, elles peuvent s'interpénétrer, elles ne sont pas nécessairement en position d'exclusion les unes par rapport aux autres. Il y a du permanent et de l'universel dans l'humain — ou alors il n'y a aucune communication possible entre les cultures —, et les cultures traduisent chacune sous une forme particulière ce qu'il y a de permanent. Maintenant effectivement, peut-être n'y a-t-il rien de permanent. Mais la question au moins se pose. Et je ne crois pas qu'on soit obligé de parler des représentations en termes d'intérêt plus ou moins grand, parce qu'une représentation n'est intéressante que par rapport à une autre qui existe et qui domine. Et il faut bouleverser celle qui domine parce que manifestement elle ne fonctionne pas, elle passe à côté de quelque chose de fondamental.

**Denis Duclos :** Ça, c'est la postmodernité... Il me semble qu'on fait, Freitag et moi, des critiques extrêmement proches. C'est plutôt le point de départ de cette critique qui est différent (le mien serait plus obsessionnel et le sien, plus dans l'espoir d'une maîtrise).

**Michel Freitag :** Je donne suite à la remarque de Thierry. Il y a en fait deux entrées, et la psychanalyse a choisi évidemment une des deux entrées. Tu peux approcher l'universel humain à partir d'un individu, de l'expérience de l'individu, des formes de l'expérience individuelle. Et là il y a beaucoup de chance qu'à un certain niveau d'abstraction et de généralisation il y ait une constante dans l'expérience humaine puisqu'elle est toujours médiatisée par le symbolique et que c'est une structure qui est nécessairement commune. Et il y a l'autre approche, selon laquelle il y a du changement historique et des transformations sociétales, et qu'il est tout à fait normal qu'à travers ces transformations sociétales, les formes d'expérience individuelles se reproduisent, mais qu'elles ne sont certainement pas non plus de même sens. Rabattre l'analyse des transformations des structures sociales sur un point de regard qui est celui de la psychanalyse (qui est un point de regard clinique sur des patients individuels dans une condition sociale déterminée mais dont on ne tenait pas trop compte), ce n'est pas du tout la même entrée que

de réfléchir par exemple comme Weber sur les conditions de développement du capitalisme, et sur la crise actuelle de la civilisation occidentale, et sur les conditions de possibilité d'une société humaine vivable dans les conditions actuelles de la technique, etc. Et là toute ton analyse en termes des passions ne va rien nous dire. Ça ne veut pas dire qu'elle est insignifiante, mais nous, en tant qu'êtres humains, qu'on soit dans une société du 16<sup>e</sup> siècle, ou du temps de Socrate, ou bien dans la société actuelle, bien sûr qu'on vit d'une certaine manière cette condition universelle qui est la condition de cette distance vis-à-vis de l'objet qui est imposée par le symbolique.

**Daniel Dagenais :** Il me semble qu'un des problèmes implicites soulevés dans cette discussion, comme dans toute discussion avec les psychanalystes, concerne la théorie du sujet développée par la psychanalyse. Celle-ci doit être relativisée historiquement, comme les théories politiques ou sociologiques sur le citoyen ou l'individu. Je ne vois aucun fondement à la validité plus (ou moins) grande de la théorie du sujet telle qu'elle fut élaborée par la psychanalyse depuis Freud. Il s'agit toujours d'un sujet *moderne*, et non pas de tout sujet ou du sujet en général. Pour qu'il y ait un inconscient *subjectif*, il faut par exemple que toute l'éducation soit orientée en finalité par le souci de former un individu émancipé. Pas d'inconscient subjectif dans une société qui oriente les êtres vers l'un ou l'autre genre (à Rome par exemple). C'est en raison de l'oubli de cet enracinement historique du sujet qu'elle a théorisé que les interprétations psychanalytiques ont souvent une richesse toute métaphorique.

**Thierry Hentsch :** Ce que tu viens de souligner est tout à fait pertinent. Je reviens à la réaction de Michel, quand il disait que ça n'avait pas d'intérêt. Si, je crois que ça a un intérêt, parce que ce que toi tu veux faire, tu ne le feras pas de la même façon si tu tiens compte de la réflexion du type de celle qui nous est proposée aujourd'hui ou si tu n'en tiens pas compte.

**Jacques Mascotto :** Sur la question du symbolique aujourd'hui. Denis, est-ce que dans les phénomènes que tu as analysés de meurtre en série, les bombes à Oklahoma, etc., ce ne serait pas justement une structure passionnelle qui se serait autonomisée par rapport au symbolique? Je reviens à l'exemple paléontologique. Les premières preuves qu'on ait de la vie symbolique de l'homme, jusqu'à meilleure évidence, ce sont les preuves de Lascau, et celles d'Altamira : les types dessinaient des bisons, ils étaient obsédés par les bisons, or ils ne les mangeaient

pas. On retrouve des os de renne mais pas de bison. Le bison était représenté comme chasse sacrificielle, magnifié, avec des caractères sexuels magnifiés, avantageux... et il était toujours entouré de mains d'enfants étampées. L'enfance, le bison, tuer le bison, manger le corps : il y a là un symbolisme très fort. C'est sûr qu'il y a là un rapport de haine et d'amour avec le bison. Et je m'aperçois qu'aujourd'hui on n'est plus capable de représenter le bison (on va vraiment le tuer), et je me demande à ce moment-là si ta théorie n'est pas justifiée circonstanciellement par le retrait du symbolisme qui se produit dans notre société; à ce moment-là les passions sont comme mises à nu. Pour tout dire je ne crois pas que les passions à elles seules expliquent le symbolisme. Je pense qu'il y a une sorte d'autonomisation, et qu'on perd du symbolisme, et qu'à ce moment-là peut-être les passions se retrouvent dans un vide dans lequel comme des morts elles explosent.

**Olivier Clain :** La remarque s'adresse d'abord à Michel Freitag. Quand tu as construit une théorie du symbolique, tu as commencé avec une théorie du rapport d'objectivation, et tu as assis l'évidence du rapport d'objectivation dans la sensibilité, l'expérience animale. Il y a dans ton œuvre une insistance remarquable sur la sensibilité, sur le rôle de la sensibilité dans la construction du monde, le rôle donc de la manière dont le vivant est affecté par son objet. Ensuite, tu passes à une théorie de la culture, une théorie du symbolique, à l'intérieur de laquelle le symbolique est essentiellement saisi à partir de son auto-objectivation consciente dans le langage, et la culture à partir des modalités par lesquelles elle le maintient dans l'existence en tant que structure totale. Mais alors, ce que tu néglige peut-être du point de vue anthropologique, c'est la manière dont le sujet, une fois qu'il est dans le symbolique, construit la manière dont il est affecté par le monde. Je reprends la thèse de Spinoza : la passion c'est l'affect, le mode sur lequel je suis affecté. Et il se trouve que l'humain n'est pas affecté comme l'est l'animal : il dépend de schèmes sensori-moteurs comme l'animal, mais tout ça est complètement retravaillé par la manière dont il entend l'appel de l'autre : la manière dont il est affecté est une réponse inconsciente à l'appel pressenti, «halluciné» dans l'Autre — appel à être reconnu, à être aimé, peu importe. Dans *Dialectique et société*, tu sautes cette étape-là pour tout de suite arriver à ce que rend possible le symbolique, c'est-à-dire la réflexivité. Là tu développes une théorie de la réflexivité qui est à mon avis fondamentale sur le plan anthropologique, sur le plan sociologique. Mais ce moment de la passion dont parle la philosophie avant même la psychanalyse (le pathos dont parle Heidegger,

la manière dont l'homme est affecté dans son séjour de l'étant, le pathos dont parle Spinoza, et le pathos dont parle Hegel quand il parle de la conscience de soi en soi telle qu'elle est affectée par un appel qu'elle ne peut pas faire autre chose que décoder de manière immédiate, c'est-à-dire non réflexive), ce moment de la passion vient s'ancrer là. Et ce que je dirais — Denis n'a pas donné une définition formelle de la passion, mais je dirais que la passion est une logique de reproduction du désir de l'Autre dans l'objet du désir du sujet, parce qu'en fait l'objet échappe. On sait bien qu'à certains moments les objets qu'on a en face de nous cessent de nous intéresser. Et la question est de savoir comment on reproduit l'intérêt pour eux. C'est là que la psychanalyse nous dit que c'est dans la manière dont on manque à chaque fois les objets qu'on reproduit une logique du désir pour eux. La question qui se pose avant même de commencer à poser la question de l'histoire et du politique, c'est de savoir comment on articule une théorie du pathos et une théorie de l'ethos. En sachant que le sujet est d'un côté sujet de la passion, aveugle la plupart du temps à ce qui le traverse dans l'appel de l'Autre, parce que c'est ça qu'il interprète dans le pathos, dans l'acte de pâtir, et c'est comme ça qu'il est affecté par l'autre et par le monde, et d'un autre côté sujet réflexif. Un sujet c'est ce qui est affecté, et par ailleurs qui construit son affectation par l'objet. La manière dont il est affecté n'est pas indifférente à la manière dont après ça il reconstruit réflexivement son rapport à l'autre. Et la thèse de Denis, mais qu'il n'a peut-être pas appuyée aujourd'hui... Il n'est pas en train de nous dire : je suis en train de vous dévoiler quelque chose qui est absolument nouveau. Les psychanalystes déchantent eux-mêmes de toute façon aujourd'hui, le discours analytique n'est plus au même degré de vibrato qu'il y a vingt-cinq ans, n'est plus dans la même intensité, il ne peut plus nous hystériser de la même manière en disant : je vais tout vous dire sur tout. Les psychanalystes nous disent : regardez, aussi bien comme sujet collectif que comme sujet individuel, vous êtes pris dans des logiques passionnelles. Il y a une logique du rapport à l'autre qui est une logique hystérique, il y a une logique qui est une logique phobique, il y a une logique obsessionnelle, mais à la limite aucun sujet n'est jamais une seule de ces logiques : il est plutôt le lieu de leur articulation. Le sujet, en tant qu'il est dans le rapport symbolique à autrui, a un certain nombre de possibilités de continuer à vouloir que ça dure. Et le lien social se reproduit par l'envie qu'on a qu'il existe, parce qu'il est fragile, parce qu'il est constamment menacé, parce qu'il rate. La condition de la reproduction du rapport à l'objet, c'est le ratage de l'objet. Mais on ne rate pas toujours tous le même objet, ni ne le ratons de la même manière. Et ce que dit Duclos, c'est que ça traverse le social :

toutes les sociétés, toutes les cultures ne se rapportent pas toujours de la même manière au ratage. Parce qu'elles ratent leur Autre imaginaire, le garant imaginaire, le garant transcendantal, elles le ratent toutes, et c'est pour ça qu'il y a de l'histoire aussi. On peut ainsi comme Hegel, à partir d'un même schéma fondamental du «lien social» déduire une théorie des positions éthiques. Du point de vue du «moi» il y a trois possibilités de privilégier de façon réfléchie un des moments du lien social (comme il y a trois possibilités du point de vue du sujet de l'inconscient, c'est-à-dire du sujet du lien social, de pâtir par fixation imaginaire inconsciente : névrose, perversion, psychose) : soit il s'intéresse uniquement à son soi, au sujet supposé de la jouissance, de la vie, au soi singulier de la subjectivité (hédonisme); soit il s'intéresse unilatéralement à l'autre, mais en tant qu'il est imaginativement identique à moi (théorie sentimentale); soit il se rapporte à la norme du rapport avec l'autre, et l'objet d'amour c'est la loi, c'est la norme (vertu). Ainsi avant de sauter directement à la théorie de l'histoire, on a un problème : Comment est-ce qu'on pense dans les idéologies particulières la manière dont le monde nous affecte? Il y a toujours dans une idéologie désignation d'une certaine souffrance, d'un certain pathos. Aucune idéologie ne passe à côté; le bouddhisme commence avec un constat sur la souffrance, il y a dans le christianisme, dans le stoïcisme, un constat sur la manière dont le monde nous affecte. Il y a une certaine passion là, déjà. Toutes les cultures ne disent pas que le monde nous affecte de la même manière, et on peut se demander comment cela se conjugue avec l'engagement réflexif, éthique qu'elles privilégient. Et c'est là qu'on n'a pas de théorie déductive et qu'on doit envisager la singularité et la contingence absolues des cultures comme des sujets réels. Je fais cette remarque sur la passion, Michel, parce que tu as dit que ça ne servait peut-être à rien en sociologie. Mais alors pourquoi as-tu écrit toutes ces pages sur le rapport au monde de l'animal dans *Dialectique et société*? Là tu nous parles d'une sensibilité qui n'est pas traversée par l'appel de l'autre, alors qu'en fait, la manière dont je suis affecté par l'objet dévoile comment inconsciemment je réponds à l'autre quand je m'y intéresse.

**Éric Pineault :** Olivier, ce que tu dis pourrait éclairer le problème de l'histoire. En retournant à *Dialectique et société I*, on pourrait possiblement articuler le problème comme suit : l'histoire humaine est travaillée par le déploiement des modes d'objectivation, une partie de l'histoire humaine est marquée par le passage du mode d'objectivation culturel-symbolique à un mode d'objectivation formel dans la société moderne. Le mode d'objectivation formel,

il naît dans l'histoire, il est possible mais il n'est que potentialité, il naît dans le passage vers la modernité. Et tu dis qu'en face du mode d'objectivation on a un mode d'être, un rapport au monde. Le rapport à la chose c'est donc une façon de constituer son identité, et les passions, dans le fond, c'est la façon dont on peut, à l'intérieur d'un système symbolique, se construire une identité et être dans le monde. On peut dire, c'est une intuition, que si on peut faire une histoire du développement des modes d'objectivation, on pourrait aussi faire une histoire du déploiement des modes d'être qui serait en concordance. Et dans ce sens-là les passions seraient le mode d'être propre au culturel-symbolique, et l'éthique serait peut-être le mode d'être propre à un mode d'objectivation arrivé plus tard dans l'histoire.

**Jacques Mascotto :** C'est trop linéaire.

**Éric Pineault :** C'est juste une piste... Sinon les modes d'être ne sont toujours que culturels-symboliques, et là ça fait problème.

**Olivier Clain :** Je n'écarte pas ce que tu dis, parce que c'est vrai que, par exemple, la réflexivité, l'objectivation dont parle Michel comme fondement de l'institution, a une consistance et des effets. Seulement cette activité peut être rapportée analogiquement à la réflexivité de l'ego. Dans la description que tu fais de la logique de fonctionnement et de maintien dans l'existence des sociétés mythiques, tu dis : «Dans la culture il y a une réflexivité qui est immanente, mais cette réflexivité ne se saisit pas elle-même, elle ne s'appréhende pas elle-même. Quand la réflexivité commence à se voir elle-même, là il y a une pratique sociale qui émerge de la pratique sociale de base. Et cette réflexivité qui se voit elle-même, on ne peut pas lui faire complètement confiance, parce que c'est une objectivation institutionnelle qui est forcément formelle, c'est-à-dire qu'elle détache de tout contexte particulier d'interaction symbolique avec autrui des normes pour les ériger en absolu et les universaliser, les présenter d'une manière déductive et formelle»; tu ouvres en fait à une critique du politique. Cette critique est sensiblement la même que celle que Lacan fait de l'ego quand il dit : «Quand vous êtes centré et replié dans l'imaginaire du moi, vous êtes la réflexivité qui se voit en miroir comme réflexivité, mais la réflexivité qui se voit à ce moment-là n'est pas la vraie réflexivité immédiate, l'interprétation immédiate de l'Autre qui est celle que vous vivez immédiatement dans le rapport à l'autre. Méfiez-vous de votre ego qui détache l'acte d'interpréter de l'interaction concrète avec autrui,

l'absolutise et vous fait croire que tout ce que vous vivez vous pouvez le contrôler du point de vue du miroir qui le traverse.» Il y a une usurpation de la légitimité de la réflexivité une fois qu'elle se voit elle-même au fondement de l'institution, et c'est la même chose que fait la critique psychanalytique, bien comprise, de l'imaginaire de l'ego. Elle dit : «Attention, ce que tu vis réellement dans le rapport à l'autre, tu es en train de ne pas le voir, et c'est pour ne pas le voir que tu es en train de conférer une toute-puissance formelle à la réflexivité.» Parce qu'en fait, tu aimes, tu hais, tu souffres et tu jouis ailleurs que là, et c'est de là que tu prétends en fait tout contrôler, tout rationaliser ou tout justifier. Elle fait la même chose, la psychanalyse, dans son principe, comme critique de l'ego. Elle ne dit pas que l'ego il ne faut pas en avoir, elle dit juste de ne pas trop croire à l'imaginaire formel de l'ego. Toi tu dis : «Ne croyez pas trop à l'institution, parce que même si elle a servi historiquement, aujourd'hui on voit bien que sa maîtrise de la pratique sociale de base demeure fondée sur l'imputation imaginaire et formelle de la réflexivité universelle à tous les sujets.

**Denis Duclos :** Et quel est le point de vue duquel on ne croit pas trop à l'institution ou à l'ego? Ce ne peut être que d'un *autre* point de vue.

**Olivier Clain :** Ça prend place à mon avis dans la théorie des passions et dans la théorie de l'histoire. Il y a dans tous les cas un faire-place à une autre position (la sublimation d'un côté, la critique culturelle de l'autre).

**Denis Duclos :** Non, ce n'est pas infini, ça finit par se boucler. Pour répondre à cette critique sur l'émergence des institutions : il faut comprendre pourquoi quelque chose émerge, pourquoi dans l'historicité des formes passionnelles, l'amour de l'ego caractérise plutôt la maîtrise disons «perverse», bien qu'en fait les quatre la partagent. Sur le plan social, je crois qu'un *analogon* de la subjectivité est déjà existant dans la société. Alors ça peut expliquer. Mais cette émergence-là, je l'appelle l'émergence historique sociétale d'une certaine forme passionnelle plutôt que d'une autre.

**Michel Freitag :** Sur ce que tu as dit au début, Olivier, je suis tout à fait d'accord, tu as mis le doigt effectivement sur un trou qui crève les yeux une fois qu'on le dit, cette absence d'une théorie des passions dont la formation coïncide précisément avec la genèse du symbolique, alors que chez l'animal il y a un mode de rapport direct à l'objet concret, rapport direct qui ensuite disparaît dès qu'on

entre dans le symbolique. Là tu as tout à fait raison. Maintenant, par rapport à la critique que j'ai faite à Denis : je ne suis pas sûr qu'en réintroduisant la théorie des passions on arrivera à une approche de l'historicité. Il s'agit d'une constante dans l'histoire dont il faut tenir compte, parce que la société ne peut pas se reproduire si l'individu ne reconnaît pas son lien à l'objet, à autrui, à la société, s'il n'est pas mû de l'intérieur à s'engager objectivement, à désirer; et là je reconnais donc avec Olivier que tu as absolument raison de dire que ce lien, une thématique des passions permet de le comprendre. Et cela justifie l'intérêt qu'on peut avoir en sociologie pour le jeu des passions. Mais ce n'est pas par ce biais-là qu'on comprend le changement historique; par ce biais-là on comprendrait simplement une constante de la condition humaine. C'est par le biais d'une reconnaissance de la réflexivité, de l'ethos, que l'historicité existe et est accessible à une critique. Ça me permet de tomber à moitié d'accord avec Denis, d'une manière plus précise qu'avant, mais j'ai quand même le sentiment que l'approche qu'il a présentée — je n'ai pas lu le livre, c'est sans doute plus détaillé, plus complet — se substitue trop à une approche de l'historicité, et qu'elle tend à laisser entendre que l'historicité est finalement interprétable en termes du jeu des passions, à partir des passions dominantes qui produisent certaines formes d'institutions, certaines caractéristiques des institutions, du pouvoir, etc. Alors que je pense que le développement historique comme tel est indépendant, n'est pas rapportable à ce jeu permanent des passions.

**Éric Pineault :** Le limiter aux passions, c'est ramener la société contemporaine au niveau d'une société mythique, et c'est après construire des types idéaux, des mythes comme Lévy-Strauss va le faire. En appliquant cette perspective à la société contemporaine, on risque d'occulter les médiations qui ne sont pas seulement mythiques, qui ne sont pas seulement culturelles-symboliques.

**Michel Freitag :** Je reprends un exemple que tu as donné, celui du Rwanda, des Hutus et des Tutsis. Sans doute que les catégories que tu emploies permettent d'expliquer ce qui s'est passé. Mais il se trouve qu'historiquement il ne s'est rien passé, sauf des morts. Aucune forme institutionnelle nouvelle n'a été créée. C'est une explosion de passion qui explique qu'il y ait eu cent mille morts pour rien, sans aucune idée de synthèse politique du problème. De même ce qui se passe dans certains ghettos, les explosions de violence, celles qui sont mises en scène dans le film *La haine* : elles nous permettent de comprendre l'état des individus dans leur rapport à une situation sociale, mais elles ne te donnent aucune solution sociale

pour régler le problème des banlieues ou pour régler les problèmes de la société, ou pour régler les problèmes de la police, etc. C'est donc un éternel humain qui se manifeste, mais dont le sens profond est historique et implique le passage par un outil d'analyse qui serait celui de la réflexivité, celui du politique.

**Jacques Mascotto :** Le mec qui a fait le film dont on parle exerce là une pression terrible : c'est s'approprier ce problème pour l'effacer. Tenir compte d'une obsession bureaucratique, c'est aller même jusqu'à la montrer, pour pouvoir la contrôler.

**Jocelyne Majeau :** Je suis en partie d'accord avec la remarque de Daniel, selon laquelle la psychanalyse fait partie d'une certaine manière d'une époque dépassée. Mais je trouve aussi qu'Olivier a répondu à ce commentaire, en précisant la fonction de la psychanalyse contemporaine qui est de se concentrer sur le mal-être dans notre société postmoderne. Il s'agirait peut-être maintenant de donner un mot de la fin suite à l'essai de synthèse d'Olivier par rapport aux dernières interventions.

**Denis Duclos :** Juste un petit mot sur les Hutus et les Tutsis. Il ne s'agit pas du tout, justement, de rencontres nulles; ça n'existe pas, la rencontre nulle des passions. C'est au contraire au départ une unité forcée, dans une logique occidentale qui a déterminé que de toute façon il ne pouvait pas y avoir plusieurs principes, trois ethnies, et qu'il fallait les hiérarchiser. Il y a eu une «tutsisation» pendant toute la domination belge, qui a consisté justement à organiser, à homogénéiser. À ce moment-là ça se transforme en guerre sociale, en révolution; il y a un effet d'histoire en accéléré. Il y a eu une sorte de révolution et de contre-révolution. Tout ça pour dire qu'il ne s'agit pas du tout pour moi de nier la politique, mais je pense que la politique doit intégrer le fait qu'elle est elle-même toujours en partie passionnelle, et que la pure réflexivité est aussi une passion, l'une des passions, et que d'une certaine façon on n'a pas vraiment le secret de la médiation politique, le seul modèle étant l'amour qui est quelque chose qu'on ne peut pas arriver à encercler dans un discours unique. Il y a une espèce de béance. Et finalement, ça va plutôt être l'amour que la haine. Ça c'est un modèle de référence. Mais ça ne veut pas dire qu'on peut s'y référer dans la politique. On n'est pas tout le temps dans l'amour, on est le plus souvent hors de cette espèce de moment qui est hors social. Quand on est dans la relation de la nécessité, de la contrainte, la forme politique va plutôt être quelque chose comme un compromis.

C'est pour ça que j'ai écrit un livre sur la civilité, c'est parce que la civilité me semblait être la face de la politique qui était plutôt tournée vers ce côté impossible à réduire du drame subjectif, tout en étant déjà tout de même quelque chose qui allait vers l'extérieur, vers le social. Si je parle de politique de l'amour (on en fait tous une), c'est parce qu'à la limite, pour nous permettre imaginativement d'accéder dans un monde où l'amour est plus facile, on ne va pas politiquement militer pour un univers où l'amour sera impossible. Ça, c'est autour de nous. Mais il y a une face encore plus politique, et effectivement on va jouer dans les institutions pour préserver peut-être leur humanité, ou conserver les fonctions qui laissent l'amour possible. Je dis qu'il faut un point de référence relativement fixe, qui soit en même temps expérientiel, subjectif et scientifique, et qui permette de mieux articuler. Ce n'est pas : soit la réflexivité, soit la passion. Les formes de pouvoir sont assimilables à des coalitions de passions. La différence entre des coalitions de passions et une politique des passions qui serait davantage une politique de civilité, c'est qu'il y a réintroduction dans cette dernière d'un jeu où la réflexivité a sa fonction entière. Probablement que pour cette politique, il y a à faire avec la postmodernité parce que c'est notre problème actuel, mais les sociétés anciennes avaient d'autres problèmes de ce type-là.

Un mot encore sur l'histoire de la psychanalyse. Je suis d'accord avec Olivier, on se place du point de vue de la théorie. La théorie permet de discuter d'arguments fondamentaux entre des gens qui proviennent de périodes historiques très différentes. On ne peut pas de ce point de vue limiter la psychanalyse à une seule période. Au nom de quoi? La psychanalyse a touché quelque chose d'une théorie fondamentale qui se situe, comme Olivier le dit, au plan anthropologique. Ce ne sont pas les psychanalystes qui ont inventé le sujet, mais les philosophes et les anthropologues, les grammairiens et les juristes. Je pense qu'il est important de réintroduire cette question du sujet aujourd'hui, en dehors de toute allégation de séparation des champs. C'est une urgence de la politique. Il s'agit bien de politique; il s'agit bien de savoir comment on va pallier soit l'affrontement, soit les coalitions folles des passions. Et en regardant comment ce jeu se déroule dans les circonstances qui permettent que cela se passe d'une façon non horrible, non inhumaine, c'est-à-dire plutôt par l'amour, je pense que peut-être on a là quelque chose comme un modèle politique.

## NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario de Facendis, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel Freitag). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L'"histoire" de la postmodernité: modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel Freitag). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). «*Abolition*», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de *L'Encyclopédie des nuisances*, T.I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves Bonny). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). *Sémiotique transcendantale, ou anthropologie transcendantale, ou encore: épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (texte sur Apel de Michel Freitag). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposés de Olivier Clain et de Jacques Mascotto). *Fiche de lecture: Les règles du*

- jeu. L'action collective et la régulation sociale* (ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles Gagné). «*L'idéologie des juges*»; *remarques sur la recherche d'André Lajoie, de Régine Robin, et de Armelle Chitrit*, par Gilles Gagné. Séminaire du 19 mars 1992.
- 13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben*. (exposé de Dario de Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard Arcand et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.
- 19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario de Facendis et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.
- 20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean Pichette et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.
- 21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama): présentation par les membres de la revue *Conjoncture* et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel Freitag). Séminaire du 17 septembre 1993.
- 22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen Schecter et de Jacques Mascotto, et discussion). Séminaire du 15 octobre 1993.
- 23- *La postmodernité comme théorie de la société: Systèmes et mondes vécus* (exposés de Jean-François Côté et de Michel Lalonde, et discussion). Séminaire du 10 décembre 1993.
- 24- *Lecture critique des théorisations de la postmodernité* (exposé de Yves Bonny, et discussion). Séminaire du 21 janvier 1994.
- 25- *Les crises de la modernité: I. Le fascisme et le nazisme* (Débat et texte de Michel Freitag: Quelques considérations actuelles sur le nazisme et son idéologie). Séminaire du 18 février 1994.
- 26- *La social-démocratie* (exposé de Stephen Schecter et discussion). Séminaire du 15 avril 1994.
- 27- *Les crises de la modernité: II. Le communisme* (exposé de Jacques Mascotto et discussion) Séminaire du 6 mai 1994.

- 28- *La «Great Functionalist Society»* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 14 octobre 1994.
- 29- *Religion, charte des droits et politique*. (Exposés de Michel Freitag et Jacques Mascotto et discussion). Séminaire du 11 novembre 1994.
- 30- *La pensée de Lacan*. (Exposé de Jean-Paul Gilson et discussion). Séminaire du 16 décembre 1994. [À paraître]
- 31- *Les paradigmes actuels en sciences sociales*. (Exposé de François Dosse et discussion). Séminaire du 24 février 1995.
- 32- *Au comble du subjectivisme moderne: l'objet esthétique. À propos d'un concept de Wladimir Weidlé*. (Exposé de Jacques Dewitte et discussion). Séminaire du 24 mars 1995.
- 33- *L'économie mondiale*. (Exposé de Georges Lebel et discussion). Séminaire du 5 mai 1995.
- 34- *Présentation de son ouvrage* *Jouissance et politique* par Denis Duclos. Séminaire du 15 septembre 1995.
- 35- *Altérité et Identité autour de l'Essai sur l'exotisme de Victor Segalen*. (Exposé de Robert Laliberté). Séminaire du 17 novembre 1995.

---

---

## SOMMAIRE

**Présentation de son livre *Jouissance et politique* par Denis Duclos**  
Discussion

---

---