



## Lacan contra Foucault

*Subjectivity, Sex and Politics*

(Édité par Nadia Bou Ali, American University of Beirut,  
et Rohit Goel, Jnanapravaha, India)

Ce recueil se trouve composé de six conférences données à L'Université américaine de Beyrouth les 2-4 Décembre 2015 dont « *Cutting Off the King's Head* » (by Mladen Dolar) « *Author, Subject, Structure : Lacan Contra Foucault* » (Lorenzo Chiesa) « *Better Failures : Science and Psychoanalysis* » (Samo Tomšič) « *Merely Analogical : Structuralism and the Critique of Political Economy* » (Anne van Leeuwen) « *Battle Fatigue : Kiarostami and Capitalism* » (Joan Copjec) « *Foucault's Neoliberal Post-Marxism* » (Zdravko Kobe).

### **Measure Against Measure : Why Lacan Contra Foucault**

Une introduction de l'éditrice Nadia Bou Ali intitulée « *Measure Against Measure : Why Lacan Contra Foucault* » souligne qu'initialement l'idée d'une confrontation sans ambages avait été conçue entre ces deux influents penseurs lorsque Lacan était venu à Beyrouth en 1974 lors de la guerre civile ; il y avait bien perçu les tensions complexes d'une société moderne (écartelée entre demandes individuelles et droits collectifs particularistes et universalistes) qui n'avait pu s'empêcher de sombrer dans la lutte sectaire faute de solutions

institutionnelles adéquates ; (ce qui a semblé moins être le cas en fin 2019 dans ce même Liban puisque même le Hezbollah s'y trouve contesté) ; aux antipodes semble-t-il d'un Foucault très méfiant envers toute forme d'institution (ce que Nadia Bou Ali et Zdravko Kobe nomment une gestuelle « néolibérale » alors que cela s'apparenterait plutôt à du « libertarianisme » de gauche, de type anarchisant<sup>1</sup>) allant même chercher une alternative possible du côté de la révolution iranienne en 1978, avant de déchanter, celle-ci n'étant pas assez anti-institutionnaliste pour lui, bien au contraire, puisqu'il s'agit pour Foucault de « couper la tête » de toute institutionnalisation du « politique » (titre d'ailleurs de la contribution de Mladen Dolar, *infra*) ; ce qui n'est pas si éloigné de son soutien aux massacres de 1792 à Paris lors de la Révolution Française rappelle Nadia Bou Ali (p.2) illustrant le fait de passer *directement* à l'acte de « justice » sans avoir besoin d'un référent, d'une médiation institutionnelle qui d'emblée amenuise, édulcore, en un mot « contrôle », même s'il s'agit sur un mode « doux » qui aseptise.

Ce désir d'aller « directement » aux choses n'est pas sans rappeler le « groupe en fusion » sartrien dont l'énergie totale reste cependant canalisée par la « série » des actions en irruption à accomplir selon un projet ; ce qui se différencie, en degré mais non en nature, du déchaînement d'une foule passionnée comme l'énonce Gustave Le Bon et que reprend Freud. Foucault semble osciller entre les deux dans sa *demande* d'une telle « libération » s'accompagnant d'une « révolution » *totale* (subjective, éthique, politique) qui l'imbiberait entièrement indique Nadia Bou Ali (page 2) ; sans cependant tenir suffisamment compte de ce que précisément Lacan met en garde : le fait que toute action, la plus « juste » ou la plus « enragée » soit-elle (référence aux massacres parisiens de 1792) n'échappe pas à la « jouissance », celle du plaisir de la voir s'ériger ou le « pouvoir » d'être arriver à ses fins, d'en tirer vanité, prestige, jusqu'à atteindre l'ivresse de puissance (ou les passions humaines des Anciens sur lesquelles travaillent Spinoza puis le « second » Rousseau, celui des « *Promenades solitaires* » prélude au mouvement Romantique) tous ces symboles phalliques dirait Lacan....

---

<sup>1</sup> Le concept de « néolibéralisme » semble être à double volet car s'il s'apparente plutôt au niveau politique à de l'anarchisme antiétatique auquel Foucault peut être connecté comme l'avancent certains (par exemple en France, Geoffroy de Lagasnerie dans *La dernière leçon de Michel Foucault, sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, éditions Fayard, Paris, 2012) ce concept est plutôt appréhendé au niveau économique comme le symbole même de la suprématie du capitalisme financier et technocratique sur le capitalisme industriel et familial ; sauf que cela n'a rien de nouveau depuis Lénine s'appuyant sur Hilferding , et, surtout, ne peut guère expliquer par exemple la suprématie *industrielle* actuelle des GAFAM ou encore les ascensions chinoises et indiennes, sans oublier la diminution mondiale des taux de pauvreté (infirmant dans ce cas la théorie marxiste de la paupérisation liée à la mécanisation du processus de production) ; ce qui implique d'analyser, *d'abord*, l'aspect schumpétérien du capitalisme que Max Weber, à la différence de Marx, distinguait de « l'appât du gain » et de la « soif d'acquiescer » par la notion « d'organisation *rationnelle* du travail » -la « rationalité » intégrant également une éthique et une vocation (*Beruf*) qu'il n'est pas possible de réduire à la seule efficacité ou *logique* des allocations de ressources, même accentuée par la numérisation de l'économie à la fois mondialisée et globalisée (structurée par les firmes transnationales).

Nadia Bou Ali souligne en effet qu'en Mai 68 autant Lacan pouvait sourire lorsque en pleine mode intellectuelle dudit « structuralisme » les étudiants en révolte pouvaient ironiquement scander que « les structures ne vont pas manifester dans les rues » autant il les prévenait qu'en réalité leur supposée « lutte » leur produisait de la « jouissance » qui elle-même s'inscrivait dans la métamorphose contemporaine du capitalisme tournée vers l'utilisation du savoir comme ce « plus à jouir » renforçant du même coup son emprise ; de ce fait, même l'idée de « détruire » cette dernière à la base, donc au cœur des intentions comme le prônait un Foucault et avec lui tout le post-existentialisme suite aux faillites multiples du marxisme-léninisme (URSS, maoïsme, castrisme...) procure une jouissance qui peut s'ériger en « pouvoir », même supposé « alternatif ».

Voilà pourquoi Nadia Bou Ali relate (p.17) que ce qui distingue ces deux auteurs consiste en ce que l'un, Foucault, met en cause toute médiation critiquant par exemple la figure même du « Maître » chère aux Grecs en tant qu'initiateur, référent, entre soi et le monde ; ce qui implique aussi un refus de tout référent imposé entre un signifiant et un signifié (par exemple chez Derrida comme il l'indique dans *Positions* en cherchant à « aller plus loin » que Lénine) ; ou le relativisme intégral ; ce que Gilles Deleuze (ami de Foucault et que ce dernier admirait beaucoup) appelait l'empirisme absolu, générateur libre de concepts à foison, à la manière d'un David Hume mettant en question la notion même de « cause » ; alors que pour Lacan même cette mise en doute, totale (celle du doute doutant du doute qui doute du doute souligna Edgard Morin) n'échappera pas au fait que toute conceptualisation, tout « jeu » entre un signifié, un contenu, et un signifiant, une représentation, aussi « libéré » et « radicale » soit-elle de l'emprise d'un « code » celui du référent et donc de « l'institution » qui le produit et l'enveloppe, reste l'enjeu, le trait, l'attrait, d'un désir de (plus à) jouir ; d'où la centralité du désir comme recherche permanente d'abréaction et, en même temps, de délimitation *négative* en ce qu'il force en quelque sorte l'énergie de la volonté à se dissiper au lieu de s'ériger (d'où l'idée psychanalytique d'y voir là une régression non seulement chez Freud mais aussi chez Pierre Janet).

Mais n'est-ce pas là précisément ce que rechercherait Foucault, Deleuze Derrida, Lyotard également (celui-ci ajoutant –comme pour répondre à l'objection de Lacan- que la jouissance y étant attachée devrait être vécue tristement, in *Dérive à partir de Marx et Freud*, semblable à cela à « l'expérience intérieure » de Georges Bataille)<sup>2</sup> : ou comment empêcher que l'énergie humaine puisse se concentrer en *pouvoir* d'agir afin de raréfier en quelque sorte, à la source, l'énergie de la société institutionnalisée ; donc tarir « l'État » lui-même, ce référent ultime cette « manière de gouverner » énonce Foucault (p.175) qui pourrait fort bien être remplacée par un autre chose dont il a recherché en permanence la matérialité (y compris du côté de la révolution islamique iranienne) ; d'où l'idée de « dé/cons/truire » (miner, saper) les liens

---

<sup>2</sup>J'analyse toute cette position ici (en français) : <https://www.revue-klesis.org/pdf/6-Varia-Oulahbib.pdf>

d'appartenance au Réel, à ses contenus, y compris imaginaires et leurs symbolisations (ce que Leo Strauss nomme la *Politeia* lorsqu'il réfléchit à partir d'Aristote rappelle également Claude Lefort). D'où, précisément, cette idée de continuer à « couper la tête » mais cette fois en profondeur, au cœur même des consciences ; au-delà donc des réserves énoncées par Lacan lorsque ce dernier prévient que cela ne résoudra toujours pas le déclenchement de jouissance et son érection comme *étant* l'autre face, permanente, du Pouvoir (ce qui « Père sévère » selon un célèbre jeu de mot de Lacan) ; sauf que pour Foucault celui-ci étant dissipé dans le plaisir, cette érection importe peu, alors que pour Deleuze répondant en quelque sorte à l'objection de Lacan, il avancera (tout comme Lyotard, *supra*) que dans ce cas le désir devra être visé pour lui-même sans objet, sans abrégier, d'où son attrait pour Masoch et le masochisme (in *Mille Plateaux*) ; Foucault, lui, concède la nécessité de l'objet, même provisoire, d'où sa préférence pour Sade (y compris lorsque celui-ci justifie la mise à mort de « Juliette ») comme Foucault l'indique dans *Histoire de la folie* ; d'où son ambiguïté quant au fait de non seulement « continuer à couper la tête du politique » (p.37) mais également de tout pouvoir (d'être) sauf que cette montée aux extrêmes dans la radicalité n'empêche pas d'en jouir et de construire tout autour afin de la perpétuer lui rétorque Lacan ; ou comment être en *apparence* « rien » (nihil) plutôt que ce quelque chose, ce « moi » susceptible d'accumuler du pouvoir et donc de la domination, pérenne, sur autrui, alors qu'en réalité cette apparence, cette illusion, va quand même se solidifier en pouvoir, ne serait-ce que par la médiatisation, la renommée, un statut, le tout référencé dans la production et reproduction des nouvelles élites.

### Cutting Off the King's Head

C'est en tout cas dans cette direction que s'oriente semble-t-il la contribution de Mladen Dolar intitulée « *Cutting Off the King's Head* » reprenant ainsi un propos de Michel Foucault (p.37): “*We need to cut off the King's head : in political theory that has still to be done*” ce qui implique pour Foucault souligne Mladen Dolar de moins voir le « pouvoir » comme « répression » mais plutôt une espèce, certes paradoxale, de machine à consentir pour « sujets libres » et non pour « esclaves » (semblable en cela à « l'autocontrainte » de Norbert Elias) ; d'où la subtilité de son emprise qu'il s'agirait de traquer percer pour l'extirper « le » pouvoir en effet s'immisçant, s'infiltrant, partout (ou « biopouvoir »), qu'il s'agisse des corps, des plaisirs, de la production de discours.

Mais quel serait donc le but ultime de cette recherche s'apparentant à une sorte de recherche infinie d'expiation, de culpabilité creusant au plus profond de l'intime - perceptible d'ailleurs aujourd'hui dans les remises en cause incessantes promulguées par les adeptes (les *Suivantes* dirait Lacan) de Foucault envers des pans entiers de l'Histoire occidentale (arts, littérature, économie) jugée trop

blanche, machiste, « hétéro-normée »?... Mladen Dolar évoque par exemple l'idée (p.40) d'une volonté de substituer à cette notion de pouvoir se prétendant « un » ou uniforme, le plaisir de la prolifération, de la dispersion des normes, chacun édifiant les siennes à chaque moment en quelque sorte comme le clame également Deleuze (*supra*). Mais dans ces conditions se demande Mladen Dolar, n'y aura-t-il pas, même en creux, la recherche d'un référent commun permettant ne serait-ce que leur cohabitation ? Jusqu'à même voir s'ériger un pouvoir encore plus fort que le précédent honni, dans une espèce de « retour du refoulé », comme cela se voit d'ailleurs de plus en plus par le retour d'une nouvelle religiosité plus *fondamentale* enveloppé d'urgence millénariste et de « fin du monde »; c'est d'ailleurs le reproche que fait Charles Taylor à Foucault (in *Sources of the self, and The Malaise of Modernity*) sans parler de Richard Rorty (in *Objectivity, Relativism, and Truth*)...

Ce qui en tout cas renvoie au rapport « délicat », au sens suspicieux, que Foucault entretient avec « l'analyse » de ce « refoulé », cette absence, forcée, de pouvoir, de centre (cette essence de l'idée postmoderne venant de l'architecture Le Corbusier et qu'a repris Lyotard, à la suite de Blanchot, dans *La condition postmoderne*) dont la béance cependant attire, fait jouir souligne Lacan, mais Foucault refuse de l'analyser ainsi, d'où son rejet de « la » psychanalyse qu'il critique (au même titre que Deleuze avec son *Anti-Œdipe*) croyant plutôt en la dispersion, dissipation, la différence pour elle-même (comme pour Deleuze) semblable à la « différance » de Derrida (le « a » indiquant justement cette béance de sens à obtenir) ; ce qui permettrait selon eux d'en finir avec une conception uniformisée de « l'Homme » régulant ses rapports de pouvoir dans une seule dimension celle de la norme unique, paternelle ; or celle-ci doit (*sollen*) « mourir » (la fameuse « mort de l'Homme ») parce que la définition de son devoir-être n'est en fait qu'une production occidentale vouée à la disparition comme modèle unique, modèle patriarcal donc ; sauf que, indique Mladen Dolar, s'il se trouve certes contesté, ce modèle n'est peut-être pas si facilement remplaçable, Dolar citant la formule de Lacan « *Father or worse* » (p.49) soulignant par là que sa non substitution actuelle peut être encore bien pire dans le sens où ce qui le remplace va plutôt faire advenir un pouvoir autrement plus coercitif (ce qui est d'ailleurs le cas dans certaines universités américaines, françaises....).

### **Author, Subject, Structure: Lacan Contra Foucault**

Cette suppression de tout référent unificateur et la prolifération des « normes » (des points de vue plutôt) en résultant reviendrait dans ce cas à se poser la question du « sujet » : est-il toujours l'« auteur » de toutes ces actions se demande Lorenzo Chiezza (in *Author, Subject, Structure : Lacan Contra Foucault*, p.55) ?... Tout « moi », même illustre, ne serait-il pas plutôt un *effet* de « système », semblable à des vagues de mots, certes dynamiques, autonomes, en apparence,

mais en réalité « noyées » parmi d'autres, et formant « les flots incessants de discours » ? Elles ont cependant une *figuration* à jouer, celui de *support*, tel Freud qui possède même un *nom propre* ; aussi s'agit-il non pas certes d'un sujet mais au moins d'un « locuteur » ayant un « langage » c'est-à-dire un « inconscient » pour Lacan et qui en jouit par ce fait même : c'est ce qui différencie précisément l'approche lacanienne (*supra*) ce que confirme Lorenzo Chieza (pp.59-64) ; celle-ci en effet *réalise* « le locuteur » jouissant des « conséquences », y compris *imaginaires*, de son énonciation *symbolique* ; ce qui fait que le locuteur n'est pas seulement un émetteur.

### Better Failures : Science and Psychonalysis

Dans ces conditions, ce qui différencie réellement Lacan et Foucault comme l'indique par la suite Samo Tomsic (in *Better Failures : Science and Psychonalysis*, p. 81) consiste en ce que le second saisit le lien existant entre le désir de savoir et la joie que cela procure comme seulement une « invention » capitaliste de plus, certes spécifique, mais s'inscrivant toujours dans le *continuum* de sa production globale alors que pour le premier ce lien entre savoir et jouissance n'est pas quelconque en ce qu'il place celle-ci au centre même de toute accumulation et non à sa seule périphérie, le capitalisme permettant seulement de mieux en calculer la valeur du fait de l'harmonisation de leur production.

Mais quel étalon de mesure faudrait-il forger, *symboliser*, pour cerner non plus seulement le degré de désir, son intensité déjà dans *l'imaginaire*, mais surtout le *taux de jouissance*, ce qu'il procure *réellement* -y compris au sein des conformismes et des radicalités censées les combattre ? Si en effet la figure de l'Homme aura été dissoute du fait de la relativisation de ses énonciations, émiétées, dissoutes, ou la disparition à la fois du Sujet (de l'Histoire) et de l'Auteur, simples *effets* du « Système » contractés désormais dans l'unique notion de « locuteur » (ou le « cela parle », certes, mais pour ne « rien dire ») comment mesurer cette perte (in/volontaire de sens que recherchent *stratégiquement* Foucault et Deleuze) *et* la jouissance qu'elle secrète cependant toujours rappelle Lacan ? D'autant plus que cette perte (« in/volontaire ») d'indexation référentielle ne s'apparente pas, contrairement à ce qu'il est prétendu, au passage de la physique classique newtonienne (attraction/répulsion comme référent dernier) à la physique des quanta (ondes/particules) dans laquelle le référent lui-même varie selon les polarisations, car ces deux physiques se complètent en ce sens où certes l'élément mesuré varie mais au moins est-il possible de l'évaluer selon son état en « espace-temps » alors que dans le cadre d'une temporalité humaine désireuse de se débarrasser de toute évaluation jugée « répressive », « castratrice », ou alors « close » cela bien au-delà d'une dialectique à « dépasser » -au sens autant hégélien que marxien (*aufhebung*) : il n'y aurait en effet plus besoin de surmonter des « contradictions » entre le vrai et le faux par exemple ou encore d'établir des

différences entre homme et femme puisque n'ayant plus d'étalon de mesure qui les évaluerait (plus de sujet, ni d'auteur) elles seraient tout autant « construites » c'est-à-dire *produites* : « fake news » selon le point de vue, ici, « méta-vérités » du « ni-ni » : ni homme ni femme, ni hétéro ni homo ou l'assomption du *queer++*, là-bas. Ce qui n'empêche cependant pas, rappelle Lacan, d'observer que cette production *multiforme*, même à perte (déperdition de significations) *continue* de produire (construire) tout autant de jouissance, et donc de pouvoir ; quand bien même s'agira-t-il de la rendre morbide (Foucault et son admiration envers Sade) et/ou insupportable (Deleuze, Derrida, Lyotard et leur « idée » d'errance triste, de diff-errance sans but ni fin). D'où leur ultime justification (légitimation en réalité) stipulant que ce « tout » (vrai, faux, vérité, mensonge, sexe, et leur *démesure*) aurait été en fait toujours déjà là, *en même temps* : ni passé, ni présent, ni (no) futur, mais cet éternel instant en méta/ana/morphose perpétuelle comme l'indiquait déjà Nietzsche (luttant contre tous ces « arrières-mondes » rappelle Jean Baudrillard dans ses *cool memories*).

Et le fait d'abandonner en définitive toute idée de mesure (ou la « mort de l'Homme ») devient un point commun qui semble apparemment rapprocher Lacan et Foucault selon Tomsic et ce malgré leurs différences. Ainsi si Foucault, dans sa quête des différenciations/oppositions entre « normal et pathologique » (qu'il prend chez Georges Canguilhem) voit dans les figures du fou du prisonnier de l'assassin comme autant de *démesures* en acte niant, « dé(cons)truisant » cette mesure de « l'Homme » (une « invention récente » selon Foucault) Lacan y voit également des *déformations* (anamorphoses) : celles de « miroirs » (du moi) à divers « stades » ; à l'instar d'un labyrinthe dans lequel le Minotaure serait le sujet lui-même surgissant par ses béances tourbillonnantes ou miroirs fragmentés ces failles perçues comme autant de percées, quand bien même seraient-elles des impasses (et manques) : Lacan s'appuie par exemple sur le « *Fail better* » de Beckett souligne Tomsic (p.85) pour illustrer ce processus permanent, cercle en anneau de Moebius par lequel le sujet tente de s'échapper à lui-même (en courant plus vite que son ombre : suie, trace) semblable à ce « couteau sans lame auquel il manque le manche » (image chère à Jean Baudrillard).

L'analyse psychothérapique, dans ce contexte labyrinthique (semblable également à celui de Luis Borges dans *Le jardin aux sentiers qui bifurquent*), devient alors comme un fil d'Ariane...permanent : sa vie en *rappel* perpétuel, « *répétition* » dit Lacan (ce qu'indique aussi Deleuze in *Différence et Répétition*) ; « l'analyse » ne serait-elle pas ce portrait du portrait, à l'infini, celui du reflet se réfléchissant « au-delà du bien et du mal » ?... Il n'est guère étonnant que l'une des dernières revues animée par Lacan se soit nommée « l'Âne »<sup>3</sup> au sens d'avancer en reculant y compris lorsque l'on affiche des positions « radicales » parce que l'on n'échappe pas à ses conséquences, toujours productrices de jouissance.

<sup>3</sup> <http://psychanalyse-paris.com/Le-Nouvel-Ane-no-1.html>

Mais est-ce que cette ambivalence assemblant *et* distinguant Foucault et Lacan (le second insistant plus que le premier sur la nécessité de *réfléchir* aux conséquences, jouissives, de toute *destruction*, sans doute parce que Lacan pensait aussi comme médecin) concernerait également leurs analyses des rapports entre les sexes<sup>4</sup>, en particulier quant aux « rôles » attribués qui leur serait astreint par une structure sociale historiquement située ?...

### **Merely Analogical : Structuralism and the Critique of Political Economy**

C'est la question que pose semble-t-il Ane Van Leeuwen (p.109 in *Merely Analogical : Structuralism and the Critique of Political Economy*) lorsqu'elle étudie « l'analogie » établie par ladite « féministe » Gayle Rubin entre production de biens et production de rôles inégaux entre les sexes ou le « *sex/gender system* » (p. 111). Elle y repère une dimension anthropologique, qu'elle prend chez Lévi-Strauss, au sens de ne pas seulement établir, comme le font certaines analyses féministes issues du marxisme, un « simple » parallélisme entre production capitaliste et sexisme car ce dernier est bien antérieure au capitalisme, même s'il peut exister des « analogies » ; d'où la distinction à faire entre « analogie » qui compare et « isomorphie » (parallélisme) qui les confond.

Ann Van Leeuwen fait état de la question en évoquant la position d'une Judith Butler s'appropriant cette analyse de Gayle Rubin dans le but de se différencier de la conception traditionnelle marxiste voyant seulement dans la lutte féministe une dimension culturelle (p.112) ce que contesterait Butler mettant en exergue chez Rubin (tout en s'appuyant sur Foucault) le fait que la lutte féministe ne serait pas périphérique à la « critique matérialiste de l'économie » mais s'avère être plutôt un vecteur politique sinon central du moins fondamental de combat, surtout en désignant l'hétérosexualité et plus généralement « l'ordre familial » (p.113) comme éléments centraux de « reproduction de toute économie » (capitaliste ou non) une division qu'il s'agirait précisément de combattre.

---

<sup>4</sup> Le terme de « sexe » sera préféré ici à celui de « genre » qui semble par trop rendre flou la distinction à maintenir entre « rôle » et « sexe », ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de connotation a priori ; d'où d'ailleurs l'emploi du terme de « sexisme » qui rend bien compte de cette ambivalence, sans cependant fusionner les termes, à la différence là encore de ce néologisme à la mode désignant « l'hétéro » comme « cisgenre », ce qui confond là aussi « orientation » et « sexe » ; quant au « genre » lui-même il n'y en aurait qu'un serait-on tenté d'avancer en forme de (dangereuse) boutade : le *genre humain*.



Sauf que, remarque Ann Van Leeuwen, contrairement à ce qu'avancent ces trois auteurs (Rubin, Butler, Foucault) l'analyse féministe établissant une analogie se voulant « marxiste » (matérialiste) entre production économique et production des inégalités entre sexes, manque en même temps ce qui spécifie également l'analyse de Marx concernant la nature « socio-symbolique » de la marchandise, qui dépasse sa valeur utilitaire, (pp.117-119) à savoir le « fétichisme », sa projection fantasmatique, qui pourrait précisément être utile (corrélée à l'analyse lévi-straussienne des invariants anthropologiques) pour étudier les diverses « projections » elles aussi fétichisées dans les rapports entre sexes. D'où l'idée d'intégrer également l'apport lacanien quant au poids du triptyque « réel-symbolique-imaginaire » dans l'analyse ; ce que cependant certaines critiques interrogent avec inquiétude, comme Nancy Fraser (p.127), et, par un certain biais Gayle Rubin (*supra*) si se trouve occulté ce faisant le poids des statuts des identités culturelles et des antagonismes sociaux qui façonnent en permanence les rapports entre sexes et qui agissent donc sur les projections imaginaires et leurs symboliques lesquelles ne peuvent donc être analysées seulement en soi, comme chez Saussure, Freud, et *a fortiori* Lacan.

### **Battle Fatigue : Kiarostami and Capitalism**

Néanmoins, cette question « sociale » peut-elle être détachée aussi aisément de son environnement culturel, du vécu symbolique, en un mot d'un imaginaire qui insuffle ou alors « fatigue » ? Cette interrogation posant le ressenti des affects comme dimension incontournable semble être également au cœur de la contribution de Joan Copjec « *Battle Fatigue : Kiarostami and Capitalism* » en particulier lorsque cette auteure étudie pourquoi l'un des héros du film de Kiarostami (*Taste of Cherry*, winner of the 1997 Cannes film prize) cherche à se suicider (alors qu'il a un statut enviable et qu'il découvre la difficulté d'y arriver) dans un Iran sorti exsangue en 1988 d'une guerre contre l'Irak déclenchée et déroulée en réalité au bénéfice de bailleurs de fonds « capitalistes ».

Cette corrélation semble être d'ailleurs posée dès départ par l'auteure comme l'explication principale du conflit entre l'Iran et l'Irak alors que cette dernière agit plutôt comme un environnement implacable dépossédant les acteurs de leur propre vie, hormis le fait précisément de décider de sa « propre » mort et d'observer l'impossibilité d'y arriver simplement, d'où une « fatigue » au sens d'un désespoir, mais aussi d'une résistance, d'une vigilance, ce qui implique de réfléchir encore plus loin dans cette direction et donc à se demander ce qu'est le rapport à la mort, cet « être pour la mort » d'Heidegger que l'auteure, Joab Copjec, convoque (p. 140) en même temps que l'interprétation qu'en fait Henry Corbin en l'associant à la vision chiite d'une temporalité imaginaire celle d'une « huitième dimension » et aussi à l'interprétation que fait Emmanuel Levinas de

la fatigue comme état de vigilance, pour comprendre ce que signifie être « fatigué » dans un tel contexte historique qui serait également selon elle profondément marqué par « *l'action de guerre du capitalisme contre les corps et les moyens d'y résister* » la fatigue en étant à la fois la conséquence et un moyen de résistance dans l'idée pour Levinas de conserver son anonymat afin de ne pas être enrôlé comme l'est le *Dasein* de Heidegger dans son acception national-socialiste de « l'Être » (p.142).

Cette analyse d'ensemble reste cependant surprenante car quand bien même l'auteure semble opposer les deux analyses (convoquant même Foucault et Derrida (p.143) le premier pour appuyer la notion de résistance envers tout « biopouvoir » le second pour tenter de préciser la conception non biologique de l'être-pour-la-mort chez Heidegger) elle semble admettre, certes implicitement mais malgré tout, la corrélation entre capitalisme et national-socialisme ; même si pour elle l'analyse de Levinas permettrait bien mieux d'y résister que celle d'Heidegger malgré la tentative de Derrida de concilier les deux...

Sauf que Joab Copjec, avec l'aide de Foucault, semble prolonger, en pointillé, l'analyse marxiste (surtout stalinienne à l'époque des années 30) stipulant que le national-socialisme serait en fait le prolongement du capitalisme avec la domestication du travail la systématisation du taylorisme comme aliénation des corps personnifiée par le « *Arbeit Macht Frei* » des nazis (p.142) ; ce qui reste discutable tant le national-socialisme avait critiqué, avec véhémence, le capitalisme (par exemple dans *Mein Kampf*) jugé trop « libéral » (et « juif »)<sup>5</sup>.

Néanmoins, l'auteure voit dans *Taste of Cherry* du cinéaste iranien Kiarostami la possibilité d'observer, derrière la « fatigue » apparente, la « vigilance » (p.153) celle qui utilise l'insomnie pour garder les « yeux ouverts », même si le désespoir rôde. Une sorte de néo-stoïcisme expérimental au bord du précipice mais s'isolant comme vécu résistant à une époque désenchantée.

### Foucault's Neoliberal Post-marxism

Ce serait cette démarche « expérimentale » de résistance au quotidien, surtout institutionnalisé et donc susceptible de « domination » par exemple pour Foucault que semble trouver Zdravko Kobe dans les travaux pour le coup « pratique » de celui-ci (in « *Foucault's Neoliberal Post-marxism* » p.161), surtout lorsque celui-ci indique qu'il se « considère comme un « expérimentateur plutôt qu'un théoricien » (p.162) cherchant une autre voie que celle de « l'Etat », celui-ci n'étant pour lui « rien de plus qu'une manière de gouverner » (p.175) indiquant par là qu'il serait d'autant plus possible de s'en passer que ses effets négatifs

<sup>5</sup> Il aurait été possible de convoquer aussi ici Max Weber lorsqu'il analyse la spécificité du capitalisme, son « esprit » (*Geist*) comme *technique* mais ce non pas au sens de l'Arraînement heideggérien (*Gestell*) mais d'*organisation* durkheimienne du travail (de la solidarité clanique à la solidarité « sociale ») enveloppée de la notion de « mission » (*Beruf*) développant une réputation un prestige.

débouchent sur la « ségrégation » découpant la société en dominants et dominés, certains de ces derniers étant mis au rebut via l'asile, l'hôpital, la prison (p.175). D'où l'idée de « libérer » ladite « société civile » de l'État, ce qui selon Zdravko Kobe aurait permis à Foucault d'étudier la métamorphose de la pensée « libérale » classique (*balance of power*) en pratique « néolibérale » (naissance des institutions de contrôle) en ce sens où il ne s'agira plus seulement d'une emprise « économiste » telle la généralisation de l'idée de marché à toutes les activités humaines, mais l'émergence d'une mutation de l'État qui, voyant les efforts de la société à se libérer de son emprise (depuis la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle) va faire mine dans un premier temps de l'accompagner en limitant son contrôle social rigide aux moments répressifs nécessaires (réprimer les révoltes) pour mieux revenir par la fenêtre d'une liberté débitée découpée en « droits à » métamorphosés transformés en autant de « produits » individualisés qu'il va proposer de gérer (sécurité sociale, chômage, retraites...) en lieu et place de la société (p.181).

En ce sens l'effort de Foucault sera d'étudier cette métamorphose et ses outils de contrôle subtils (comme la psychanalyse (p.191) la responsabilité individuelle, l'autonomie institutionnelle) visant tous à plutôt faire intérioriser aux individus le besoin intime de se faire accompagner dans leurs choix par cette métamorphose étatique (le « biopouvoir ») tout en ayant l'illusion de croire qu'ainsi ils se libèrent alors qu'ils s'isolent (p.186).

D'où le désir pour Foucault de trouver de nouvelles formes de gouvernance rendant moins dépendants moins consuméristes et plus solidaires, d'où son espérance dans la dimension transversale promise de la révolution iranienne avant de déchanter, redécouvrant alors les pratiques antiques relatives au « souci de soi » permettant de vivre en pratique la relativisation des systèmes de référence, ce qui précisément n'est pas incompatible avec l'actuelle gestion « multiculturelle » des pratiques sociales proposée par la globalisation marchande, d'où le reproche effectué par certains envers ladite « french theory » (incluant Foucault) qui accompagnerait voire baliserait ces chemins « néolibéraux » au lieu de sinon les combattre du moins les analyser y compris dans leurs dimensions inconscientes comme le font Freud Reich Marcuse, Lacan, (p.190) à quoi Foucault rétorquerait selon Zdravko Kobe qu'il s'agit toujours de « contrôle » alors qu'il s'agit d'y échapper et aider « la » société à le faire...

\*

L'idée directrice à retenir tout le long de cette confrontation entre Lacan et Foucault consisterait à observer que tout pouvoir mais aussi toute critique du pouvoir, aussi radicale soit-elle, (telles celles de Foucault, Deleuze, Derrida...) engendre une « jouissance » (souligne Lacan) cherchant tout autant à s'établir (s'institutionnaliser) *même si elle le conteste* : car si cette dernière peut être néanmoins orientée dans la résistance constante, la « vigilance » (Levinas) envers

toute énonciation triomphante, toute « jouissance » suspecte, qu'il s'agira à nouveau de « déconstruire » puisque à son tour celle-ci vient s'ériger en pouvoir normatif, il n'empêche qu'elle s'érige elle aussi en désir de se perpétuer comme rébellion, anomalie, marge (évitant la frustration, le refoulement) ; d'où une nouvelle érection (de pouvoir) même si celle-ci consiste à « dé(cons)truire », en permanence, codes, langages, sexes, arts, cultures, identités diverses, au profit d'une confusion générale sans sujet objet auteur ; sauf que tout cet effort n'arrive (toujours) pas à occulter la jouissance en résultant et donc le pouvoir que cela procure en termes de prestige et de puissance comme l'énonce Lacan (cela se voit toujours dans les contestations actuelles) ; de plus, cette « destruction » (semblable à une implosion en réalité) touche plutôt les individus avertis (comme il est vu dans certains secteurs de production des biens symboliques, universités, médias divers) alors que l'individu moyen n'a en fait guère envie d'accomplir cet « harakiri » lui préférant « le fétichisme de la marchandise »... ; à moins de détruire également celui-ci en le sommant de se soumettre aux diverses « urgences » de type millénariste comme il est avancé aujourd'hui... ; d'où en tout cas une double impasse : l'impuissance in/volontaire et/ou alarmiste peut aujourd'hui à peine freiner en réalité la jouissance consumériste.

Ce qui fait que cette approche critique se transforme de plus en plus en un cercle vicieux qui reste à la fois de plus en plus énervé, irrité, et à la fois magnétisé par les conséquences inhérentes autant à la notion de pouvoir qu'à sa « destruction » puisque même lorsqu'elle le brise, et tente d'y échapper, la jouissance procurée n'est toujours pas dissipée sinon par une fuite en avant dans le plus de destruction (de la culpabilisation à la mise en *demeure*, mise à mort du sens du genre du langage).

Cette impasse à la fois théorique et pratique provient sans doute de tout ce qu'elle semble mettre de côté dans l'expérience historique « *vécue* » en Europe au sens husserlien de cette spécificité transcendante posant (par exemple dans la *Krisis*) que ce continent s'avère être aussi *autre chose* qu'une historicité « ontique » parmi d'autres ; ce qui entraîne aujourd'hui le fait que cet *autre chose* s'est bien plus universalisé sous la notion d'*État de droit* que de dictature (prolétarienne, fasciste, national-socialiste) ; ce qui intègre les objections relatives au fait que « le pouvoir corrompt », et ce même lorsque la représentation démocratique est de plus en plus fractionnée ; comment ? En mettant semble-t-il en avant le fait que pour contrecarrer ce *phénomène* centrifuge (de même que la jouissance –vanité, orgueil- qu'il procure) il s'avère, par expérience, *prouvée historiquement*, que « seul le pouvoir arrête le pouvoir » (Locke, Montesquieu) ; du moins, et *si et seulement si*, se trouve également acceptée l'idée que cette conception, là, découle d'un rationalisme distinct de la seule logique « des passions et des intérêts » (Hobbes) au sens où il s'ancre non seulement dans la logique d'une « éthique des sentiments moraux » (Adam Smith) d'une « déontologie » (Jeremy Bentham) d'une universalisation de l'ensemble sous forme de loi morale et de bien commun (Kant s'appuyant sur Rousseau) symbolisée à la fois par une « hiérarchisation des



REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES

normes » (Hans Kelsen) et une « justice posée comme équité » (John Rawls) mais aussi, et, sans doute, *d'abord*, dans le *fait* que ce rationalisme *transcendental* - qu'Husserl appelait de ses vœux (à la suite d'un Auguste Comte, Émile Durkheim, Max Webern et que l'on retrouve chez les Pères Fondateurs américains, en particulier James Madison -in *Le Fédéraliste*, N°X...) incarne la morphologie même des principes permettant non seulement à l'action humaine d'émerger, de se conserver, de s'émanciper dans la liberté de penser et d'entreprendre, mais aussi dans le fait de s'affiner s'agissant des conséquences vis-à-vis d'autrui (planète terre comprise...) ; c'est-à-dire en n'oubliant pas que dans la notion de « Droit » gît aussi un sens *dernier* celui des fondements ou la « Loi » comme le souligne Leo Strauss (par exemple dans *Philosophy and Law*, 1935) lorsqu'il commente les liens entre *philosophie et religion* ; ce qui fait que toute axiomatique (par exemple politico-juridique) si elle veut échapper aux conséquences *a posteriori* « humaines trop humaines » de sa matérialisation, ne *peut pas ne pas* (ou la *quiddité* aristotélicienne) faire l'économie de penser ses limites ce qui implique de les *constituer* comme morphologie transcendental du devenir humain singularisé.

Comment?... Déjà au sein de cette confrontation permanente entre Athènes et Jérusalem, énonçait Leo Strauss, ce qui *éclaire* la direction dans laquelle son expression positive, l'État de droit, *professe*. Ensuite au sein d'un *dialogue* encore plus « rationnel » et pas seulement « logique » entre Civilisations du Monde afin de *transcender* passions et intérêts et donc la jouissance que cela procure ; sans cependant oublier qu'il faut aussi être « fort » pour *pouvoir* créer et protéger, « ensemble », toutes ces conditions de possibilité.

*Lucien Oulabbib*

\*

\* \*