

Monique David-Ménard*

Comment devient-on citoyen si on le devient ?

Dans la philosophie politique classique et moderne – Hobbes, Kant, Hegel, Marx – on devient citoyen en transformant son enracinement familial et social en existence juridique et/ou politique. Comme l’a fort bien montré Étienne Balibar dans *Violence et civilité* ces transitions présupposent la distinction entre état naturel et droit (Hobbes) ou entre homme privé et homme public ; le passage de la vie familiale à la vie sociale et politique est la « relève » de la société civile par l’Etat (tout particulièrement chez Hegel). La question du politique devient alors celle de la conversion de la violence en Histoire. Cela vaut sans doute aussi chez plusieurs des penseurs qui montrent l’impact des conditions implicites affectant, produisant même dans les Etats de droit, la marge de ceux qui n’ont pas le droit d’avoir des droits. Certaines distinctions classiques restent en effet inchangées, telle celle du public et du privé : pour Hannah Arendt, la naissance et la mort se déroulent sur une scène a-politique. Comme son ouvrage récent – *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*¹ – le développe, c’est précisément sur ce point de la partition privé/public et des données supposées naturellement apolitiques comme être femme ou être juive que Judith Butler critique Arendt.

1. Fin de la construction classique des formes du politique ?

Si les distinctions entre privé et public, entre famille et société, entre société civile et Etat deviennent caduques, si on cesse de poser que les individus naturels sont destinés à l’universel comme seule inscription dans le tout d’une société et d’un Etat politique, comment se déterminent les espaces de la politique ? S’il y a de la « violence inconvertible » en politique, toute la construction hégélienne des rapports entre peuples, sujets citoyens, territoires et états-civils devient non pertinente, tel est l’apport d’Étienne Balibar.

¹ Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, Harvard University Press 2015.

* Université Paris-Diderot, ICI Berlin

Il propose une autre piste : au lieu de partir de l'étagement avec transitions entre individu, famille, société civile et Etat, il convient, pour déterminer les lieux et les formes du politique, de partir de son point d'impossibilité : « Penser la politique à partir de son point d'impossibilité, non pas tant comme une sortie de l'état de nature que comme une disjonction des formes de la violence ultra-objective et ultra subjective »². Rappelons succinctement que par violence ultra objective, Balibar entend soit celle des catastrophes naturelles ou écologiques, soit celle des violences structurelles nécessaires à la reproduction des rapports sociaux et politiques ; Marx en a donné pour le monde moderne le premier exemple en analysant la violence de l'exploitation (économique et politique) des travailleurs, nécessaire à l'accumulation primitive du capital et à sa reproduction élargie. Depuis, cette notion d'une violence structurelle a été étendue à l'analyse des formes de domination de sexe rassemblées sous le nom de patriarcat ou aux formes de domination culturelle qu'on peut rassembler sous le nom de « violence symbolique. »

Par violence ultra-subjective, ou cruauté ultra-subjective, Balibar, qui reprend ici une expression de Lacan³, caractérise les mouvements qui font appel à « une représentation d'individus et de groupes comme incarnations du *mal*, puissances démoniaques menaçant le sujet de l'intérieur, et qu'il faudrait ainsi éliminer à tout prix, y compris en supprimant lui-même »⁴. On pourrait également se référer aux descriptions de Mélanie Klein pour concevoir ce registre destructeur de l'existence humaine inconsciente où la distinction entre soi et l'autre ne vaut pas. Le point d'articulation entre les deux violences est le racisme.

Partir de l'inconvertible de la violence et déterminer comment le politique prend forme lorsque des institutions et des pratiques parviennent à écarter l'une de l'autre les deux formes de violence qu'aucune rationalité étatique et historique ne « relève », a le grand intérêt de se passer, justement, des catégories de la philosophie politique qui ne conviennent plus à l'analyse de l'actuel. Mais ce déplacement implique une précision qui me retiendra aujourd'hui : la politique n'est plus, comme chez Aristote (ou comme en partie chez Hannah Arendt)

8

² Étienne Balibar, *Violence et civilité*, Paris, Galilée 2010.

³ Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil 2004, p. 248 et Étienne Balibar, *Violence et civilité*, p. 86.

⁴ Balibar, *Violence et civilité*, p. 86.

au-delà de la nécessité, elle surgit d'une « *disjonction précaire* des modalités, opposées entre elles, suivant lesquelles la vie humaine peut être détruite, et la politique anéantir ses propres conditions de possibilité »⁵.

La politique ne relève donc plus de l'idéal mais de l'immanence des conflits dont la modalité, pour l'analyse conceptuelle, est la contingence.

C'est sur ce point que je voudrais intervenir.

2. Précarité de la politique

Je voudrais mettre à l'épreuve cette affirmation dans plusieurs domaines : le premier est celui des cures analytiques de ceux qu'on nomme frontaliers. Le second est l'analyse des conditions d'une action qui acquiert une portée politique, bien que cette importance lui soit conférée par des facteurs hétérogènes à ce qu'elle visait « par elle-même ».

J'en viens d'abord à ce deuxième « terrain »:

Je vais rapprocher deux textes qui affirment l'un et l'autre ceci : pour qu'un événement soit politique, il faut qu'il mette en connexion des dimensions hétérogènes de la vie sociale que personne ne maîtrise de façon volontaire et consciente. La première approche, vous la connaissez sûrement, est celle de Judith Butler dans les textes qu'elles écrit en 2011, l'année des printemps arabes sur « *Politics of the Street* » : quand une manifestation acquiert-elle une portée politique au lieu d'être seulement un rassemblement d'individus errants ?

Je rappelle que l'une des premières interventions de Butler sur ce thème a eu lieu à l'Université Diego Portales, à l'invitation de Rodrigo de la Fabian en 2012.

L'autre approche est apparemment très différente, elle provient d'un anthropologue-philosophe, Marc Abélès, qui a publié l'an dernier *Penser au-delà de l'Etat*.⁶ Ces deux penseurs ont en commun de réfléchir sur ce qu'est un lieu : lieu du politique comme intersection de diverses dimensions d'un phénomène et es-

⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁶ Marc Abélès, *Penser au-delà de l'Etat*, Paris, Belin 2015.

pace concret où se déroule une exposition risquée des corps des manifestants, espace concret où un anthropologue établit son terrain. L'une et l'autre disent que le lieu du politique est construit, même s'il fait intervenir un lieu empirique : l'espace d'une ville où risquer la fragilité de son corps (chez Butler) ou le terrain d'intervention dans une société que l'anthropologue dérange (Abélès).

Rappelons donc d'abord comment Butler s'éloigne de Arendt sur « la politique de la rue ». La définition même du politique change lorsqu'on critique l'idée arendtienne selon laquelle son corps de femme comme le fait qu'elle est née juive seraient une donnée naturelle qui n'apparaît pas dans l'espace public. L'espace public est celui où tout ce qui est « donné » doit apparaître dans la dimension de la pluralité des opinions, des débats, des décisions. Or, Arendt a elle-même défini le politique en affirmant que les habitants d'un lieu n'étaient pas « naturellement » citoyens. La production constante d'exclus par les Etats-Nations au 19^{ième} siècle oblige à poser un « droit d'avoir des droits » qui, sans être naturel, n'est justement pas inclus dans –, ni pensé par le système juridique des démocraties. En jouant Arendt contre Arendt, Butler montre qu'à travers la construction du lieu de la « politique de rue », il s'agit de remettre en cause le présupposé que le corps, physiologique et genre, serait « privé » et aussi la distinction du privé et du public. Butler nous fait réfléchir sur ce qu'est un lieu en montrant d'abord qu'internet rend le lieu mobile, accentuant le paradoxe qu'Arendt avait commencé à décrire : une manifestation politique a besoin d'un lieu mais en même temps il s'agit de produire le politique comme lieu. Ensuite, Butler ajoute que la mise en jeu des corps vivants dans leur précarité peut transformer un rassemblement errant en un lieu du politique. Ce lieu n'existe pas avant les alliances qui se nouent entre des dimensions hétérogènes : les *media* modifient l'importance de la localité puisque le fait de transmettre des informations ailleurs et loin fait partie de la construction de l'espace. Cela n'annule pas l'importance du lieu où se risquent les corps exposés, mais cela met ces derniers en relation avec des facteurs différents de ceux qui les ont amenés à manifester dans un espace public : parce que les transgenres manifestent à Ankara ou à Londres et Berkeley avec d'autres acteurs sociaux, une « ligne d'erre » s'affirme qui proteste contre les agressions non seulement policières mais aussi militaires, mettant en jeu, précisément le caractère exclusif, y compris pour les minorités sexuelles, des nationalismes :

Alliances that have formed to exercise the rights of gender and sexual minorities must, in my view, form links, however difficult, with the diversity of their own population and all the links that implies with other populations subjected to conditions of induced precarity during our time.⁷

L'errance comme précarité et exposition des corps rassemblés se détermine, du point de vue de la logique des situations politiques, en nouage contingent des dimensions qui créent un lieu politique: l'errance qualifie la précarité des corps qui s'assemblent pour faire exister le droit d'avoir des droits sans garantie préalable à ce que Butler nomme *l'enacting*. Ces corps ne maîtrisent pas ce qu'ils font. La contingence caractérise le type de rapports qui se nouent entre des dimensions hétérogènes de l'événement. Ce qui fait l'événement, c'est l'hétérogénéité des relations nouées sur fond d'errance. Ou plutôt, l'hétérogénéité maintenue des composantes de l'événement est la confirmation de l'errance lorsqu'elle se transforme.

Dans une discussion avec Butler, je voudrais avancer ceci : si on insiste trop sur le fait que l'assemblée des corps est l'exercice d'une liberté des vivants précaires (Agamben), on néglige l'essentiel : l'événement a une portée politique grâce à l'hétérogénéité non maîtrisée des rapports qui se créent entre les facteurs sociaux et historiques de ces manifestations, ce qui est autre chose. Reprenons l'exemple des manifestations transgenres à Ankara en 2010. Judith Butler note ceci : ce qui fait sortir cette manifestation d'un rassemblement errant d'individus c'est que la liaison entre lesbiennes, transgenres, militants des droits de l'homme, crée un nouvel espace de protestation contre la violence que subissent les transgenres ou les gays autant en Louisiane ou au Wyoming qu'en Turquie. Mais il y a plus : « So on the street, after the conference, the feminist lined up with the drag queens, the gender queer with the human rights activists, and the lipstick lesbians with their bisexual and heterosexual friends – the march included secularists and muslims »⁸. Ce que Butler ne dit pas, c'est que, précisément, cette capacité de transformer un lieu errant en un fait politique tient ici au fait que la Turquie a, historiquement, une histoire privilégiée avec le nationalisme : Mustapha Kemal Atatürk a laïcisé le pays de façon révolutionnaire, nationale et autoritaire. L'actuel président Erdogan fait de la religion

⁷ Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, p. 66. Voir aussi p. 130.

⁸ *Ibid.*, p. 53.

musulmane un trésor national. De fait, en Turquie, nation musulmane mais pas arabe, qui a chassé successivement les chrétiens et les juifs, exterminé les Arméniens et qui combat les Kurdes, la religion est comme une marque de plus du nationalisme. N'est-ce pas cela qui a donné à cette conférence sur le transgenre sa portée politique : le mélange, en soi précaire, des transgenres et des militants des droits de l'homme dans la rue change le caractère même du nationalisme où se produit « l'Assemblée ». Car la question des genres crée un lieu politique, grâce à la mobilisation des composantes hétérogènes rassemblées.

Une ontologie fondamentale de la précarité et de la liberté risque de méconnaître cette contingence qui fait de toute liberté une liberté sous conditions multiples. Peut-être même qu'une anthropologie philosophique de la précarité rapporte trop vite l'errance des corps à un fondement ontologique qui empêche de penser la contingence d'une situation sur fond d'errance dans un événement politique. Il n'y a pas de fondement ontologique qui serait encore une garantie qu'une manifestation de rue est bien reliée à ce qui fait l'essence des vivants. Certes, Butler est bien consciente de l'insuffisance de la relation directe entre les exclus de la citoyenneté et les vivants de la vie nue :

Just to be clear: I am not referring to a vitalism or a right to life as such. Rather I am suggesting that political claims are made by bodies as they appear and act, as they refuse and as they persist under conditions in which that fact alone is taken to be an act of delegitimation of the state. It is not that bodies are simply mute life-forces that counter existing modalities of power. Rather, they are themselves modalities of power, embodied interpretations, engaging in allied actions. On one hand, these bodies are productive and performative. On the other hand, they can only persist and act when they are supported by environments, by nutrition, by work, by modes of sociality and belonging.⁹

12

Au contraire, mettre en lumière la contingence dans la création d'un lieu du politique respecte les facteurs sociaux et historiques.

⁹ *Ibid.*, pp. 83-84.

3. L'anthropologie comme intervention politique sous condition de précarité

Sur ce fait que l'errance est liée à la précarité des événements politiques, Marc Abélès rejoint Judith Butler. Comment sa réflexion sur l'apport de l'anthropologie à la politique au-delà de l'Etat rejoint-elle ce thème de l'errance qui, seule, peut faire l'événement politique ? Abélès s'appuie à la fois sur Rancière et sur Foucault pour *Penser au-delà de l'Etat*. Rancière, on le sait, distingue la police (l'administration d'une collectivité) de la politique qui est le surgissement public et explicite d'une revendication qui rend soudain efficace l'affirmation de l'égalité de tous malgré les hiérarchies et la domination. Il désigne dans ce moment an-archique la source vive de la politique. Foucault insiste sur le fait que le pouvoir ne se réduit jamais à une domination mais qu'il est un effet d'ensemble produit par des relations. Même le pouvoir d'Etat est « un effet mobile » et ne se réduit pas au rapport univoque du dominant et du dominé. Penser Foucault et Rancière en même temps, tel est le propos de Abélès, permet de montrer comment l'anthropologie concerne toujours une situation politique, aussi bien dans les micro-sociétés où interviennent les anthropologues que dans les organismes internationaux comme l'Organisation Mondiale du Commerce où du politique, au sens de Rancière, se crée, lors de discussions apparemment purement économiques.

Voici d'abord un exemple de micro-politique ou de politique moléculaire, qui précise en quoi la présence d'un anthropologue est une intervention qui définit un lieu politique. Dans un long séjour en Ethiopie méridionale, chez les Ochollo, Abélès avait participé à de nombreuses fêtes et rituels. A la fin de son séjour, les anciens lui demandent d'organiser lui-même une fête et un grand repas pour ses hôtes, selon les coutumes. Mais le jour dit, personne ne vient et finalement il fait appel aux castes dépréciées, celle des potiers et des tanneurs, pour que le festin préparé ne se perde pas. Un dignitaire lui dit cependant que l'initiative a rencontré l'hostilité des citoyens, en particulier des jeunes qui estimaient que la fête s'adressait exclusivement aux anciens. L'anthropologue est banni, prié de quitter Ochollo où il a semé le trouble. Il demande alors, conformément aux usages Ochollo qu'il avait appris à connaître, qu'on lui applique la procédure de bannissement au cours de laquelle les dignitaires viennent rituellement fermer la porte de la maison du citoyen banni. Au cours de cette assemblée, l'accusé s'expliqua longuement et sa présence officielle fut validée. C'est donc à partir

d'un trouble à l'ordre social, d'un point d'errance et d'anomie, qu'un lieu politique se constitue comme une scène faite de malentendus et conflits explicités puis de positions négociables. Le terrain d'un anthropologue ne désigne pas seulement l'espace lointain où il s'établit, mais la scène de mésentente (et pas seulement d' « observation participante ») qui parfois se crée :

on voit que par sa simple présence, comme singularité intervenante, l'anthropologue intrigue plus qu'il ne rassure... Qu'elle soit perçue comme carrément intrusive ou matière à négociation, la relation est de part en part politique, non pas au sens où l'anthropologue partagerait une citoyenneté commune, ou s'engagerait aux côtés des gens parmi lesquels il se trouve, mais parce que cette position particulière, intrusive, intervenante, loin d'objectiver l'ordre et un système de places, est surtout propre à l'inquiéter, à le déstabiliser.¹⁰

Un tel lieu, qui n'est plus pris dans l'opposition de l'Etat comme totalité et des sphères seulement partielles de la vie sociale, peut aussi se créer dans la société mondialisée et plus précisément à l'Organisation Mondiale du Commerce. Lors de la crise qui, à partir de 2000, affecta les cours du coton à l'échelle internationale, quatre pays¹¹ d'Afrique, le Bénin, le Burkina Faso, le Mali et le Tchad organisèrent un théâtre politique, une scène sur laquelle pouvait se débattre la question en elle-même trop générale de l'inégalité entre pays riches et pays pauvres : ces quatre pays assignèrent les Etats-Unis et l'Europe devant un tribunal car ils violaient les lois de la concurrence, pourtant principe de base de l'OMC. En effet, ils subventionnaient fortement les producteurs de coton pour que les pays africains ne prennent pas l'avantage lors de la baisse des cours de cette matière première. De plus, les Etats-Unis défendaient à l'OMC une politique d'aide au développement des pays pauvres qui maintenaient ceux-ci dans une position d'assistés alors que les pays africains se réclamaient, eux, des lois du commerce c'est-à-dire de la concurrence et non pas d'une aide au sous-développement. Au sein d'une organisation internationale et dans des questions qui paraissent uniquement économiques, il est donc possible de construire une scène politique, c'est-à-dire une scène d'égalité, si on renonce à l'idée que ce

14

¹⁰ Abélès, *Penser au-delà de l'Etat*, p. 100–101.

¹¹ Marc Abélès signale que le Brésil, de son côté, assigna plusieurs Etats devant une juridiction internationale. Il eut gain de cause, mais finalement le Brésil laissa tomber et ne fit rien de sa victoire judiciaire. Les quatre Etats d'Afrique poursuivirent alors.

lieu ainsi créé sera révolutionnaire et définitif ; Peter Hallward, par exemple, a critiqué *La Méésentente* de Rancière, arguant qu'il s'agissait d'une conception anarchique rendant le politique précaire¹². Abélès répond que justement, c'est cette ressource de précarité c'est-à-dire d'errance, non pas ontologique mais investie dans une situation à multiples composantes hétérogènes, qui fait exister un lieu politique.

En ce sens, et hors des théories prisonnières du face à face entre la souveraineté de l'Etat et la production des exclus, ce point d'errance permet de penser l'immanence du politique au social et non pas sa transcendance comme dans l'opposition entre la société civile et l'Etat.

4. Errance, précarité et savoirs en psychanalyse

Ces considérations sur une conception non ontologique de la précarité permettent enfin de faire apparaître une grande proximité de méthode entre anthropologie et psychanalyse : l'analyste et l'anthropologue interviennent dans une situation non pas comme « observateur participant » et « sujet supposé savoir », mais comme déstabilisateurs. Pour l'anthropologue, un système de places est troublé par sa présence non choisie par la société où l'intervenant s'installe. Pour l'analyste, comme le dit l'expression lacanienne de désir de l'analyste, occuper cette place provoque à une forme de répétition.

Sur la relation entre précarité, errance et dégageant par le transfert d'une forme dans la précarité, je voudrais d'abord me référer à une situation clinique.

Elle concerne plus particulièrement sans doute ceux qu'on peut nommer les frontaliers, et pour qui plus nettement que pour d'autres, l'invention d'une forme de vie ne peut que suivre des lignes immanentes, toujours proches des points d'impossible. La manière dont se sont liés pour eux le désir sexuel et les rapports aux êtres humains s'est produite sur un mode « aberrant » et difficile, impossible à vivre pour eux : ils échouent à créer dans leur existence et dans leur langage aucun compromis entre l'amour absolu et la destruction, ce qui amène des passages sans transition entre la violence et la honte d'être là. Jusqu'à quel point peut-on favoriser la production de régularités internes qui

¹² Abélès, *Penser au-delà de l'Etat*, p. 84.

donnent une configuration à leur errance qui se heurte périodiquement aux mêmes impasses insolubles ?

Je pense à une patiente, celle dont j'ai parlé dans le prologue de *Deleuze et la psychanalyse*¹³. J'insistais alors sur le fait qu'après des années de mutisme complet, lorsqu'elle se remit à pouvoir parler de ses rêves, ceux-ci montraient des espaces disloqués et des temps où la continuité n'était pas possible : elle rêvait de tentes (ces maisons de toiles pour le camping) qui n'étaient pas en face l'une de l'autre parce que « en face n'existe pas », disait-elle. Ou encore, elle se trouvait dans une mer chaude où elle nageait avec plaisir mais l'eau refroidissait de plus en plus et jamais le chaud ne pourrait revenir. Et elle était alors à l'extérieur et voyait la limite entre froid et chaud ; les eaux ne se mélangeaient pas. Il m'est arrivé de rencontrer cette jeune femme dans les rues de Paris : elle longeait les murs comme si elle ne pouvait se situer dans l'espace commun. Pourtant c'est une marcheuse, elle aime errer dans les rues de la ville ou découvrir des espaces lointains qu'elle apprend, seule, à arpenter. Elle ne peut entrer en contact avec les autres que par l'intermédiaire d'espaces inconnus ou alors par la médiation d'instruments techniques qu'elle maîtrise. Il lui faut du non-vivant pour aborder les vivants et cet abord doit pouvoir à tout moment se défaire.

Tout récemment, au retour de trois semaines à pied sur les routes d'un chemin de grande randonnée, elle revient à sa vie parisienne et fait le rêve suivant : elle est sur un chemin et doit aller chercher une voiture ailleurs, mais elle ne retrouve pas l'itinéraire. Au contraire, elle se met à descendre dans un sous-sol bizarre, où il y a une échelle d'acier avec des barreaux enchevêtrés comme dans un labyrinthe et elle ne parvient plus à avancer. Pourtant, il y a un jeune homme plus loin, qui semble pouvoir avancer sur cette échelle. Il se trouve dans l'ombre. Ce n'est pas un rêve trop pénible comme ceux qu'elle faisait avant ; ni horrible ni trop angoissant. Seulement *déconcertant* ajoute-t-elle en précisant bien le mot.

C'est plutôt moi qui suis découragée en entendant le récit de ce rêve : son cheminement sur les routes, avec des rencontres imprévues et provisoires dans les gîtes lui ont procuré un grand plaisir, ont redonné à son corps une aisance perdue depuis la ménopause. Or, en rentrant à Paris, elle retrouve en rêve toujours

¹³ Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse. L'altercation*, Paris, P.U.F. 2005.

la même errance, intransformable. La différence avec l'époque où j'ai rédigé le texte concernant sa cure, c'est d'abord qu'elle a repris la parole, et ensuite qu'elle peut préciser que cette impasse dans laquelle elle se trouve est « déconcertante » et non plus terrifiante. De plus, le plaisir qu'elle prend à cheminer est lié à l'imprévu de rencontres sans lendemain. Fernand Deligny, dans ses œuvres complètes, reproduit des « lignes d'erre » du jeune « Jeanmari » : toutes les lignes sont en connexion, elles dessinent des trajets qui aboutissent à des cercles mais ces cercles sont tous reliés, ils ne s'interrompent jamais. Deligny commente : il n'y a de place pour aucun imprévu. Ma patiente n'en est plus là : elle chemine sur des chemins balisés, mais à la condition de ne pas savoir où elle va s'arrêter ni quelle direction elle prendra le lendemain. Elle a apprivoisé l'imprévu et cela lui permet de vivre bien ce qu'il y a en elle d'errant et qu'elle transforme en itinéraire aléatoire et en socialité qui doit rester fragile. Mais à son retour à Paris, cette errance inventive de l'été se transforme à nouveau en impasse dans un labyrinthe. Elle retombe toujours sur un impossible dans le tracé de ses chemins. Et cela est d'autant plus net que le labyrinthe de cette nuit-là est en fer alors que tous les villages qu'elle a traversés pendant sa marche estivale étaient, dit-elle, construits dans de très belles pierres. Parfois même, elle restait deux jours dans un gîte, tellement l'endroit était beau. Deux nuits elle a dormi dans une chapelle construite en cercle au-dessus d'une autre église etc... Ce qu'elle aimait aussi, parce que cela frôle l'absurde, c'est que les marcheurs allaient toujours dans le même sens ! Personne en sens inverse : un chemin où on ne se croise pas. Il y avait bien une raison car ce chemin est le chemin d'un pèlerinage, mais ce qui lui plaît, c'est le point d'absurdité. Pour elle qui est sans religion, la prise en charge de l'errance par une socialité religieuse la fait sourire, elle se sent très étrangère mais cela lui convient justement. L'espace était habité d'une manière qui lui permettait d'avoir avec les autres des relations fugaces et agréables, les seules qu'elle peut vivre. Le labyrinthe de fer et l'échelle embrouillée du rêve reviennent à la dureté de l'errance.

Si l'errant rencontre d'autres chemins que celui qu'il suivait, comment se passe la rencontre ou le croisement des itinéraires? C'est peut-être cela la question qu'il faut poser. Le savoir, ses échecs et ses réussites, ne surplombent pas le tracé des expériences. Peut-être la seule mesure immanente aux expériences est-elle alors la rencontre d'expériences hétérogènes.

L'analyste, en accueillant le transfert, prend avec le patient le risque d'une répétition de ce qui le fait souffrir et jouir, d'une manière qui s'est révélée invivable. Dans *Eloge des hasards dans la vie sexuelle*, je m'appuyais sur le Foucault des énoncés et des pratiques discursives pour repenser le transfert comme transposition active des impasses de la vie sexuelle sur la scène, autrement constituée, de la cure. Sans connaître le travail de Abélès dont le livre de 2014 n'était pas encore écrit, j'aurais pu écrire comme ce dernier :

On pourrait dire que la position de l'anthropologue (ou du psychanalyste) est une position d'intersection, il se trouve projeté au croisement des trajectoires de ses interlocuteurs, dans une pure contingence, au point que ceux-ci se demandent à tout moment pourquoi il est là, quel est son projet et ne se font pas faute de le lui faire savoir... Il peut être défini comme une singularité d'intersection¹⁴.

Cette formulation est presque identique à celle par laquelle je décrivais la scène psychanalytique en 2011:

Si l'on s'en tient à dire que l'analyste occupe la place d'un sujet supposé savoir, on ne comprend pas comment ce dernier peut déchoir de la position idéale où l'installe son analysant(e). On ne comprend pas alors comment l'analysant(e) récupère et transforme sa mise pulsionnelle, en quelque sorte. *L'analyste est plutôt un carrefour entre des lieux qui donnent une configuration à la vie sexuelle de l'analysant dans ses diverses modalités* : répétitions, sublimations, rencontres. Ce n'est pas par la maîtrise de toutes les composantes qu'agit l'analyste, mais par le déchiffrement des règles immanentes qui s'établissent entre elles, et par le discernement de sa place dans *le système non déductif* de rapports entre ces lieux.¹⁵

18

Une formation discursive chez Foucault est un système d'énoncés liant des institutions des savoirs, des conditions matérielles, l'ensemble des composantes formant un « domaine associé ». L'ensemble des lieux dont le transfert permet l'entrecroisement forme le « système associé » de cet énoncé qu'est le déploiement d'une subjectivité dans les conditions de la cure.

¹⁴ Abélès, *Penser au-delà de l'Etat*, p. 94.

¹⁵ Monique David-Ménard, *Eloge des hasards dans la vie sexuelle*, Paris, Hermann 2011, p. 213.

Pour Abélès, la précarité du lieu politique qu'est un « terrain » est lié à la réunion contingente des facteurs qui peuvent modifier un rapport de forces dans les événements micro-politiques (la présence d'un anthropologue dans une société où il s'impose comme un étranger) ou supra-étatiques (le commerce du coton dans l'Organisation Mondiale du Commerce). La théorie de l'Etat comme centralisant tous les pouvoirs aurait donc pour fonction de masquer la dimension erratique et contingente des événements qui se révèlent politiquement décisifs... pour un temps. En même temps, dit Abélès, l'anthropologie est apte à faire comprendre en nos temps de crise des philosophies politiques que *toute politique est locale* ; je dirai de la psychanalyse la même chose : elle est une politique comme lieu justement parce qu'elle construit un site pour l'errance. Mais peut-être permet-elle aussi de préciser la place du savoir et du non savoir dans cette localisation de l'errance subjective. Car elle a affaire au savoir et à la suspension de savoirs dans la répétition, mais par un biais très particulier : les nœuds du sens et du non-sens. Sans doute faudrait-il maintenant reprendre toute la question de la contingence à partir de diverses manières dont le non-sens intervient en psychanalyse. Ce serait un autre exposé, mais on a l'intuition, déjà, des rapports à l'errance, le non-sens et les lieux dans le premier exemple que j'ai donné : lorsque l'errance se radicalise, l'espace et le temps se disloquent et l'arrimage au langage se fait alors non plus par la polysémie ou l'ambiguïté mais par le plaisir ou la jouissance de l'absurde.

Il faudra explorer (j'ai commencé seulement à le faire dans le chapitre VII) les rapports entre non-sens, lieux et formes. Et c'est sans doute sur ce point que la psychanalyse qui n'est pas en elle-même une politique puisqu'elle a affaire toujours à des singularités individuelles et non pas collectives, peut apporter au moins des instruments à l'analyse des situations politiques.

Pour conclure

Je voudrais pour finir ou pour commencer notre discussion revenir à la question de départ : faut-il dire qu'on devient citoyen à partir d'autres appartenances ? Car dans les exemples politiques, dans ces exemples que prend Abélès lorsqu'il explique en quoi l'anthropologie est un lieu politique car elle intervient dans une situation dont elle dévoile, trouble les règles et les redéfinit sans avoir une position dominante, il montre que nous ne sommes pas dans la situation hégélienne : ce n'est pas le savoir en lui-même qui est l'élément grâce auquel une

errance se résout et elle ne se résout pas par correction d'erreurs. Il parle de la précarité et de la contingence de l'intervention de l'anthropologue. De l'immaîtrisable dans la rencontre entre des facteurs hétérogènes. Et du fait que pour lui comme pour Foucault tout savoir est en situation de pouvoir. Il me semble qu'il convient d'en dire plus ou un peu plus pour comprendre comment une impasse peut se transformer sans que le savoir (ou la conscience de soi chez Hegel) soit posé comme le ressort de la transformation. Certes, l'hétérogénéité des facteurs mis en rapport intervient pour créer un nouvel espace, mais si on dit seulement cela, l'issue de la transformation est laissée au hasard. L'exemple de la cure analytique permet d'en dire un peu plus : car c'est le fait que les impasses de la vie sexuelle se répètent *en se transposant* sur une autre scène qui permet à ce théâtre de trouver ses normes immanentes. Dans un événement politique, il y a la création d'un rapport entre des dimensions hétérogènes qui permet à un rassemblement errant, ai-je dit avec Butler, de prendre une forme qui va au-delà des composantes séparées sans pour autant dépendre d'une instance transcendante qui saurait dans quel sens orienter l'événement. Le prix à payer est une certaine précarité de l'événement.

En psychanalyse, ce n'est pas non plus le savoir qui maîtrise le jeu, l'analyste n'est pas seulement « sujet supposé savoir ». Ou plutôt il est bien sujet supposé savoir mais la possibilité du processus de transformation ne tient pas seulement au fait que l'analyste, comme le Socrate du *Banquet* de Platon, sait qu'il ne possède pas les objets fascinants qu'Alcibiade ou le patient hallucine en lui. Le processus d'une analyse n'est pas d'abord la désillusion d'un savoir prêté à l'Autre. C'est la répétition d'une impasse dans des conditions nouvelles que l'analyste a la responsabilité de produire sans pour autant en maîtriser le cours. Comment telle souffrance va-t-elle pouvoir se transformer ? Un mode de jouissance s'inventera-t-il un autre destin ? Ce qui décide du chemin est, certes, le vide produit par le fait que l'analyste n'impose pas une norme qui serait un savoir comme le point de vue du « pour nous » chez Hegel : il cadre d'avance les expériences de la conscience en disant, même de façon programmatique, où elle va. Mais ce vide est une condition nécessaire et non suffisante, de même que l'hétérogénéité des dimensions de l'existence mise en rapport de façon inédite. On pourrait dire, si on veut donner au savoir un rôle qui ne soit pas celui de maîtriser les processus à l'œuvre dans une cure, que ce sont les jeux du sens et du non-sens dans les formations de l'inconscient (actes manqués, rêves, lapsus, interprétations, interventions etc...) qui indiquent les voies de transformation

des difficultés et des impasses de la vie sexuelle. En particulier, le non-sens ou la suspension du sens dans les ambiguïtés du discours est toujours une *bi-furcation* en analyse. Le transfert, (comme une manifestation politique ou la présence d'un ethnologue) crée un site qui ne reconduit pas seulement à une précarité mais qui fait des conditions et des matériaux des symptômes le levier d'une transformation grâce à cette affinité du non-sens et de l'espace. Le processus n'est pas maîtrisé par un savoir, mais il n'est pas errant. On peut assez précisément décrire les conditions et les limites de son pouvoir.

On peut dire en effet avec Abélès que toute politique, y compris étatique¹⁶, est locale. Et c'est pourquoi ces « sciences humaines » qui sont des interventions ont quelque chose à apporter à la philosophie politique.

¹⁶ Il s'agit, non pas de considérer que l'Etat n'existe plus, ni même comme le dit Foucault que la représentation, la souveraineté et la légitimité sont des notions obsolètes au regard de la gouvernementalité. Il faut au contraire considérer que les politiques étatiques relèvent elles-mêmes d'une analyse anthropologique en terme de lieux de pouvoirs, et de composition entre l'immanence du politique dans de multiples sphères de la vie sociale et les aspects de croyance que convoque « l'Etat » dans des conditions à décrire : « L'anthropologie des espaces politiques, qui s'attache à réinscrire le "terrain" dans un ensemble ramifié et englobant de pouvoirs et de valeurs, offre aussi le moyen de penser l'Etat "vu d'en bas" à partir de pratiques territorialisées des acteurs locaux, qu'il s'agisse des politiciens, des gestionnaires ou des simples citoyens. » Marc Abélès, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot et Rivages 2008. Édition de poche 2012, pp. 143-144.