

Contre l'excès de socialité, une altérité commune

Pierre Ouellet

Numéro 87, 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/45865ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Éditions Intervention

ISSN

0825-8708 (imprimé)

1923-2764 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ouellet, P. (2004). Contre l'excès de socialité, une altérité commune. *Inter*, (87), 24–26.

Contre l'excès de socialité, une altérité commune

Peut-on imaginer une communauté des asociaux ? Une communauté des exclus, dirait-on aujourd'hui. Une communauté des ébranlés, disait le grand philosophe tchèque Jan PATOCKA. Le *socius*, c'est la grégarité : l'union pour la force. On s'y lie pour se défendre et attaquer. Voilà le sens propre du mot latin qui a donné le mot *société* : l'allié ou l'aliéné, qui se lie à l'autre dans un combat commun, pieds et poings liés à ce mercenariat quasi quotidien qu'est la lutte pour la survie, pour la possession ou l'usufruit des biens du monde ou du monde comme biens.

Cette alliance est le fait d'une féodalité, toujours, d'une *socialie feodus*, disent les Romains, d'une foi sociale fondée non tant sur la confiance ou la confiance, ces fiançailles avec l'autre, que sur un lien fiduciaire, une entente de nature contractuelle entre un seigneur quelconque, par exemple, et ses serfs ou vassaux, pour la défense ou la conquête d'un fief, d'une possession, d'une propriété, d'un domaine d'appartenance, qu'on doit dès lors à sa vassalité, au serment qu'on prête en tant que feudataire d'une autorité plus large que soi pour la protection partagée des biens acquis sinon conquis, du bien-fonds et du butin, du cheptel et des trophées, qui sont toujours, d'une certaine manière, des prises de guerre, des biens pris à l'ennemi, des proies et des dépouilles qu'on enlève à l'autre, dont on l'aura privé, frustré, exclu.

La socialité est bel et bien la délégation de sa liberté d'agir à un ensemble plus vaste défini par une autorité. L'État, la Cité, le Royaume, la Seigneurie, que sais-je encore, pour la défense et la conquête des biens et des services qui définissent l'espace commun ou le lieu public en termes économiques, en tant qu'*oiko-nomos*, donc, qui relève d'un « usage normé » (*nomos*) du « milieu » (*oikos*) vécu comme possession ou propriété, domaine d'appartenance ou domesticité – *domus*, disent les Latins, lieu propre à la domination des choses et des êtres considérés comme biens inaliénables, défendables à n'importe quel prix. La société est cette délégation de notre libre volonté à l'aveugle grégarité propre à notre existence publique conçue comme appartenance à un domaine, à un fief, à un « propriétaire », bref à une domesticité, bétail et cheptel compris. Rappelons que le mot latin *gregarius* désignait le simple soldat et qu'on parle encore de « soldat grégaire » pour signifier le troupière. Le grégarisme, c'est l'instinct du troupeau – *grex*, *gregis* : la horde et la cohorte –, soit le désir d'appartenance à une identité domestique dans laquelle on se reconnaît comme dans ses propriétés, dans ce qu'on possède et défend, s'en remettant au *socius* pour la légitimation et la normalisation d'un tel mercenariat où nous payons (taxes, impôts, redevances, tributs de toutes sortes) et sommes payés (soldes et salaires, gages et appointements, honoraires et traitements) pour que soient assurés le maintien et l'entretien sinon le cumul ou l'expansion de telles possessions sans cesse menacées. J'ai ma maison, j'ai mon jardin, comme j'ai ma ville et mon pays, dont mon existence sociale, ma féodalité, ma vassalité ou ma grégarité garantit la protection partagée. Voilà le sens fort de la socialité telle qu'on peut l'entendre dans ses résonances politiques les plus actuelles : l'alliance pour la défense, la conquête ou le contrôle des biens de ce monde conçus comme propriétés, qu'il s'agisse de la terre, autrefois, ou du pétrole aujourd'hui, de l'espace cosmique demain ou après-demain. On parle d'ailleurs de « société » comme on parle de « compagnie » pour dé-

signer une firme ou une affaire destinée à réaliser quelques profits : on n'est plus citoyen mais sociétaire d'une entreprise d'État qui se gère ou s'administre comme une propriété privée.

La dépossession commune

Qu'en est-il dès lors de ceux qui ne possèdent rien, qui ne se possèdent pas eux-mêmes : les dépossédés, les non-possédants, les possédés au sens dostoïevskien du terme ? Sont-ils proprement des asociaux, des *in-alliés*, par rapport auxquels la société pratique une forme d'internement exclusif, d'enfermement plus ou moins systématique qui les élimine de la circulation sociale, à quoi résistent toutefois différentes sortes d'exclusion interne comme la folie, la délinquance ou la marginalité, qui font retour sur notre pseudo-normalité ? On parle souvent des mésadaptés comme de personnes souffrant de troubles socioaffectifs, mais que sait-on au juste de la socioaffectivité ? De la vie affective, qui sous-tend notre existence sociale, où se pose le problème de l'identification lacunaire du singulier au collectif ? Ces « problèmes d'identité », comme on les appelle, qui touchent ceux qui n'ont pas d'identité parce qu'ils n'ont rien, qui ne possèdent pas d'identité parce qu'ils ont été ou sont depuis toujours dépossédés de tout ou de presque tout, d'eux-mêmes comme êtres sociaux, êtres domestiques, êtres économiques, ces problèmes d'identité dont la source est dans une affectivité profondément asociale, *indomesticable*, ne sont-ils pas l'effet d'une socialité qui nie de plus en plus notre coexistence dans le désir et l'angoisse de ce qui nous manque, bien plus que dans la propriété commune de biens et de services qui nous échappent d'ailleurs de plus en plus dans la délégation du pouvoir et de la puissance comme du bon vouloir et de la bonne volonté à des autorités de plus en plus éloignées et inaccessibles ? Faisons une hypothèse forte, qui pourra paraître audacieuse de prime abord, mais qui nous apparaîtra bientôt comme évidente, voire triviale : ce sont les pathologies sociales qui constituent le moteur secret du vivre-ensemble ou de l'être-avec. HEIDEGGER l'avait compris en faisant du *Dasein*, qu'il appellera plus tard le *Mitsein* (l'être-avec, l'être-auprès), l'incarnation même du souci et de l'inquiétude face à notre finitude. L'« être-pour-la-mort », autre nom qu'il donne à l'homme dans sa faculté de dire avec la force de l'infini son caractère fini – l'essence de sa finitude, dont il fait le deuil de son vivant –, est peut-être une formule trop forte pour dire notre non-tranquillité quotidienne devant ce qui meurt ou disparaît, mais il s'agit tout de même d'une expression qui dit avec justesse l'ébranlement de fond dont Jan PATOCKA parle en évoquant la communauté de ceux à qui on rappelle régulièrement leur finitude sous la forme du manque et de la privation ou à qui on remémore leur caractère mortel dans la moindre blessure ou la moindre carence vécue.

Toute communauté humaine se forme autour d'un manque, comme en témoignent les premières manifestations de notre socialité liées au triple mécanisme de la reproduction sexuée, de la satisfaction de la faim et de la ritualisation de la mort, qui ont à voir avec l'assouvissement d'un désir et la manifestation d'une angoisse ou qui, d'une manière plus générale, incarnent un rapport sensitif, perceptif et affectif à ce qui manque, à ce qui est absent, à ce qui n'est pas là, pas encore là ou déjà plus là – l'être-là heideggerrien étant un « être-jeté », qui se projette en effet dans « ce qui est absent », autour de quoi la communauté se forme, l'un se liant à l'autre dans ce qui manque

Faisons une hypothèse forte, qui pourra paraître audacieuse de prime abord, mais qui nous apparaîtra bientôt comme évidente, voire triviale : ce sont les pathologies sociales qui constituent le moteur secret du vivre-ensemble ou de l'être-avec.

à tous comme à chacun : l'objet de la satisfaction du désir érotique ou du besoin *orexisque*, sinon l'autre sujet, le semblable, le prochain, qui n'est plus là, l'ancêtre ou l'ascendant, ou qui n'est pas encore là, la progéniture ou la descendance. Il y a une verticalité du rapport communautaire qui fait que le lien se noue d'abord avec les absents, qu'ils soient morts, comme les anciens, ou pas encore nés, comme les enfants, auxquels une relation de désir et de deuil mélangés nous unit, pour que l'horizontalité même du rapport humain entre contemporains devienne possible, notamment à travers le double lien de l'*eros* et de l'*orexis*, de l'amour et de la faim, qui prennent tous deux leur source dans une expérience radicale du manque. Je m'unis à l'autre dans la chasse ou dans le coït non pas pour me fondre à lui ou communiquer avec lui dans un désir illusoire de devenir *un*, ou *même*, mais parce que je suis comme lui à la poursuite de ce qui manque à mes désirs ou à mes besoins, à la recherche de ce qui n'est pas là, de ce qui n'est pas à moi ni à personne, dont je fais ma proie et auquel je suis en proie, engageant toute ma passion et toute ma peur dans ce rapport au « tout-autre » que je vis avec *un* autre ou avec *les* autres.

L'altérité partagée

C'est cette altérité commune à soi-même comme à l'autre qui nous tourne, les uns et les autres, dans un regard ou une parole partagé, vers ce qui manque ou fait défaut, dont la quête ou la requête nous rassemble, non pas autour d'une propriété mise en partage, un bien commun ou une identité commune, mais autour d'un vide à combler, qu'on ne remplit qu'à moitié, car il se vide aussitôt, le temps qu'on s'altère de nouveau dans un désir et une peur ravivés. Cette absence dont je fais l'épreuve dans le désir et dans la faim est la même que celle qui me lie à mes ancêtres disparus et à ma progéniture à naître dans les rituels sociaux de deuil et de fertilité, où c'est encore une fois un rapport au *tout-autre* qui médiatise mon rapport à autrui. C'est l'altérité propre au manque qui me pousse vers un autre, non pas pour qu'il le comble mais pour qu'il l'éprouve avec moi et fasse l'expérience conjointe de cette altération où l'on se croise, non tant dans une identité commune que dans une altérité vécue en commun. C'est ce dont je suis dépossédé qui m'unit à autrui dans un désir partagé de *ce qui n'est pas* et la peur commune de *ce qui n'est plus*, dans l'angoisse désirante ou le besoin terrifiant de ce qu'on ne possède pas mais dont le manque nous possède littéralement. C'est là la source de toute communauté au sens du mot *cum-munus*, qui désigne le partage d'une dette, d'un don, d'une charge, d'une grâce, non pas d'un bien commun ou d'un domaine d'appartenance, comme c'est le cas du *socius*, où l'on s'allie pour défendre ce qu'on possède, pour protéger ses propriétés dans les enceintes de la Cité ou les frontières de l'État, comme dans les murs de sa maison ou la clôture de son jardin.

L'un des sens les plus courant du mot *munus* montre bien cette asymétrie du rapport à autrui qui donne sa source à l'expérience de la communauté : il s'agit de son acception funéraire, lorsqu'il désigne ce que nous appelons communément les « derniers devoirs ». Ce que nous devons aux morts ne nous sera jamais rendu, du moins par eux. Embaumer et ensevelir ses morts en commun, voilà l'expression la plus forte de ce qu'est le *cum-munus*, qui n'est pas le don mutuel et réciproque qu'on fait de sa personne ou de son individualité au profit d'une entité plus large à laquelle on appartiendrait, qui s'ap-

pellerait la société, la Cité, l'État ou la nation, mais le don fait ensemble d'une parole, d'un geste ou d'un regard vers qui n'entend pas, ne sent pas et ne voit pas, mais reste à jamais le lieu vide ou absent où se déposent les mots, les mouvements et les images qui témoignent de notre coexistence compassionnelle non seulement avec nos semblables, le prochain vivant et présent, mais avec ce qui n'est pas là et n'y sera plus, les morts, les disparus, comme tout ce que la mémoire retient des pertes et des deuils que nous avons vécus, dont les œuvres d'art, en tant que dons, encore une fois, mais aux deux sens du terme, talent et grâce autant qu'offrande et présent, portent le témoignage à travers l'histoire.

Les communautés esthétiques

Si la société a à voir avec ce qui est – ce qu'on a ou ce qu'on possède –, la communauté, elle, concerne ce qui apparaît et disparaît : elle ne vise ni le stable ni le pérenne, que l'on conserve et entretient, qui tient et se maintient en son état, comme les « étants » du monde qui fondent ce qu'on appelle une ontologie ; elle touche plutôt aux manières d'advenir et de survenir, puis de fuir et de s'évanouir, propres aux phénomènes au sens propre, qui n'ont pas d'existence en soi, hors de l'épreuve qu'on en fait, mais qui, tel le *Dasein*, naissent et meurent, apparaissent et disparaissent, doués d'une « vie » que leur confère le fait qu'ils soient vécus, sentis, perçus ou éprouvés, sinon *intuitionnés*, mémorisés et imaginés par un sujet qui non seulement se lie à eux dans l'expérience qu'il en fait mais se lie aussi aux autres dans le nécessaire partage de cette épreuve, toujours transsubjective dans la mesure où tout phénomène ne m'apparaît à moi que si j'ai la conviction profonde qu'il apparaît aux autres, sans quoi il ne serait pas phénomène mais hallucination, mirage, illusion, pure apparition sans apparaître véritable, qui n'advient qu'*entre* sujets, où pas seulement *en* soi. C'est pourquoi nous ne sommes pas seulement des êtres-là, dans la proximité du monde qui nous entoure en nous apparaissant, mais des êtres-avec qui ne sont au monde qu'ensemble, dans l'apparaître commun du monde, dans la présupposition que le monde est éprouvé par l'autre comme par soi-même, ce *soi* apparaissant dès lors *comme un autre*, dirait Paul RICŒUR. Une phénoménologie de la communauté comme modes d'apparition et de disparition de l'altérité et de l'hétérogénéité du monde vécues en commun doit remplacer nos ontologies sociales et politiques fondées sur l'identité et l'homogénéité d'un monde conçu comme ensemble de biens et d'étants qu'on se partage tel un patrimoine ou qu'on s'échange tel un fonds de commerce. Une révolution sociale et politique ne peut amener un tel changement, comme on aura pu le constater tout au long du vingtième siècle, qui a été celui du double échec du collectivisme et du tiers-mondisme ; il faut une mutation esthétique profonde, soit un changement dans la sensibilité même des sujets, dans leur *singularité* problématique, jamais sûre de son identité, et dans leur *communauté* tout aussi aléatoire et équivoque, jamais certaine de ses frontières identitaires.

L'art et la littérature – bien plus que la techno-science et le mythico-religieux dont les technocraties et les théocraties qui s'affrontent depuis quelques décennies veulent faire le seul moteur du changement comme fuite en avant ou retour en arrière – montrent comment cette mutation sensible du vivre-avec se déploie aujourd'hui, sur un mode symbolique et imaginaire, bien sûr, mais

HEIDEGGER l'avait compris en faisant du *Dasein*, qu'il appellera plus tard le *Mitsein* (l'être-avec, l'être-auprès), l'incarnation même du souci et de l'inquiétude face à notre finitude. L'« être-pour-la-mort »...

qui n'est pas moins *réel* que les déterminismes géopolitiques et socioéconomiques qui sous-tendent notre être-ensemble. Un autre type de socialité se joue dans les productions de l'imaginaire, qui sont aussi des productions de la mémoire, où l'on voit apparaître une autre manière d'articuler la singularité et la communauté, non plus sur une base identitaire, comme dans le collectivisme et le nationalisme, ni sur une base conflictuelle, comme dans l'individualisme et le libéralisme, mais dans l'entrelacs et le chiasme de l'altérité commune qui constitue chaque soi comme singulier et de l'identité plurielle qui constitue chaque groupe comme communauté.

Autrement dit, l'art et la littérature nous font faire l'épreuve sensible – sans jamais nous en faire la démonstration idéologique ni nous en faire la leçon sur le plan axiologique – de la genèse du sujet ou de l'apparition du singulier à travers l'expérience radicale de l'altérité, celle de l'origine et de la mort, au cœur de l'apparaître et du disparaître, comme celle du désir et du deuil, de la quête infinie et de la perte irréparable, de la joie et de la peine, de la jouissance et de la souffrance, bref de la dépossession de soi qui est à la source des expériences extrêmes de la sensibilité, que BATAILLE et HEIDEGGER, chacun à sa manière, ont évoquées sous le nom d'*ex-stase*, et qui relèvent de la découverte ou de la révélation d'une étrangeté du soi dont tout le monde partage l'expérience fondatrice. De la même manière, l'art et la littérature nous font éprouver la genèse du lien social ou l'apparition des communautés non plus comme mode d'appartenance identitaire à une même origine ou à une filiation – familiale ou nationale, ethnique ou linguistique, culturelle ou religieuse –, mais comme la prise en charge à chaque fois singulière ou idiosyncrasique d'une mémoire et d'une imagination ou d'une sensibilité et d'une perception qui ne sont pas les siennes propres mais qu'on s'approprie ou qu'on adopte, l'*ad-optio* étant « opter pour soi », « choisir par soi », c'est-à-dire se donner à soi-même l'univers commun où l'on gravite, le monde commun que l'on habite, en pensées comme en affects, bref la communauté de vie que l'on fréquente de par la nature de sa sensibilité, qui n'est jamais déterminée de naissance, mais qui se constitue et se métamorphose à travers les expériences perceptive, mnésique et imaginative du monde et des autres, autant dire à travers l'épreuve multiple et diversifiée de l'Altérité.

La fiction seule, ou l'imagination au sens fort, nous met en contact avec ce qu'on n'a pas et ce qu'on n'est pas, avec ce qui n'est pas ou ce qui n'est plus, ce qui n'apparaît pas encore ou est déjà disparu, dans la virtualité ou la puissance pure de ce qui ne se réalise ou ne s'actualise jamais en un objet ou en un fait, mais reste phénomène, pur apparaître qui n'a pas besoin d'être pour exister et subsister, la perception, la mémoire et l'intuition lui conférant sa propre vie en le constituant comme monde vécu, senti, mémorisé ou imaginé. L'extrême singularité de l'univers et du style d'un auteur ou d'un artiste, qui s'exprime toujours d'une manière *idiolectale* par l'invention d'une langue ou d'un code plus ou moins privé qu'il rend toutefois éminemment public, n'est jamais un obstacle à la constitution de communautés de paroles ou de communautés de sentiments, qui vivent dans le partage d'un tel monde ou d'un tel langage, bref d'une telle sensibilité qui, bien qu'*autre*, ne manque pas de mettre à l'épreuve le soi le plus intime et le plus profond. Sans doute parce que l'altérité radicale à laquelle s'alimentent la parole et le regard singuliers de l'écrivain et de l'artiste, dans l'expérience qu'ils font du caractère asocial de notre être-ensemble fondé sur le partage des peurs et des désirs ou sur la mise en commun de la hantise ou de l'obsession de ce qui apparaît et disparaît, rejoint celle qu'éprouve tout un chacun dans sa propre vie, entre la peine et le plaisir ou la souffrance et la jouissance, où il doit affronter sans relâche ce qui lui manque et ce qui l'altère, l'ébranle et le dépossède, rejoignant ainsi la communauté sans identité ni reconnaissance de ceux qui ont perdu jusque leurs propriétés, comme en témoignent déjà *L'homme sans qualité* de Robert MUSIL ou le Joseph K. de Franz KAFKA, sinon Grégoire SANSÀ lui-même, l'homme de la « métamorphose ».

l'altérité radicale à laquelle s'alimentent la parole et le regard singuliers de l'écrivain et de l'artiste, dans l'expérience qu'ils font du caractère asocial de notre être-ensemble fondé sur le partage des peurs et des désirs ou sur la mise en commun de la hantise ou de l'obsession de ce qui apparaît et disparaît, rejoint celle qu'éprouve tout un chacun dans sa propre vie, entre la peine et le plaisir ou la souffrance et la jouissance.