

L'intime en tant qu'ombre

Jeudi dernier, de retour chez moi je surprends cette scène : mes colocataires, à table, viennent de finir de manger une langue de bœuf, et autour d'eux, la langue pendue, se trouvent les six chiens de la maison... Les humains parlent, les chiens regardent. Dans l'encadrure de la porte, parmi tous ces « animaux », je comprends cette manière très humaine d'échapper à certaines injonctions de la socialisation humaine ; et de donner à d'autres valeur d'évidence : *on ne mange pas les animaux de compagnie*. Le film *Tierische Liebe* (1996) permet de creuser cette perspective. Nous voici dans les parages fusionnels d'hommes et de femmes qui ont quitté l'esseulement de leur relations avec leurs semblables pour former de nouvelles grégariétés, exclusives, avec leurs animaux. Le film de Seidl parvient à poser le lieu d'un malaise : cette proximité inhabituelle entre humains et animaux, soupçon de zoophilie, et d'inceste (« viens voir maman »). Mais qu'est-ce qui est le plus dérangeant : la zoophilie, sur laquelle on voit depuis une quinzaine d'années, en Europe surtout, fleurir les législations, ou bien ces individus qui ont rompu leurs relations avec les autres humains ? Ou ne serait-ce pas enfin ces animaux eux-mêmes, ainsi transformés, moulés dans les désirs de leurs « compagnons » « rationnels » ? Quelles sont les lignes de ce partage intime ?

À une époque pas si lointaine, on considérait celui qui baisait une chèvre comme l'imbécile du village. Les références culturelles, de *L'âne d'or* d'Apulée (II^e siècle) à *La ballade de Narayama* (Imamura, 1983), des *Mille et une nuits* à *Dog fucker* (avec Linda Lovelace, 1971) sont nombreuses et explicites. Si donc les relations inter-espèces provoquent aujourd'hui un tel malaise, il faut en chercher la raison ailleurs. Outre les viols commis sur les animaux, mais les incluant, c'est un sentiment de défiance, voire de honte, mais aussi de peur : d'être pris pour des animaux, et d'être « en vérité » des animaux. Un sentiment qui a trait à l'évolution des relations entre l'humain et les autres espèces animales depuis la Révolution industrielle — et de manière sous-jacente, à comment l'exploitation des animaux met en lumière la *domestication* de l'humain par l'humain (Nietzsche, 1887).

Les XIX^e et XX^e siècle remplacent, aux champs et à la guerre, les animaux par des machines, et les catégories à travers lesquelles nous les connaissons tendent bientôt à se restreindre à trois : l'animal de compagnie, l'animal sauvage en voie de disparition, et l'animal-viande. Or c'est le même mouvement qui, depuis les Lumières, transforme le rapport des êtres humains à eux-mêmes, en cherchant à rationaliser et à contrôler les

comportements individuels et collectifs. Au XVI^e siècle on parle de « femme grosse », mais au XVIII^e on parle de « femme enceinte ». Le prêtre cède la place au médecin, et bientôt le confesseur au psychanalyste, perpétuant, sous la forme d'une *science de la sexualité* (Foucault, 1976), la pratique de l'assujettissement par l'aveu et le travail sur soi. D'Althusser à Agamben, de nombreuses études ont donné à voir comment les processus de subjectivation font corps avec les agencements territoriaux et les dispositifs, et comment le corps lui-même est ce à l'occasion de quoi investiture et matérialisation du pouvoir sont coextensifs (Butler, 1997). Or à ces jeux-là, qu'ils soient législatifs, religieux ou scientifiques, les animaux n'ont jamais été invités... parce que le procédé nécessite la normativité des langages humains. Si nous *savons* que les animaux *s'expriment*, qu'il s'agisse de sexe, de travail ou de mise à mort, la valeur de leur consentement n'est ainsi, le cas échéant, pas du tout reconnue à l'identique.

Après la Révolution de 1789, l'avènement de la bourgeoisie va radicalement changer l'orientation des soucis humains, et la place qu'y occupent les animaux. Les valeurs bourgeoises amènent à une coupure nette entre deux espaces, le public et le privé : le bourgeois, n'ayant pas de titre de noblesse qui le distingue, se doit d'être vêtu et de montrer sa richesse ; la maison de maître fait son apparition, ainsi que l'assignation genrée des espaces et des rôles qui y sont associés ; la lecture devient une affaire personnelle ; on invente l'attentat à la pudeur (France, 1832), l'exhibitionnisme pathologique (1877) ; et tous ces éléments mènent à créer une sphère privée d'une force inconnue jusqu'alors. Freud, en posant sa deuxième topique, ça-moi-surmoi, entérine le procédé (1920). Mais c'est en fait toute la construction de la famille bourgeoise qui est en jeu : là où les nobles valorisaient avant tout leur ascendance, puisqu'elle prouvait la qualité de leur sang, les bourgeois portent l'accent sur leur descendance. Ils entreprennent la reproduction comme une science, dont les femmes sont le principal outil, et les enfants, le fruit dont il faudra prendre soin afin que les propriétés accumulées des pères puissent grandir et fructifier entre les mains des héritiers. A côté de l'école obligatoire, on tente d'aseptiser l'espace public ; et le sexe devient « intime », ce qui veut dire ici *privé dans le privé* (intériorisation et auto-censure). Avec l'État-providence puis l'avènement de la société de consommation, la « classe moyenne » émergente reprend alors à son compte les lignes de la socialisation bourgeoise... et l'enfant devient la figure tutélaire de la spontanéité comme libre-arbitre. Mais la population n'est pas davantage en possession des moyens de production ; et l'extrême valorisation du désir dans le capitalisme de la fin du XX^e siècle pousse ces lignes vers une disjonction de plus en plus forte (Deleuze-Guattari, 1972). D'un côté, on trouve une recherche de plaisir teintée de conservatisme, pour ce qu'il y a dans l'hédonisme consumériste une *routine* (renforcée par la division du travail, et la bureaucratie) qui laisse la porte ouverte à tous les investissements normatifs ; et la prolétarianisation, dès les années 1970, via la *dette*, fait alors se refermer l'espace privé comme un piège (Lazzarato, 2011).

Nous regardons pour lors au-delà du public et du privé. Car la (ré)pression publique pousse au retrait dans l'espace privé ; et c'est là, dans ce confort où s'enracinent les routines de l'animal humain, dans les restes du corps détruit, que se trouve l'enfant ; et l'ombre de l'enfant s'appelle *intimité*. Pourtant, même sous cette forme sédimentée, où enfance, animal et sexe sont contigus (et « dangereusement »), qu'est-elle cette intimité sinon l'ombre de la manière dont nous sommes transformés ? Et c'est la question que j'aimerais poser ; car cette ombre nous pouvons la faire bouger, la modifier, *en tant qu'ombre*. Nous sommes dans l'intime lorsque nous entrons dans un régime d'expérimentation, a-pudique ; pudeur et impudeur quant à elles appartiennent au régime mondain, à la croisée des espaces privé/public, toutes les tactiques qui consistent à nous cacher, à nous sophistiquer, pour nous défendre et nous profiler. Nous serions donc rarement dans l'intime ; par contre, de l'intime, nous ne cessons jamais d'en produire. Et cette production est modalisée par notre milieu : la culture, qui est *notre* nature. Les humains ont vécu parmi les animaux comme médiateurs pour eux de la nature, mais « la nature » est un terme abstrait, même pour les animaux « la » nature n'existe pas. Plus concrets, comme l'ont réaffirmé Derrida et Haraway, sont ces pluriels : *les humains, les animaux, les écosystèmes, les horizons de pensée et d'action*. C'est dans ces pluriels que nous gagnons en extension, en *technicisant* – corps, langages, savoirs, machines, dispositifs, modes de relation, d'organisation, d'alimentation, etc. – autant d'occasions de transformations de nos modes de subjectivation, et des exigences à y faire valoir pour y prendre pied.

L'intime serait donc la matière du performatif (Butler, 1990), ce qui donne consistance à notre production d'identité. Il peut être recouvert par sa propre accumulation, de propriétés, de représentations, d'images de soi, de qualités, de discours... et on se demande alors quelles sont les conditions d'une vie où l'intime peut être perçu et transformé.

Car s'il en est la matière, il en est aussi le recours, à chaque fois que nous embrassons cette production dans ses disjonctions. Nos identités sont alors elles-mêmes devenues parodiques (Preciado, 2008), à côté de ce que l'on avait considéré jusque-là comme « nature », et dont nous nous sommes détachés, dés-achevés, pour nous constituer comme sujets à un autre niveau. Disons plus chimérique.

De l'intimité et de la mort

L'intimité, je ne la dis que du particulier. Parce qu'elle est au stade de produit, et le résultat de sédimentations nombreuses, mais qui ne sont regardables justement que sous l'angle du particulier. Ce qui veut dire aussi

chacun la sienne, quoiqu'elle soit par peu d'aspects si personnelle qu'on aime le croire. Une intimité, mon intimité ? C'est un rapport figé de lumières et d'ombres, avec là au milieu tout ce qui est cause des ombres (formes et degrés d'opacité), tout ce qui est source des lumières (ce sont toujours des rapports de forces) ; mais un rapport figé, "comme en un tableau".

On répute impossible d'un tableau qu'il soit fidèle absolument à telle scène que l'artiste aurait cherché à y représenter, qu'une telle ambition, à la limite, ne serait réalisable qu'en usant alors d'une lumière artificielle, en atelier ou en studio, et encore que de natures mortes, dont les métamorphoses se seraient arrêtées, ou du moins ralenties. Mon intimité, serait-elle donc cela, la peinture d'une nature morte à l'aune d'une lumière artificielle ? Il y règne en tous cas le calme des cabinets de curiosité, forcément suspect aux yeux de qui n'en est pas l'initiateur ; mais le plus étonnant reste ici la manière dont on protège d'autrui un tel lieu, à la Barbe Bleue, en agitant la clé devant les yeux de cet autrui auquel on reprochera toujours d'avoir été mis là où il est : devant la clé qu'on agite devant ses yeux. Si l'on désire autrui à cette place, c'est sans doute que l'on n'aime pas y regarder soi-même de trop près, et on le comprend volontiers : il y a là beaucoup de choses qui meurent et beaucoup de cadavres. Mais c'est aussi parce qu'on vit d'un égoïsme qui ne se justifie pas à ses propres yeux, qui a besoin des yeux d'autrui pour exister et trouver sa valeur.

À ce niveau-là, on est forcé d'admettre que certaines choses ne s'apprennent pas : abriter des cadavres et n'en être ni choqué, ni fier, mais trouver cela juste, ne s'apprend pas. Il y a par contre un apprentissage nécessaire dans notre rapport aux mille soleils qui font tourbillonner les ombres : comment s'interposer ? Comment *voir* ? Et en s'abstenant de comprendre ce que veulent signifier ces clés devant nos yeux, et en voyant la porte telle qu'elle est, grande ouverte, et ces entrailles en train de pourrir. Un début de transparence, propice à la mise en relief, s'obtient plus facilement dans la pourriture que dans la génération et c'est par là que l'on commence. Petit à petit, on en vient à des formes plus assurées ; pour se rendre compte qu'il n'y a rien de plus difficile à voir que la peau translucide d'un nouveau-né, en train de s'épaissir, de rassembler les puissances cognitives et actancielles qui la rendront un jour capable de donner forme à la sensation, de capter et d'isoler, de mettre à mort et dans le même mouvement d'expurger tout ce qui, dans ce processus, lui échappe.

La lumière artificielle : voilà un rapport de forces qu'on a pris soin d'abstraire, et qui installe toutes choses dans un tissu pseudo-fini de relations. La lumière du feu ou de la bougie réagit encore à l'air, aux souffles, aux bûches ou à la cire que l'on brûle ; mais le règne des ampoules c'est autre chose, et c'est la possibilité d'un nihilisme plus exacerbé (relire *Éloge de l'ombre* de Tanizaki, 1932). C'était déjà cela, la pensée, non plus l'instinct qui s'adapte aux ombres mouvantes, mais l'instinct qui, dans le rapport à une source de lumière reproductible, commence à se mouvoir de lui-même et à modifier ses angles. Or cette intelligence qui nie pour affirmer se prend facilement à son propre jeu, elle momifie alors et construit des pyramides,

érige des monuments aux morts, les berce dans la "lumière éternelle", et en échange, donne aux vivants des valeurs obtenues à la lumière d'un tel astre supplétif. Le poète et l'architecte deviennent « politiciens », et c'est ceux-là qui se proposent de dégager des formes, de dégoter les meilleurs morceaux, à force de gestes qui dans la répétition s'affinent et gagnent en vitesse, mais qui sont autant de sceaux de mort. Rien de très vivace donc, mais – pour nous qui *voulons* mourir – cela n'est guère le problème. L'intime n'est pas pour nous une façon de repousser la mort, mais bien de créer des distances à l'intérieur de la vie. Et rien n'indique qu'il vaille mieux être l'architecte des lumières plutôt que le boucher des ombres, d'ailleurs, si l'on s'en tient à cet exercice des puissances. Par contre, la question de l'accent, de comment l'on va mettre en relief ces rapports de lumières et d'ombres, parmi les mille autres plans sans cesse parcourus, est déterminante.

L'intimité, dans quelle relation la mettons-nous avec l'intime et sa production ? Si elle en devient l'alpha et l'oméga, la vie devient lourde, ennuyeuse, stérile ; l'on crée de nouveaux sous-soleils pour s'y divertir, l'hypocrisie devient une seconde nature. Mais qu'elle en soit le *momentum*, un élan dédié à sa propre destruction, et il devient possible d'y saisir nos générations, d'y tendre un filet sensible juste sous la surface de ce qui nous assaille et nous dérive selon mille chemins insoupçonnément arbitraires. C'est tout l'art de se façonner un corps, une stance, une manière de s'interposer dans la lumière. À la question *comment voir*, répond l'ancienne question *comment mourir*. Intime est le moteur noir de mon paysage.

Il s'agit pour nous, dès lors, d'apprendre à abstraire selon cette voie. Paradoxalement, la lumière des ampoules, la jeune électricité, détient à ce titre un contrepoison intéressant à la lumière fantasmée : l'interrupteur. On/off. Que la lumière soit ! Qu'elle ne soit plus ! Étrange, qu'on associe encore, malgré une telle invention, l'action de mourir à une cessation d'existence. C'est de toute façon une paresse pour le moins suspecte, que celle qui aime à dire "ceci existe" et "ceci n'existe pas". Du temps où la Terre était plate, la Terre telle que nous la connaissons aujourd'hui existait pourtant, n'est-ce pas ? Et quant à nous qui vivons sur une Terre ronde, voudrions-nous affirmer qu'une Terre plate n'existe pas, voire, n'a jamais existé, qu'elle existerait pourtant dans cette négation. La Terre *a été* plate, même si c'est aujourd'hui une idée morte elle fut plus vive, elle fut *vraie*. Nous croyons concevoir clairement les choses en disant alors que cette idée a été « construite » : mais on manque souvent en quoi cette conception est fertile. C'est qu'au lieu de prendre cela pour argument de l'inexistence d'une idée (comme si la fausseté conduisait à conclure au caractère frauduleux d'une existence, et, à la suite d'un procès en droit, à son bannissement du domaine de l'existant), cette conception nous permet de nous inviter dans sa genèse, dans la manière dont cette construction nous concerne (son "secret" diraient les déconstructivistes). Il y a toujours une Terre plate dans vos cabinets de curiosité, et vous mesurez ce que vous êtes en vous rapportant à ce savoir que vous estimez dépassé ; estimation qui vous fait perdre de vue que l'énoncé "la Terre est ronde" est tout aussi

insuffisant à décrire le réel que l'énoncé "la Terre est plate".

Autre exemple : le complexe d'Œdipe. Oui sans doute, c'est là, cela fait partie de l'intimité de beaucoup de gens aujourd'hui, et sans doute, cela est construit. Mais pourrait-on dès lors d'un simple geste de la main repousser cette interprétation au néant ? C'est oublier les conditions de possibilité de la trouvaille de Freud, son matériel expérimental : les humains de son époque, cette Vienne fin de siècle, raciste et bourgeoise, sans oublier que le complexe d'Œdipe rejoint une acculturation plus vaste que les rapports de forces inhérents à la formation familiale bourgeoise vont s'approprier, afin de faire du complexe d'Œdipe un programme pastoral (Foucault). Le complexe d'Œdipe repose donc sur des données qui, à chaque moment, permettent, sous un certain rapport de lumières et d'ombres, d'être saisies *comme* complexe d'Œdipe. Ce n'est qu'à l'intérieur de ce rapport que la détermination du complexe d'Œdipe comme construction fait sens.

Ainsi d'une intimité, que je dis construite dans le sens où l'humain a pris part à sa production, de manière tantôt consciente tantôt inconsciente, à l'échelle de siècles. La vie d'un seul individu suffit à percevoir certaines transformations psycho-sociales, mais étant donné que rien ne se construit de rien, il faut, pour comprendre comment ces transformations opèrent, remonter dans le temps et s'interroger. Une telle manière de penser la condition humaine n'est envisageable qu'à partir du moment où l'on comprend toute recherche de la vérité comme n'étant autre chose qu'une forme, à son tour, de l'énergie humaine, et que s'il y a en ces recherches certaines modalités communes, l'opération de l'énergie est différente en chacune. On considère "la vérité", et chaque "vérité", comme un moment dans l'évolution des formes de pensée ; on considère également qu'il est possible d'approximer des paradigmes (Kuhn), de comprendre des plateaux d'intensité (Deleuze-Guattari) où se conjuguent formes de pensée et d'action ; des dynamiques. Tout est devenir, il n'y a donc que des relations transitoires, produisant des identités toujours éphémères.

L'opérateur de l'intimité est ce qui donne en premier lieu à quelque chose de se projeter dans cet espace et de s'y trouver captif entre chiens et loups. C'est donc aussi par l'intime que nous pouvons dé-filer les lourdes pelotes de l'inertie, en faisant saillir sous ces tricots arides des beuglements de nouveau-nés, trouées de sueurs nocturnes et de dysfonctionnements organiques, d'où la culture n'a pas encore émergé.

Mobilis in mobile

Nos catégories d'animal et de nature, au sens commun, ont été formulées dans l'Antiquité grecque, depuis lors reformulées à de multiples reprises. Elles ont pénétré les tissus sociaux et se sont retrouvées au nœud

d'innombrables prises de décision. Ce ne sont pas forcément de mauvaises catégories, elles sont juste très grossières, et sans doute à dessein.

"La nature" désigne une forme-pensée qui englobe, dans sa définition faible, l'univers connu, que l'on détermine ensuite celui-ci via des vues animistes, religieuses, politiques et/ou scientifiques. Certes, la plupart du temps, lorsque les humains parlent de "nature", pensent-ils tout au plus à quelques arbres et à un petit coin d'herbe. Mais si l'on vient à parler de la nature en tant que l'univers – tout ce qui existe physiquement *and whatnot* – l'on perçoit en premier lieu le flou dans lequel elle opère, puisque nous ne disposons pas d'une compréhension analytique suffisante de cet "univers" pour pouvoir infirmer ou confirmer, ne serait-ce que cela, son caractère singulier. À la limite, en tant que convention, cette catégorie pourrait-elle toucher quelque adéquation, mais ce ne serait encore qu'en référence à des relations plus intenses auxquelles elle servirait de prête-nom. Or il en va autrement de ce type de simplifications dont usent les rhéteurs, ces mises à plat où tout finit par perdre sa valeur, puisque tout n'est utilisé que dans le but d'avoir raison, dans cette arène où les « animaux en voie de disparition » sont jetés en pâture aux politiciens et aux critiques.

Plus consistant que "la nature", parler d'écosystèmes, de milieux de vie, permet au moins de ne pas noyer le poisson de l'écologie. Or on ne peut, dans le choix de ce qu'il y a à préserver, faire autrement qu'opérer une mise en relief — une dynamique d'ensemble étant produite par défaut à un niveau culturel planétaire — et il fait donc sens de parler ainsi : "rassembler les conditions d'un équilibre favorable à la vie humaine dans l'écosystème terrestre". Ce qui, à son tour, ne dit rien du style de cette survie, c'est-à-dire aussi de quel type d'humain l'on veut la survie, et quels sont les écosystèmes dont l'on veut le développement.

Le néo-libéralisme a mis en place un rapport à « la nature » qui, à l'instar de ses lignes dominantes, fonctionne sur le mode de la dette : exploitation des ressources et destruction d'écosystèmes font cumuler une dette envers la « nature » ; et puisqu'il est par trop évident qu'on ne peut rien devoir à quelque chose qui n'existe pas, le néo-libéralisme trouve son avantage à renforcer l'attribution d'objectivité à cette catégorie. On incrimine les multinationales, qui d'être suffisamment lointaines et floues, et d'être aux yeux de la loi des « personnes morales », rendent plus viable ce récit. Il s'y fait une subjectivation, d'un groupe de sujets qui vivraient d'ainsi emprunter à la nature, en achetant les produits des multinationales ; et où continuer d'acheter serait le seul moyen de ne pas ressentir la culpabilité inhérente à cette production, de la refouler, et de la légitimer ce faisant. Corollaire, on donne son aval à toutes les solutions pseudo-politiques et technicistes qui promettent de résoudre cette dette. C'est toute cette équation, qui reconduit l'affect humain à l'intérieur d'un *deuil continu* de la nature, qu'il faut balayer, en commençant par lui dévisser ces catégories de la tête, ainsi qu'en révoquant, structurellement, toute dette.

C'est là une vision irréductible. Non de toute évidence parce qu'elle serait « plus éclairée », mais parce qu'elle ne naît pas du même endroit,

n'est pas, au sens étymologique, de même nature. Sortir de la vase du néo-libéralisme, c'est d'abord sentir comment *notre* nature se projette d'une toute autre manière que ne le fait la culture actuelle. C'est-à-dire non seulement le spectacle géré via l'argent des sociétés privées et des États, mais la culture que nous machinons indistinctement à partir de toutes les occasions d'action qui peuvent se présenter à nous. Plus on fait prétendre à cette culture-là qu'elle n'a rien à cacher, en la reproduisant intégralement et spectaculairement, plus ses modes de développement nous aliènent, et plus nous sommes impuissants à y investir de nous-mêmes.

On demande souvent : à quel niveau est-il possible d'agir ? Mais il n'y a pas de réponse à la question ainsi posée, puisque la pensée des « niveaux » appartient elle aussi à ce régime de la représentation. L'individu, la société ? Catégories creuses. Les humains sont bien peu individuels, et leur ensemble est bien peu social. On croit voir là quelque chose de constitué, mais ces frontières sont poreuses, ces natures chaotiques. Et sans leur domestication en entités individuelles et sociales, il resterait bien peu de choses de l'humanité telle qu'on la conçoit actuellement. L'inachèvement propre à la nature humaine ne devrait pas être cause de peur ; mais de prudence, certes.

Il en va de même pour la nature, au sens de notre environnement. La nature, la culture ? Du général au particulier, la culture fait partie de la nature, dans le même sens qu'on dira qu'une ruche ou une termitière font partie de la nature : nos villes sont des exosquelettes, nos banques de données et nos bibliothèques de gigantesques mémoires externes. Mais du particulier au général, on dira de la culture qu'elle est produite par les humains, qu'elle est une projection de la nature humaine ; qu'elle est la fondation, l'agencement et la destruction des formes de maîtrise et d'action proprement humaines ; et qu'elle inclut la nature, au sens où tout ce que nous comprenons de notre environnement est avant tout question de notre manière de le métaboliser, de le connaître et de le transformer, en y injectant des différences spécifiques.

Mobiles parmi ce qui se meut : *animaux réflexifs* en ce sens.