

# De la souveraineté de l'inutile

**Antonio Teixeira**

DANS **LES LETTRES DE LA SPF 2009/2 N° 22**, PAGES 119 À 132  
ÉDITIONS **ÉDITIONS CAMPAGNE PREMIÈRE**

ISSN 1281-0797

ISBN 9782915789577

DOI 10.3917/lspf.022.0119

Date de mise en ligne : 06/01/2020

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-les-lettres-de-la-spf-2009-2-page-119?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Campagne Première.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

# ÉCHO DU BRÉSIL

# De la souveraineté de l'inutile

ANTÔNIO TEIXEIRA (BELO HORIZONTE)<sup>1</sup>

Dans sa célèbre *Théorie des couleurs* (*Farbenlehre*), paru en 1791, Goethe s'insurgeait contre l'optique mécaniste héritée de Newton. Il pourfendait le modèle scientifique qui opère à travers la dissolution des qualités perceptives de la lumière, en vue d'appréhender leurs variations chromatiques à partir du calcul mathématique de la longueur d'onde. Il lui importait surtout de rétablir la perception de la couleur en fonction, justement, de l'aspect qualitatif éliminé par le savoir scientifique, en restaurant la valeur de son interprétation subjective. Ce n'était pas, à son avis, moyennant un système de primes et de calculs que l'on comprend la couleur, dont la nature ne se laisse connaître qu'à travers la participation de l'œil, qui est un organe vivant. La connaissance de la nature des couleurs n'est pas la connaissance mathématique d'un regard qui s'en sépare pour la mesurer et la calculer ; le regard qui connaît la couleur est, avant tout, un regard qui se laisse impressionner par elle et qui pour elle se fascine.

On voit clairement, dans la valeur accordée par Goethe à cette perspective romantique de la connaissance, le désir de restaurer, pour ainsi dire, une sorte de participation libidinale du sujet au regard de l'objet de la connaissance. Il s'agit d'un mode d'appréhension de l'objet opposé à ce qui serait la perception instrumentale des éléments du monde, dont la nature n'est considérée que par rapport à son usage en vue d'un calcul déterminé. Goethe cherche à fonder la connaissance de la nature dans une dimension d'immanence et de participation antérieure à la séparation qui fut engendrée par la perception instrumentale de ses éléments.

Sans doute cette dimension n'a-t-elle pas échappé à Georges Bataille, pour qui la perception des éléments de la nature, sous le mode de l'ustensile,

---

1. Antônio Teixeira vit et travaille à Belo Horizonte (Brésil). Il est psychiatre, psychanalyste, professeur au département de psychologie de l'université de Belo Horizonte. Il a été formé à l'université Paris 8-Vincennes, où il a travaillé, notamment, avec François Regnault.

produisit le processus par lequel l'homme aurait introduit dans le monde, à travers le travail, une relation d'extériorité qui interrompt la forme originale de participation subjective. L'ustensile, aux yeux de Bataille, est la forme naissante de l'objet-chose dans son extériorité en tant que *non moi*<sup>1</sup>. Tandis que l'élément auquel le sujet participe ne lui est pas originairement subordonné – la lumière a fasciné Goethe (ou la vision de Charlotte a fasciné le jeune Werther), l'objet ustensile est l'élément duquel je me sépare, au sens où je cesse d'y participer pour le soumettre à une finalité qui lui est extérieure. Son objectivité dépend de la mise en place d'une perception au regard de laquelle il n'a plus de valeur en soi-même ; il ne se voit saisi qu'à partir d'un système de rapports en vue d'un résultat le dépassant. Cette objectivité, que la technique moderne aurait conduite, selon Heidegger, à son paroxysme, consiste en l'interpellation de l'étant considéré comme élément d'un montage (*Gestell*) conçu pour diriger son appréhension sous la forme calculée de l'usage disponible<sup>2</sup>.

Bataille ajoute que si l'élément du monde, devenu instrument, n'est considéré que par rapport à une finalité qui lui est extérieure, la finalité que l'on cherche à atteindre, par le biais l'instrument, est visée en tant que moyen pour un autre but qui la transcende, sans que l'on puisse déterminer quelle serait la finalité dernière de ce schéma. Il en va du bâton qui creuse le sol pour assurer la croissance de la plante, laquelle est, à son tour, cultivée pour soutenir la vie de celui qui cherche le bâton pour percer le sol, et ainsi de suite, indéfiniment<sup>3</sup>. Ainsi, l'ustensile soumet l'homme qui l'utilise à la servitude de ce schéma continu ; il devient un moyen pour quelque chose qui lui est extérieur. Il ne reste que l'absurdité de cet envoi infini pour justifier, poursuit Bataille, « l'absurdité équivalente d'une véritable fin », de ce qui n'a aucune finalité, de quelque chose qui, finalement, ne servirait à rien. Ce que la véritable fin réintroduit, c'est l'être continu de la participation inutile, « perdu dans le monde comme l'eau l'est dans l'eau », dans lequel les éléments se retrouvent indistinctement immergés dans la dimension de la dépense improductive. On ne peut concevoir la dimension souveraine de ce qui ne sert à rien que dans ce monde où les êtres sont indistinctement superflus ; souveraineté de ce qui ne sert à rien, qui n'existe qu'en tant que fin en soi, et non pas en vue d'autre chose<sup>4</sup>.

1. Georges Bataille, « Théorie de la religion », in *Œuvres complètes*, tome VII, Paris, Gallimard, 1976, p. 297.

2. Martin Heidegger, « La question de la technique » et « Science et méditation », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 32 et 68.

3. Georges Bataille, « Théorie de la religion », *op. cit.*, p. 298.

4. *Ibid.*

***Le travail comme rupture***

Tout à fait distinct de l'élément perdu dans ce monde immanent est l'objet doué de sens instrumental, en rupture avec cette continuité indistincte. L'objet-chose, dépourvu de finalité intrinsèque, est radicalement extérieur au sujet qui connaît son fonctionnement, d'autant plus que son appréhension cognitive va de pair précisément avec l'extériorité qui le sépare du sujet<sup>1</sup>. Ce que l'on perçoit, dans l'instrumentalisation du monde – attestée par la présence d'ustensiles dans les plus anciens sites dans lesquels une communauté humaine se forma –, c'est la capture de ses éléments dans un montage visant à définir la sphère des relations coordonnées par les lois du langage. Dans l'assemblage utilitaire, l'objet enchaîné n'est qu'une pièce appartenant au système global ; de même, dans le montage symbolique structuré par le langage, chaque élément signifiant retrouve sa valeur déterminée au-delà de lui-même, selon les rapports qu'il entretient avec les autres éléments du système dont il fait partie.

L'introduction du travail vient ainsi rompre l'intimité que le sujet maintenait avec le monde, en substituant l'enchaînement rationnel de la provision au déchaînement libre du désir. La vérité de l'instant ne vaut plus, lorsque tout converge vers le calcul que le montage utilitaire prévoit en tant que résultat final de ses opérations<sup>2</sup>. Dans ce monde humanisé par le travail et structuré comme un langage, Bataille nous enjoint à considérer le phénomène rituel du sacrifice, aussi bien que le scandale que sa pratique suscite. Mais ce n'est pas, à proprement parler, la question d'un prétendu véritable sens du sacrifice qui l'intéresse, si l'on songe aux efforts menés par les anthropologues qui l'ont précédé ; selon Bataille, ce que le sacrifice met en question, c'est justement la dimension du sens réglé par les lois du langage.

On peut affirmer que le sens du sacrifice, c'est le sacrifice du sens<sup>3</sup>. Pour montrer que la logique du sens est une logique dérivée de l'intérêt servile, Bataille propose de concevoir l'expérience du sacrifice par-delà le sens, à l'horizon de la souveraineté inutile qui excède tout intérêt d'usage. Le sacrifice n'est souverain que dans la mesure où le discours significatif ne l'informe pas. S'il n'y a pas de sens, par conséquent, à s'interroger sur l'utilité sociale du sacrifice, c'est parce que le sacrifice est en rupture avec

1. Georges Bataille, « Théorie de la religion », *op. cit.*, p. 298.

2. *Ibid.*, p. 62.

3. On songe ici à la formulation de Bernard Baas, lorsqu'il propose, en conjuguant Bataille avec Kant, que le schéma du sacrifice soit le sacrifice du schéma, c'est-à-dire « le sacrifice d'un objet de l'expérience (le cas échéant : l'objet-chose) au statut d'un objet extime » (Bernard Baas, *Le Désir pur : parcours philosophique dans les parages de J. Lacan*, Paris, Vrin, 2001, p. 153).

les schémas établis de l'utilité et du sens. L'utilité du sacrifice, ce serait plutôt le sacrifice de l'utilité, si l'on nous permet à nouveau un chiasme, à considérer que sa fonction – si tant est que l'on puisse attribuer légitimement une fonction au sacrifice –, c'est de restituer au monde sacré de la participation intime ce que l'usage servile avait dégradé en objet instrumental<sup>1</sup>. Le sacrifice s'oppose à l'humanisation du monde par le travail, en dissolvant le rapport d'extériorité que le travail maintenait entre le sujet et les choses. Puisque l'usage servile des éléments du monde a fait un objet-chose de ce qui, originairement, serait de la même nature que le sujet, le sacrifice détruit cet objet en tant qu'ustensile, pour le restaurer dans sa relation originelle de participation intime<sup>2</sup>.

Mais, bien que son principe soit la destruction, le sacrifice ne se réduit pas, même si cette destruction est complète, à une opération d'anéantissement<sup>3</sup>. C'est seulement l'objet-chose que le sacrifice vise à détruire dans la victime, en l'arrachant au monde de l'utilité pour l'envoyer dans le monde du caprice inintelligible. L'objet du sacrifice ne pénètre dans l'intimité du monde immanent qu'en étant séparé, comme il l'était dans la subordination de l'instrument du travail. Ainsi, sa destruction, en tant qu'ustensile, exprime-t-elle le rapport du sujet au monde de l'utilité sous le mode d'une servitude à laquelle il veut échapper. Ce que l'on cherche, c'est l'intimité perdue de l'existence souveraine à laquelle répond le sentiment de sacré, dont le sens est donné dans la destruction qui vise à consommer sans profit ce qui pouvait rester dans l'enchaînement des choses utiles.

Il faut se rappeler que *intime* signifie, pour Bataille, au sens fort du terme, absence d'individualité, de séparation<sup>4</sup>. Si l'intimité implique, selon ses mots, la violence de la destruction, c'est en raison de son incompatibilité avec la position différenciée de l'individu séparé des choses dans le monde objectivé du travail. L'intimité oppose à l'activité productrice le mouvement de comptage d'une consommation dans laquelle l'individualité séparée se trouve niée. Il en découle, d'un côté, le problème incessamment posé par l'impossibilité d'être humain sans être un objet-chose, et, de l'autre, celui d'échapper à cette objectivité sans retourner « à l'intimité sans éveil » du rêve animal. À ce problème, ajoute Bataille, on donna la « solution limitée de la fête », au sens où c'est bien un désir d'intimité

1. Georges Bataille, « Théorie de la religion », *op. cit.*, p. 308.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 310.

4. *Ibid.*, p. 311.

indifférenciée et de destruction qui y explose, bien que freiné par une organisation sociale qui le contient. Le déchaînement de la fête est une opération d'une certaine façon enchaînée, enclose dans les limites d'une réalité à laquelle elle s'oppose.

### *Recherche de l'intimité perdue*

Ce que l'on voit clairement, et dans la fête et dans les pratiques corrélées du potlach et du sacrifice étudiées par Bataille, c'est l'expression d'une intimité niée par la même organisation sociale qui la promet. Saurions-nous alors, dans cette recherche de l'intimité perdue, localiser le rapport, défini par Lacan, que le sujet maintient avec la cause du désir, analogue, dans un certain sens, à la passion pour l'inconditionné analysée par Kant ? En dépit du forçage inhérent à toute comparaison, il nous semble possible de le supposer, au moins en partie. On sait, par exemple, que si à l'horizon de la relation au désir est attesté l'échec de toute demande, c'est dans la mesure où, par le désir, s'exprime la recherche d'un absolu qui, pour se poser en tant que fin en soi, ne saurait être mise en relation dans le montage signifiant. C'est en ces termes qu'il nous semble possible de penser l'objet du désir qui se manifeste dans la dimension imprédictible de *das Ding*, de l'*Entwurf* freudien, ainsi que l'objet que la demande n'atteint pas, mais autour duquel s'inscrit, selon Lacan, le contour du circuit pulsionnel<sup>1</sup>. Par ailleurs, sans doute faut-il souligner que si, dans les filets du signifiant, les objets se laissent appréhender dans un sens instrumental, ce que le rapport à la jouissance à son tour exhibe, selon Lacan, c'est la conception de l'exigence pulsionnelle en tant que recherche de ce qui ne sert à rien<sup>2</sup>. C'est comme telle que se pose, par exemple, la demande d'amour : l'aimant se réjouit d'être pris en tant que fin en soi et se sent profondément blessé au moindre signe d'utilisation comme moyen pour une autre chose. La métaphore de la bouche qui s'embrasse elle-même, proposée par Freud pour penser l'auto-érotisme, définit clairement, elle aussi, le fonctionnement du circuit pulsionnel en tant que fin en soi, indépendamment de toute finalité que la culture vise à lui attribuer.

Il en résulte qu'il n'est pas possible d'élucider l'aspect proprement scandaleux de la découverte freudienne par une prétendue libération du dire sexuel ; ce scandale s'explique plutôt par le fait, mis au jour par la pratique psychanalytique, que le sexe n'est pas subordonné – au sens de

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, Livre XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 162-169.

2. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 10.

instrumentalisé – à une finalité extérieure à sa propre satisfaction, soit biologique (reproduction), soit culturelle (sublimation). Qui plus est, s'il y a quelque chose de spécifique qui le met en position de scorie à l'intérieur du monde ordonné, ce quelque chose, que l'idée freudienne d'une perversion polymorphe infantile met au jour, est justement la souveraineté de la satisfaction sexuelle en tant que fin en soi, dissociée de tout lien avec les normes instrumentales de la culture.

Il existe, Bataille le note, un aspect essentiellement contagieux dans l'activité sexuelle, qui exclut la possibilité de son observation objective, au sens d'une chose neutralisée par l'observation scientifique. On ne saurait avoir une vision objective de l'activité sexuelle, en raison de l'impossibilité d'instrumentaliser cette activité comme moyen pour une autre finalité<sup>1</sup>. Il est impossible d'avoir du sexe une connaissance purement instrumentale, puisqu'il nous convoque toujours à une sorte de participation intime, soit sur le mode de l'excitation qui nous attire, soit sur le mode de la nausée qui nous répugne. On dit que le Brésil ne connaît pas le progrès, sous prétexte qu'ici la prostituée tombe amoureuse et que le maquereau en est jaloux. Quelle que soit la validité de cette observation, elle nous aide à penser, ne serait-ce que par une voie anecdotique, que ce qui met en cause l'instrumentalisation de la pulsion, c'est justement le ratage de tout effort pour la destiner à l'usage séparé du sujet, d'où s'exclut la distance envisagée par l'objectivité scientifique.

Quoi qu'il en soit, il ne reste pas moins vrai que maints efforts, plus ou moins vains, d'objectiver la réalité sexuelle se sont présentés, dans le but de faire d'instrumentaliser le sexe. Sauf erreur, les gens de ma génération ont certainement entendu parler du jadis célèbre rapport Shere Hite, qui consistait en une tentative d'établir, moyennant un inventaire de témoignages recueillis par l'auteur, une sorte de configuration objectivable de la sexualité féminine. Il n'empêche que ce sont précisément les impasses de ces efforts d'objectivation du sexe qui intéressent Bataille, lorsqu'il se penche sur le précédent masculin du rapport Hite, le rapport Kinsey, d'autant plus que ces impasses révèlent la position de scorie du sexe à l'intérieur du monde organisé par l'instrumentalisation du travail.

Néanmoins, à part les apories de ces pathétiques efforts d'objectiver le sexe à travers les pseudo-protocoles d'observation scientifique, une donnée attire particulièrement l'attention de Bataille dans le rapport Kinsey : la dévotion religieuse n'est le facteur susceptible d'inhiber l'activité

1. Georges Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Minuit, 1957, p. 169.

sexuelle. L'activité sexuelle – le rapport Kinsey le démontre – se trouve plutôt inhibée par la dévotion au travail, de sorte que l'on observe un plus haut degré de cette activité dans la scorie sociale (*underworld*) qui en est exclue. Car, si c'est à travers le travail que l'homme ordonne le monde des objets-chose, se réduisant lui-même à une chose en tant que moyen pour les autres, cette transformation exige, du même coup, l'abdication du rapport au sexe qui ne sert à rien.

Ainsi, tandis que l'humanité, définie par son rapport au travail, requiert le sacrifice de l'exubérance sexuelle, la sexualité à son tour, qualifiée de bestiale, est ce qui s'oppose le plus à la réduction de l'homme à la condition instrumentale d'objet-chose. Puisque le travail, par opposition au sexe, se pose en tant que condition pour la conscience instrumentale des choses, la scorie sociale, qui ne travaille pas, et dont le comportement va dans le sens d'une négation de l'humanité, présente une activité sexuelle dont la fréquence (49,4 %, selon le rapport Kinsey) s'approche de celle que l'on retrouve dans la nature, c'est-à-dire celle de l'animalité de l'anthropoïde<sup>1</sup>. Si cette activité s'oppose à l'ensemble des comportements humanisés, c'est que, par le travail, se détermine la vie de la conscience, grâce à laquelle l'homme a quitté son animalité, en acquérant du même coup la faculté de discernement objectif des choses. Dans la mesure où l'humanité s'est définie par son rapport au travail et à la conscience, elle a maudit l'exubérance sexuelle, en faisant du rapport au sexe une expérience qui, bien que souveraine, serait pour toujours marquée par le sentiment de dégoût et de honte.

Or, étant donné que la pulsion ne présente aucune propension naturelle à la disposition instrumentale définie par la culture, l'humanisation de l'enfant exige qu'on lui enseigne, constate Bataille, l'étrange aberration qu'est le dégoût. Il en va de même pour Freud, qui voit dans le dégoût (*der Ekel*) l'indice du refoulement d'une ancienne zone érogène<sup>2</sup> : le facteur qui conduit le circuit pulsionnel à la finalité extérieure définie par la culture est le même que celui qui engendre, dans la perception du sujet, le sentiment d'aversion face à ce qui fut autrefois objet d'un investissement libidinal. Comme l'aversion, le sentiment de honte qui lui correspond fonctionne à la manière de digues (*gleichwie Damme*) destinées à retenir la libido, en forçant le sujet à interrompre son cours vers l'objet sur lequel elle coulait auparavant<sup>3</sup>. L'aversion ne s'y manifeste que dans la mesure où il reste,

1. Georges Bataille, *L'Érotisme*, op. cit., p. 174.

2. Sigmund Freud, « *Bruchstück einer Hysterie-Analyse* » (1905), in *G. W.*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1999, p. 188-189.

3. Sigmund Freud, « *Drei Abhandlung zur Sexualtheorie* » (1905), in *G. W.*, tome V, p. 78-79.

attaché à l'objet, un certain quota d'investissement libidinal qui fait qu'il n'est pas séparé du sujet. Autant dire, pour reprendre la terminologie de Bataille, que nous éprouvons de l'aversion devant quelque chose par rapport auquel nous maintenons une espèce de participation intime, dans la mesure où la culture nous oblige à nous défaire de cette participation libidinale, pour faire place au rapport d'extériorité instrumentale des objets.

On perçoit, par conséquent, dans ce lien de participation intime qui résiste à se défaire, un élément de viscosité, inhérent à la libido, contre lequel le sujet réagit à travers les sentiments d'aversion et de dégoût. Ce n'est donc pas par hasard que l'on retrouve, sous la plume de Freud, dans ses considérations sur l'analyse infinie, la surprenante expression *viscosité de la libido* (*Klebrigkeit der Libido*)<sup>1</sup>. Et, bien que ce terme ait l'air d'évoquer, dans la vision d'un Laplanche, la représentation freudienne de la libido comme un courant liquide qui s'écoule, ce dont il s'agit vraiment est moins la représentation liquide d'une libido coulante que la difficulté éprouvée par le sujet de s'en laver, c'est-à-dire d'abandonner ce lien de participation intime à l'objet que la sexualité comporte. Il est plutôt question d'un résidu d'adhésion libidinale par lequel l'objet résiste à sa transformation utilitaire, en convoquant le sujet à une participation intime que cette transformation est censée interrompre. L'expérience de l'aversion serait, à son tour, la réaction subjective à l'élément visqueux qui convoque le sujet à interrompre l'enchaînement instrumental des choses dans son projet d'humanisation utilitaire du monde, en le ramenant au lien de participation intime originale.

Ainsi, l'idée d'une viscosité inhérente à la libido concerne-t-elle le rapport pulsionnel du sujet au désir qui résiste à se faire enchaîner à une finalité externe. Si l'on voulait alors explorer le sens, pour ainsi dire, métapsychologique de ce rapport entre l'aversion et la viscosité, dont l'exemple serait le cas, mentionné par Freud, de la répulsion infantile de la natte, il faudrait examiner une étude peu commentée sur ce thème du célèbre auteur de *La Nausée*, lequel propose une véritable analytique du visqueux, à la fin du dernier chapitre de *L'Être et le Néant*.

### ***Le visqueux, selon Jean-Paul Sartre***

Mais avant de résumer l'analyse de Jean-Paul Sartre relative à la qualité spécifique du visqueux, il faut expliciter au préalable le mode sous lequel il conçoit l'appréhension de la qualité en général. Selon Sartre, la manière

1. Sigmund Freud, « *Die endliche und die unendliche Analyse* » (1937), in *G. W.*, tome XVI, p. 87.

de percevoir la qualité d'un objet est liée à la façon dont on s'approprie cet objet : pour employer ses termes, la qualité serait un effet de la conversion de l'objet, en tant que pur être *en soi*, dans le *pour soi* de la conscience qui le nie, en ceci qu'elle le soumet à la perception selon le mode de son appropriation. La conversion de l'*en soi* dans le *pour soi* est ce qui fonde l'appropriation de l'objet tel qu'il existe dans le monde, en conformité au projet que le sujet se donne en réalisant ce rapport appropriatif. Mais la qualité de l'objet ne se réduit pas pour autant à un simple mode de projection du sujet sur la chose qu'il nie dans son appropriation, comme si la couleur verte ou jaune n'était qu'un mode subjectif d'appréhension du citron<sup>1</sup>. La résistance que l'objet oppose à mon effort de me l'approprier produit, elle aussi sur moi l'impression de sa qualité, et c'est à partir de la considération de cette résistance que Sartre nous invite à analyser la qualité du visqueux.

Je ne peux qualifier par comparaison, précise Sartre, une série d'objets comme visqueux (un sourire, une attitude, un sentiment, une personne) qu'à condition d'avoir du visqueux, au préalable, une intuition originale<sup>2</sup>. Cependant, si le sentiment de viscosité doit être rapporté au projet de l'être au monde ainsi pensé, encore faut-il rappeler que ce projet par lequel l'homme humanise le monde par le travail est lié, nous l'avons vu, à son appropriation instrumentale. L'appropriation négatrice dont Sartre fait état signifie, si l'on revient à Bataille, que l'élément du monde se trouve pris en tant qu'ustensile séparé du sujet : il cesse d'avoir un rapport de participation intime lorsqu'il se voit considéré non pas en soi, mais en tant que moyen pour une autre chose. Or, si le surgissement du *pour soi* à l'être est appropriatif, le visqueux perçu ne serait, à son tour, que le visqueux révélé dans le cadre de cette appropriation, au sens où ce qui me lie au visqueux, c'est ce qui projette de devenir le fondement de son être pour me l'approprier<sup>3</sup>. La qualité du visqueux sera du même coup semblable aux rencontres marquées par le projet d'appropriation.

Mais c'est justement dans le cadre de ce projet appropriatif, explique lumineusement Sartre, que l'élément visqueux se révèle et déploie sa viscosité. Au projet d'appropriation instrumentale des choses, le visqueux répond par son être, avec sa propre matérialité, par la manière particulière qu'il a de saisir celui à qui il se donne ; c'est comme si la viscosité, dans son contact, était le sens d'être, de l'être *en soi*, qui demande un rapport

1. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 649.

2. *Ibid.*, p. 651 et sq.

3. *Ibid.*, p. 652.

d'intimité de la part de celui qui croit pouvoir se l'approprier dans l'extériorité neutre de son usage instrumental. Cela étant, bien que Sartre eût refusé tout type d'adhésion à la pensée de Bataille, on voit clairement, dans son impeccable analyse de l'élément visqueux, la dimension souveraine visée par Bataille, séparée de la sphère instrumentale de la chose utile pour exiger un lien de participation intime qui fait écrouler le projet de son appropriation<sup>1</sup>.

L'élément visqueux, écrit Sartre, est un être qui, tout en se laissant posséder, ne se laisse jamais approprier, puisqu'il roule sur nous et s'unit à nous au moment où l'on veut se débarrasser de lui. Il a « une instabilité fixe qui décourage sa possession<sup>2</sup> ». Il nous échappe comme de l'eau, mais on ne peut pas s'approprier cette propriété qu'il a de s'échapper (pour se laver, par exemple), car il se renie également en tant que fuite, en se collant au corps sur lequel il fuit. Sa fuite liquide ne demeure pas moins une permanence solide qui s'en va sans vraiment s'en aller. De sorte que – alors que l'activité humaine, dans son projet appropriatif de l'élément du monde, se définit en tant que médiation négatrice – avec le visqueux, il se produit une résistance qui refuse de s'anéantir dans son être, en même temps qu'une mollesse à demie anéantie<sup>3</sup>. Le visqueux se laisse comprimer, on a le sentiment que l'on peut le posséder, mais c'est lui qui se colle à moi, c'est lui qui me possède quand je crois le posséder. Là son caractère essentiel : sa mollesse fait ventouse. Il se distingue de l'objet solide que je peux lâcher quand je le veux, dont l'inertie symbolise la puissance du *pour soi* qui s'approprie de l'*en soi*. Tandis que la possession affirme la primauté du *pour soi* dans la composition de l'*en soi pour soi*, le visqueux inverse les termes : le *pour soi*, qui en principe s'approprie de l'*en soi*, se voit tout d'un coup pris par l'*en soi* qui s'attache à lui. Je veux le lâcher, mais déjà le visqueux s'est adhérent à moi. Il m'aspire, il veut de moi une participation. Il est, décrit Sartre, une activité molle et salivante d'aspiration, à vivre entre mes doigts et que je ressens comme un vertige : il m'attire tel le fond d'un précipice<sup>4</sup>.

Il s'ensuit, ajoute Sartre, une espèce de fascination tactile pour le visqueux qui me domine dans le processus de son appropriation ; je n'arrive

1. Sur la position de Sartre à l'égard de Bataille, il faut lire l'implacable critique intitulée « Un nouveau mystique » (Jean-Paul Sartre, *Situations*, Paris, Gallimard, 1976, p. 133-174). On y vérifie (p. 157 et passim) combien le refus, de la part de Bataille, de la dimension diachronique du projet, s'avère intolérable à la vision historiciste et phénoménologique de Jean-Paul Sartre.

2. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 654.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 654-656.

plus à le détenir, il continue, malgré moi. Quand bien même il se donne avec la docilité suprême de l'être possédé, au moment où l'on ne le veut plus, il réalise, sous cette docilité, une « appropriation dissimulée du possesseur par le possédé ». Le symbole qui s'en détache est celui-là même qui se déploie dans les thèmes des possessions vénéneuses<sup>1</sup> : telle la tunique envoyée par Déjanire à Héraclès, il est bien possible que l'*en soi* absorbe le *pour soi*, en l'attirant vers sa contingence immanente. Son piège est une fluidité qui me retient : il m'invite à me l'approprier (semblable à la fluidité de l'élément liquide et à l'inertie de l'élément solide) et quand je m'en rends compte, il est trop tard : c'est lui qui m'a saisi. Le visqueux est donc la revanche de l'*en soi* qui s'oppose à son usage : il est ce qui reste de l'élément du monde dont je croyais pouvoir disposer sans y participer, en vue d'une finalité extérieure, sous la forme de l'ustensile. Sa succion esquisse l'intimité de la participation, en rétablissant une continuité de sa substance avec moi-même. D'où le tourment de la métamorphose qui hante sans cesse le rapport au visqueux : auprès de lui, je risque de perdre l'identité qui m'en sépare, comme si j'étais voué à me dissoudre dans sa viscosité<sup>2</sup>.

Si Freud voit alors, dans la viscosité de la libido, un élément inanalysable, impossible à modifier, au point de la concevoir sous le mode d'un facteur constitutionnel constant qui s'aggrave avec l'âge, force est de reconnaître, dans cet aspect de viscosité, la dimension non utilisable que la libido manifeste dans notre expérience. Il en dérive la permanence inévitable, en tout traitement, d'un résidu symptomatique impossible à dissiper, en dépit des meilleurs efforts thérapeutiques. Il ne s'agit pas d'une insuffisance thérapeutique qu'un amendement technique serait à même de combler : il est plutôt question de la composition libidinale du symptôme qui ne se laisse pas conduire dans la voie du traitement. Ce qui s'avère, dans cette adhérence du sujet au symptôme intraitable, c'est la viscosité de la libido elle-même dont la présence s'atteste, selon Freud, sous la forme de l'énergie non utilisable, comparable au facteur d'entropie dans un système thermodynamique<sup>3</sup>. Cela nous oblige à la considérer selon la condition souveraine, décrite par Bataille, à propos de ce qui ne sert à rien, et qui, du même coup, s'oppose, dans le cas de l'expérience analytique, à toute finalité thérapeutique.

1. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 655.

2. *Ibid.*

3. Sigmund Freud, « *Die endliche und die unendliche Analyse* » (1937), op. cit.

Mais ce constat ne doit pas pour autant nous conduire à une attitude nihiliste face à ce que l'on peut espérer d'une analyse. À en croire le proverbe : « Ce qui n'a plus de remède, cela est déjà remédié », il faudrait plutôt concevoir cette dimension irrémédiable du symptôme en tant que solution possible à ce que l'on ne peut pas traiter. Pour Bataille, le problème majeur de la condition humaine concerne le désir, manifesté par le sujet, d'échapper à la condition instrumentale de l'objet-chose qui le détermine, dans le monde humanisé par le travail, sans pour autant revenir à l'intimité indifférenciée qu'il maintenait avec le monde, dans sa condition animale. De même, le drame auquel répond le symptôme est lié à la nécessité subjective de concilier la satisfaction libidinale, en principe souveraine, avec l'usage instrumental que la culture exige que le sujet en fasse. Chez Bataille, nous l'avons vu, la fête serait la solution au problème de la recherche de l'intimité perdue dans le monde instrumentalisé par le travail ; elle est le moyen par lequel l'organisation sociale contient le désir de l'intimité indifférenciée au-dedans des limites déterminées dans le calendrier des jours ouvriers. L'organisation sociale de la fête serait une tentative d'enchaîner le déchaîné, en l'entourant dans les frontières d'une réalité dont elle serait la propre négation.

Que dire alors du symptôme psychanalytique qui se laisse déchiffrer comme un message, tout en gardant l'opacité de la jouissance autistique que le recours au langage n'arrive point à modifier ? Ne faudrait-il pas concevoir la solution sinthômale (à écrire maintenant avec « th ») sous le mode d'une tentative homologue d'enchaîner le déchaîné ? Le sinthôme serait-il finalement, dans son résidu intraitable, la seule possibilité dont dispose le sujet de mettre en rapport, dans la chaîne signifiante, ce qui ne saurait point y être rapporté, à savoir le mode de satisfaction auquel il tient, mais que le discours sous lequel il se détermine n'autorise guère à signifier ?