

Furo ergo sum

Le sujet bouge encore

Camille Dumoulié
Fureurs
De la fureur du sujet
aux fureurs de l'histoire

Paris, Éd. Economica,
2012, 386 p.

Héroïque ou lamentable, personnelle ou collective, la fureur, écrit Camille Dumoulié, « naît du sentiment d'avoir été injustement frustré d'une jouissance légitime, et sa violence est vécue comme une contre-jouissance » (p. 119). Fort de cette définition à la fois minimale et globale, l'auteur entreprend d'écrire une archéologie de la fureur qui se révèle être, en même temps, une généalogie du sujet.

Or, toute philosophie occidentale du sujet est, dans son fond, théologique. Le seul sujet qui vaille, c'est Dieu. Voilà pourquoi, afin de mériter le nom de sujet dans le monde chrétien, il faut imiter le Christ, non seulement le Christ des douleurs, mais également celui qui a déclaré : « Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu y apporter la paix, mais l'épée » (Matthieu, 10.34). Mais à quoi sert d'imiter le Christ, si le rapport mimétique ainsi créé maintient une distance infinie entre le modèle et la copie (distance vécue par le Christ lui-même, car seule la non-coïncidence de sa nature humaine et de sa nature divine lui a permis de mourir) ? Il ne suffit pas d'imiter le Christ, il faut le destituer pour se mettre ensuite à sa place. Celui qui brigue le statut de sujet n'a d'autre choix que de se substituer à Dieu. Antonin Artaud l'a très bien compris, qui tentait furieusement de mettre fin à « la spoliation théologico-métaphysique, le vol de l'âme¹ » dont il se sentait victime. Pour lui,

1. Ph. Lacoue-Labarthe, « La naissance est la mort », *Séquence*, n° 1, Théâtre National de Strasbourg, 4^e trimestre 1994, p. 27.

le véritable crucifié, c'était lui, Artaud ; Jésus-Christ n'était qu'un usurpateur, un suppôt, l'une des trois *supposita* de la Trinité (« L'émanation des latrines »). Voilà pourquoi il se souvient de son supplice vieux de deux mille ans sur le « monticule pelé » de Golgotha : « Je prévoyais, / prévisionnais si je puis dire, d'étranges nuées d'une amertume noire, d'une irascibilité encore jamais rassasiée / et je me souviens que sous le coup de lance dans ma rate un cri effrayant sortit de mes vertèbres nouées, de tous mes nerfs exacerbés de cadavre et une explosion sans nom prit tout le paysage comme si la terre elle-même avait été du coup démontée². »

La fureur, l'irascibilité explosive dont fait preuve le sujet « AR-TAU » n'a rien d'anecdotique. Pour Dumoulié, c'est l'affect – la Passion – du sujet par excellence. Elle lui révèle la vérité de son être, qui est précisément de manquer à son être, de se retrouver hors de soi, d'être toujours en excès ou en défaut par rapport à soi-même. Du vide qui bée au plus profond de son intimité surgit la force détonante d'une énergie négative. Cette énergie « singularisante » a connu plusieurs appellations au cours de l'histoire : *thumos*, *virtus*, volonté, libido... On pourrait la dire consubstantielle à tout sujet véritable, si justement la fureur était une substance. De toute manière, elle est la seule substance dont dispose un sujet. Cicéron appelait *furor* la *melagkholia* (« bile noire ») des Grecs, cette humeur virulente à laquelle la médecine moderne n'accorde aucune espèce de créance, mais que les Anciens tenaient pour responsable non seulement des troubles mentaux et des écarts de conduite, mais également de toute manifestation de génie. Aussi le critère de la fureur devrait-il nous permettre de repérer les avatars du sujet avant son avènement sous la figure du Christ. La philosophie du sujet n'est pas uniquement théologique, elle est aussi littéraire. Les écrits les plus anciens de la culture occidentale mettent en scène des furieux : des dieux qui détruisent leur création, comme des guerriers qui dépassent toute mesure.

2. A. Artaud, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2004, p. 1598.

Colérique Occident

Deux « scènes primitives », dit Philippe Lacoue-Labarthe, « commandent l'Occident. Et sa littérature. Ou l'Occident comme la littérature. Elles sont toutes deux installées – à jamais – par les poèmes homériques. C'est la scène de la colère (Achille, *L'Illiade*) ; et c'est la scène de l'expérience, littéralement : de la traversée d'un péril – un terme de marine, comme on sait (Ulysse, *L'Odyssee*). L'Occident est colérique et aventureux, expérimental, même lorsqu'il se fait chrétien et que vient gronder, tout contre le mythe grec, la colère du Dieu biblique (et ses prophètes³). » Or, la colère (*ménis*) d'Achille est double : au ressentiment d'avoir été frustré par Agamemnon de la possession de son butin, la belle Briséis, s'ajoute la perte de son amant, tué par Hector. À vrai dire, la mort de Patrocle le fait entrer dans une fureur au-delà de la colère : « À l'holocauste de son bien, de son amour et du corps brûlé de Patrocle, doit répondre un acte équivalent dans le monde : faire du cadavre d'Hector une Chose sans nom » (p. 19). Achille outrepassa les limites humaines de la fureur. En effet, dans la littérature grecque la *ménis* désigne une colère divine et sacrée qui ne s'épuise pas dans l'acte qu'elle suscite, étant un signe non de faiblesse mais de puissance absolue. Du reste, Achille n'est pas le seul à éprouver la *ménis* : chanter la « détestable colère » du guerrier relève également de la fureur, d'une fureur proprement poétique inspirée par le souffle des Muses. Ainsi, « Achille et le poète épique [...] ont comme volé au feu du Ciel la puissance de cette *ménis* qui était le privilège de Zeus » ; mais à la différence d'Achille, Homère « transforme dans le chant de la Muse la voix furieuse du père courroucé » (p. 24). En opérant la sublimation (au sens freudien), il transfigure la violence et la pulsion de mort en énergie vitale et créatrice.

Une question s'impose, pourtant : « Qu'est-ce qui rend le Père, la force originare, le premier dieu, si furieux, au point que la colère participe de son essence créatrice ? » (*ibid.*). Dumoulié déploie une logique imparable : la fureur de l'origine et du père est le signe qu'une chose essentielle leur fait défaut. Il y aurait une sorte de trou dans l'Être, là où la psy-

3. Ph. Lacoue-Labarthe, « La naissance est la mort », *op. cit.*, p. 27.

chanalyse lacanienne situe « la jouissance horrible et impossible de la Chose ». Cette jouissance originaire, depuis toujours et à jamais refoulée, constitue néanmoins le fondement abyssal du sujet, le « non-lieu » de son être. Et même lorsque le sujet humain ravale la distance infinie qui le sépare du sujet divin, qu'il occupe la place de Dieu pour en revêtir la plénitude de sa substance, il ne conjure pas la béance du vide pour autant. Antonin Artaud en témoigne : « La nature n'existe que parce que nous, hommes qui en parlons, la regardons. / En dehors de l'abîme de ce peut-être où je la vois éructer ses cataractes, et moudre sans fond ses maelströms secrets, qui me prouve qu'elle serait là ? » Et Artaud de conclure : « le sans-fond est dans mes poumons⁴. »

Que la puissance du sujet ne relève pas de la plénitude de l'être est ce que montre l'origine juridique de la notion de *furor*. Dans le cadre du droit romain, la loi peut retirer au *pater familias* atteint de folie furieuse la jouissance de ses biens, ainsi que son pouvoir sur sa famille et sur lui-même, mais elle ne peut lui enlever sa *potestas*, laquelle est inaliénable. En effet, la loi romaine reconnaît la puissance du *pater familias* comme le fondement de tout droit possible, et cela à l'occasion même d'un excès par rapport à la loi. Ainsi, c'est au moment où le *furiosus* ne peut rien, « où il n'est rien et où rien n'existe sur quoi il puisse étendre son empire, que son essence de sujet lui est révélée » (p. 87). À la lumière de cette origine juridique du sujet, Dumoulié propose une relecture des tragédies de Sénèque, ainsi que du *Roi Lear* de Shakespeare : « le furieux tragique [Hercule, Atrée, Médée] revendique une jouissance d'autant plus inouïe qu'on l'a privé de son bien, de son être, de sa dignité. Une autre dignité, au-delà de l'humain et même du divin, pourra compenser sa spoliation. Autrement dit, dans le *nefas*, dans l'acte criminel, le furieux trouve non seulement une compensation, celle de la vengeance, mais surtout une jouissance folle » (p. 89-90). De Sénèque Artaud disait : « Je pleure en lisant son théâtre d'inspiré, et j'y sens, sous le verbe des syllabes, crépiter de la plus atroce manière le bouillonnement transparent des forces du chaos⁵. »

4. A. Artaud, *Œuvres complètes*, t. XXIV, Paris, Gallimard, 1988, p. 60.

5. A. Artaud, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1978, p. 287.

« La scène de la colère a trait à la Justice, et donc au jugement : le dernier, selon l'eschatologie juive et chrétienne⁶. » C'est ainsi que l'incarnation du Verbe dans l'histoire ouvre le champ d'une promesse : celle de sa réincarnation lors de la Parousie, le Second Avènement du Christ. L'ouverture de ce champ entraîne une démocratisation de la fureur. « De même que chacun est appelé à occuper la place du sujet grammatical lorsqu'il parle, de même, chacun [...] devient un sujet de l'Incarnation, à commencer par Dieu » (p. 9). L'attente de l'Apocalypse donnera naissance à un Sujet collectif, le Peuple, qui exprimera son impatience à travers des débordements millénaristes. Dumoulié va jusqu'à faire de la fureur apocalyptique le paradigme des fureurs fascistes et des terreurs de l'histoire. Mais alors, « comment expliquer que la réalisation de la nouvelle Loi d'amour universel passe par de tels déchaînements de fureurs et que la Terre soit la condition historique du bonheur collectif ? » (p. 117). Certes, le mythe adamique d'un état de nature égalitaire nourrit l'idée d'un droit à la jouissance des pauvres, mais ne se pourrait-il que la cause de ces fureurs réside au cœur même du commandement de l'amour du prochain ? Car mon prochain n'est pas mon semblable. Aimer mon prochain implique de dépasser l'attachement au semblable, de franchir les limites « qui me font me poser en face de l'autre comme mon semblable », et de m'avancer vers cet au-delà du bonheur où s'éprouve une jouissance broyeuse d'identifications : « ce vide dont je ne sais plus s'il est à moi ou à personne⁷. »

L'expérience mystique laisse entrevoir la nature véritable du prochain. À la question : « qui est votre prochain le plus proche ? », la béguine Marguerite Porete répond : « Le suprêmement ravissant qui me saisit et me joint au milieu de la moelle de Divine Amour en laquelle je suis fondue » (p. 145). Aussi Dieu est-il le nom de l'Autre de la jouissance. Lacan le sait, lui qui trouvera le terme éminemment évangélique de *Nebenmensch* (« prochain ») sous la plume de Freud. À en croire ce qu'écrit ce dernier dans une lettre à Fliess (la Lettre 52), la toute première appréhension de la réalité par

6. Ph. Lacoue-Labarthe, « La naissance est la mort », *op. cit.*, p. 28.

7. J. Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse, Le Séminaire*, livre VII, Paris, Éd. du Seuil, « Champ freudien », 1986, p. 233.

l'enfant prendrait justement la forme du *Nebenmensch*. Et Freud de préciser : « le complexe du *Nebenmensch* se sépare en deux parties », dont l'une se compose de tout ce qui, de ce premier objet, est qualité, et va constituer les représentations primitives du sujet « autour desquelles se jouera le destin de ce qui est réglé selon les lois [...] du plaisir et du déplaisir » ; mais dont l'autre est isolée par le sujet « comme étant de sa nature étranger, *Fremde*⁸ ». En se saisissant d'un mot employé par Freud dans l'immédiat contexte linguistique (« *als Ding* »), Lacan traduit ce deuxième aspect du *Nebenmensch* par « la Chose ». La Chose est donc ce qui est « étranger à moi tout en étant au cœur de ce moi » (p. 87) ; elle est « ce qui, du dedans du sujet, se trouve à l'origine porté dans un premier dehors » ; et « c'est cet objet, *das Ding*, en tant qu'Autre absolu du sujet, qu'il s'agit [pour lui] de retrouver » (p. 65). Elle est à la fois le Souverain Bien et un bien interdit à tout jamais. Dans une perspective freudienne, on pourrait la rapprocher de la mère, l'objet primordial du désir incestueux, mais au bout du compte la figure de la mère comme celle de Dieu ne sont que des signifiants destinés à recouvrir le vide de la Chose. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » est donc un commandement à la jouissance, car « qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose approcher ? » (p. 219).

Le commandement de la nouvelle loi régit une forme moderne d'héroïsme. L'ancienne loi faisait exister la jouissance comme une possibilité offerte au désir par le fait même de son interdiction ; la nouvelle loi maintient le désir dans son rapport à la Chose, au-delà des objets de plaisir et de satisfaction. Or, seules les mystiques de la trempe de Marguerite Porete (brûlée vive en place de Grève, à Paris, le 1^{er} juin 1310) savent jouer du vide de Dieu. Il n'empêche que les poètes et les artistes, par le biais d'un travail de sublimation pulsionnelle, réussissent parfois à introduire une béance, un trou dans le réel, en façonnant le signifiant à l'image de la Chose proprement inimaginable. Les troubadours, chanteurs de la *fin'amor*, mettent dans leur *canzone* la dame en position de signifier cette Autre jouissance qui manque ; ils l'élèvent

8. *Ibid.*, p. 65.

ainsi, selon le jeu de mots translinguistique de Lacan, à la « dignité » de la Chose. En revanche, les héros qui peuplent la littérature moderne souffrent le martyre et succombent à la fureur parce qu'ils ne savent pas jouir, témoignant ainsi (mais sur un mode négatif) de la vérité dernière du commandement de l'amour. Car lorsqu'on s'approche du lieu vide de la jouissance, « surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, que je retourne contre moi, et qui vient, à la place même de la Loi évanouie, donner son poids à ce qui m'empêche de franchir une certaine frontière à la limite de la Chose⁹ ». Si je persiste néanmoins à vouloir traverser cette frontière, j'entre dans le champ du mal radical, je procède à la destruction de tout objet porteur d'affection. Dumoulié prend pour exemple le cas d'Othello. Nous invoquerons Richard III du même William Shakespeare.

« L'amour », dit Richard dans la troisième partie d'*Henri VI*, « m'a abjuré dans le ventre de ma mère » (3.2.153). Par conséquent, il adopte une sorte d'apathie proto-sadienne – « Je n'ai ni pitié, ni amour ni peur » (5.6.68) – qui lui permet de s'approcher du champ innommable du désir radical, le champ de la destruction absolue qui cerne, selon Lacan, « l'extimité » de la Chose. Richard n'a cure des facteurs qui barrent l'accès de ce champ au commun des mortels, notamment : le *delight* (« plaisir, délice »), mot dont l'étymologie dénonce le caractère d'appât ou de leurre (*tax*) ; le bien, qui fait hésiter les assassins de son frère Clarence ; et la beauté, laquelle suscite le remords des bourreaux des jeunes princes emmurés dans la Tour de Londres. Au fil de la tragédie, ce qui « détermine » Richard comme sujet aux désirs « vilains » l'entraîne au-delà du Bien et des biens, au-delà du principe de plaisir jusqu'à ce point inouï où il venge « *myself upon myself* » (*Richard III*, 5.3.187) et s'abîme dans le soi-même comme manque absolu à soi.

« Chose d'un Super-sujet furieux... »

Le Cogito cartésien représente, on le sait, un moment clé dans l'histoire du sujet moderne. Il marque le passage de l'idée du sujet comme substance passive (*hupokeimenon*,

9. *Ibid.*, p. 219.

subjectum) à celle du sujet comme agent de l'action. Mieux, l'expérience du Cogito comme ex-sistence fonde le principe d'un sujet-événement. Or, ce que démontre Dumoulié, à la suite de Jacques Derrida, est combien l'émergence du sujet-événement dépend de l'hypothèse de la fureur. Déjà le doute hyperbolique amène Descartes à se persuader « que je n'étais point » ; et il parvient à un point de folie encore plus extravagant en déployant les hypothèses successives du rêve et du « mauvais génie ». La tromperie du malin génie, surtout, oblige le sujet « à se déprenre de toutes les identifications au point de se projeter dans un saut hors de l'être et de la substance » (p. 196). Arrivé à cette « pointe hyperbolique », le « je » ne s'assure de lui-même que dans l'infini ressassement de la formule : « je suis, j'existe ». On connaît la suite : la puissance excédante du sujet retrouve assise dans l'unité infinie d'un Dieu non-trompeur. Les idées innées sont le signe de la présence de Dieu en nous ; de surcroît, elles constituent « le germe de la généralisation et de l'identification du sujet à l'universalité du bon sens et de la raison » (p. 199). Car la raison est *une*, « l'exercice individuel de cette faculté n'étant qu'une manifestation particulière de la raison commune » (p. 200).

C'est ainsi que, selon Dumoulié, « l'acte de naissance du sujet moderne correspond à sa propre forclusion en tant que sujet de la science [...]. Il s'est aliéné à la raison scientifique pour fonder son être et fuir la folie intime de son existence » (p. 191-192). Cependant la raison peut s'entendre de deux manières selon qu'on privilégie son acception anthropologique (*ratio*) ou sa dimension métaphysique (*noûs*). En tant que faculté de la connaissance, elle détermine des catégories, établit des mesures, effectue des calculs ; mais en tant que principe sacré, elle définit l'essence de l'homme et témoigne de sa destinée suprasensible. Ainsi, le sujet n'est pleinement lui-même que lorsqu'il est absolument libre dans l'exercice souverain de sa raison. Au regard de cette liberté absolue, toute réalité donnée – pour peu qu'elle n'ait pas été voulue – constitue un obstacle. Voilà pourquoi la réalisation de la Loi morale, qui n'est autre que Raison, exige le sacrifice du sensible. Dans l'histoire des trois derniers siècles, le principe de la liberté inconditionnelle s'est traduit par l'autosacrifice des sujets dissous dans une masse soumise à un Sujet idéal

(le Peuple, le Chef, le Prolétariat). Ainsi, « La fureur vitale du sujet, à laquelle ont renoncé les hommes modernes, s'est retournée en pulsion historique de destruction et leur est revenue sous la forme hallucinatoire de la barbarie, de la terreur et du Fascisme » (p. 193).

Chez Kant, la fureur se sublime comme expérience... du sublime. L'impuissance de l'imagination à présenter l'Idée d'un tout provoque chez le sujet l'arrêt des forces vitales suivi de leur épanchement redoublé. Le sentiment esthétique constitue ainsi un moyen pour le sujet de s'éprouver lui-même en tant que vivant. Mais comme la raison demande l'impossible à l'imagination, à savoir la présentation sensible de l'inconditionné suprasensible, le désir de vivre se porte dans l'infini, vers l'autonomie inconditionnée de la volonté, qui est liberté. Selon Kant, les lois de la raison gouvernent la nature, tout comme la Providence guide l'histoire. D'après Schiller, cependant, la Nature, envisagée comme totalité, n'obéit à aucune loi ni à aucun plan ; elle n'a cure des règles que lui prescrit notre entendement et représente par là un modèle de la liberté morale. Ainsi, l'homme ne peut être vraiment libre qu'en s'identifiant à la liberté absolue et irrationnelle de la nature. Mais il doit en rester le spectateur : dès qu'il se met à agir, il retrouve les limites de son être et les frustrations de sa volonté. Voilà pourquoi Schiller préconise « la soumission à la Nature dont on a reconnu que, du point de vue [...] de la raison pure, on était aussi libre qu'elle » (p. 215). Sade n'aura pas de telles préventions : pour lui la liberté absolue de la nature équivaut à une volonté infinie de destruction. Si loi de la nature il y a, c'est la loi du crime : elle est ce tyran tout-puissant auquel l'homme doit s'identifier s'il veut connaître la jouissance.

C'est en ce sens que la Terreur révolutionnaire constituait une politique du sublime. En mettant l'action politique au niveau de la liberté absolue, et en substituant au bien-être égoïste le respect des principes (la Vertu), Robespierre voulait « commander au sublime », et cela dans les deux sens de l'expression : « dicter » le sublime et l'imposer au peuple ; faire advenir le sublime, en le soumettant à la Loi. Mais la liberté ne se laisse pas dicter : dans les faits, la Terreur représente plutôt un déni qu'une manifestation du sublime (quoique tout déni réaffirme ce qu'il trahit). C'est que les révolutionnaires

ont eu peur du vide laissé par la mort du roi et par celle de Dieu, ils ont voulu combler cette vacance symbolique, forcer l'incarnation de la communauté utopique. L'enthousiasme politique est « une saine fureur lorsqu'il n'y a pas d'Autre qui gouverne ou commande l'Événement – ni Dieu, ni Providence, ni Chef. Mais quand les hommes cherchent dans l'Histoire les signes de la volonté de l'Autre, sinon les preuves de sa jouissance, l'enthousiasme devient une fureur diabolique » (p. 202).

Les atrocités du siècle dernier en sont la preuve. Dès lors que le père symbolique a perdu sa fonction interdictrice, qu'il ne barre plus la voie de la Jouissance primordiale en vue d'ouvrir l'accès à la seule jouissance possible, à savoir la jouissance sexuelle, tout est sacrifié pour la jouissance hors sexe et illimitée de la Chose. Combien de fois les masses, animées par le sentiment d'avoir droit à une jouissance dérobée, se sont-elles faites la Chose de la volonté d'un Chef pour jouer en tant que telle ? Or, quand « les sujets supposés se sont faits Chose d'un Super-sujet furieux qui doit incarner une volonté de jouissance d'autant plus impossible qu'il est grotesquement castré, il n'y a plus dans l'histoire, pour assumer le rôle de sujets, que ceux qui *restent* et qui, étant en reste de la volonté de jouissance fasciste, sont désignés comme les premières causes de frustration et les premières victimes à sacrifier au Dieu obscur » (p. 236).

Se consumer de fureur

Le sujet cartésien était une « chose pensante » qui risquait de « se prendre pour autre chose que soi dès qu'il sortait de l'extravagance du Cogito » (p. 253). Le sujet kantien se voit coupé de la Chose en soi comme de son être. Autrement dit, « L'en-soi du sujet n'est rien – que le "rien" de la Chose » (p. 356). De nos jours, l'économie capitaliste « s'emploie à rendre la Chose immanente, à la mettre à la portée de tous et d'en faire un objet de production et de consommation » (p. 255). Ainsi, au fil des siècles notre rapport à la Chose a changé du tout au tout. Au XII^e siècle, les premières croisades, les romans du Graal, la poésie des troubadours célébraient tous le vide de la Chose, les uns sous la forme du tombeau (vide) du Christ, les autres sous celle du saint Calice (vide)

ou de la Dame idéalisée et vidée de sa substance. Mais à la fin du xv^e siècle, l'Inquisition s'est substituée aux croisades, la chasse aux sorcières à l'amour courtois, et la quête de l'Eldorado à celle du Graal. L'Occident a passé ainsi de la sublimation à la colonisation de la Chose. La pulsion de mort faisant tendre, en dernière instance, le désir à la Chose, c'est sur elle qu'opère le processus de sublimation afin d'en dégager une puissance de création *ex nihilo* : l'œuvre créée naît du vide ou du chaos qu'elle promeut, renouvelant ainsi notre rapport au réel. La colonisation, en revanche, comble le vide de la Chose par des sacrifices qui la sacrifient elle-même.

Avec le capitalisme, on passe de la colonisation à l'addiction de la Chose. Car l'économie capitaliste a su transformer la jouissance en biens de consommation et les corps en marchandises (le phénomène du marquage). Non contente de gaver les individus avec de pseudo-jouissances marchandes, elle les régale du spectacle médiatique d'une fureur généralisée (films d'action et journaux télévisés). La disparition de l'universalité de certaines valeurs fondamentales, loin d'être une preuve de liberté, n'a fait que substituer des intérêts privés (la loi du profit, la ségrégation communautaire) aux intérêts collectifs. Or, la production de jouissances de masse empêche « que reste ouverte la place de cette négativité de la Jouissance qui est la condition du désir » (p. 350). Face au recouvrement du monde par un *web* d'images qui offrent toutes les réalisations imaginables du désir, il est absolument nécessaire de préserver cette négativité « qui n'est pas simple manque mais, au contraire, puissance qui ne s'actualise jamais parce que la réalité ne pourrait supporter une telle charge de réel » (p. 353).

Que préconise Dumoulié afin de contrer le sort que nous fait le « fascisme *soft* » de la société consumériste ? Nous indigner ? Surtout pas : « L'indignation publique, lorsqu'elle se prive des armes de la fureur civique, est une indignité politique qui répond en miroir à l'indignité des puissants [...] » (p. 359). Et Dumoulié de citer Stéphane Hessel : « Aussi bien du côté des oppresseurs que des opprimés, il faut arriver à une négociation pour faire disparaître l'oppression¹⁰ » – bel

10. S. Hessel, *Indignez-vous !*, Montpellier, Indigène éditions, 2011, p. 20.

exemple, en effet, d'une posture qu'on aimerait croire, par respect pour son auteur, plutôt naïve que cynique. Alors, quoi ? Artaud notait qu'« il faut pousser à bout pour passer¹¹ » ; poussons donc « l'aliénation du consommateur jusqu'à la dernière consommation de son désir, jusqu'au dégoût et à la fureur » (p. 357). C'est dans le passage entre consommation et consommation, entre économie restreinte et économie générale, que réside le salut. Georges Bataille ne disait-il pas que « la consommation est la voie par où communiquent des êtres *séparés*¹² », ce par quoi ils partagent la même intimité excédante et éprouvent l'amour du prochain ? Plutôt que de développer la croissance (ce qui n'est que développement du manque), il faut « dépenser dans la gloire ce qu'accumule la terre, que le soleil prodigue¹³ ». Car « le véritable luxe et le profond potlatch de notre temps revient au misérable, je veux dire à celui qui s'étend sur la terre et méprise¹⁴ ». Quand l'empereur Alexandre lui a dit : « Demande-moi tout ce que tu veux », Diogène, qui prenait le soleil à ce moment-là, se contentait de répliquer : « Arrête de me faire de l'ombre ! » La fureur est cette puissance génésique et négative du sujet où les individus puisent la force de dire « Non ! ». Comme l'autonomie et la liberté sont la condition première du citoyen, Dumoulié nous exhorte à nous engager dans un devenir-sujet : « nous avons le devoir, au nom de cette culture héroïque dont le sujet démocratique est le fruit paradoxal, d'en défendre le principe » (p. 379). La révolution est la possibilité essentielle de toute démocratie.

Jonathan POLLOCK

11. A. Artaud, *Œuvres complètes*, t. XVII, Paris, Gallimard, 1982, p. 164.

12. G. Bataille, *Œuvres complètes*, t. VII, Paris, Gallimard, 1976, p. 63.

13. *Ibid.*, p. 15.

14. *Ibid.*, p. 79.