

LASH, LES FORCES ACTIVES DU DÉSIR ET LA SOCIOLOGIE DES PULSIONS

DOI: 10.7413/18281567105

par **Eduardo Portanova Barros** (CEAQ/Sorbonne)
et **Antonio César Santos Fosenca** (MS)

Lash, the active forces of desire and the Sociology of Instinct

Abstract:

This article is part of a research about the Sociology of Instinct inspired in the British Scott Lash and his book “Sociology of Postmodernism” (1997) specifically in the chapter “Genealogy and Body: Foucault, Deleuze and Nietzsche”. According to him, Deleuze and Nietzsche were marginalized if compared to the genealogical status of Foucault. As for Nietzsche, Lash says that little attention is paid to questions about the genealogical method in his work. The proposal of Lash, therefore, is to expand, as he said, the discussion. And to expand, in its conception, we must speak of genealogy not only according to Foucault, who would not be the only genealogist, but also in accordance with Deleuze and Nietzsche. The pleasure is to replace the passive body by active forces of desire.

Keywords: : Scott Lash; Post-modernity; Sociology; Genealogy; Pleasure.

Le britannique Scott Lash, chez «Sociologie du postmodernisme» (1997), au chapitre «Généalogie et corps: Foucault, Deleuze et Nietzsche» met en question deux auteurs qui, selon lui, ont été marginalisés lorsqu'on parle du désir: Deleuze et Nietzsche. Pour Lash, “Deleuze peut revendiquer le même statut généalogiste que Foucault” (1997, p. 82). Quant à Nietzsche, le théoricien de la naissance de la tragédie (tragédie qui, pour lui, Nietzsche, est l'antagonisme entre l'Apolo rêveur et le Dionysos pulsionnel), Lash affirme que peu d'attention est accordée aux questions concernant la méthode

généalogique dans son travail. La proposition de Lash (1997), par conséquent, est d'élargir, comme il l'a dit, la discussion. Et pour élargir, dans sa conception, il faut parler de généalogie non seulement selon Foucault, qui ne serait donc pas le seul généalogiste, mais aussi en conformité avec Deleuze et Nietzsche. C'est un premier point. Et c'est un point singulier dans le texte de Lash, c'est-à-dire celui d'une faute qui le motive.

Lash cherche à commenter des théories d'autres auteurs afin de comprendre l'ampleur qu'il a lui-même voulu faire. Il va de Descartes à Guattari, en passant par Marx, Lacan, Derrida, Barthes, Merleau-Ponty, Lyotard, Habermas, Bataille, Luhmann, Weber, Rorty, Sartre et Bourdieu, entre autres. Il cherche, comme beaucoup de sympathisants de cette thèse, à transformer la postmodernité en théorie sociale, si elle ne l'est pas déjà. Cela ne signifie pas qu'il le prétend, mais plutôt que, par le texte et la manière dont lui, Lash, s'exprime, la postmodernité vient acquérir une importance et une respectabilité - que beaucoup de ses adversaires ne le reconnaissent pas - par le désir. Ce qui attire l'attention dans le texte Lash, d'abord, c'est la comparaison – et pas un accord - entre Foucault et Deleuze. Selon Lash (1997), Deleuze pense au corps comme une surface d'intersection entre, d'une part, les forces libidinales et, d'autre part, les forces sociales externes, au moyen d'un jeu réciproque entre elles. La même pièce réciproque que Nietzsche souligne au début de la tragédie: "Les deux pulsions vont de pair" (2007, p. 24).

Foucault, d'autre part, pense, toujours en accord avec Lash (1997), en termes de discours et ignore, d'après lui, les forces actives du désir. Au moment où il fait cette comparaison, Deleuze prend en compte à la fois les forces actives (remplaçant les passifs) et les forces réactives (c.-à-d. Normalisant) et que Foucault ne considère pas comme la dernière (réactive), Lash ne fait que souligner la dette de Foucault envers le structuralisme. Ce trait structuraliste est assez clair, par exemple, dans le texte de son entrée au Collège de France en 1969 intitulé «Qu'est-ce qu'un auteur?» (1992). Foucault présente une nouvelle vision de l'auteur, qui n'est plus liée au génie personnel et individualiste du créateur, il n'y a aucun doute. "Par écrit, ce n'est pas la manifestation ou l'exaltation du geste de l'écriture, ni la fixation d'un sujet dans la langue. [...] le sujet de l'écriture disparaît "(FOUCAULT, 1992, p. 35).

Il ne fait aucun doute que Foucault, en regardant les choses sous cette lumière, élargit, comme le dit Lash par rapport à la généalogie, la discussion du déplacement de l'auteur vers une autre sphère de la perception, qui n'est pas la sienne. Ainsi, Foucault ouvre la voie à de nouvelles théories sur le sujet d'auteur, renforçant ainsi la thèse de Barthes (dans les années 1970) sur la mort de l'auteur et le plaisir

du texte. L'accent mis sur le titre de ce livre par Barthes ("Le plaisir du texte") est clair: ce qui importe, c'est évidemment le texte. «En tant qu'institution, l'auteur est mort: sa personne civile, passionnée et biographique a disparu; il n'exerce plus sur son travail la formidable paternité que l'histoire littéraire, l'enseignement et l'opinion avaient pour tâche d'établir "(BARTHES, 1987, p. 37). Sinon, cela pourrait être: "Le plaisir de l'auteur". Selon Lash, la contribution de Deleuze / Guattari à la constitution du désir est de remplacer le corps passif par des forces actives du désir, sans aborder le discours sur le corps dans le classique (XVII et XVIII) et moderne (XIX).

Voyons de quoi il s'agit. Pendant la période absolutiste, la cruauté physique a prévalu. Dans le « moderne » prévalait le discours. Foucault parlera de processus généalogiques en tant que progéniture et émergence. Dans le premier, le sang, la tradition et la classe prévalent. C'est le corps marqué par l'histoire, ce qui ne se produit pas dans le second, plus ponctué par un sentiment d'urgence. Nous voyons ici que Lash met Foucault et Deleuze côte à côte, en essayant de rééquilibrer la discussion dans laquelle, d'après l'auteur, Deleuze était désavantageuse, tout comme Nietzsche. Ce que Lash met en évidence de Nietzsche est la question du corps comme une multiplicité de forces grâce à la «volonté de puissance». Dans cet aspect, le spirituel et le caporal coexistent dans le corps dans un état de tension constante, et plus encore: une tension irréconciliable, comme il convient à la nature de toute tension comme tension.

Nietzsche est le philosophe de la postmodernité dès qu'il annonce la mort de Dieu. Si, dans la modernité, le projet était en sécurité et le progrès certain, après la mort de Dieu, le sens des choses se vide. Croire et espérer, chez Nietzsche, est une chimère. La chose intéressante est que, pas pour cela, nous vivons avec moins d'ardeur et de passion. Le tragique postmoderne est ce qui apparaît dans l'esprit de Nietzsche et qu'il rend très clair dans "La naissance de la tragédie". Nietzsche ne fait aucune concession au projet de la modernité. Il n'a pas parlé dans ces termes, évidemment, parce que la notion de cette expression est apparue après lui. Cependant, tout son travail nous rappelle la pensée tragique des polarités. Apollo et Dionysius «se incitent», écrit Nietzsche. "Le plus souvent en discorde" (NIETZSCHE, 2007, p. 24).

Nous devons ouvrir les parenthèses ici. La discussion du désir dans Lash nous ramène à l'âge postmoderne. Si tel est le cas, nous devons justifier ce que le terme postmoderne signifie dans notre sens, de sorte que nous ne tombons pas dans une sorte d'obscurantisme. Il y a plusieurs idées à ce sujet, car le terme «poste» est chargé de questions. Gianni Vattimo, dans « A sociedade transparente »

(1992), dit qu'il existe un idéal de transparence dans les médias, par exemple, mais ce n'est pas clair. Vattimo (1992) souligne que les médias ne sont pas seulement transparents mais, d'autre part, ils dissout la centralité des points de vue. Pour Vattimo (1992), les médias sont donc une question postmoderne. "La thèse que j'ai l'intention de proposer est que dans la société des médias, au lieu d'un idéal d'émancipation modelé par la conscience de soi complètement définie, elle a plutôt l'oscillation" (VATTIMO, 1992, p. 13). C'est un point. Une autre chose qu'il souligne est la suivante.

Pour Vattimo (2002), deux philosophes peuvent être considérés comme les «pères fondateurs de la postmodernité». Ce sont Nietzsche - d'où la relation avec l'idée de Lash - et Heidegger. Dans «La fin de la modernité» (2002), Vattimo raconte ce qu'il considère à la fois la conclusion de Nietzsche et la conclusion de Heidegger à propos de la fin de l'époque dite moderne, respectivement les thèses du «retour éternel» (une thèse dans laquelle il n'y a plus et le «dépassement de la métaphysique» (dans lequel l'Être n'est pas expliqué au «delà» de la matière, mais dans l'ici-et-maintenant, que Heidegger appellera l'Être-là). L'art tragique de Nietzsche est connu du terme dionysien, car il se réfère au dieu Dionísio, le dieu du vin et, par conséquent, à l'ivrognerie. Le "Je", en d'autres termes, est fragmenté, comme nous l'avons vu plus tôt. Ou se désintègre. Par conséquent, Nietzsche présentera deux instincts fondamentaux dans l'être humain, l'esthétique et le «rationaliste».

Ces deux instincts esthétiques diffèrent, oui, mais ils s'opposent aussi. Selon Nietzsche (2002, p. 82), c'est une sphère artistique apollinaire et la négation de celle-ci, c'est son contraire. Vattimo, de cette façon, croit que, basé sur Nietzsche, «l'essence du moderne ne devient vraiment visible que lorsque le mécanisme de la modernité se distingue» (2002, p. 102). Lévi-Strauss, à son tour, nous rappelle que, dans l'histoire des peuples, il y avait une histoire chaude et froide, et il se souvint que ce qui les distinguait était le rythme du changement social. Nous observerons que de temps en temps une transformation de l'ordre précédemment établi a lieu, à une autre qui propose de nouveaux paradigmes, en remplaçant le précédent, comme s'il y avait une rupture. Cet interrègne entre une période antérieure et une période ultérieure, un changement dans la manière de penser et d'agir, et la condition humaine elle-même, a un impact qui se répercute dans toute la société.

Lorsque Lash parle encore de la postmodernité et du désir, son intention est d'analyser le concept de postmodernité culturelle dans la théorie française, critiqué à son tour par Habermas pour donner la primauté à l'esthétique. Lash, cependant, n'est pas d'accord. Il dit que l'esthétique, au sens français, est «la pratique politique» et non «l'esthétique transcendantale». En fait, lorsque les théoriciens français

de la Nouvelle Vague, pour parler de la zone cinématographique, se sont impliqués dans les discussions avec les défenseurs de l'ancienne vague (c'est-à-dire «vintage» plutôt que «nouveau»), comme dans la traduction littérale de l'expression), la pratique politique au sens Lash était claire. C'était une action artistique. Lash montre que, dans la postmodernité, avec Foucault, Deleuze et Lyotard, il y avait une rupture avec le formalisme et le signifiant, la primauté de l'inconscient, le désir et les impulsions libidinales, et le divorce avec les divers structuralismes, en particulier ceux de Barthes, Lacan, Derrida et Habermas.

Par conséquent, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi la relation du désir avec des concepts tels que la culture, la civilisation, l'identité et d'autres est totalement acceptable, car ces concepts sont toujours dans un processus de métamorphose et parce que les sujets qui sont dans ce contexte sont également insérés dans ce processus de transformation . Il est effrayant de travailler les concepts de culture et de civilisation comme s'ils étaient des concepts fixés dans une vision ethnocentrique. Il est tout à fait probable que le succès ne soit pas atteint, puisque les transformations par lesquelles le sujet a passé, en le fragmentant et donc loin de la vision du monde Lash - et le caractère du changement dans ce que l'auteur appelle la modernité en retard Tout d'abord, il présente «le sujet des Lumières» dans lequel il le décrit comme un individu central et unifié doté des capacités de la raison. Il souligne que le centre essentiel de cet individu était l'identité. Par conséquent, une conception «individualiste» du sujet et de son identité.

Deuxièmement, cela nous montre le «sujet sociologique», qui reflète la complexité du monde moderne et la conscience que ce noyau interne du sujet n'était ni autonome ni autonome, mais plutôt formé dans la relation avec d'autres personnes qui lui sont liés, réalisant une sorte d'échange de valeurs, de sens, de symboles, de culture et, pour rester avec notre thème, désir (Lash). En sociologie, les interactionnistes symboliques ou sociaux ont élaboré la conception de l'identité et de soi. Selon ce point de vue, l'identité se forme dans «l'interaction entre soi et la société».

Dans cette conception, Hall (2014) affirme que le sujet a même un noyau ou une essence interne qui est le «soi réel», mais cela est modifié dans un dialogue continu avec les mondes culturels «extérieurs» et les identités que ces mondes mettent à disposition. Dans ce contexte de nouvelles approches qui sont présentées afin d'étudier et de voir si le concept d'identité est ou non applicable, il faut se rappeler que le paradigme européen (marxiste) et le paradigme nord-américain (bien que dérivé d'un européen, le propre Foucault), analysant les nouveaux mouvements sociaux, se mettent de

manière antagoniste, avec des positions différentes. L'École de Chicago a fourni une production abondante utilisée pour des études dans le domaine des relations sociales, donnant lieu à la soi-disant tradition de l'interactionnisme. Cette production a émergé dans un contexte historique marqué par de grandes transformations sociales, guidées par l'idée du progrès (GOHN, 1997, p. 27). Gohn souligne que l'école de Chicago a eu une orientation réformiste: promouvoir la réforme sociale d'une société convulsée vers ce qui a été compris comme son chemin vrai, harmonieux et stable (1997, p. 27).

L'interactionnisme symbolique, qui peut également servir de levier théorique pour la question du désir, en plus de la fragmentation de l'individu dans Hall (2014), se répandra après une longue période de production intense de l'École de Chicago, en vertu des études de Goffman . Pour Hall (2014), l'identité entièrement unifiée, complète, sûre et cohérente est une fantaisie, et à la place, à mesure que les systèmes de sens et de représentation culturelle se multiplient, nous sommes confrontés à une multiplicité d'identités déconcertante et changeante possible, avec lequel nous pouvons nous identifier - au moins temporairement. Hall (2014) s'est donc engagé dans la discussion qui traite de l'hégémonie, en accordant une attention particulière aux questions qui concernent la mondialisation, ce qui a stimulé la rapidité de l'information et a donné une fluidité aux significations et aux symboles par les médias.

Hall, cet auteur montre qu'il est nécessaire de comprendre les demandes de reconnaissance à partir des divers processus qui constituent les représentations et les identités. ces identités, pour Lash, sont liées à la question du désir, comme nous l'avons vu auparavant. En abordant l'expérience des Caraïbes, Hall n'identifie pas une tradition unique et vraie, beaucoup moins de tentative pour reconstruire un passé lointain. L'auteur comprend l'identité comme l'une des nombreuses façons dont nous devons nous positionner par rapport aux récits du passé et, par conséquent, positionnés par eux. Les identités sont considérées comme des désirs et des constructions qui imposent d'une cohérence imaginaire à une expérience de dispersion et de fragmentation. Ils viennent d'un endroit, ont un déterminant historique, bien que ces histoires soient toujours en constante transformation (Hall).

Le manque de frontières et le transit libre entre pays et villes permettent aux gens de se déplacer librement d'un endroit à l'autre. La rencontre entre les personnes ayant des cultures et des modes de vie et des systèmes si diversifiés permet l'émergence d'un troisième élément, c'est-à-dire l'identité. Pas une seule identité avec des traits d'homogénéité, mais une identité découlant des concepts postmodernes et du phénomène de la mondialisation. Le déplacement des identités a dans une des

causes la mondialisation, qui est définie comme un complexe de processus et de forces de changement. L'identité dans ce contexte apparaît comme un hybride, fruit d'une formation de plusieurs conjonctions qui forment une entité unique. Stuart Hall souligne qu'il est important d'étudier l'impact de la mondialisation sur l'identité et souligne que le temps et l'espace sont aussi les coordonnées fondamentales de ce système de représentation. Toutes les identités sont situées dans l'espace et le temps symbolique. Ils ont ce que Edward Said (1990) appelle leurs «géographies imaginaires» ou leurs «paysages» caractéristiques, leur sens du «lieu», de la «maison», ainsi que leur emplacement dans le temps, dans les récits qui relient l'individu aux grands événements historiques. Certains théoriciens soutiennent que l'effet global de ces processus mondiaux a été d'affaiblir les formes nationales d'identité culturelle. Il se produit avec cette pratique, une sorte de tentative de démantèlement de l'identité nationale. Les identités nationales restent, bien que la tentative de se chevaucher, mais les identités locales, régionales et communautaires sont devenues plus importantes. Un changement de paradigme dans le sens d'une métamorphose entre un état antérieur et une nouvelle étape, celle du désir, sans considérer la nouvelle comme une rupture radicale, mais plutôt tributaire, pourquoi ne pas dire, des diverses transformations culturelles que nous avons traversé au cours de notre vie.

Nous pourrions appeler ce moment un intervalle entre la modernité et la postmodernité. Les chercheurs soulignent qu'il y a un changement qui se déroule encore, ce qui est précisément ce passage de la modernité à la postmodernité. Mais pas seulement la société et les paradigmes ont changé. Il y aura également un changement dans la manière d'analyser le processus de construction sociale, en laissant de côté cette forme d'analyse consistant à vérifier les macro-structures historiques. La phénoménologie et le pragmatisme, par exemple, seront importants dans la consolidation des micro théories. Les grands récits sont abandonnés, selon Lyotard (1989), et il est orienté vers de nouveaux paradigmes qui rompent avec l'ancien ordre.

Le moment du passage est une caractéristique récurrente de l'histoire. Simmel, au tournant du 19^{ème} siècle au 20^{ème}, a réalisé une transformation culturelle en Allemagne et a cherché, précisément, à comprendre ce conflit. Pour lui, le changement de formes culturelles est naturel: "[...] ce processus est présenté de manière visible et assignable comme suppression de l'ancienne forme par une nouvelle" (SIMMEL, 2013, p. 120). Cet aspect observé par le sociologue allemand, qui a examiné des exemples tels que l'argent, parmi d'autres situations quotidiennes, est simplement une illustration de la

réurrence des changements de paradigme autant que l'on voit aujourd'hui vers une sensibilité postmoderne. Dans ce type de sensibilité, il y a quelque chose qui nous guide vers le sentiment tragique de l'existence.

Ce n'est pas le cas que nous approfondissons maintenant. Cependant, pour une meilleure explication de la situation au début de cette deuxième quinzaine du millénaire, qui est directement liée à notre thème, il est impératif de souligner, avec Simmel, peut-être influencé par son contemporain Max Weber, auteur de l'expression célèbre du «désenchantement du monde», que «la multiplicité croissante et la complication de la vie n'éliminent pas la séquence des trois termes: désir, moyen et fin» (2011, p. 13). Plus loin, Simmel dit: «La conscience habite dans les moyens. Ce dernier fin, qui donne sens à toute la chaîne, disparaît de l'horizon visible "(2011, p. 14). Nous pouvons interpréter cette «disparition de l'horizon visible» comme un certain cri de Simmel. Et cela devient d'autant plus évident lorsqu'il caractérise l'argent que celui qui se réfère à l'impersonnalité, c'est-à-dire au caractère impersonnel de l'argent (SIMMEL, 2013, p. 21).

Lorsque Simmel analyse Schopenhauer et Nietzsche (2011), le sociologue allemand traite des questions directement liées au sujet de la postmodernité, dans la mesure où le rationalisme n'explique pas la conception générale de l'homme, de la même manière que Lash réfléchit sur le désir, c'est-à-dire, la logique n'est plus le fondement ultime de cet homme, la raison et la connaissance ne sont plus le centre de la vie et cette raison n'établit pas, mais la volonté (thème préférentiel de Schopenhauer). Simmel, dans le travail intitulé "Schopenhauer & Nietzsche" (2011), se terminera, car, après tout, nous manquerons d'une fin ultime à la vie et que cette incomplétude, paradoxalement, nous stimule dans la recherche de ce but ontologique. Et ce fut avec le christianisme, à l'image de Simmel, mais que, avec le temps, ce chemin a perdu son charme. Mais pas l'envie de la fin. "Cette lutte contre nous-mêmes [l'homme] a produit un idéal négatif, annulant le Soi empirique. Nietzsche a été le premier à essayer de la surmonter en élevant les éléments positifs de la vie "(SIMMEL, 2011, p. 190). D'une certaine manière, c'est l'esprit de la tragédie de Simmel qui nous rapproche de la sensibilité postmoderne via Nietzsche et Lash: intensifier la vie.

Bibliographie

BARTHES, R. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

FOUCAULT, M. *O que é um autor?* Lisboa: Passagens, 1992.

GOHN, M G. *Teorias dos movimentos sociais*. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro. Lamparina, 2014.

LASH, S. *Sociologia del posmodernismo*. Amorrortu: Buenos Aires, 1997.

LYOTARD, J.F. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SIMMEL, G. *Schopenhauer & Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SIMMEL, G. *O conflito da cultura moderna e outros escritos*. São Paulo: SENAC, 2013.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VATTIMO, G. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567

Cette création est mise à disposition selon le Contrat Paternité-NonCommercial-NoDerivs 2.0 France disponible en ligne <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/> ou par courrier postal à Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA. Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.