

Mars 2017

« Irremplaçable Cynthia Fleury »

Bertrand QUENTIN

Agrégé et Docteur en philosophie HDR. Maître de conférences à Paris-Est Marne-la-Vallée
Chercheur au Laboratoire LIPHA-Paris-Est (EA7373)

Responsable du Master 1 de philosophie, parcours « éthique médicale et hospitalière appliquée » (Ecole éthique de la Salpêtrière)

Critique de l'ouvrage de Cynthia Fleury, *Les Irremplaçables*, Paris, Gallimard, 2015

Article référencé comme suit :

Quentin, B (2017) "Irremplaçable Cynthia Fleury" in *Ethique. La vie en question*, mars 2017.

Il y a eu la *Métaphysique de l'imagination* (2000), *Pretium doloris* (2002 réédité en 2015). Plus récemment *La fin du courage* (2010). Voici que la philosophe Cynthia Fleury nous revient avec un nouvel opus : *Les Irremplaçables*. Il s'agit de philosophie politique mais la petite musique spécifique de Cynthia Fleury s'y fait sentir : l'Auteure est en effet également psychanalyste et c'est peut-être ce qui donne à tous ses écrits une originalité dans la coloration des concepts.

Mais de quoi parle-t-elle ? Que sont ces « irremplaçables » ou qui sont-ils ?

Il s'agit de chacun d'entre nous. Le terme apparaissait déjà de façon assez récurrente sous la plume du Jankélévitch de *La Mort* (1977), mais la philosophe contemporaine l'élève au rang de concept. Nous l'oublions peut-être au long de journées qui nous semblent stériles, mais il y a en chaque homme quelque chose d'unique, une manière à jamais unique de sentir et d'inventer. Ce faisant, Cynthia Fleury ne nous rejouerait-elle pas Kaa, le python du *Livre de la jungle* de Disney, avec un discours flattant l'ego de chacun de ses lecteurs ? « Tu es irremplaçable » « Tu es irremplaçable » ?

Ce n'est pas cela. L'ambition de l'Auteure est au contraire de nous apprendre à nous défier des faux semblants. Et ces faux semblants vont proliférer tout au long de l'ouvrage. Des couples nous sont sans cesse présentés avec un être authentique, suivi de près par son jumeau maléfique : individualisation vs individualisme ; imagination vraie (*imaginatio vera*) contre pur imaginaire ; temps créateur irréversible vs temps d'aliénation ; l'irremplaçable vs le remplaçable ; éducateur vs dresseur etc..

Cynthia Fleury serait donc binaire ? Non que ce soit un côté primaire de sa pensée. Nous avons plutôt affaire à un guide qui nous indique le passage sûr et le passage dangereux : l'authenticité et son leurre. On est toujours dans *le Sophiste* (231a) de Platon avec cette difficulté pour distinguer le chien du loup, distinguer le sophistique du philosophique.

Mais l'ambition de l'Auteure est immense puisqu'il s'agit rien de moins que de « réveiller nos vies » (160). Et pour réveiller sa vie il faut entrer dans le chemin de l'« individualisation ».

Entrer dans le chemin de l'individualisation : assumer son irremplaçabilité

L'individualisation n'est pas l'individualisme. L'individualisation c'est un processus de subjectivation, celui qui nous fait devenir un véritable *sujet*, devenir un être qui se choisit et qui ose inventer. L'individualisation c'est donc l'autonomie dans un sens philosophique fort. Elle ouvre au monde : « Sans individualisation, l'individu reste étranger au monde qui l'environne » (190).

Le double maléfique qu'est l'individualisme ne fera que mimer l'individualisation et menacera en réalité la démocratie : « l'individualisme résulte également de la démocratie. Seulement, à la différence de l'individualisation, il enclenche sa décadence » (11) ; « L'individualisme contemporain est une individualisation

pervertie au sens où l'individu est persuadé que la recherche de son autonomisation peut se passer de la production qualitative de liens sociaux, ou plutôt qu'il est possible de l'instrumenter pour son seul profit » (194). La véritable individuation, contrairement à l'individualisme, ouvre à autrui. Se comprendre irremplaçable ne nous ferme pas à l'autre : « Il n'y a pas de souci de soi, de sortie de l'état de minorité, ou encore de mise en œuvre de notre propre irremplaçabilité, sans en passer par la prise en compte de celle de l'autre, et de ce qui sera chez lui irremplaçable pour soi » (121). « la notion d'individuation fait écho à celle de l'individualisme pour la critiquer, et rappelle qu'un individu dans l'Etat de droit doit pouvoir devenir sujet » (11). Le contemporain individualiste ne devient donc pas véritablement un sujet. Et pour l'Auteure le responsable en sera le pouvoir. Notre société devrait favoriser l'émergence de l'unicité de chacun.

Derrière le discours sommes-toute banal de l'unicité de chacun d'entre nous, l'Auteure fait alors un lien beaucoup plus original entre l'unicité des individus et l'Etat de droit. L'individuation va s'avérer protectrice de l'Etat de droit. Cynthia Fleury conclut d'ailleurs son ouvrage sur l'image du ruban de Moebius : « Il est désormais nécessaire de rappeler le ruban de Moebius qui existe entre la démocratie et l'individuation. Sans la seconde, il n'y a pas d'Etat de droit mais simplement son simulacre et la tentation toujours plus affermie de mettre en place un système populiste ou plus autoritaire encore » (200). La démocratie - Platon l'a toujours craint - risque de manière répétée la chute dans le populisme. Et c'est là où le thème de l'individualisation de qualité ne se surajoute pas à une démocratie préexistante : « c'est la qualité du processus de subjectivation, l'individuation et non l'individualisme, qui protège la durabilité de la démocratie [...] L'enjeu est ici de comprendre comment l'individu, si décrié, protège la démocratie contre ses dérives entropiques » (13).

Mais comment obtenir cette individuation, un processus de subjectivation de qualité ? Dans sa défiance devant tout pouvoir, l'Auteur nous fait craindre parfois des envolées anarchisantes, simplement romantiques. Mais nous avons affaire ici à une philosophe. Qui plus est, doublée d'une psychanalyste. Et on ne peut pas être authentiquement l'une et l'autre sans être en permanence travaillée par le scrupule et le sens de la responsabilité dans nos formulations. Cynthia Fleury sait donc bien qu'il n'y a pas d'individuation de qualité sans éducation. « Centrer l'éducation sur l'individuation n'est nullement la centrer sur l'individu. L'individuation est le processus critique d'avènement d'un sujet non préexistant en soi. En termes deweyiens, il faudrait parler de "développement de l'individualité" au sens où il s'agit de "devenir dans une certaine mesure différent de ce que nous étions" » (184).

Et c'est alors paradoxalement à un éloge de la discipline qu'aboutit l'éloge de l'individuation : « La discipline, à terme, c'est plus de vitesse, d'efficacité pour soi. Moins de fatigue aussi, moins d'épuisement. C'est un sens de la mesure au service de l'action, la sienne. Elle est nécessaire à l'individuation » (178). « On ne voit pas assez la discipline comme un lieu de rencontre ; pourtant elle l'est, elle sert à faire connaissance. C'est là la part d'invention de la discipline. Il ne s'agit pas d'obéir à ce qui est prescrit, il s'agit d'accueillir, de se concentrer, de rendre possible l'émergence de l'inconnu, et pour cela, il faut faire cesser le bruit » (183).

Bien-sûr, le jumeau maléfique est toujours prêt à ressortir de sa boîte. Ce sera la fausse éducation. La discipline instrumentée au service d'un autre se retourne contre l'individuation. Il y a dressage d'un côté (autoritarisme) alors que dans l'éducation il s'agit seulement d'une apparence de dressage mais avec une *action* véritable. L'éducation première est issue des parents et malheureusement elle n'est pas un cadeau pour tous les enfants. Cynthia Fleury nous rappelle ce concept du « meurtre d'âme » trouvé chez le Président Schreber étudié par Freud : « le meurtre d'âme est l'effort délibéré pour priver l'individu de toute potentialité d'individuation » (76). Heureusement l'éducation n'est pas le monopole des parents et il y a bien des chemins de traverse pour s'en sortir malgré tout. La discipline, en tout cas, ne doit pas avoir pour fin le service d'un maître mais le développement de soi. C'est de *self discipline* qu'il s'agit : « La *self discipline* rappelle par ses termes mêmes qu'elle est au service de soi, pour soi, par soi » (180).

Cynthia Fleury reprend, comme dans ses oeuvres précédentes, des topiques de l'histoire antique (*gnôthi seauton, mêden agan, imaginatio vera, pretium doloris, vis comica*) mais les dépoussière et les fait participer à son projet intellectuel ancré dans le contemporain. Elle y voit à chaque fois une figure de l'individuation. On commence avec le « Connais-toi toi-même » mais « « Connais-toi toi-même », c'est déjà savoir que je ne pourrai pas être seul sur le chemin de ce savoir » (21). Individuation donc, et pas individualisme.

Arrêter de tricher, arrêter de feinter. L'Auteure a une soif d'authenticité qui a des relents parfois stoïciens voire de cynisme antique. Ce sera le « prix de la douleur » (*pretium doloris*) - « ce que l'homme est prêt à payer et à connaître comme risques pour accéder au Réel, et aux formes de vérité qu'il suppose » (35). « Le *pretium doloris* définit cette séquence où l'homme cesse de se mentir » (37). Que sommes-nous prêts, nous contemporains occidentaux, à sacrifier de notre confort physique et intellectuel pour faire face à la vérité de l'homme et du monde ?

Arrêter de tricher face à l'homme et au monde ce n'est pas nécessairement pleurer. L'Auteur valorise ici le souffle que donne à chacun le fait de pouvoir rire même du tragique : C'est la « force comique » (*vis comica*) - « force métamorphique, révolutionnaire, qui renverse une situation sans faire tomber personne pour autant » (38). « Le processus d'individuation s'exerce donc ainsi, par l'expérience de la révolution, du retournement du monde et du sens. Il y a individuation parce que la rencontre avec le néant ne produit pas du néant. Elle n'anéantit pas l'individu. Elle le fait rire. Elle permet la restauration de l'assise, celle de l'autofondation individuelle » (47). Pour Cynthia Fleury le rire est du même ordre que la création : « rire, c'est toujours inventer, au sens où un rire préfigure une pensée, une échappée, une liberté. Inventer des âmes, n'est-ce pas là l'objet de l'œuvre ? Et entendons l'œuvre au sens large : l'œuvre d'art certes, mais l'amour, l'amitié, et la Cité. Que vaut une Cité dans laquelle les âmes ne s'inventent pas ? » (49).

Temps authentique contre temps d'aliénation

Cynthia Fleury réaffirme l'homme comme être fondamentalement temporel. Etre « irremplaçable » c'est aussi cela : irremplaçable parce que dans une aventure à chaque fois irréversible : « Le temps s'ouvre sur la nécessité même de l'individuation. Le temps ne délivrera son sens qu'à celui qui poursuit le travail d'individuation. Ce travail fait toute sa liberté. Si l'espace peut donner l'illusion d'une véritable liberté quant au « comment » l'individu entend la vivre, ici ou là, le temps ne fournit pas une telle illusion, dans la mesure où il est irréversible » (28). Mais le temps peut être vécu sous sa face créative unique (l'irréversible induit aussi la possibilité réitérée du *nouveau*) ou sous la figure glaçante de son jumeau maléfique : le temps bloqué, le temps pathologique. L'individu est enchaîné, aliéné à ce temps dévoyé. Et c'est là où la pratique d'analyste de l'Auteure enrichit la palette de son analyse philosophique. Les incursions dans la psychanalyse sont autant d'éclairs intellectuels qui illuminent ce qui a été dit à un autre niveau. Le temps pathologique peut être celui de la nostalgie : « L'aliénation psychique est une autre forme de confiscation, et qui prend parfois les allures d'une *passion pour le temps*. Prenons la nostalgie, elle n'est nullement synonyme d'individuation, bien au contraire » (30). « la nostalgie se nourrit d'une impossibilité structurelle, et n'est pas si dégagée que cela de l'aliénation. Il n'y a pas déni mais il existe néanmoins dans ce sentiment comme une jouissance du refoulement : jouir du fait que l'on n'arrive pas à se dégager du temps passé ; à chaque fois qu'un futur advient, lui accoler l'aura d'un passé qui dissipe son pouvoir d'immanence » (31). Le personnage d'Ulysse va servir d'illustration à cette affirmation : « L'odyssée d'Ulysse ne conte pas l'individuation d'Ulysse, elle conte son impossible individuation » (32). Ulysse n'est pas la figure d'un processus d'individuation réussi. La faute en est à une fixation pathologique sur le passé, un passé idéalisé. Le « mal du pays » serait un mensonge pour éviter d'inventer sa vie hors de toute tutelle.

Une autre passe difficile de la vie où le temps peut soit rester créateur soit se muer en enchaînement pathologique, c'est l'épreuve du deuil. L'irremplaçable de l'individuation a pour correspondant l'irremplaçable de la mort. Jankélévitch est à l'honneur. Proust et la mort d'Albertine aussi. L'Auteure repère que « S'y lève la difficulté majeure du deuil, non pas l'affaire du passé, mais celle du futur [...] ce qui fait mal, ce qui tue, c'est la douleur de toutes ces confrontations avec les réminiscences de l'autre. Et ces réminiscences de l'autre disent moins quelque chose de l'autre que quelque chose du moi [...] Le deuil est une mort sans cesse ressuscitée [...] Il ne s'agira donc pas de faire le deuil d'Albertine, il faudra faire le deuil impossible de tous les « moi » d'Albertine et de tous ceux du narrateur à ses côtés » (83). Il y a aussi la mort insupportable de l'enfant, il y a le suicide d'un être cher – autant de figures d'un processus d'individuation stoppé en plein vol. « La mort, c'est toujours l'effraction du Réel. Mais la mort par accident, celle de l'enfant, ou celle du suicidé, dessine une effraction plus béante encore » (89). Mais il y a cependant des moyens de poursuivre sa propre individuation sans perdre l'autre tout à fait.

Mallarmé avec son *Tombeau d'Anatole* cherche à nous le dire. « A l'irremplaçabilité d'Anatole, le fils, se substitue l'irremplaçabilité de l'œuvre » « Mais « rien ici n'est substituable. Il s'agit d'une continuité des irremplaçabilités » (88).

Une autre figure qui donne lieu à des analyses nourries, c'est celle du personnage mythologique de Médée. Médée est un exemple d'échec dans le processus d'individuation, un échec dans l'aptitude à s'assumer comme irremplaçable et à accepter aussi l'autre comme tel. Médée a son rapport pathologique au temps, à l'expérience amoureuse qui a été la sienne avec Jason. « L'irremplaçabilité connaît aussi ses dérivés. Etre irremplaçable, ce n'est pas refuser d'être remplacé [...] La figure de Médée, non strictement féminine, est la figure par excellence de cette pathologie. Elle manque et la notion d'individuation et celle de l'irremplaçabilité. [...] Médée refuse la notion même d'autre et de sa liberté. Elle cache son impossibilité à s'individualiser derrière le mal d'ingratitude dont elle accuse l'autre. Car à Jason elle donnera tout, même ce qu'il n'a pas demandé. Et celui-ci croira recevoir, alors qu'il signe son interminable dette. Prêt à vivre d'autres aventures amoureuses et sociales, Jason se détourne de Médée, pour profiter de nouveaux atours de la vie » (63). La conclusion sera dévastatrice pour ses enfants. « Médée, celle qui ne veut pas être remplacée, nie aux enfants le principe même de leur irremplaçabilité [...] Ils « sont à elle ». Elle a sur eux tous les droits » (66). Et quels que soient les torts réels de Jason, Médée a trouvé un moyen pour qu'on ne remette pas en cause son processus d'individuation perverti : elle a opté pour le statut de victime, statut qui sera toujours plus difficile à dénoncer.

Ce sera, de fait, à la psychanalyse de redonner au patient la possibilité de se retrouver dans un temps créateur. Il y a là des pages marquantes sur cette fécondité du « déplacement dans le temps » : « l'individuation est le produit d'un travail, d'un labeur qui s'est fait sens tout au long de la vie. Cette éducation à l'individuation, qui dure une vie entière, n'est le fruit d'aucune évidence [...] Elle est circulation dans le temps historique, vers le passé qui nous structure, vers le futur qui nous inspire. D'ailleurs, ne plus être apte à “ circuler ” dans le temps, ne plus être capable – consciemment ou inconsciemment – de se remémorer son passé comme de se projeter dans son futur, est le signe patent d'une individuation en danger. La psychanalyse le sait bien, qui accompagne le patient dans la verbalisation de cette circulation dans le temps » (185). Il faudra beaucoup de discipline pour découvrir à l'instar de Proust ces passages secrets du temps et réassumer l'irremplaçable de ce que nous avons vécu. L'expérience du temps induite par l'enseignant n'est pas oubliée et se conclut ainsi : « C'est cela enseigner : étirer le temps pour que surgissent les prémices de l'individuation » (189).

Mais revenons au « pouvoir », puisque c'est lui qui nous a très vite été indiqué comme portant la responsabilité de la perversion de l'individuation en individualisme.

Le pouvoir comme défiguration de l'homme

L'Auteure pose des questions judicieuses pour définir le « pouvoir » : « Qu'entendons-nous par pouvoir ? S'agit-il du pouvoir d'agir, assimilable à l'action ? S'agit-il de la simple influence sur autrui ? S'agit-il du rapport de force égalitaire ? [...] Foucault ne voulait pas assimiler pouvoir et domination [...] Ou faut-il, très différemment, concevoir que l'Etat de droit est une abolition symbolique de la notion de pouvoir ? [...] Qu'est-ce qu'on cherche à raconter lorsqu'on parle du « pouvoir » ? S'agit-il d'un mythe ? » (15-16-17). L'affaire semble quand-même entendue pour l'Auteure : le pouvoir est la source du mal. Le secret du pouvoir semble se résumer à l'usurpation. « demeurer maître, c'est devenir esclave, c'est rentrer dans la circulation du pouvoir, celle qui a besoin du subordonné pour se maintenir. [...] Or, l'individuation est une puissance non corrompue par le pouvoir. S'*individualiser* suppose de ne pas croire, et notamment de ne croire en aucun statut » (131).

Il faut lutter contre cette défiguration en affirmant que nous ne sommes pas remplaçables et que l'Etat de droit n'est rien sans l'irremplaçabilité des individus. Il nous faudrait créer un nouvel âge de l'individuation, inventer un autre mode de gouvernance que celui du pouvoir. « Le nouvel âge de l'individuation, ce sera sans doute de s'extraire de cette ambiguïté première, de cette passion pour le chef comme pour l'idée du chef » (192). Comme piste dans cette voie, Cynthia Fleury évoque sur la fin du livre la réactivation de la notion de « *commons* ». Le système des « *commons* » permet le maintien d'une propriété privée mais en même temps rend caduque la possibilité de tout transformer en propriété. « Il y a

de l'inappropriable de la même manière qu'il y a de l'inaliénable » (204). L'Auteure sait maintenir une position nuancée : « La privatisation reste le meilleur moyen de protéger une propriété. En revanche, elle est incapable de préserver l'inappropriable et de respecter le caractère inaliénable des ressources naturelles pour la protection de l'humanité de l'homme » (209). Reste à savoir comment s'organisera politiquement la réapparition de ces *commons*. On peut également reprocher à l'Auteure de ne pas davantage rappeler le contexte contemporain d'apparition de ce débat sur les « communs » : L'article de Garrett Hardin de 1968 qui considérait le régime des « communs » comme sans avenir et le débat contradictoire qui a suivi. La conférence de 1983 à Annapolis et les travaux d'Ostrom (son ouvrage majeur de 1990 : *Governing the commons*) et de l'école d'Indiana. Jusqu'en France où nous pouvons citer les travaux de Benjamin Coriat (*Le retour des communs, La crise de l'idéologie propriétaire* (dir. B. Coriat, 2015).

Les versions contemporaines du pouvoir délétère sont auscultées. L'obsession de l'évaluation notamment : « L'évaluation est une culture mortifère dans la mesure où elle transforme la nature même du travailleur et de son travail. Elle modifie la définition du métier de manière à le rendre mesurable. Elle calibre, détruit la singularité, ou précisément l'irremplaçabilité [...] Aucune forme de capitalisation n'est alors possible pour le travailleur, dans la mesure où, pour capitaliser, il faut revendiquer une propriété intellectuelle, un droit d'auteur, un « nom » en somme » (137). « Comme le pouvoir, l'évaluation est un phénomène circulatoire, faux nez d'un commerce autoréférentiel. Tout évalué sera évaluateur, et vice versa. Car l'enjeu est de faire disparaître la figure incarnant l'évaluation. Surtout ne pas en faire un pouvoir de souveraineté » (139).

Le propos n'est pas sans tomber dans une diabolisation du pouvoir sous toutes ses formes ainsi que de la religion et pourrait flirter avec un certain complotisme : « provoquer le sentiment d'errance est le défi du pouvoir et de la religion. Le provoquer pour mieux se proposer comme remède » (33). Le « pouvoir » est l'ennemi à abattre, y compris pour un pouvoir démocratique contemporain.

Mais est-il si légitime d'assimiler totalitarisme et capitalisme contemporain ? L'Auteure use bien souvent de catégories mises en évidence par Hannah Arendt dans son travail de conceptualisation du totalitarisme (nazi et soviétique). Peut-on par exemple résumer l'ensemble du siècle passé à un échec du processus d'individuation humaine ? « ce mouvement d'un individualisme empêchant l'individuation, soit la juste articulation avec les autres, est l'essence même du XX^e siècle » (198). Peut-on ainsi confondre les totalitarismes de la première moitié du siècle avec le développement d'une société de consommation dans la seconde moitié ? L'Auteure énonce ainsi : « le capitalisme cesse sa parenté avec l'Etat de droit pour retrouver sa filiation avec l'exploitation de l'homme, l'esclavage n'étant ni plus ni moins qu'une captation répressive de l'attention alors que le XXI^e siècle lui préfère les captations divertissantes » (104). Cela est-il tout à fait du même niveau ? Quels que soient les griefs que l'on peut développer à l'égard du capitalisme dans ce qu'il a de réductionniste pour l'homme et à l'égard du libéralisme dans ce qu'il a d'hypocrisie devant les réelles lois du plus fort, ne peut-on pas accorder qu'Hannah Arendt, Günther Anders, Hans Jonas, Cynthia Fleury sont publiés chez de grands (et mérités) éditeurs ? Et qu'ils reçoivent un relais médiatique (mérité) conséquent ? *1984* n'est donc pas tout à fait là. On pourrait aussi nuancer dans le tableau de cet « âge du décervelage : la société de consommation et des « loisirs forcés » » (52) qui serait le nôtre. Peut-on dire que les époques antérieures (XV^e, XVI^e, XVII^e siècles etc.) donnaient à la masse davantage d'opportunités pour mener un processus d'individuation que ne le fait notre société ? On peut friser le vain utopisme à oublier que la vie humaine reste adossée à une anthropologie qui ne saurait tenir compte de l'homme comme exclusivement mû par le bien et à une réalité vivante qui est l'homme comme être de manque. Sans adopter un progressisme naïf on peut considérer qu'aucune société ne gagne « sur tous les tableaux » (dans un totalitarisme on perd vraisemblablement sur tous les tableaux – mais est-ce une société ?).

Les analyses sur la captation du temps dans la période contemporaine restent néanmoins pertinentes : « La société marchandise ce « temps pour soi » si bien que « faire attention à soi » est nécessairement coûteux. Ce temps qui nous a été confisqué, il faut l'acheter, le racheter en somme et l'occuper en payant encore une quelconque activité marchande de soin » (104).

La religion comme défiguration de l'homme ?

Si le pouvoir est décrit comme un mal absolu et que l'on se pose sans cesse la question « n'est-il qu'une religion continuée » ? (14) le lecteur comprend vite que la religion est aussi un mal qui défigure l'homme. Est-ce que la religion se résume ainsi à être une idéologie massifiante et désobjectivante ? La lecture freudienne dans *l'Avenir d'une illusion* ou celle d'un Marcel Gauchet n'ont-elles pas aussi leurs limites ? L'Auteure nous dit que « l'idéologie religieuse est une prison qui ne s'ignore pas longtemps pour les individus, dans la mesure où elle [...] leur dicte ce qu'il faut faire, penser, aimer. Il n'en demeure pas moins qu'elle assoit son pouvoir sur la croyance de ses fidèles » (134-135). Est-ce que le rapport au religieux se résume à cela ? Est-ce que des réalités empiriques oppressives dans l'histoire suffisent à résumer l'essence du religieux ? Nous pourrions déjà avoir un indice du contraire à travers un auteur que Cynthia Fleury se plaît à citer pour sa force de pénétration : Charles Péguy. Péguy serait-il devenu cet esprit fin et profond sans être nourri par le catholicisme ? Dira-t-on que son « processus d'individuation » a été entravé par la religion ? On pourrait en dire de même d'un philosophe comme Pascal. A-t-il raté son individuation à cause de la religion ? Et Levinas ? Aurait-il été un tel philosophe, sans avoir été nourri par ses lectures du Talmud, lui qui disait dans une de ses interviews radiophoniques avec Philippe Nemo : « toute pensée philosophique repose sur des expériences pré-philosophiques » (*Ethique et infini*, p.14) ou encore : « A aucun moment la tradition philosophique occidentale ne perdait à mes yeux son droit au dernier mot ; tout doit, en effet, être exprimé dans sa langue ; mais peut-être n'est-elle pas le lieu du premier sens des êtres, le lieu où le sensé commence » (*Ibid* p.15).

La religion peut être vue comme ce qui donne du sens à la vie d'une communauté. On pourrait donc ne pas poser les problèmes en termes « scientifiques » consistant à se demander si un mythe, un dogme religieux est vrai ou faux. Sa vérité pourrait bien être de donner du sens à la vie. Religion et mythe ne seraient pas avant tout à prendre comme des textes théoriques mais comme des manières de vivre. Georg Simmel repérait ainsi que « nous pouvons [...] apprécier une atmosphère religieuse tout en demeurant indifférent à son contenu dogmatique. La présence de cette élévation, de cette intensité, de cette paix de l'âme, traits généraux dans l'infinie diversité de contenu des croyances historiques, c'est là ce que nous ressentons comme quelque chose de précieux » (*Philosophie de l'argent* (1900) p.231). Cassirer voyait la même chose : « Le mythe (et la religion) ne sont pas un système de croyances dogmatiques. Il consiste beaucoup plus en actions qu'en simples images ou représentations [...] le rituel (est) premier par rapport au dogme » (*Essai sur l'homme*, pp.118-119). « Il n'est pas vrai que le mythe et la religion soient tout à fait incohérents ; ils ne sont ni dénués ni de sens ni de raison. Mais leur cohérence repose bien plus sur une unité affective que sur des règles logiques » (*Ibid* p.121). L'homme est l'animal qui entre dans des systèmes symboliques. Il faut alors savoir distinguer entre vérité et exactitude. Il faut repérer que l'homme ne vit pas de chiffres. Cela pourtant, Cynthia Fleury le sait bien. Et si la philosophe tendait à l'oublier, son métier de psychanalyste le lui rappellerait tous les jours. Elle prend d'ailleurs bien acte du fait que « la réalité symbolique n'est pas une sous-branche du Réel. C'est au contraire le Réel de l'homme » (134). Le refus de la religion c'est peut-être aussi le refus d'une forme du symbolique essentielle à l'homme, le refus d'un chemin d'individuation à part entière.

Conclusion

On ressent chez Cynthia Fleury une aspiration à la justice chevillée au cœur. Nous parle-t-elle d'ailleurs d'elle-même quand elle réfrène les chevaux en nous disant : « S'individuer nécessite de calmer la colère en soi pour que celle-ci ne consume pas l'être » (66) ?

On l'a dit, le croisement de la philosophie politique et de la psychanalyse contribue à donner à Cynthia Fleury une voix irremplaçable. Il y a aussi sa petite musique, cette élégance de l'écriture, ces formules qui étincellent ici ou là (« connaître c'est choisir ce que l'on n'oubliera pas », « Que vaut une Cité dans laquelle les âmes ne s'inventent pas ? », « Si l'enfance est la prise au sérieux de la vie, l'âge adulte est la prise au sérieux de la mort », « L'analysant découvre dans le lieu même de la fébrilité sa propre assiette » etc.)

Nous l'avons également dit, il y a dans cet ouvrage fort riche des positions théoriques qui méritent d'être discutées. On a repéré cette coloration anarchisante, cette diabolisation du pouvoir. Le « mal du pays » n'est-il que mensonge et lâcheté à ne pas vouloir recréer sa vie ? Mais en même temps Cynthia Fleury *pense* et ne vit pas de caricaturer la position qui n'est pas la sienne. Elle *cherche*. Elle est trop scrupuleuse pour accepter les « fous de papier » (« La schizophrénie heureuse deleuzienne est une chimère pour bien-portants où il s'agit de guérir le mal par le mal mais dans un premier – et long – temps, le capitalisme se repaît d'individus endommagés » (165)). Elle peut revendiquer les « *commons* » mais elle ne cache pas au lecteur l'argumentation aristotélicienne contre la propriété collective (*Politiques* 1261b 33-36). Son scrupule est permanent, tout comme son effort pour nuancer, approfondir sans cesse les choses, d'où l'apparition régulière de ces doublets « fratricides » évoqués depuis le début. Devant chaque savoir se cache sa sclérose possible. Seul le dynamisme toujours renaissant de l'homme nous sauve. « Nous ne sommes pas remplaçables » mais « L'Etat de droit n'est rien sans l'irremplaçabilité des individus. »

Bibliographie :

- Aristote. (1990). *Les Politiques*, Paris, GF-Flammarion.
- Coriat B. (2015). *Le retour des communs*, La crise de l'idéologie propriétaire, Paris, Les liens qui libèrent.
- Dewey, J. [1916]. *Democracy and Education*, Macmillan.
- Cassirer, E. [1944] 1975. *Essai sur l'homme*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Fleury, C. (2015). *Les irremplaçables*, Paris, Gallimard.
- Hardin, G (1968) « The tragedy of the commons », *Science*, vol 162, N°3859, pp.1243-1248.
- Levinas, E. [1982] (1986) *Ethique et infini*, Paris, Livre de poche.
- Simmel, G. [1900] 1987. *Philosophie de l'argent*, Paris, puf.