

Une lacune individuelle: la pensée sans objet.

I was turning a corner in the corridor recently. I could hear a conversation between two women who were taking leave of each other. Before I turned, one of the women came out of the other corridor and passed me. At that instant I turned the corner and could see her friend, who still carried traces of the conversation. She was standing in a pose as if she too were getting ready to take the first step to leave, but her face, her eyes were still smiling, and her mouth was still slightly open with the traces of her last speech act. She was still, for a very slight instant, with her friend, a few milliseconds after her friend was no longer physically present. What was she thinking? Very likely her mind was still focused on the encounter. It was a pure semiotic moment, in the sense that her thought was still engaged on an object that was no longer there in time and space. In this sense, this moment very likely represents how we truly think most of the time more than a rational communicative model. There is a *lacuna*, on other words, between our thought-Self and the object. This *lacuna* is not necessarily filled with invention, but it no doubt can trigger semiotic associations as the absent object allows metonymic chains of association to free-float and therefore become bidirectional (the absent object forcing them back upon the person's inner thoughts) and then engaging other chains of meaning that semantically intersect the chains focused on the absent object. These *lacunae*, in other words, are important means by which rational, goal directed communication becomes transformed into a semiotic moment in which the Self can mythologically explore new pathways in signification without a particular object engaging it. These lacunae are extremely important for another reason, as it is here where the goal directed representations of the state and free-floating thought of the exploratory Self intersect.

"True" Selves

In some ways, the problem of the Self and the other has been a thorny one for anthropologists, used as we are to thinking in Durheimian terms that were strongly influenced by the 19th and 20th century affirmation that an alienated Self was the norm in modern industrial societies, which of course led to an endless round of speculative attempts to identify what the Self was alienated from. The problem, however, is deeper than one of the mere inertia of a particular intellectual paradigm more or less contaminated by Western ideologies that sanctioned economic individualism and political domination by means of complex semiotic engagements that led to

individual complicity. Cartesian subjectivism deeply polarized subsequent Western thinking about the Self. Descartes's arguments seemed to propose that the essential defining quality that made us human was an innate capacity to transcend history and culture by the power of pure reasoning. This position was later interpreted as dangerously close to an apology for capitalist individualism and positivist instrumentality.

When Western states consolidated their hold on power by the late 19th century, ideologues and critics of the state's newly-defined social space set off a new round of debates about the Self that defined much of 20th century approaches. By arguing in favour of the explanatory power of the social fact, Durkheim provided a means of thinking around the problem of the autonomy of the Cartesian subject, whose logical implication was that society could not exist except as a voluntary agglomeration of rational, independent Selves. By deriving the Self from the social, the Durkheimian approach was in some respects a throwback to a pre-Cartesian position, although this was hidden by the new rhetorics of social functionalism at the time. Indeed, Durkheimian epistemology could be seen as a modern manifestation of the Aristotelian concern with the empirical sensorium, weighed against Descartes's espousal of Platonic logical dialectics. In either case, Self and society remained problematical terms.

No matter how seductive contemporary critiques of the inviolate (Cartesian) Self may appeal to a Durkheimian-derived (and Aristotelian) cultural relativism that sanctions the primacy of local conditions in defining the Self, it is our contention that the nature of the individual agency of the Self is far from resolved by being simply redefined by the modernist (paradoxical) position that alleges co-determination, albeit unequal and hegemonic, between Self and society. Even later attempts, notably by Foucault, fail to discern the outlines of what an unalienated Self might look like. For Foucault, modern Selves are even more fragmented than the alienated individuals described by the Marxist theory of overt political oppression and hidden economic domination. Despite Foucault's insights into the mechanisms (normalisation of alienation through discipline) governing individual complicity with structures of domination, the Foucauldian Self is even weaker and more victimised by history and culture than the Marxist Self, whose autonomy is crippled by historical and cultural circumstances but redeemable by its potential creative capabilities when engaged in productive activity. It remains a moot point whether or not

Foucault's attempt to trace the possible outlines of a fragmented Self reconstituted by individual (and subversive) appropriation of the technologies of domination would have led him to develop a vision of unalienated, "true" Selves, since his theoretical explorations were cut short by his untimely death.

A l'intérieur de la culture nationale, de millions d'individus distincts interagissent autant dans le cadre officiel de la culture étatique que dans un deuxième cadre parallèle, le cadre non officiel, constitué comme alternative "authentique" à l'idéologie officielle et que l'État-nation, par définition démocratique et pluraliste, tolère et même incorpore par l'entremise de son contrôle des représentations apparemment surgies "du peuple" (par exemple, l'image du pays comme famille patriarcale, voir Herzfeld, 1987). Ce deuxième aspect du social d'une nation est le micro-vécu individuel, toujours constitué en "opposition" à l'État qui néanmoins le reproduit. L'individu peut librement (et donc "démocratiquement") accepter ou rejeter les canons du discours étatique, car dans la construction du Soi, les deux se complètent par les métonymies liant ces deux authenticités. L'individu "imparfaitement" moulé en citoyen par les lacunes et les contradictions de l'État pluraliste devient le sujet parfait des sciences sociales, qui, même au 19^e siècle, voient des traces de la "culture" "traditionnelle" qui continue à contaminer l'individu-citoyen (par exemple, voir Durkheim, *Le Suicide*). La préoccupation postmoderniste avec l'idée de la "résistance" n'est qu'une vanité égocentrique et aveuglante qui était déjà incorporée dans le rapport des sciences sociales avec son sujet réifié.

Pour légitimer le pouvoir, l'État emploie des idéologies dont le but est de créer un pont entre ses idéaux abstraits et les valeurs émotionnelles qui sont incorporées et même naturalisées par l'individu, car, si on prend le postulat de Castoriadis (*L'être humain est un être politique*, 1975), la politisation de l'être est naturelle. La force de la politisation de l'individu réside dans les pratiques étatiques et dans les représentations officielles, surtout car celles-ci sont appropriées du "peuple" transformé en "nation" par l'homogénéité du social étatique. Ces représentations véhiculent des symboles qui opèrent des glissements métonymiques dérivant du rapport étroit entre signifié et signifiant qu'établit l'idéologie par son caractère textuel et apparemment purgé d'éléments hétérogènes qui pourraient autrement la contaminer. Par exemple, si l'État choisit une métaphore "naturelle" pour connoter son pouvoir (la Patrie), celle-ci est incorporée

métonymiquement par l'individu comme symbole de la famille patriarcale, ce qui légitime l'apparence de l'authenticité et de l'autorité de la condition masculine dans le microvécu où l'individualité de l'homme est continuellement écrasé par le social homogène. Si par contre, l'État choisit comme marqueur d'homogénéité l'idée d'une ethnie issue d'une origine géographique spécifique, ou descendants d'un ancêtre, ou croyants en un mythe fondateur, au niveau individuel la correspondance serait le lignage et la consanguinité de la parenté, activant ainsi ce lien profond irrationnel qui est celui des émotions et transformant ainsi les communautés nationales imaginées en vraies microcommunautés fonctionnelles. Bref, les métaphores "naturelles" de l'État deviennent les sentiments "normaux" de l'individu par l'entremise des versions étatiques (partiellement) légitimées par les sciences sociales qui prennent pour acquis la soumission de l'individu au social étatique.

Selon Herzfeld, les technologies de contrôle étatique de la vie quotidienne exploitent telles lacunes même si cela semble délégitimer le pouvoir étatique. Le silence de l'État permet aux individus non encadrés par (ou même en rébellion contre) l'idéologie trop restrictive ou trop oppressive de trouver des moyens de s'intégrer dans une collective même si celle-ci n'est pas officiellement reconnue, un point capital surtout dans le cas des idéologies socialistes qui prétendent officiellement imposer un champ social très restrictif pour les citoyens. Autrement dit, le fait qu'aucun citoyen ne s'encadre dans ce social unidimensionnel l'oblige de se situer dans des lacunes idéologiques où il peut tracer les contours de champs rhétoriques qui, dans les micronégociations stratégiques qui ont comme but l'obtention de ressources étatiques – car toutes les ressources du social sont censées être sous le contrôle de l'État – deviennent source de légitimité pour des identités 'alternatives'. L'État trop hyper présent dans certains secteurs du social – devenu donc trop 'bruyant' – crée des zones de signification où l'idéologie se tait, obligeant soit l'État soit le citoyen de trouver d'autres moyens pour naviguer le social.