

THESE DE DOCTORAT

L'UNIVERSITE RENNES 2

ECOLE DOCTORALE N° 603
Education, Langages, Interaction, Cognition, Clinique
Spécialité : « *Psychologie* »

Présentée par

Mauricio RUGELES SCHOONEWOLFF

La question de la dépendance et la figure de l'esclave dans l'œuvre de Jacques Lacan

Thèse présentée et soutenue à Rennes le 19 janvier 2023
Unité de recherche : EA 4050

Rapporteurs avant soutenance :

Andrea Maris CAMPO GUERRA Professeure à l'Université de Minas Gérais, Brésil
Marie-José GRIHOM Professeure à l'Université de Poitiers

Composition du Jury :

Examineurs : Andrea Maris CAMPO GUERRA Professeure des universités, l'Université de Minas Gérais, Brésil
Marie-José GRIHOM Professeure des universités, l'Université de Poitiers
Gwénola DRUEL Maître de conférences, Université Rennes 2
Olivier DOUVILLE, Maître de conférences honoraire, Université Paris Nanterre
Jean-Luc GASPARD Professeur des universités, Université Rennes 2
Pablo REYES Maître des conférences, Université de Santiago, Chili
Dir. de thèse : Laurent OTTAVI Professeur des universités émérite, Université Rennes 2

THESE DE DOCTORAT

L'UNIVERSITE RENNES 2

ECOLE DOCTORALE N° 603
Education, Langages, Interaction, Cognition, Clinique
Spécialité : « *Psychologie* »

Présentée par

Mauricio RUGELES SCHOONEWOLFF

La question de la dépendance et la figure de l'esclave dans l'œuvre de Jacques Lacan

Thèse présentée et soutenue à Rennes le 19 janvier 2023
Unité de recherche : EA 4050

Rapporteurs avant soutenance :

Andrea Maris CAMPO GUERRA Professeure à l'Université de Minas Gérais, Brésil
Marie-José GRIHOM Professeure à l'Université de Poitiers

Composition du Jury :

Examineurs : Andrea Maris CAMPO GUERRA Professeure des universités, l'Université de Minas Gérais, Brésil
Marie-José GRIHOM Professeure des universités, l'Université de Poitiers
Gwénola DRUEL Maître de conférences, Université Rennes 2
Olivier DOUVILLE, Maître de conférences honoraire, Université Paris Nanterre
Jean-Luc GASPARD Professeur des universités, Université Rennes 2
Pablo REYES Maître des conférences, Université de Santiago, Chili
Dir. de thèse : Laurent OTTAVI Professeur des universités émérite, Université Rennes 2

LA QUESTION DE LA DEPENDANCE ET LA FIGURE DE L'ESCLAVE DANS L'ŒUVRE DE JACQUES LACAN

Introduction.....P.8.

Première partie

Premier chapitre : Le mythe hégélien. Le séminaire I, la dialectique du maître et de l'esclave avec la fonction du symbolique

Introduction..... P.14.

La dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel et Kojève.....P.15.

Le désir est le désir de l'autre.....P.18.

La dialectique et le symbolique.....P.22.

Conséquences pour la clinique.....P.24.

Second chapitre : Le séminaire II ; Socrate et l'esclave, leur savoir et leur vérité

Introduction.....P.28.

Protagoras et Ménon : la science, la vérité et l'esclave.....P.28.

Lacan, lecteur du *Ménon*.....P.30.

Les sujets et les machines, et Freud contre Hegel.....P.34.

La reine, le ministre et Sosie.....P.38.

Conséquences et développements.....P.43.

Troisième chapitre : Les séminaires III, et VI ; l'assujettissement au signifiant.

Introduction.....P.46.

Le séminaire III : Les psychoses.....P.46.

La relation d'objet et Les structures élémentaires de la parenté : l'assujettissement au langage.....P.52.

Quatrième chapitre : Les séminaires V et VI ; La servitude du désir

Introduction.....P.58.

Les formations de l'inconscient : L'assujettissement au désir de L'Autre.....P.58.

Le petit Hans, les femmes et l'obsessionnel.....P.67.

Le désir de l'autre et la dialectique du maître et de l'esclave.....P.71.

Le désir et son interprétation : l'assujettissement au désir de l'Autre, suite.....P.73.

Hamlet : le désir de l'Autre et le fantasme.....P.77.

Désir et langage.....P.81.

Deuxième partie

Cinquième chapitre : Le séminaire VII, Contre le service des biens

Introduction.....P.84.

L'éthique à Nicomaque : le maître et le désir.....P.85.

Le Séminaire VII : surmoi, désir et libération.....P.88.

Le problème de l'éthique pour la psychanalyse.....P.89.

Contre Aristote : la question du bien et le maître ancien.....P.98.

Les socialistes et le service des biens.....P.104.

Conclusion du chapitre : le positionnement de Freud selon Lacan.....P.109.

Sixième chapitre : Les séminaires VIII et IX ; L'identification et l'esclavage

Introduction.....P.113.

La psychologie de masses et l'identification.....P.113.

Le séminaire VIII : du désir à l'identification.....P.114.

Sichel.....	P.120.
Premières questions sur l'identification.....	P.121.
Le séminaire IX : l'identification et la servitude.....	P.124.
Du <i>einziger Zug</i> au trait unaire de Lacan : la fonction du <i>leader</i>	P.125.
L'identification au désir de l'autre.....	P.128.
<i>Peau noire, masques blancs</i> : la question de l'identification.....	P.134.
Ce que veut dire « être noir » : le trait unaire.....	P.135.
L'identification au désir de l'Autre : l'expérience vécue par le « noir »	P.139.
Hegel et Fanon: la dialectique du maître et de l'esclave racialisée.....	P.143.
Les solutions de Fanon et conclusion du chapitre.....	P.145.

Septième chapitre : Les séminaires X, XI et XII ; L'aliénation et l'esclave

Introduction.....	P.146.
L'angoisse, entre le maître et l'esclave.....	P.147.
L'angoisse et la dialectique du maître et de l'esclave.....	P.148.
Autre et aliénation.....	P.153.
L'aliénation et l'esclave.....	P.156.
L'aliénation.....	P.158.
Philosophie et l'aliénation : le séminaire XII.....	P.166.
L'aliénation chez Marx : les <i>Manuscrits de 1844</i>	P.172.
Conclusion du chapitre : Lacan, Marx et l'aliénation.....	P.176.

Huitième chapitre : Les séminaires XIII, XIV et XV ; « L'esclave antique » et la jouissance

Introduction.....	P.178.
« L'esclavage antique » vu par l'Histoire et l'anthropologie.....	P.178.
Le séminaire XIII : l'action directe sur la jouissance.....	P.181.
La jouissance de l'esclave : le séminaire XIV.....	P.190.
L'acte et le sujet : une lecture du séminaire XV.....	P.203.

Troisième partie

Neuvième chapitre : Plus-value et plus-de-jour ; Le *Capital* de Marx et le séminaire XVI

Introduction.....	P.212.
<i>Das Kapital</i> : la valeur, le langage, et la jouissance.....	P.213.
<i>Das Kapital</i> : la plus-value.....	P.216.
Le séminaire XVI : le plus-de-jour et le savoir.....	P.218.
Le capitalisme et la jouissance.....	P.224.
Le maître, l'esclave et le névrosé.....	P.228.

Dixième chapitre : Le discours du maître ; le séminaire XVII et la jouissance de l'esclave au maître

Introduction.....	P.239.
Le discours du maître : structure et formalisation.....	P.239.
L'esclave, le savoir et la jouissance.....	P.247.
Le capitalisme, l'université, le riche et le prolétaire.....	P.253.
Le discours de l'analyste et ses conséquences.....	P.260.
<i>Hiéron</i> , Léo Strauss, Kojève : plus-de-jour et le maître en tant que structure.....	P.267.

Onzième chapitre : Le séminaire XVIII, sous-développement et colonisation

Introduction.....	P.274.
Les quatre discours et le semblant.....	P.275.
Le plus-de-jour, le discours du capitaliste et le symptôme.....	P.282.
<i>Psychologie de la colonisation</i> ou la psychologie du colonisateur : dépendance, infériorité, préjugé.....	P.289.

Douzième chapitre : Le séminaire XIX : Edward Bernays et le discours du capitaliste

Introduction.....	P.299.
<i>Yad'lun</i> , le discours du maître et ses conséquences.....	P.299.

La science, le capitalisme, et l'analyse.....	P.307.
<i>Propaganda</i> et la cristallisation de l'opinion publique : Bernays, un discours pestueux.....	P.317.

Treizième chapitre : Le dernier enseignement de Lacan

Introduction.....	P.327.
Le séminaire <i>Encore</i> : de l'Autre à l'Autre sexe.....	P.327.
<i>Les Non-dupes errent</i> , « Télévision » et « La troisième » : les dernières mentions de l'esclave.....	P.331.
<i>RSI</i> , <i>Le sinthome</i> , et le tout dernier Lacan : le symptôme.....	P.342.

Conclusions.....P.350.

Lacan et l'esclave.....	P.350.
Les discussions dynamiques avec Lacan.....	P.354.
Résultats généraux et ouvertures.....	P.358.

Bibliographie.....P.362.

Index d'auteurs et concepts principaux.....P.366.

La question de la dépendance et la figure de l'esclave dans l'œuvre de Jacques Lacan

Introduction

La figure de l'esclave et ses variations dans l'œuvre de Jacques Lacan n'ont jamais été étudiées en profondeur, d'une façon systématique et sous une forme exhaustive : c'est ce que nous avons essayé de réaliser dans ce texte. La question de la dépendance a déjà été abordée à partir de plusieurs phénomènes cliniques (la clinique des addictions, la dépendance physique au soignant, le rapport mère-enfant, etc.) ; cependant, il n'y a pas d'études qui cherchent à définir ce concept à partir de l'œuvre de Lacan lui-même, qui nous permettrait d'apprendre de son enseignement même. Il s'agit, dans ce texte, de voir comment Lacan définit ces deux concepts à travers son séminaire, pour les mettre en discussion soit avec ses sources soit avec d'autres auteurs, discussion qui peut contribuer à éclaircir et mieux définir ces concepts.

Définition du problème

Nous constatons que la figure de l'esclave et d'autres figures de la dépendance sont omniprésentes dans les séminaires de Lacan, depuis le premier jusqu'aux derniers. Qu'est-ce que Lacan veut dire lorsqu'il parle « du » ou « des » esclaves, des états de dépendance et d'assujettissement, et d'autre part de la liberté et de la libération ? Comment est-ce que l'ubiquité de ces figures s'insère et s'articule dans le reste de son enseignement ? Ces figures et concepts sont-ils statiques, ou changent-ils en fonction du temps et du développement de la théorie de Lacan ? Ce texte essaye de répondre à ces questions.

Nous constatons que la notion de la dépendance est structurelle et qu'elle est une conséquence de l'existence du langage ; cette approche est constante dans tout le séminaire de Lacan. Par contre, l'apparition de cette dépendance change en fonction de son évolution conceptuelle : nous le voyons passer de la lutte imaginaire au pacte symbolique, de la dépendance au désir de l'autre à l'identification au trait unaire, de l'assujettissement au désir de l'autre à la prise du corps par le discours du maître. À chaque moment de son développement conceptuel, nous trouvons une articulation différente de la notion de dépendance et de la figure de l'esclave.

Approche théorique

Bien sûr, la lecture théorique de l'œuvre de Lacan fait référence à la théorie et à la pratique psychanalytique. Nous relèverons, dans l'évolution de son œuvre, ses

contradictions, ses moments d'hésitation, les moments obscurs qui seront éclaircis plus tard dans son enseignement ou pas du tout. L'œuvre de Lacan, comme celle de Freud, d'ailleurs, ne forme pas un système fermé et cohérent, et l'un des objectifs de ce texte est de présenter et de garder l'œuvre de Lacan ouverte, sans en faire un dogme. C'est pourquoi nous ne nous en remettons pas aux commentateurs de Lacan, ni à ses élèves, l'insertion de leurs explications dans ce contexte risquerait trop de faire paraître l'œuvre de Lacan parfaitement cohérente avec elle-même. Nos références principales sont le séminaire de Lacan et certaines de ses conférences et écrits.

Notre approche théorique ne se limite pas à la psychopathologie clinique : nous ferons référence aussi à la philosophie, à l'anthropologie, à l'histoire, à la théorie politique et à l'économie. De son vivant, Lacan a dialogué à partir de la psychanalyse avec ces disciplines pour éclaircir des points importants de sa pensée et pour mettre en évidence que le développement clinique et théorique de la psychanalyse a des conséquences sur ces disciplines. Ce qui nous contraint à rétablir des ponts avec ces disciplines et même élargir le dialogue avec elles.

Nous avons choisi de chercher les définitions de la figure de l'esclave et du concept de dépendance chez Lacan sans faire appel à d'autres auteurs qui pourraient éclaircir sa pensée. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas eu de tentatives pour penser cette figure à partir de la psychanalyse. À commencer par le freudo-marxisme. Les œuvres de Wilhelm Reich¹, d'Herbert Marcuse², et d'Erich Fromm ont essayé de montrer les liens entre la psychanalyse et une compréhension de l'assujettissement de l'individu dans le social ; cependant, leurs approches sont très problématiques, entre autres difficultés parce qu'ils ne se soucient pas de ce que Lacan a développé (Lacan étant contemporain des deux derniers). Nous ne traiterons pas non plus les écrits des philosophes de l'école slovène (comme Slavoj Žižek, par exemple) parce que, bien qu'ils s'occupent des concepts lacaniens, leur approche est trop éclectique et cherche à trouver chez Lacan la confirmation de certains autres théoriciens, comme Hegel et Marx, au lieu de chercher leurs différences et la spécificité de Lacan par rapport à eux.

Sur les ouvrages et approches de psychanalystes, nous en mentionnerons trois, qui se rapprochent de notre sujet mais ne discutent pas ouvertement la question de l'esclavage chez Lacan. D'abord, l'ouvrage de Pierre Bruno, *Lacan, passeur de Marx*³, dans lequel l'auteur montre les liens entre les théories de Lacan et de Marx et essaye d'interpréter ce que Lacan dit sur le discours du capitaliste et ses ouvertures. Pierre Bruno explique la théorie des quatre discours, mais sans

¹ Wilhelm Reich, *La révolution sexuelle*, Plon, Paris, 1968 [1962].

² Herbert Marcuse, *Eros and civilisation : a philosophical inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston, 1974 [1955].

³ Pierre Bruno, *Lacan, passeur de Marx*, Éditions érès, Toulouse, 2010.

montrer sa dynamique, son évolution. L'ouvrage de Bruno est intéressant dans sa construction et son interprétation du monde contemporain ; le problème est qu'il ne travaille pas en profondeur l'évolution de la pensée lacanienne qu'il présente sous une forme trop statique, et qu'il prend trop pour fondement sa propre lecture et ses propres développements qui ne sont pas forcément ceux de Lacan lui-même.

Le deuxième ouvrage est une compilation de conférences de Silvia Lippi et Patrick Landman, *Marx, Lacan : l'acte révolutionnaire et l'acte analytique*⁴. Nous trouvons y une pluralité de lectures avec une tendance à mieux tenir compte de la clinique psychanalytique ; cependant, pour notre propos, les auteurs n'élaborent rien au sujet de la figure de l'esclave. En outre, certains des articles ne font pas de différence entre une dépendance plutôt structurelle (au langage, par exemple) et une autre plus contingente (à la forme concrète du capitalisme dans un endroit et un temps déterminé). Et mettre dans une égalité théorique la pensée de Lacan et celle de Marx ne permet pas d'apprécier comment la lecture de Marx par Lacan peut transformer notre compréhension de Marx lui-même, comme nous le verrons dans ce texte.

La troisième approche dont nous allons tenir compte est celle de Jorge Alemán, psychanalyste et philosophe argentin⁵. Cette œuvre est intéressante parce qu'elle montre que la psychanalyse lacanienne a beaucoup à dire sur le malaise contemporain dans la culture, du côté du politique comme de l'économique⁶, et que ses horizons ne se réduisent pas aux événements européens ; cependant, Alemán, comme Bruno, essaie de développer sa propre théorie à partir de sa lecture de Lacan sans prendre celui-ci dans sa globalité⁷, sans explorer en profondeur le lien entre l'interprétation psychanalytique de l'économie et l'action de la clinique. L'œuvre d'Alemán n'est pas sans intérêt pour ce qui est de la lecture de la réalité contemporaine d'un point de vue psychanalytique, mais elle n'explore pas les conditions structurelles de la dépendance que nous trouvons dans l'œuvre de Lacan. Suite à cet exposé théorique, nous insistons sur le fait que nous aborderons l'œuvre de Lacan sans passer par la médiation d'un autre interlocuteur, en essayant d'exposer le développement de sa pensée en elle-même, avec ses ruptures, contradictions et inconsistances.

Méthodologie

⁴ Patrick Landman, Silvia Lippi (compilateurs), *Marx, Lacan : l'acte révolutionnaire et l'acte analytique*, Éditions érès, Toulouse, 2013.

⁵ Jorge Alemán, *Para una izquierda lacaniana... intervenciones y textos*. Grama Ediciones, Buenos Aires, 2009.

⁶ Jorge Alemán, *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Grama Ediciones, Buenos Aires, 2016.

⁷ Jorge Alemán, *Soledad : Común, políticas en Lacan*. Capital Intelectual, Buenos Aires, 2016.

Notre méthodologie est assez simple : nous chercherons dans chaque séminaire les mentions des concepts que nous avons énumérés et nous expliciterons leur articulation avec le reste du contenu du séminaire. De sorte que l'avancement du développement de ces notions suit le développement conceptuel de l'œuvre de Lacan. Parfois, ces mentions ne sont que des remarques isolées, parfois elles rejoignent un point spécifique d'un commentaire que nous présenterons alors pour essayer de montrer la cohérence de sa pensée.

Nous avons groupé les séminaires en fonction de leurs thématiques, suivant l'évolution de ces notions, de sorte que nous avons découpé le séminaire de Lacan en treize parties, ce qui explique les treize chapitres de ce texte. En outre, les remarques de Lacan par rapport à l'esclave sont presque toujours accompagnés d'une référence extérieure, soit à la philosophie, soit à l'art, soit aux sciences sociales : de sorte que dans chaque chapitre nous mettrons en débat les développements théoriques de Lacan avec ses propres sources ou, sinon, nous ouvrirons le débat entre Lacan et d'autres auteurs qui lui sont contemporaines. Chaque chapitre, sauf le dernier, expose ce type de discussions entre Lacan et au moins un autre auteur.

Justification

Exposer comment Lacan comprend la dépendance et l'esclavage ne présente pas seulement un intérêt clinique ou théorique ; il y a aussi un problème social auquel ce texte peut répondre. Par exemple, lorsque Lacan dit dans une formule que le psychotique est un « homme libre⁸ », nous pouvons nous demander : libre de quoi, pour quoi ? Est-t-il indépendant et autonome ? Quelle dépendance est structurelle, quelle autre est contingente ? Du côté de la clinique : est-ce que cette liberté est problématique pour le sujet, est-ce qu'il souffre ? Est-ce que le traitement de sa psychose ne constitue pas une diminution de sa liberté ? Du côté de la théorie : qu'est-ce que Lacan entend par la liberté, et est son statut ? Du côté social : est-ce que la liberté du psychotique ne pose pas un problème, non seulement pour lui-même, mais aussi pour le social ? Comprendre la dépendance, la figure de l'esclave, et par extension, le concept de la liberté chez Lacan, peut contribuer à mieux comprendre les interventions de la psychanalyse dans la clinique d'un côté et, de l'autre, la place de la psychanalyse dans le social.

Hypothèse

L'hypothèse par laquelle nous commençons ce texte est la suivante : il est des aspects de la dépendance qui sont structurels et inévitables, d'autres qui ne le sont pas. Le but de ce texte sera de mieux préciser cette frontière. Quant à la liberté, Lacan ne la met pas au centre de sa théorie, elle n'est importante que dans

⁸ Jacques Lacan, *Conférence aux psychiatres à Sainte Anne*, 1961, inédit.

le cas de la psychose ; cela veut dire que Lacan ne donne pas une grande place à la liberté, et qu'il y a une tension entre la liberté et le lien social. Sur la figure de l'esclave : nous pouvons affirmer qu'elle change selon les usages que Lacan en fait et selon la période de son enseignement. Cependant, nous pouvons affirmer que la figure de l'esclave et le concept de la dépendance jouent un rôle important lorsqu'il s'agit de comprendre la formation de la subjectivité dans le langage.

Structure du texte

Ce texte se divise en trois parties de quatre chapitres chacune, plus un chapitre final. La première partie traite les séminaires I à VI, et pose les fondements de tout le reste de la thèse. Le premier chapitre discute le séminaire I avec la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave extraite de *La phénoménologie de l'esprit* de G.W.F. Hegel, et le deuxième chapitre le séminaire II avec le *Ménon* de Platon. Ces deux références sont constantes et fondamentales durant tout le séminaire et donc méritent des chapitres à part. Le troisième chapitre traite des séminaires III et IV, lus avec *Les structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss, et le quatrième des séminaires V et VI dans lesquels on référence *Hamlet* de Shakespeare et *Le Balcon* de Jean Genet.

Après cette première partie, où nous commençons à déployer les concepts principaux et les références fondamentales de Lacan, nous passons à la deuxième partie, où les explorations théoriques de Lacan se complexifient, et où nous avons l'opportunité de mettre l'œuvre de Lacan en discussion avec d'autres auteurs. Le cinquième chapitre traite le séminaire VII de Lacan, crucial pour comprendre son approche des limites de la « libération » par la voie de la clinique, lecture accompagnée de sa référence principale, « Le malaise dans la culture » de Freud. Dans le sixième chapitre nous discutons la question de l'identification dans les séminaires XVIII et IX, et nous mettons Lacan en discussion avec l'ouvrage de Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*. Le septième chapitre traite la question de l'aliénation dans les séminaires X, XI, et XII, et nous travaillons une référence importante de Lacan, l'aliénation chez Marx dans les *Manuscrits de 1844*. Le huitième chapitre analyse les séminaires XIII, XIV, et XV, et nous contrastons ce que Lacan énonce dans ces séminaires avec certains ouvrages sur l'histoire de l'esclavage dans l'antiquité du point de vue des historiens et anthropologues ; nous discutons aussi les comédies de Térence, source antique principale de Lacan pour parler de l'esclavage.

La troisième partie traite les derniers séminaires de Lacan, où la figure de l'esclave devient fondamentale et où Lacan se livre à plus de commentaires sur les travailleurs et le capitalisme en lien avec notre problématique. Dans le neuvième chapitre nous discutons le séminaire XVI et une de ses sources fondamentales, *Le capital* de Marx. Ensuite, le dixième chapitre traite du séminaire XVII, sur le

discours du maître, et nous analysons la discussion d'Alexandre Kojève et de Léo Strauss sur *Le tyran* de Xénophon à la lumière des développements de Lacan. Le chapitre qui suit, onzième, discute du séminaire XVIII et de la question de la colonisation avec l'ouvrage de Claude Mannoni, *Psychologie de la colonisation*. Pour finir cette partie, nous discuterons du séminaire XIX et des conférences annexes, où Lacan analyse le discours du capitaliste, avec deux ouvrages d'Edward Bernays, neveu de Freud, qui essaye de développer des techniques de propagande ayant comme fondement les théories de son oncle. Le treizième chapitre synthétise le dernier enseignement de Lacan, où la figure de l'esclave perd de son importance, en essayant d'expliquer ce changement d'accent. Nous concluons avec nos réflexions au sujet de la thèse.

Premier Chapitre : Le mythe hégélien. Le séminaire I, la dialectique du maître et de l'esclave avec la fonction du symbolique

Introduction

Le premier séminaire de Jacques Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, présente déjà des développements sur l'esclavage. Lacan procède à une première lecture de la dialectique du maître et de l'esclave de G.W.F. Hegel et il l'intègre à son corps théorique. Le dénominateur commun de ce séminaire est la critique du contre-transfert, de la notion courante de l'intersubjectivité et son usage dans la psychanalyse en 1953 ; ce séminaire participe du retour à Freud pour faire cette critique. Dans ce but, Lacan déploie les concepts de l'imaginaire et du symbolique, différencie plusieurs conceptions du moi, retravaille le stade du miroir et le complexifie en ajoutant plusieurs miroirs, pose la question de la structuration du désir et pose comme base le symbolique pour comprendre ces phénomènes imaginaires. La notion du langage et sa structuration, et l'impact du langage sur le sujet sont au centre de la critique. C'est dans ce passage des conceptions de l'imaginaire au symbolique que Lacan introduit la dialectique du maître et de l'esclave.

Ce chapitre se compose des parties suivantes : nous préciserons d'abord la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel et Kojève, références principales de Lacan utilise dans ce séminaire par rapport à l'esclavage et qui resteront fondamentales pour le reste de son enseignement. Puis, nous reconstruirons les développements théoriques par lesquels Lacan introduit la dialectique du maître et de l'esclave, et sa première utilisation dans ce séminaire. Puis, nous discuterons de la deuxième lecture de la dialectique dans ce séminaire, à partir de laquelle la figure de l'esclave devient centrale. Enfin nous verrons, dans ce séminaire, les conséquences de l'introduction de la dialectique dans la théorie de Lacan. Il faut remarquer que les usages de la dialectique et de la notion de l'esclavage sont multiples chez lui : il existe deux usages de la dialectique dans cette première lecture, qu'il faudra exposer et reconstruire en les confrontant aux autres développements contemporains de Lacan.

La dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel et Kojève

La question de la dépendance psychique a été élaborée chez Jacques Lacan à partir de sa lecture de *La Phénoménologie de l'esprit*⁹ de Hegel. Sa lecture de Hegel a été néanmoins influencée par la pensée marxiste d'Alexandre Kojève. C'est dans son séminaire, publié comme *Introduction à la lecture d'Hegel*, que Kojève impose la dialectique du « maître et de l'esclave » comme la clé pour interpréter toute la *Phénoménologie*. Nous exposerons d'abord une lecture générale de la dialectique chez Hegel, puis nous examinerons les particularités de la lecture de Kojève.

La « dialectique de la maîtrise et de la servitude » s'inscrit dans la partie « Auto-conscience » [« *Selbstbewußtsein* »] de la *Phénoménologie*¹⁰. Cet ouvrage commence par poser le développement d'une conscience dans le monde ; cette conscience doit rencontrer le monde inanimé, l'apercevoir et le transformer. Après quoi, la conscience se pose la question de la connaissance non de ce qu'on perçoit mais de ce qu'un autre perçoit ; quand la connaissance passe par l'autre, selon Hegel, nous nous rapprochons de la vérité. Selon Hegel, le passage de la conscience à l'auto-conscience se fait par le désir (*Begierde*)¹¹ : c'est parce qu'elle veut quelque chose, que la conscience décide de savoir, et l'auto-conscience a un rapport à l'objet de son désir par la consommation de cet objet. L'existence du désir montre qu'elle a une négativité, un manque, et que cet objet est indépendant d'elle. Mais Hegel remarque que l'objet de désir de l'auto-conscience est une auto-conscience.

C'est à ce moment, dans le chapitre sur l'auto conscience, que la conscience rencontre un autre être comme elle pour la première fois, et c'est alors qu'apparaît la « dialectique de la maîtrise et de la servitude » [*Herrschaft und Knechtschaft*]¹². Le passage de la conscience à l'auto-conscience implique la reconnaissance (*Anerkennung*)¹³ par une autre. D'abord, les consciences nient que les autres seraient différentes d'elles ; elles ne peuvent, dans un premier temps, de concevoir l'autre comme un autre différent. S'il n'y a pas de reconnaissance, les deux consciences s'engageront dans un conflit à mort pour le prestige ; comme les deux consciences sont habituées à agir dans le monde inanimé où elles peuvent simplement consommer l'autre, elles agiront l'une sur l'autre comme sur objets inanimés. Selon Hegel, la liberté n'apparaît que si on risque sa vie. Mais comme la mort est la négation de la conscience, il faut logiquement reculer devant elle.

⁹ G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, Reclam, Stuttgart, 1987 (Joseph Anton Goebhardt, Bamberg et Würzburg, 1807.)

¹⁰ G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, ibid., pp.132-170.

¹¹ G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, ibid., p.141.

¹² G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, ibid., pp.140-149.

¹³ G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, ibid., p.142.

Une auto-conscience, par la peur à la mort, va reconnaître l'autre comme maître, c'est-à-dire qu'une des consciences se rend compte que l'autre aussi est une conscience : cette conscience deviendra le serviteur.

Le maître reste indépendant pour soi, tandis que le serviteur est assujéti à lui ; de toute façon, l'objet est toujours indépendant du serviteur, qui doit donc travailler (*Bearbeiten*)¹⁴ l'objet, donc travailler pour le maître. La satisfaction reste du côté du maître, qui obtient une jouissance (*Genuß*)¹⁵. Selon Hegel, cette situation est la réussite du désir du maître. La reconnaissance, par contre, reste problématique : le serviteur reconnaît le maître comme une auto-conscience, mais le maître ne le fait pas ; la reconnaissance est donc unilatérale et inégale. Cependant, le maître est reconnu par une conscience dépendante, ce qui montre la vérité de sa notion ; l'indépendance sera posée du côté du serviteur. Le serviteur a expérimenté la peur de la mort, qui est le maître absolu, peur qui l'a transformé. Par conséquent, le serviteur commence à transformer et connaître la nature, et à se connaître lui-même à travers le travail. Si le désir chez le maître est satisfait, le désir chez le serviteur est insatisfait, et Hegel définit le travail comme le désir sous contrôle. Cela donne une existence au serviteur. Par contre, le maître persiste dans sa position, et c'est pourquoi il reste dans une impasse. La dialectique continuera avec le serviteur, qui a connu la peur de la mort. De sorte que le rapport au monde de la conscience maître sera médié par l'autre conscience. Par le travail, le serviteur acquiert la discipline, la formation, et donc la capacité d'obtenir sa liberté.

Cette dialectique appelle deux remarques : la première est que le mot allemand « *Knecht* » n'est pas trop proche au mot « esclave » (bien que dans d'autres textes Hegel utilise le mot *Sklaverei*.) En anglais, « *Knecht* » est traduit par « *Bondsman* ». Dans la traduction de Kojève¹⁶ « *Knecht* » est devenu « *paб* », esclave, et c'est ce qui a influencé Lacan. La deuxième remarque se rapporte au mot travail. Selon la lecture hégélienne, le serviteur travaille pour le maître à des tâches domestiques ; il est plutôt un valet qu'un esclave.

La lecture de Lacan de la *Phénoménologie* a été médiée par les cours d'Alexandre Kojève¹⁷ sur Hegel. Dans son travail sur le texte hégélien, Kojève propose plusieurs interprétations qui auront un impact sur la lecture de Lacan. Premièrement, Kojève isole la dialectique du maître et de l'esclave pour lire toute

¹⁴ G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, ibid., p.146.

¹⁵ G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, ibid., p.146.

¹⁶ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris, Gallimard, 1947.

¹⁷ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, ibid.

l'œuvre hégélienne à partir de ce moment qui, selon lui, est le moment central de l'œuvre hégélienne. Deuxièmement, il insiste sur la centralité du désir, surtout du rapport entre les désirs des auto-consciences :

« Le Désir humain doit porter sur un autre Désir. [...] Le Désir humain, ou mieux encore, anthropogène, constituant un individu libre et historique conscient de son individualité, de sa liberté, de son histoire, et finalement, de son historicité – le Désir anthropogène diffère donc du Désir animal (constituant un être naturel, seulement vivant et n'ayant qu'un sentiment de sa vie) par le fait qu'il porte non pas sur un objet réel, « positif », donné, mais sur un autre Désir¹⁸. »

À la différence du désir animal, le désir humain est social. Kojève donne l'exemple du désir sexuel : un homme ne désire pas que le corps de la femme mais son désir, c'est-à-dire qu'il veut être désiré en contrepartie, donc « reconnu ». Le désir sexuel n'est pas du tout explicite chez Hegel. Et le désir en général est le désir de reconnaissance. Par la suite, pour qu'un des adversaires ne tue pas l'autre dans la lutte à mort, il faut le social, le troupeau. La mort est métaphorique : elle est la solution dialectique de l'impasse. Au lieu de la tuer, une conscience asservit l'autre.

Kojève lit l'asservissement d'une auto-conscience par une autre en insistant sur les rapports entre le travail et le désir. Le travail chez l'auteur prend une importance qu'il n'a pas chez Hegel. Kojève écrit dans son commentaire :

« L'homme intégral, absolument libre, définitivement et complètement satisfait par ce qu'il est, l'homme qui se parfait et s'achève dans et par cette satisfaction, sera l'Esclave qui a « supprimé » sa servitude. Si la maîtrise oisive est une impasse, la Servitude laborieuse est au contraire la source de tout progrès humain, social, historique. L'Histoire est l'histoire de l'Esclave travailleur.¹⁹ »

Il est possible de voir ici une lecture marxiste de l'histoire : le prolétaire est promis à devenir le Sujet de l'Histoire. Si Hegel n'insiste pas autant sur le travail, pour Kojève il est fondamental : le travail est ce qui définit cet esclave qui se libère. De sorte qu'il y a un aspect positif dans la position de l'esclave : c'est par l'esclave que la dialectique continue, et le nouveau maître sera celui qui est passé par l'esclavage.

Une autre innovation de Kojève par rapport à Hegel est qu'il lit la dialectique en termes freudiens. Bien que la conscience hégélienne et l'inconscient freudien soient incompatibles, Kojève utilise des concepts venus de la psychanalyse, et

¹⁸ Alexandre Kojève, « En guise d'introduction, » en *Introduction à la lecture de Hegel*, ibid., p.13. Cette introduction est la traduction de Kojève commenté par lui-même de la du chapitre sur le maître et l'esclave.

¹⁹ Alexandre Kojève, « En guise d'introduction, » en *Introduction à la lecture de Hegel*, ibid., p.26.

insiste sur d'autres (comme la jouissance) qui prendront plus d'importance encore chez Lacan. Voici un exemple :

« Le travail est par contre un *Désir refoulé*, un évanouissement *arrêté* ; ou en d'autres termes il *forme-et-éduque*. [*Le travail veut – ou doit – travailler, doit refouler son instinct qui le pousse à « consommer » « immédiatement » l'objet « brut. » Et l'Esclave ne peut travailler pour le Maître, c'est-à-dire pour un autre que lui, qu'en refoulant ses propres désirs.*²⁰ »

Le travail serait donc la transformation d'un désir que ne cherche pas de satisfaction immédiate mais peut transformer la matière pour satisfaire le maître. Il est difficile de nier l'influence freudienne de cette lecture, jusque dans la terminologie. Le désir « refoulé » est transformé ; le travail serait donc une forme de « sublimation » qui permettrait à l'esclave de transformer la matière pour se libérer grâce à cette transformation. La satisfaction immédiate, la jouissance, et la consommation de l'objet restent, par contre, du côté du maître. Nous verrons que Lacan reprendra la dialectique du maître de l'esclave dans la suite de son séminaire, présentant une multiplicité de lectures qui évoluent au fur et à mesure de son enseignement.

Le désir est le désir de l'autre

À la différence de Kojève et Hegel, Lacan a deux points de départ : la psychanalyse freudienne et sa propre théorie de l'imaginaire, symbolique et réel, et par conséquent une conception différente du sujet. C'est en réfléchissant sur ce qu'est le sujet et sur leur interaction que Lacan s'approprie la dialectique du maître et de l'esclave. D'abord, Lacan théorise ce qu'il comprend par le sujet, avant de parler de l'interaction des sujets. Dès ce premier séminaire, le sujet lacanien n'est pas le moi, ni la conscience : il faut se souvenir que, dans les schémas des deux miroirs qui expliquent la structuration du moi, le sujet occupe la place de l'œil, qui en même temps dépend de sa structuration symbolique. Ce sujet lié au regard serait pour Lacan le sujet de la science : le sujet réduit à un regard qui supervise les expériences scientifiques. En développant, Lacan exprime : « Cela veut dire que, dans le rapport de l'imaginaire et du réel, et dans la constitution du monde telle qu'elle en résulte, tout dépend de la situation du sujet. Et la situation du sujet – vous devez le savoir depuis que je vous le répète – est essentiellement caractérisée par sa place dans le monde symbolique, autrement dit dans le monde de la parole²¹. » L'importance de ce sujet repose sur la parole, le symbolique, et pas sur le contenu regardé, l'imaginaire. Ce sujet, déterminé par le symbolique et

²⁰ Alexandre Kojève, « En guise d'introduction, » *ibid.*, p.29.

²¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p.95.

la parole, est immédiatement lié aux développements théoriques d'Hegel par rapport au symbole. « L'échange symbolique est ce qui lie entre eux les êtres humains, soit la parole, et qui permet d'identifier le sujet. Ce n'est pas là métaphore – le symbole enfante des êtres intelligents, comme dit Hegel²². » Lacan part de l'imaginaire et des schémas des miroirs pour montrer que l'imaginaire ne peut pas être à la base des relations humaines. Lacan insiste alors sur le lien symbolique. Ce séminaire est contemporain de l'article « Fonction et champ de la parole et du langage²³. »

La conséquence de l'existence du symbolique est qu'il y a un rapport structuré entre les humains. Selon l'anthropologie structurale, la structure symbolique explique les lois de la filiation, de l'héritage symbolique entre père et fils, et donc de l'Œdipe. Cependant, ce qui nous intéresse est la fondation de la loi. « Donc, la dialectique du moi à l'autre est transcendée, placée sur un plan supérieur, par le rapport du moi à l'autre, par la seule fonction du système du langage, en tant qu'il est plus ou moins identique, en tout cas fondamentalement lié, à ce que nous appelons la règle, ou mieux encore, la loi²⁴. » L'existence du symbolique fait depuis le début fonction de loi. La question de la loi est importante, parce qu'elle entrera aussi dans la discussion du lien symbolique entre les sujets. « Quel usage faisons-nous du langage et de la parole dans le traitement ? Il y a dans la relation analytique deux sujets liés par un pacte. Ce pacte s'établit à des niveaux très divers, voire très confus à l'origine. Ce n'en est pas moins, essentiellement, un pacte. Et nous faisons tout, par des règles préalables, pour bien établir ce caractère du départ²⁵. » Il faut retenir que la loi, en régulant le lien social, fonctionne par pactes : le est serait la base symbolique du social.

Les discussions sur l'imaginaire et le symbolique contiennent une autre question sous-jacente : comment se structure le désir ? La question du désir est aussi la question de l'interaction entre les sujets, laquelle tient compte du sexuel. Comme nous le verrons par la suite, le désir chez Hegel et Kojève et le désir dans la psychanalyse sont fondamentalement différentes ; la définition du désir par Lacan évoluera aussi tout au long de son séminaire. Les schémas des deux miroirs poussent à se demander si le désir humain fonctionne simplement comme l'attraction chez les animaux. Il y a des leurres imaginaires qui règlent l'interaction entre les animaux d'une espèce pour leur reproduction. Cependant, si l'on tient compte du langage comme structurant l'expérience humaine, ce mécanisme doit être complexifié. C'est à ce moment de son séminaire que Lacan introduit ce qui

²² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.162.

²³ Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage, » *Ecrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.

²⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, op.cit., p.169.

²⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.204.

deviendra une formule classique, « le désir de l'homme est le désir de l'autre »²⁶
Selon Lacan, cette phrase a été composée en tenant compte de la *Phénoménologie de l'esprit* d'Hegel ; mais, comme nous l'avons déjà vu, cette formule lui a été inspirée par la lecture, de Hegel par Kojève. Lacan poursuit :

« Là, nous touchons aussi là du doigt quelque chose d'autre, qui est ce que j'ai appelé l'*Urbild, Bild* dans un autre sens que celui qui vous servait tout à l'heure – le premier modèle où se marque le retard, le décollement de l'homme par rapport à sa propre libido. Cette béance fait qu'il y a une différence radicale entre la satisfaction d'un désir et la course après l'achèvement du désir – le désir est essentiellement une négativité, introduite à un moment qui n'est pas spécialement originel, mais qui est crucial, tournant. Le désir est saisi d'abord dans l'autre, et sous la forme la plus confuse. La relativité du désir humain par rapport au désir de l'autre, nous la connaissons dans toute réaction où il y a rivalité, concurrence, et jusque dans tout le développement de la civilisation, y compris dans cette sympathique et fondamentale exploitation de l'homme par l'homme dont nous ne sommes pas prêts de voir la fin, pour la raison qu'elle est absolument structurale, et qu'elle constitue, admise une fois pour toutes par Hegel, la structure même de la notion du travail. Certes, il ne s'agit plus là du désir, mais de la médiation complète de l'activité en tant que proprement humaine, engagée dans la voie des désirs humains. ²⁷»

La conséquence du stade du miroir par rapport au désir serait que le sujet voit dans le miroir l'autre, un autre qui aurait l'objet du désir ; voir son image détache la libido et permet qu'elle puisse s'attacher à un autre ou à un objet. Selon Lacan, l'un des principes de structuration du social serait l'envie de l'objet que l'autre possède : alors, la parole de l'autre et s'adresser à l'autre produisent le désir de l'objet que l'autre a. Nous trouvons la première mention, chez Lacan, du travail comme assujettissement à l'autre et de l'exploitation comme conséquence de cette structure. Pour que le sujet comprenne ce qu'il veut, il faut que cette question passe par la question de ce que l'autre veut, l'objet que l'autre veut. Voici la première définition de la phrase « le désir est le désir de l'autre. »

Cependant, à ce premier stade du développement de sa théorie, Lacan conçoit cette interaction à partir des rapports imaginaires, avant d'introduire le symbolique.

« À l'origine, avant le langage, le désir n'existe que sur le seul plan de la relation imaginaire du stade spéculaire, projeté, aliéné dans l'autre. La tension qu'il provoque est alors dépourvue d'issue. C'est-à-dire qu'elle n'a pas d'autre issue – Hegel nous l'apprend – que la destruction de l'autre. Le désir du sujet ne peut dans cette relation se confirmer que d'une concurrence, que d'une rivalité absolue avec l'autre, quant à l'objet vers lequel il tend. Et chaque fois que nous approchons, chez un sujet, de cette aliénation primordiale, s'engendre

²⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.169.

²⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.169.

l'agressivité la plus radicale – le désir de la disparition de l'autre en tant qu'il supporte le désir du sujet²⁸. »

Lacan reprend ici ses développements sur l'agressivité et l'imaginaire : la réaction du sujet est de détruire l'autre qui a l'objet, une rivalité à mort. Bien qu'il fasse référence à la dialectique du maître et de l'esclave, il n'y a pas de mention de l'esclave : dans l'imaginaire, nous nous retrouvons avec la destruction de l'autre. Le désir du sujet passe de la possession de l'objet à la destruction de l'autre. À ce moment, Lacan fait une référence à Augustin d'Hippone : le sujet éprouve de la jalousie et de la haine en voyant son petit frère avec sa mère. « J'ai vu et observé un petit enfant jaloux : il ne parlait pas encore et il regardait, tout pâle et l'œil mauvais, son frère de lait²⁹. » Cet exemple montre aussi que le sujet est aliéné depuis le début, depuis l'imaginaire : « L'objet humain est originairement médiatisé par la voie de la rivalité, par l'exacerbation du rapport au rival, par la relation de prestige et de présence. C'est déjà une relation de l'ordre de l'aliénation puisque c'est d'abord dans le rival que le sujet se saisit comme moi³⁰. » Le prestige dans cette citation est aussi une référence à la dialectique du maître et de l'esclave.

Si Lacan place la dialectique du côté de l'imaginaire, au cours de son séminaire, le symbolique prend une place de plus à plus centrale par rapport à l'imaginaire, et la dialectique finit par être lue du côté du symbolique.

« La formule *le désir de l'homme est le désir de l'autre* doit être, comme toutes les formules, maniée à sa place. Elle n'est pas valable en un seul sens. Elle vaut sur le plan dont nous sommes partis, celui de la captation imaginaire. Mais, comme je vous l'ai dit à la fin de la dernière heur, cela ne se limite pas là. Sinon, ai-je indiqué d'une façon mythique, il n'y aurait pas d'autre relation inter-humaine possible que cette mutuelle et radicale intolérance à la coexistence des consciences, comme s'exprime M. Hegel – tout *autre* restant essentiellement celui qui frustre l'être humain, non pas seulement de son objet, mais de la forme même de son désir³¹. »

Lacan pointe ici que la dialectique n'est pas seulement du côté de l'imaginaire, pas plus que le désir. Lacan insiste sur le fait que le désir est médié par la parole. Le désir vient de l'autre, mais l'autre frustre le sujet. Les conséquences de cette affirmation sont que du côté de la technique analytique, tomber dans le contre-transfert peut produire l'intolérance des consciences, que du côté du social, il n'y aura jamais d'accord parfait, et que du côté du sexuel, il n'y aura pas non plus d'harmonie. La distinction entre « le désir est le désir de l'autre » compris comme

²⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.193.

²⁹ Augustin d'Hippone, *Les confessions*, GF Flammarion, Paris, 1964, p.22. L'originel est en latin et date du 5ème siècle apr. J.-C.

³⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, op.cit., p.199.

³¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.200.

« ce que l'autre veut du sujet » et pas « l'objet que l'autre veut, objet aussi voulu par l'autre » n'est pas faite dans ce séminaire ; cette différence sera plus claire dans le séminaire V, et clairement énoncée dans le séminaire X. Le désir chez Augustin et chez Kojève implique cet objet que l'autre désire, tandis que dans l'évolution de sa pensée Lacan tendra vers ce que l'Autre veut du sujet, du sujet en tant qu'objet de désir pour l'Autre. C'est en prenant en compte le symbolique que Lacan donne une importance à la figure de l'esclave et discute du lien entre l'esclavage et la psychanalyse.

La dialectique et le symbolique

Lacan continue à discuter la dialectique du maître et de l'esclave en réfléchissant sur le désir. À ce moment de son séminaire, il s'interroge sur le désir du pervers et sur la place du désir dans la perversion en général. Ce qui diffère ici de la discussion précédente c'est que le désir du pervers veut faire de l'autre un objet. La lecture de l'interaction entre les sujets s'en trouve modifiée: s'il y avait une rivalité par rapport à l'objet, maintenant l'un des sujets veut considérer l'autre comme l'objet de son désir. Dans ce nouveau développement, Lacan se rapproche plus de la lecture originelle de Hegel, où une conscience traite l'autre comme un objet pour sa satisfaction.

« La relation intersubjective qui sous-tend le désir pervers ne se soutient que de l'anéantissement, ou bien du désir de l'autre, ou bien du désir du sujet. [...] L'autre sujet se réduit à n'être que l'instrument du premier, qui reste donc le seul sujet comme tel, mais celui-ci même se réduit à n'être qu'une idole offerte au désir de l'autre. Le désir pervers se supporte de l'idéal d'un objet inanimé. Mais il ne peut pas se contenter de la réalisation de cet idéal. Dès qu'il le réalise, au moment même où il le rejoint, il perd son objet. Son assouvissement est ainsi par sa structure même condamné à se réaliser avant l'étreinte par l'extinction du désir ou bien la disparition de l'objet. ³²»

Il n'est pas nécessaire de comprendre cette logique comme la logique exclusive du désir dans la perversion mais comme ce qu'il y a de pervers dans le désir. Lacan déplace aussi sa conception de l'objet dans la psychanalyse : nous verrons comment il précisera sa théorie au fur et à mesure de son séminaire. Prendre l'autre comme un objet inanimé, c'est-à-dire ne pas le comprendre en tant que sujet, a pour conséquence l'incompatibilité entre les sujets : soit l'autre frustrer le désir du sujet pervers, soit il accepte à devenir l'objet de l'autre, si bien que le désir disparaît. Cette lecture est plus proche de la lecture hégélienne de la dialectique, dans laquelle au départ aucune des consciences ne sait que l'autre est aussi une conscience. Elles se traitent mutuellement comme des objets inanimés. Nous

³² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.247.

trouvons alors un paradoxe dans le désir: soit il est satisfait et le désir consomme le corps de l'autre, ce qui détruit le désir, soit l'autre frustre le désir du sujet. C'est par ce paradoxe que Lacan réintroduit la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave en donnant une place à l'esclave.

Pour Lacan, la dialectique du maître et de l'esclave est un « exemple limite » qui pousse la relation imaginaire entre deux sujets jusqu'à ses dernières conséquences. Mais pour que la dialectique fonctionne, il faut que le plan symbolique soit déjà établi ; et c'est elle qui fonde le lien intersubjectif. Et ce lien n'est pas du tout naturel.

« Hegel rend compte du lien inter-humain. Il a à répondre non seulement de la société, mais de l'histoire. Il ne peut en négliger aucune des faces. Or, il y a une de ses faces essentielles qui n'est pas la collaboration entre les hommes, ni le pacte, ni le lien de l'amour, mais la lutte et le travail. Et c'est sur cet aspect qu'il se centre pour structurer dans un mythe originel la relation fondamentale, sur le plan que lui-même définit comme négatif, marqué de négativité.³³ »

Il est fondamental de pointer comment, pour Hegel et Lacan, la base du lien est le conflit et le travail : cela pose l'esclavage, au moins tel qu'il est compris par Hegel, comme structurel et comme point de départ des relations humaines. Alors, la dialectique du maître et de l'esclave serait ici pour Lacan une explication « mythique » de la fondation du lien social ; comme le mythe de la lamelle dans le séminaire X et le mythe du père de la horde chez Freud, ce mythe montre la dimension structurelle de la relation inter-humaine et indique le rapprochement avec le réel. Mais qu'est-ce qui fonde l'intersubjectivité ?

« La dimension intersubjective doit comme telle y rentrer. Il ne s'agit donc pas, dans la relation du maître et de l'esclave, de domestication de l'homme par l'homme. Cela ne peut suffire. Alors, qu'est-ce qui fonde cette relation ? Ce n'est pas que celui qui s'avoue vaincu demande grâce et crie, c'est que le maître se soit engagé dans cette lutte pour des raisons de pur prestige, et qu'il ait risqué sa vie. Ce risque établit sa supériorité, et c'est au nom de ça, non de sa force, qu'il est reconnu comme maître par l'esclave³⁴. »

Ce qui force la reconnaissance du côté de l'esclave, c'est que le maître ait risqué sa vie pour le « pur prestige ». Cependant, comme Lacan le remarque en suivant Hegel, la reconnaissance n'est pas symétrique : l'esclave reconnaît le maître comme auto-conscience, mais le maître ne reconnaît pas l'esclave. Et la reconnaissance de l'esclave n'est pas valable pour le maître, parce c'est un esclave et non « un homme » qui le reconnaît. Selon Lacan, cette situation est sans issue et montre les paradoxes de la situation imaginaire, dans laquelle il n'y a pas de résolution. Cependant, comme il s'agit d'une situation mythique de

³³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.248.

³⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.248.

l'imaginaire, il y a une résolution dans le symbolique. « En effet, à partir de la situation mythique, une action s'organise, et s'établit la relation de la jouissance et du travail. Une loi s'impose à l'esclave, qui est de satisfaire le désir et la jouissance de l'autre. Il ne suffit pas qu'il demande grâce, il faut qu'il aille au boulot. Et quand on va au boulot, il y a des règles, des heures – nous entrons dans le domaine du symbolique.³⁵ » De sorte que la dialectique passe du mythe imaginaire au domaine de la loi, du pacte, et par conséquent, du travail. Cela entraîne que le travail entre structurellement dans la relation symbolique ; nous pouvons appeler cela un encadrement symbolique de l'esclavage. Cependant, Lacan remarque que le passage du registre de l'imaginaire au symbolique est une opération qui peut être mise en doute, et c'est pourquoi il discute le rôle de la mort dans la dialectique. Ainsi, Lacan exprime :

« En fait, le mythe lui-même n'est pas concevable que cerné déjà par le registre du symbolique, pour la raison que j'ai souligné tout à l'heure – la situation ne peut être fondée dans je ne sais quelle panique biologique à l'approche de la mort. La mort, n'est-ce pas, jamais expérimentée comme telle, elle n'est jamais réelle. L'homme n'a jamais peur que d'une peur imaginaire. Mais ce n'est pas tout. Dans le mythe hégélien, la mort n'est pas même structurée comme crainte, elle est structurée comme risque, et pour tout dire, comme enjeu. C'est qu'il y a, dès l'origine, entre le maître et l'esclave, une règle de jeu.³⁶ »

Ce qui clocherait dans la dialectique hégélienne serait, par conséquent, le rapport du sujet à la mort : le sujet peut observer l'image de la mort et comprendre le symbole de la mort, mais il ne peut pas l'expérimenter comme telle. Alors, si la mort est présente, elle l'est du côté du symbolique, ce qui par conséquent pose des « règles du jeu », selon Lacan, comme condition de la dialectique. De sorte que le symbolique ne serait pas la conséquence de la dialectique mais sa condition. Cette logique est analogue à la logique des deux miroirs discutée dans ce séminaire : pour que l'expérience marche, le symbolique doit être premier, et c'est avec le symbolique que l'œil (ici, métaphore du sujet) peut se poser. Nous trouvons dans le monde symbolique que la confrontation jusqu'à la mort est rare ; au lieu de l'assassinat d'un sujet par l'autre, nous trouvons sa soumission. La place de subordonné et donc des places la plus communes dans le lien social, car elle est une des conséquences du lien. Le pacte symbolique est toujours inégal.

Conséquences pour la clinique

Lorsque Lacan s'interroge sur l'esclavage, c'est toujours en relation avec la pratique psychanalytique. Étant donné qu'il rapproche la dialectique du maître et de l'esclave de la structuration du symbolique, les applications de la dialectique

³⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.248.

³⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.249.

sont multiples et apparaissent à plusieurs reprises dans son enseignement. Par exemple, commentant un cas de Balint, Lacan dit de la patiente :

« Depuis toujours, elle a très bien compris la différence qu'il y a entre la façon dont on accueille les paroles d'un enfant et celle dont on accueille les paroles d'un adulte. Pour ne pas être engagée, située dans le monde des adultes, où on est toujours plus ou moins réduit en esclavage, elle bavarde pour ne rien dire et meuble ses séances avec du vent³⁷. »

Lacan explique que cette patiente, à ce moment précis, ne s'est pas engagée dans sa propre cure. Elle bavarde et émet alors de la parole vide, la parole pleine étant liée au lien social, au monde symbolique, auquel tout sujet est assujéti. De sorte qu'être engagé au niveau symbolique et dans le lien social implique un type de soumission, et donc d'esclavage. Dans la suite de son enseignement, nous verrons comment Lacan précise ce qu'il comprend par esclavage, et le rapport entre la subjectivité et l'esclavage.

Un autre développement clinique important pour lequel Lacan utilise la dialectique, c'est lorsqu'il explore le rapport entre le sujet et la mort. Au milieu de ce séminaire, Lacan exprime : « Cette image du maître, qui est ce qu'il voit sous la forme de l'image spéculaire, se confond chez lui avec l'image de la mort. L'homme peut être en présence du maître absolu. Il y est originellement, qu'on le lui ait enseigné ou pas, pour autant qu'il est soumis à cette image³⁸. » Analysant les différents rapports du sujet au miroir, Lacan réfléchit sur la rencontre entre le sujet et l'image de la mort. La mention de la mort comme « maître absolu » est une référence à la dialectique hégélienne. Cependant la manière dont Lacan conçoit le rapport entre le sujet et la mort évolue avec sa théorie, c'est-à-dire que nous pouvons observer le passage de l'instance de l'imaginaire au symbolique par rapport à la mort. À la fin de ce séminaire, Lacan relie le cas de « l'homme aux rats » de Freud, en explicitant la relation entre ce cas et la mort. Il dit : « Qu'est-ce que l'obsédé attend ? La mort du maître. À quoi lui sert cette attente ? Elle s'interpose entre lui et la mort. Quand le maître sera mort, tout commencera. Vous retrouverez cette structure sous toutes les formes³⁹. » Le névrosé se rapproche ainsi de l'esclave : il a peur de la mort, et utilise la figure du maître (qui peut être incarné de différentes manières) pour fuir la mort. Une autre référence implicite ici, c'est l'être-pour-la-mort (*Sein-zum-Tode*) heideggérien. Chaque sujet se confronte, dans sa propre cure, avec le fait de la mort : c'est-à-dire à des incarnations imaginaires et symboliques de la mort. Lacan relie ces concepts ainsi :

« Le maître à l'état pur est là dans une position désespérée, car il n'a rien à attendre que sa mort à lui [...]. Par contre, l'esclave a beaucoup à attendre de la

³⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.255.

³⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.172.

³⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.315.

mort du maître. Au-delà de la mort du maître, il faudra bien qu'il s'affronte à la mort, comme tout être pleinement réalisé, et qu'il assume, au sens heideggérien, son être-pour-la-mort. Précisément, l'obsédé n'assume pas son être-pour-la-mort, il est en sursis⁴⁰. »

Le névrosé obsessionnel serait, par rapport à la mort, dans la position de l'esclave. De sorte que le gel de son désir et le traitement de la mort par rapport à l'imaginaire sont justement une manière d'éviter la confrontation au niveau du symbolique avec la mort. Mais les issues imaginaires, selon Lacan, ne marchent pas. Il propose donc : « Or, chaque fois que l'autre est exactement le même que le sujet, il n'y a pas de maître autre que le maître absolu, la mort. Mais il faut à l'esclave un certain temps pour voir ça. Car il est trop content d'être esclave, comme tout le monde⁴¹. » Ainsi, la confrontation imaginaire entre le sujet obsessionnel et son double serait une tromperie, une autre manière de ne pas assumer la mort, et donc la castration. Pour la névrose, la crainte finalement ne vient pas d'un autre mais de l'existence de la mort en soi. Et cet évitement produit une jouissance, selon Lacan : c'est pour cela qu'il est content. Nous pouvons voir ici une première définition de l'esclavage et donc de la soumission selon Lacan : être content avec sa jouissance.

Il y a aussi un autre usage de la dialectique dans ce séminaire : la question de la haine. Ici, Lacan discute les passions de l'être, parmi lesquelles nous trouvons la haine. Lacan relie la haine et la dialectique de la façon suivante :

« Il y a une dimension imaginaire de la haine, pour autant que la destruction de l'autre est un pôle de la structure même de la relation intersubjective. C'est, je vous l'ai indiqué, ce que Hegel reconnaît comme l'impasse de la coexistence de deux consciences, d'où il déduit son mythe de la lutte de pur prestige. Là, même, la dimension imaginaire est encadrée par la relation symbolique, et c'est pourquoi la haine ne se satisfait pas de la destruction de l'adversaire. Si l'amour aspire au développement de l'être de l'autre, la haine veut le contraire, son abaissement, son déroutement, sa déviation, son délire, sa négation détaillée, sa subversion. C'est en cela que la haine, comme l'amour, est une carrière sans limite⁴². »

La haine serait donc, comme l'esclavage, structurelle par rapport à la structuration symbolique et imaginaire du sujet. La haine ne vise que la destruction de l'autre, mais une forme spécifique de jouissance que consiste à faire de l'autre un objet. Ce commentaire ne vaut pas qu'au niveau singulier mais aussi au niveau social : « [...] nous sommes déjà très suffisamment une civilisation de la haine⁴³. » Nous verrons comment, à partir de là se développe dans l'enseignement de Lacan le lien entre la haine et l'esclavage.

⁴⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.315.

⁴¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., pp.315-316.

⁴² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.305.

⁴³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.306.

Il est une autre question qui reste ouverte lorsqu'on introduit la dialectique du maître et de l'esclave dans la psychanalyse : est-ce que cette dialectique a lieu entre l'analysant et l'analyste, autrement dit, est-ce que l'un ou l'autre est dans la position de l'esclave ? Lacan répond dans ce séminaire de la façon suivante :

« La psychanalyse est une dialectique, et ce que Montaigne, en son livre III, chapitre VIII, nomme *un art de conférer*. L'art de conférer de Socrate dans le *Ménon*, c'est d'apprendre à l'esclave à donner un vrai sens à sa propre parole. Et cet art est le même chez Hegel. En d'autres termes, la position de l'analyste doit être celle d'une *ignorantia docta*, ce qui ne veut pas dire savante, mais formelle, et qui peut être, pour le sujet, formante⁴⁴. »

La psychanalyse se rapporte à ce type d'esclavage par l'acte de parler. De sorte que Lacan relie Hegel au *Ménon* de Platon : est-ce qu'il y a une maïeutique entre l'analysant et l'analyste ? Est-ce que l'analyste est un maître ? Cette citation, que Lacan ne développe pas dans ce séminaire, et le rapport entre Socrate et l'esclave dans le *Ménon* pointent une autre conception de l'esclavage, conception qui sera centrale dans son séminaire et dans notre chapitre suivant.

⁴⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, ibid., p.306.

Second chapitre : Le séminaire II ; Socrate et l'esclave, leur savoir et leur vérité

Introduction

Si la première grande référence de Lacan à l'esclavage est la *Phénoménologie de l'esprit*, la deuxième est le *Ménon* de Platon. Dans le séminaire I, Lacan mentionne en passant ce dialogue platonicien ; dans le deuxième séminaire, il s'en sert pour approfondir son explication de la structuration du sujet dans la psychanalyse. Son deuxième séminaire, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*⁴⁵, traite, entre autres, de l'avancement de la théorie de la structuration symbolique du sujet par opposition au *moi* imaginaire. Lacan pose ainsi la question suivante : y a-t-il une science du sujet, c'est-à-dire la possibilité d'un savoir sur le sujet ? Quel serait alors le rapport entre le sujet et sa vérité ? Au centre de cette discussion nous trouvons la figure de Socrate qui interroge un esclave, dans le *Ménon* de Platon. Lacan ne se sert seulement de la philosophie platonicienne ; la cybernétique lue à partir de Freud est la référence principale du séminaire. De sorte que nous trouvons la figure de l'esclave en contraste avec la machine, tout comme Lacan continue à mettre en contraste les positions de Freud et de Hegel par rapport à la subjectivité. En outre, la dialectique du maître et de l'esclave est toujours présente et continue à réapparaître dans plusieurs autres développements de Lacan.

Ce chapitre comportera trois parties, comme le précédant : d'abord, nous explorerons les dialogues de Platon dans le *Protagoras* et le *Ménon*, pour expliquer comment Lacan les utilise dans ce séminaire. L'explication des parties de ce dialogue sont importantes parce que Lacan y revient à plusieurs reprises dans son enseignement. Ensuite, nous verrons comment Lacan, dans ce séminaire, interprète la conversation de Socrate avec l'esclave, pour dans un troisième moment en tirer les conséquences et montrer quels autres usages mineurs sont faits de la figure de l'esclave dans ce séminaire.

Protagoras et Ménon : la science, la vérité et l'esclave

Le *Protagoras* de Platon⁴⁶ suit une réunion chez Callias entre Socrate et Protagoras avec d'autres philosophes, désignés dans le dialogue comme

⁴⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1978.

⁴⁶ Platon, *Protagoras (Bilingue)*, Édition les belles lettres, Paris, 1997. Ce dialogue est un des premiers que Platon écrit, daté entre 399 et 390 av. J.-C.

sophistes. Hippocrate invite Socrate à participer à la réunion et Socrate accepte parce que Protagoras prétend qu'il peut, avec la sophistique, apprendre aux hommes à être vertueux. Socrate pense au contraire que la vertu (ἀρετή) ne peut s'enseigner. Les hommes vertueux n'ont pas nécessairement des enfants vertueux, et c'est la science (ou le savoir, ἐπιστήμη) qui peut être enseignée, et qu'on transmet aux enfants lors de leur éducation. Parlant d'un poème de Simonide, Socrate explique : « il est vraiment difficile, sans doute, de devenir honnête homme, il est possible cependant de le devenir pour quelque temps ; mais ensuite persister dans cet état et être, comme tu le veux, Pittacos, un honnête homme, c'est impossible et surhumain, et c'est uniquement le privilège d'un dieu⁴⁷. » Ainsi, il est impossible d'être toujours courageux, mais c'est parfois possible. Sur le courage, Socrate se demande pourquoi il y a des hommes courageux à certains moments et pas à d'autres, et il conclut que personne n'affronte ce qu'il croit vraiment redoutable, comme si le courage était un savoir qui peut s'apprendre et non une vertu. La vertu n'est pas une science. Ce dialogue contient aussi d'autres hypothèses centrales que Socrate va répéter dans le *Ménon*, par exemple qu'il est pire de commettre une injustice que de la subir, et que les hommes font du mal par ignorance, non par leur volonté. Ce dialogue mentionne aussi les notions du pair et de l'impair, que Lacan reprend dans ce séminaire.

Le *Ménon*⁴⁸ discute aussi la question de la vertu, comme le *Protagoras*, mais il pousse la discussion plus loin, ce dialogue ayant été écrit après le *Protagoras*. Socrate interroge Ménon, un sophiste, sur la vertu ; Socrate pose que la vertu ne peut pas s'enseigner, comme dans le *Protagoras*, et montre que les définitions de la vertu, par Ménon, sont incohérentes. Pour discuter la vertu, Socrate essaye de prouver ce qu'il nomme « la théorie de la réminiscence », c'est-à-dire qu'il existe un savoir que les hommes tiennent des vies passées ; l'âme se réincarne dans d'autres corps, et des souvenirs se transmettent, entre autres un possible savoir sur la vertu. Pour vérifier cette théorie, Socrate fait appeler un des esclaves de Ménon pour l'interroger, et démontrer qu'il possède déjà un savoir sans en être instruit.

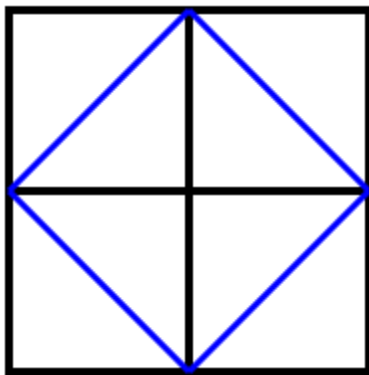
Socrate demande à l'esclave s'il parle grec et s'il sait ce qu'est un carré. Sur les réponses affirmatives de l'esclave, Socrate dessine un carré sur le sol et demande à l'esclave : si les deux côtés sont équivalents, et si chacun mesure deux pieds, quelle surface a le carré ? L'esclave répond justement : quatre. Socrate lui demande alors : si nous voulons faire un carré dont la surface soit double, c'est-à-dire huit, de combien de pieds doivent être les côtés ? L'esclave répond

⁴⁷ Platon, *Protagoras (Bilingue)*, ibid., p.103.

⁴⁸ Platon, *Œuvres complètes: Gorgias, Ménon*, Édition les belles lettres, Paris, 1923. Ce dialogue est un des dialogues tardifs de Platon.

faussement par le double. Cependant, après la vérification de Socrate, l'esclave constate que doubler la mesure des pieds donne un carré de quatre fois la surface du premier, car quatre fois quatre est égal à seize. Socrate propose alors à l'esclave d'augmenter la longueur du côté d'une fois et demie, c'est-à-dire qu'il fasse trois pieds ; cependant, la surface qui en résulte est de neuf pieds, pas huit, qui serait exactement le double. L'esclave reconnaît donc son ignorance.

Socrate montre à Ménon que l'esclave sait quelque chose, qu'il faut seulement lui poser les bonnes questions. Socrate appelle encore une fois l'esclave, cette fois pour résoudre l'énigme. Socrate dessine alors quatre carrés, chacun ayant une surface de quatre pieds et ayant des côtés qui mesurent deux pieds, et les quatre carrés formant un grand carré de seize pieds de surface et de quatre pieds de chaque côté. Il trace alors une ligne diagonale qui divise chaque carré en deux et qui forme un nouveau carré ; la surface de ce nouveau carré fait donc huit pieds, ce qui est le double du premier carré. De sorte qu'avec la maïeutique, l'esclave est capable de doubler la surface du carré.



Lacan, lecteur du *Ménon*

Dès la première leçon du séminaire, Lacan mentionne le dialogue de Platon en rapport avec le séminaire sur ce sujet d'Alexandre Koyré. Pour parler de la théorie de la subjectivité dans la psychanalyse, Lacan discute de théories plus anciennes, telle celle qu'il trouve chez Platon. Le premier point central dans ce dialogue est l'opposition entre la science et la vérité, c'est-à-dire qu'il n'y a pas une science de la vertu. Dans ce dialogue, Socrate apparaît comme le fondateur de la conception de la subjectivité.

« Qui est Socrate ? C'est celui qui inaugure dans la subjectivité humaine ce style d'où est sortie la notion d'un savoir lié à certaines exigences de cohérence, savoir préalable à tout progrès ultérieur de la science comme expérimentale – et nous aurons à définir ce que signifie cette sorte d'autonomie que la science a prise avec le registre expérimental. Eh bien, au moment même où Socrate inaugure ce

nouvel être-dans-le-monde que j'appelle ici une subjectivité, il s'aperçoit que le plus précieux, l'*arété*, l'excellence de l'être humain, ce n'est pas la science qui pourra transmettre les voies pour y parvenir. Il se produit déjà un décentrement – c'est à partir de cette vertu qu'un champ est ouvert au savoir, mais cette vertu même, quant à sa transmission, sa tradition, sa formation, reste hors du champ⁴⁹. »

Dès le commencement, selon Lacan, la théorie de la subjectivité est décentrée : il y a une caractéristique de la subjectivité, à savoir la vertu, que le savoir, la science, ne peut pas saisir. Cependant, Lacan insiste sur l'opposition entre le savoir et la vérité, pas entre le savoir et la vertu. Lacan critique l'existence dans l'antiquité de la vertu avec La Rochefoucauld et la tradition moraliste : selon lui, le moralisme est un pas intermédiaire dans l'évolution de la pensée vers la compréhension de la subjectivité. La Rochefoucauld lie la vertu à l'amour-propre, et lorsqu'il exprime que « L'amour-propre est le plus grand de tous les flatteurs⁵⁰, » il critique, selon Lacan, cette notion. L'originalité de La Rochefoucauld n'est pas de lier la vertu à l'égoïsme, ce qui a été déjà fait par plusieurs traditions de pensée avant lui, mais d'affirmer que l'amour-propre, donc la vertu, trompent le sujet. Selon Lacan, nous nous trouvons dans le registre du moi, de l'imaginaire, qu'il critique. Le plus important reste alors non la vertu, mais la question de la constitution du sujet selon la psychanalyse.

D'abord, Lacan dissipe l'assimilation qu'on pourrait faire de la psychanalyse à la maïeutique : l'interrogation socratique à l'esclave ne fonctionne pas comme la psychanalyse fonctionne. Lacan dit ironiquement que « [n]on, Ménon n'est pas l'analysé, c'est l'analyste – la plupart des analystes⁵¹, » ce qui est une critique de la psychanalyse de son époque ; Ménon, selon Lacan, ne se rend pas compte que la sophistique n'est pas un savoir concret mais un savoir sur le langage et la manière dont on utilise. De sorte que la psychanalyse se sépare de la psychologie, en insistant sur les conséquences du langage sur la subjectivité.

Pourquoi faire appel à un esclave ? Selon Lacan, « [l]e *Ménon* montre comment on fait sortir la vérité de la bouche de l'esclave, c'est-à-dire de n'importe qui, et que n'importe qui est en possession des formes éternelles⁵². » L'esclave, n'ayant pas une formation ou un statut spécial, est « n'importe qui, » ce qui intéresse Lacan dans la mesure où il est alors possible de concevoir une théorie générale

⁴⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op.cit., p.13.

⁵⁰ La Rochefoucauld, *Maximes et réflexions diverses*, GF Flammarion, Paris, 1977, p.45. Cet ouvrage a été édité plusieurs fois pendant le XVII^{ème} siècle.

⁵¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op.cit., p.24.

⁵² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.26.

du sujet. Lacan remarque que le but du dialogue est de montrer qu'il n'y a pas un savoir de la vertu, ce qui était très inquiétant pour le monde classique : il n'y a pas de science de la vertu politique, vertu « par laquelle sont liés dans un corps les citoyens ». Si la vertu fait lien dans le monde ancien, c'est parce qu'elle est contextuelle, elle se réfère à une constellation symbolique concrète. Lacan continue : « Néanmoins, on aurait tort de ne pas voir que, même fondée sur la forme de la science expérimentale, l'épistémè moderne, comme au temps de Socrate, reste fondamentalement une certaine cohérence du discours⁵³. » La vertu fonctionne parce qu'elle fait partie d'un contexte où son discours est cohérent ; elle est donc, selon Lacan, dans ce qui fait qu'un discours est cohérent.

Lacan reconstruit ensuite le dialogue entre Socrate et l'esclave, qui devrait déjà connaître la géométrie selon la théorie de la réminiscence. Cependant, en doublant la mesure des côtés, l'esclave se trompe. « Il se trompe en usant très proprement de ce qui nous sert de base dans l'épreuve-type d'intelligence – il procède par le rapport d'équivalence $A/B=C/D$ avec lequel il procède mathématiquement à l'erreur de croire qu'en doublant le côté on doublera la surface⁵⁴. » Selon Lacan, Socrate triche : pour doubler la surface du carré, il faut connaître la formule $\sqrt{2}$, que l'esclave ne connaît pas. C'est-à-dire que si nous imaginons un carré d'un pied de surface, chaque côté mesure un pied ; si nous voulons faire un carré qui double sa surface et a une surface de deux pieds, chaque côté doit mesurer racine de deux. Le symbole pour poser cette formule n'existe pas à l'époque de Socrate ; ce qui montre, selon Lacan, l'importance du symbole dans le monde imaginaire du carré dessiné sur le sable.

Avec le *Ménon* de Platon, Lacan veut insister sur deux points : d'abord, il insiste sur les changements provoqués par l'introduction du symbole dans le monde imaginaire. « Mais nous touchons là du doigt le clivage du plan de l'imaginaire, ou de l'intuitif – où fonctionne en effet la réminiscence, c'est-à-dire le type, la forme éternelle, ce qu'on peut appeler aussi les intuitions *a priori* – et de la fonction symbolique qui n'y est absolument pas homogène, et dont l'introduction dans la réalité constitue un forçage⁵⁵. » De sorte que le symbolique est un monde en soi, qui n'est pas « naturel », et qui met en évidence des failles, des ruptures, des discontinuités dans l'expérience humaine. Les élaborations, par Lacan, de la théorie du symbolique sont très importantes pour montrer comment le sujet va être

⁵³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.27.

⁵⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.28.

⁵⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.28.

structuré par le symbolique. Dans une séance postérieure de son séminaire Lacan va développer ce point :

« Mais ce ne sont pas des carrés, ni des carreaux, qu'on manipule. Ce sont des lignes de trace, c'est-à-dire qu'on introduit dans la réalité. C'est la chose que Socrate ne dit pas à l'esclave. On croit que l'esclave sait tout, et qu'il n'a qu'à le reconnaître. Mais à condition qu'on lui ait fait le travail. Le travail, c'est d'avoir tracé cette ligne, et de s'en servir d'une façon équivalente à celle qui est supposée donnée à l'origine, supposée réelle. Alors qu'il s'agissait simplement de plus grand et de plus petit, de carreaux réels, on introduit les nombres entiers. En d'autres termes, les images donnent un aspect d'évidence à ce qui est essentiellement manipulation symbolique. [...]. Ceci suppose tout un monde d'assomptions symboliques qui sont cachées derrière la fausse évidence à laquelle on fait adhérer l'esclave⁵⁶. »

Il faut se rappeler que la racine de 2 est un chiffre irrationnel, ce qui n'était pas théorisé à l'époque de Socrate. Bien que Socrate pointe vers cette faille du symbolique, cette théorie qui n'était pas encore créée, il ne la déploie plus. L'esclave ne peut alors saisir le problème que Socrate lui pose qu'en comprenant les mathématiques, ce qui demande une formation qu'il n'a pas. Lacan veut ainsi montrer aussi les limites du savoir de l'esclave : « Lorsqu'elle $\sqrt{2}$ apparaît, elle engendre une foule de choses, tout un développement mathématique, où l'esclave n'a plus rien à faire⁵⁷. » Selon Lacan, le savoir de l'esclave dans l'antiquité se limite à une compréhension intuitive de l'imaginaire, ce qui trompe. Cependant, le savoir de l'esclave peut se transformer, et le savoir peut transformer l'esclave. Dans une autre partie de son séminaire Lacan énonce :

« Il a fallu qu'un monde d'arpenteurs, des exercices pratiques, précèdent les gens qui discourent si savamment sur l'agora d'Athènes pour que l'esclave ne soit plus ce qu'il pouvait être, vivant au bord du grand fleuve, à l'état sauvage et naturel, dans un espace d'ondes et des boucles de sable, sur une plage perpétuellement mouvante, pseudopodique. Il a fallu pendant très longtemps apprendre à replier des choses sur d'autres, à faire coïncider les empreintes, pour commencer à concevoir un espace structuré de façon homogène dans les trois dimensions. Ces trois dimensions, c'est vous qui les apportez, avec votre monde symbolique⁵⁸. »

Nous verrons par la suite que le rapport entre le savoir et l'esclave prendra une autre importance, mais pour l'instant l'esclave est, pour Lacan, « tout le monde, » c'est-à-dire tout sujet qui peut être piégé par le symbolique. Ce qu'il faut retenir

⁵⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.298.

⁵⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.29.

⁵⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.298.

c'est que le sujet qui ne prend pas conscience de l'existence du symbolique reste au niveau de cet esclave, de ce « n'importe qui », qui est à la base de l'expérience humaine.

À ce premier stade, le psychanalyste ne doit pas être au niveau de l'esclave mais du maître. Les maîtres dans l'Athènes classique étaient des étudiants en rhétorique, et avaient donc la capacité de manier le symbolique, ce qui devrait être aussi une caractéristique du psychanalyste.

« Il est clair qu'à ce moment-là, ce sont les maîtres seulement qui font l'histoire, et que l'esclave à qui Socrate a voulu faire faire un petit tour de piste n'a rien à dire. Il mettra encore un certain temps à faire Spartacus. Pour le moment, il n'est rien. C'est précisément parce que seuls les *gentlemen* ont quelque chose à dire dans cette histoire, qu'ils trouvent les mots nécessaires. Et même un type comme Socrate sera mis *out* parce qu'il est un peu trop sorti de la société des *gentlemen*⁵⁹. »

Selon Lacan, les maîtres dans la Grèce antique participaient à ce que Platon appelle « l'opinion vraie, » la *doxa*. Socrate, qui prétendait faire partie de ce monde, en fut exclu parce que sa maïeutique débordait le cadre commun des conventions symboliques du temps. Par ces développements, Lacan introduit l'historicité, une autre dynamique entre le maître et l'esclave qui ne se limite pas à l'approche logique d'Hegel. Il introduit aussi sa version de la question du savoir de l'esclave, ce qui, comme nous avons déjà vu, faisait partie des théories d'Hegel et de Kojève. Dans la section suivante, nous verrons comment, dans ce séminaire, Lacan oppose les théories de Freud et de Hegel pour montrer la spécificité de la conception psychanalytique du sujet. La figure de l'esclave subit alors une nouvelle transformation.

Les sujets et les machines, et Freud contre Hegel

L'un des moments centraux de ce séminaire est l'introduction de la cybernétique par Lacan. Il veut saisir, à partir d'un nouveau point de vue, l'interaction entre les sujets. L'interaction du côté de l'imaginaire est dans l'agressivité, dans l'intolérance des deux sujets. Et du côté symbolique ? Lacan explore dans ce séminaire l'interaction entre deux machines, et entre l'humain et la machine, étant donné que pour faire fonctionner la machine, nous devons la programmer selon une logique symbolique. Lorsque Lacan suppose une machine qui peut jouer le jeu du pair et de l'impair avec un humain, il suppose la base symbolique de la subjectivité de la machine, qui essaie de déduire logiquement la manière dont

⁵⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, *ibid.*, p.31.

l'autre agira. Selon cette logique, il ne faut pas chercher le sujet du côté du moi mais du côté de la machine symbolique. Pour décrire le rapport entre le moi et le sujet, Lacan utilise une image : celle de l'aveugle qui guide le paralytique. Lacan dit :

« La moitié subjective d'avant l'expérience du miroir, c'est la paralytique, qui ne peut pas se mouvoir seul si ce n'est de façon incoordonnée et maladroite. Ce qui le maîtrise, c'est l'image du moi, qui est aveugle, et qui le porte. Contrairement aux apparences, et c'est tout le problème de la dialectique, ce n'est pas, comme le croit Platon, le maître qui chevauche le cheval, c'est-à-dire l'esclave, c'est le contraire⁶⁰. »

Le sujet symbolique est porté alors par le moi aveuglé par l'imaginaire. Bien que la structuration subjective dépende du symbolique, c'est par l'imaginaire et le moi qui est le moteur du sujet que se canalise le pulsionnel (Lacan, suivant Freud, lie toujours l'expression de l'économie pulsionnelle au narcissisme et à l'imaginaire.) Encore une fois, nous trouvons le sujet symbolique en position de dépendance. En outre, Lacan suggère que c'est le maître qui dépend de l'esclave, ce qu'il développera dans la suite de ses séminaires.

Après quoi, Lacan réitère que l'objet se construit en rivalité avec l'autre, en nous rappelant la citation d'Augustin d'Hippone. Lacan revient à sa lecture de la dialectique du côté imaginaire, et la réitère comme la rencontre entre deux moi. Il dit :

« Cela ne veut pas dire qu'une conscience ne peut pas concevoir une autre conscience, mais qu'un moi entièrement suspendu à l'unité d'un autre moi est strictement incompatible avec lui sur le plan du désir. Un objet appréhendé, désiré, c'est lui ou moi qui l'aura, il faut bien que ce soit l'un ou l'autre. Et quand c'est l'autre qui l'a, c'est parce qu'il m'appartient⁶¹. »

Du côté du moi, alors, si l'autre part avec l'objet, c'est parce que j'ai l'objet ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas de différenciation entre les deux consciences, les deux moi. Par contre, si du lieu de deux moi nous avons deux machines qui marchent avec leur programmation symbolique, en quoi consiste la confrontation ? Lacan ajoute :

« La reconnaissance suppose très évidemment un troisième. Pour que la première machine bloquée sur l'image de la seconde puisse arriver à un accord, pour qu'elles ne soient pas forcées de se détruire sur le point de convergence de leur désir – qui est e somme le même désir, puisqu'elles ne sont à ce niveau qu'un seul et même être –, il faudrait que la petite machine puisse *informer* l'autre,

⁶⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.66.

⁶¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.67.

lui dire – *je désire cela*. Ce n'est pas possible. En admettant qu'il y ait un *je*, cela se transforme tout de suite en un *tu désires cela*. *Je désire cela* veut dire – *Toi, autre, qui est mon unité, tu désires cela*⁶². »

Pour la première fois Lacan introduit ici, entre les deux consciences, un troisième élément. Et « Ce troisième, c'est pourtant ce que nous trouvons dans l'inconscient. » Cela veut dire que déjà dans la structuration symbolique des machines, qui, à la différence des moi, parlent, Lacan assume un sujet constitué, une structure symbolique dans le sujet. Ce qui fait tiers, et est extérieur aux sujets, est leur inconscient. Implicitement il y aurait donc un lien entre l'inconscient et la figure de l'esclave.

Lacan ajoute cette précision dans la lecture de la dialectique du maître et de l'esclave pour préciser au fur et à mesure la spécificité de la théorie du sujet pour la psychanalyse. Une partie importante du séminaire se construit dans le contraste entre Hegel et Freud et leurs conceptions de la subjectivité. Lacan argumente qu'une des différences entre la pensée de Freud et celle d'Hegel s'explique à partir de l'apparition des machines, de la Révolution Industrielle et du développement scientifique du XIXème siècle.

Pour éclaircir les différences entre Hegel et Freud par rapport à la conception de la subjectivité, Lacan fait appel aux conceptions du savoir chez ces deux penseurs et leurs disciples. Selon lui, la conception hégélienne présuppose un moment dans lequel le savoir se fermera sur lui-même, sera « absolu », ce qui est lu par lui comme la fermeture du symbolique. Hegel et Kojève imaginent donc une fin de l'histoire, où il y aurait une réconciliation totale du maître et de l'esclave, et où donc, tous les conflits seraient résolus. Mais dans la lecture de Lacan, cela présuppose aussi une aliénation réciproque entre le maître et l'esclave qui reste irrésolue.

« La maîtrise est tout entière du côté de l'esclave, parce que lui élabore sa maîtrise contre le maître. Or, cette aliénation réciproque, elle, doit durer jusqu'à la fin. Imaginez combien le discours élaboré sera peu de chose auprès de ceux qui s'amusent au café du coin avec le jazz. Et à quel point les maîtres aspireront à aller les retrouver. Cependant qu'inversement, les autres se considéreront comme des misérables, des rien de tout, et penseront – *combien le maître est heureux dans sa jouissance de maître!* – alors que, bien entendu, il sera totalement frustré. C'est bien là, je crois, à la dernière limite, que Hegel nous amène⁶³. »

⁶² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, *ibid.*, p.68.

⁶³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, *ibid.*, p.92.

À ce moment-là, Lacan introduit pour la première fois la jouissance de l'esclave, qui apparaît parce que c'est chez lui qu'on trouve la vraie maîtrise. Alors, selon Lacan, lorsque tous les conflits seront résolus, les maîtres et les esclaves seront toujours, réciproquement, jaloux de la jouissance de l'autre. Lacan veut ainsi argumenter que la conception hégélienne de la fin de l'histoire est fautive, parce qu'elle ne tient pas compte de la jouissance, donc de la pulsion de mort.

En opposition à Hegel, Freud part d'un autre principe. À l'époque freudienne la Révolution Industrielle battait son plein, tandis qu'à l'époque hégélienne elle était encore en herbe. Freud part déjà en considérant l'existence des machines, et plus important encore, du concept d'énergie (qui date de la fin du XIX^{ème} siècle). Lacan suit :

« L'énergie, je vous l'ai fait remarquer la dernière fois, est une notion qui ne peut apparaître qu'à partir du moment où il y a des machines. Non pas que l'énergie ne soit pas là depuis toujours. Seulement, les gens qui avaient des esclaves ne se sont jamais aperçus qu'on pouvait établir des équations entre le prix de leur nourriture et ce qu'ils faisaient dans les *latifundia*. On ne retrouve aucun exemple de calcul énergétique dans l'utilisation des esclaves. On n'a jamais établi la moindre équation quant à leur rendement. Caton ne l'a jamais fait. Il a fallu qu'on ait des machines pour s'apercevoir qu'il fallait les nourrir. Et plus – qu'il fallait les entretenir. Et pourquoi ? Parce qu'elles tendent à se dégrader. Les esclaves aussi, mais on n'y pense pas, on croit qu'il est naturel qu'ils vieillissent et qu'ils crèvent. Et, plus loin, on s'est aperçu, chose à quoi on n'avait jamais pensé auparavant, que les êtres vivants s'entretiennent tout seuls, autrement dit, qu'ils représentent des homéostats. »⁶⁴

Lacan fait ici référence à Caton, auteur de l'ouvrage latin *De Agri Cultura*, écrit au deuxième siècle avant J.C. ; cet ouvrage est un mode d'emploi de la production agricole. Lacan remarque à quel point nos conceptions de la machine, de la production et de l'énergie diffèrent de celles du temps de Caton, où le plus grand enjeu par rapport à la production était l'esclave. Il insiste sur le fait que pour saisir la conception freudienne, il faut saisir le changement de conception qu'on observe dans la théorisation de l'énergie au XIX^{ème} siècle ; ce changement étant surtout un changement dans le symbolique, c'est-à-dire dans la manière de représenter mathématiquement ces symboles.

« Les mathématiciens qualifiés pour manier ces symboles situent l'information comme ce qui va dans la direction opposée à l'entropie. Quand les gens ont abordé la thermo-dynamique, et se sont demandé comment leur machine allait se payer, ils se sont omis eux-mêmes. Ils prenaient la machine comme le maître

⁶⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.95.

prend l'esclave – la machine est là, à distance, et elle travaille. Ils n'oubliaient qu'une chose, c'est que c'étaient eux qui avaient signé le bon de commande. »⁶⁵

La question des développements mathématiques et scientifiques est liée alors à la question de la production industrielle que permettent ces nouvelles machines. Selon Lacan, le scientifique, le mathématicien voit la machine comme un esclave parfait, ce qui montre en quoi la conception de l'esclavage se transforme à l'époque de Freud. Cependant, dans cette transformation du symbolique, ce sujet, qui manie les symboles et produit la science et les machines, oublie sa propre place dans cette constellation symbolique. « Nous retrouvons là ce que je vous ai déjà indiqué, à savoir que l'inconscient est le discours de l'autre. Ce discours de l'autre, ce n'est pas le discours de l'autre abstrait, de l'autre dans la dyade, de mon correspondant, ni même simplement de mon esclave, c'est le discours du circuit dans lequel je suis intégré. J'en suis un des chaînons⁶⁶. » Il faut alors chercher la place du sujet dans ce symbolique en transformation, ce qui se rapporte, entre autres, au sujet et à l'esclave. Dès ce séminaire se forme une discussion sur le désir et le manque, qui deviendront des concepts centraux chez Lacan. Il dit :

« Le désir est un rapport d'être à manque. Ce manque est manque à être à proprement parler. Ce n'est pas manque de ceci ou cela, mais manque d'être par quoi l'être existe. Ce manque est au-delà de tout ce qui peut le présenter. [...] La libido, mais non plus dans son usage théorique en tant que quantité quantitative, est le nom de ce qui anime le conflit foncier qui est au cœur de l'action humaine⁶⁷. »

Lacan n'introduit pas seulement les questions du désir et du manque, il les met en relation avec la question de la production, de la jouissance (dans plusieurs sens du terme,) de la propriété et aussi de l'esclavage. Bien que dans ce séminaire ces observations ne soient pas développées, elles le seront ultérieurement.

La reine, le ministre et Sosie

Dans ce séminaire Lacan utilise deux références littéraires pour développer sa compréhension du fonctionnement du langage et de l'imaginaire par rapport au sujet : *La lettre volée* (*The purloined letter*) d'Edgar Allan Poe⁶⁸ et les figures

⁶⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.106.

⁶⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.112.

⁶⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.261.

⁶⁸ Edgar Allan Poe, « The purloined letter », en *The complete tales and poems*, Castle books, New Jersey, 2002.

d'Amphitryon et de Sosie empruntés à Plaute⁶⁹ et à Molière⁷⁰. Nous ne développerons pas tout ce que Lacan exprime par rapport à ces références, mais nous saisissons les liens qu'il noue avec l'esclavage à partir d'elles. Lorsque Lacan analyse des ouvrages littéraires ou philosophiques pour donner des précisions sur le fonctionnement du langage ou sur la structuration de la clinique il a souvent recours aux figures du maître et l'esclave.

La lettre volée est l'histoire d'un détective qui cherche une lettre volée à une reine, qui pourrait l'impliquer celle-ci dans un scandale. Cette lettre a été volée par un ministre, qui l'a prise sans que le roi s'en rende compte et sans que la reine puisse l'empêcher, car cela aurait attiré l'attention du roi. La reine envoie la police chercher la lettre chez le ministre. On ne la trouve pas. C'est le détective Dupin qui la retrouve, la lettre étant en pleine vue, ce qui a trompé tous ceux qui cherchaient quelque chose de caché.

Lacan utilise cette histoire à plusieurs reprises pour parler du fonctionnement du symbolique. La lettre, dans ce moment de son enseignement, est le signifiant.

« Tout naturellement l'esclave suppose que le maître est un maître, et que quand il a à sa portée quelque chose de précieux, il met la main dessus. De la même façon, on croit que, quand on est arrivé à un certain point de compréhension de la psychanalyse, on peut mettre la main dessus et dire – *Elle est là, c'est nous qui l'avons*. Au contraire, la signification comme telle n'est jamais là où on croit qu'elle doit être⁷¹. »

Lacan fait référence à l'esclave du *Ménon* : il ne comprend pas la logique symbolique, et croit à une apparence (à un semblant) sans comprendre que la signification de ce qu'il fait se trouve ailleurs. Il ne faut pas chercher à construire une herméneutique, ni chercher le « sens caché » du discours : le signifiant est en pleine vue – et c'est ne pas comprendre cela que Lacan reproche à ses contemporains. Il faut aussi remarquer qu'une des caractéristiques de l'esclave, selon Lacan, est de croire que le maître est un maître, si bien que l'esclave se laisse tromper par cette apparence.

Selon Lacan, selon la reine et le ministre un rapport de maître à esclave s'établit lorsque ce dernier vole la lettre à la reine.

« Le pouvoir qui peut lui conférer la lettre, il le suspend dans l'indétermination, il ne lui donne aucun sens symbolique, il joue uniquement sur ceci, qu'il s'établit, entre lui et la reine ce mirage, cette fascination réciproque, qui est ce qui je vous annonçais tout à l'heure, en parlant de rapport narcissique. Rapport duel entre le

⁶⁹ Plaute, *Amphitryon, L'Aululaire, Le soldat fanfaron*, GF Flammarion, Paris, 2014.

⁷⁰ Molière, *Amphitryon*, Folioplus Gallimard, Paris, 1971.

⁷¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op.cit., p.221.

maître et l'esclave, fondé sur la menace indéterminée de la mort en dernier terme, mais en cette occasion sur les craintes de la reine⁷². »

Le ministre n'agit pas lorsqu'il a la lettre en sa possession, parce que cela produirait la perte de son pouvoir sur la reine, et elle ne peut pas le dénoncer, car elle risquerait de rendre public le contenu de la lettre. Lacan référence la mort comme étant en arrière-plan. Dans ce cas, nous trouvons une situation en forme d'impasse. Lacan utilise cette situation pour montrer le lien qui existe entre symbole et pouvoir. Pour développer ce lien, Lacan parle de la fonction de la police dans ce récit et en général⁷³ : les personnes obéissent la police parce qu'elles croient que la police peut toujours utiliser la force, mais la police peut fonctionner grâce à cette croyance symbolique et sans utiliser la force. Mais lorsque la police utilise la force, elle apparaît comme impuissante. La puissance est alors liée au fonctionnement du langage et à l'existence du symbole.

L'autre référence importante de Lacan dans ce séminaire pour parler de l'esclavage est l'histoire d'Amphitryon selon Plaute et Molière. La version de Plaute, auteur latin, est la plus ancienne des deux, et s'inspire de la mythologie grecque. Jupiter veut coucher avec Alcmène, fasciné par sa beauté. Pour ce faire, il prend la forme de son mari, Amphitryon, général des thébains, alors à la guerre ; Mercure prend aussi la forme du valet d'Amphitryon, Sosie, pour mieux duper l'entourage d'Alcmène. Cependant, Amphitryon rentre, envoie Sosie, qui découvre que son maître est déjà rentré et est avec sa femme, après avoir reçu une raclée de la part de Mercure qui se faisait passer pour Sosie lui-même. À la fin du récit, la ruse de Jupiter est découverte, et Alcmène tombe enceinte de lui et de son mari, pour donner naissance à Hercule, par Jupiter, et à Iphyclès d'Amphitryon.

Une des caractéristiques les plus intéressantes de ces ouvrages est la position de Sosie ; le héros comique des deux pièces est un esclave. Plaute est un des premiers auteurs romains (l'autre étant Térence) qui ait donné à l'esclave une place centrale dans ses œuvres. La version de Molière, que Lacan cite explicitement dans son séminaire, utilise le langage de son époque et introduit de remarquables nuances par rapport au texte de Plaute. Molière donne encore plus de place à Sosie, le fait encore plus dialoguer avec Mercure (et avec beaucoup plus d'esprit) ; Molière introduit aussi la femme de Sosie, et pousse à Mercure à provoquer le chaos dans le ménage de l'esclave.

Lacan utilise les pièces de Molière et de Plaute pour expliquer le fonctionnement imaginaire du moi. Le rapport imaginaire, marqué d'un côté par l'énamouration et

⁷² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, *ibid.*, p.236.

⁷³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, *ibid.*, p.236.

de l'autre par l'agressivité, est exemplifié par l'attitude de Sosie par rapport à sa propre image : il est fasciné par Mercure, et en même temps, il se fait battre par lui. Le rapport symbolique dans l'histoire est mis en évidence par la question de la paternité : la supposée infidélité d'Alcmène met en question la filiation des enfants d'Amphitryon. Pour Lacan, Sosie est le moi dans l'histoire : si dans un premier moment il est fasciné par l'imaginaire, au fur et à mesure de l'histoire il tombe en désarroi, la cause étant le désordre au niveau symbolique provoqué par l'intervention de Jupiter. Sur Sosie, Lacan dit :

« Mais jamais Sosie ne parviendra à se faire entendre d'Alcmène, parce que le sort du moi, de par sa nature même, est de trouver toujours en face de lui son reflet, qui le dépossède de tout ce qu'il veut atteindre. Cette sorte d'ombre, qui est à la fois rival, maître, esclave à l'occasion, le sépare essentiellement de ce dont il s'agit, à savoir de la reconnaissance du désir⁷⁴. »

Quelques lignes plus haut, Lacan lie Sosie au surmoi, car il croit mériter ce qu'il veut, il est donc pris par l'idéal. Le moi se laisse alors tromper par ce double imaginaire au lieu d'aller vers son désir. À ce niveau des positions du maître et de l'esclave, chacun est le reflet de l'autre dans le miroir, ils sont donc interchangeables et réversibles. Ensuite, parlant du désir, Lacan pose la question du rapport du moi, ici l'esclave, avec la sexualité. La première question est la suivante : comment les femmes s'articulent-elles dans ce tableau ? Lacan répond :

« Dans les périodes encore dures, il y avait le maître. Et c'était la grande période de la revendication des femmes – *La femme n'est pas un objet de possession*. – *Comment se fait-il que l'adultère soit puni d'une façon si dissymétrique ? Sommes-nous des esclaves ?* Après quelque progrès, on est arrivés au stade du rival, rapport du mode imaginaire. Il ne faut pas croire que notre société, à travers l'émancipation des dites femmes, en ait le privilège. La rivalité la plus directe entre les hommes et les femmes est éternelle, et s'est établie dans son style avec les rapports conjugaux. Il n'y a vraiment que quelques analystes allemands pour s'imaginer que la lutte sexuelle est une caractéristique de notre époque. Quand vous aurez lu Tite-Live, vous saurez le bruit que fit dans Rome un formidable procès d'empoisonnement, d'où il ressortait que dans toutes les familles patriciennes il était régulier que les femmes empoisonnent leurs maris, et ils tombaient à la pelle. La révolte féminine n'est pas une chose qui date d'hier⁷⁵. »

Dans cette citation, pour Lacan, les femmes ne sont pas du tout dans la position de l'esclave. Parlant encore de l'esclavage dans l'antiquité, cette fois à partir de

⁷⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.308.

⁷⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.305.

Tite-Live, Lacan montre que les femmes ne furent jamais dans la position d'objet passif des hommes ; elles allaient jusqu'à tuer leurs maris. La référence de Lacan est tirée du livre VIII⁷⁶ de *L'histoire romaine* de Tite-Live, qui raconte qu'entre les années 336 et 327 avant J.C. il y eut une épidémie de décès d'hommes politiques, qui mouraient dans des conditions étranges mais similaires. Un jour, une servante se rendit chez les consuls pour exposer les faits à condition que les consuls et le sénat acceptent de la protéger des conséquences. Les consuls ayant accepté après délibération, et elle leur révéla que ces hommes étaient décédés à cause du poison fourni et préparé par des dames patriciennes. Elle les conduisit au lieu où elles se réunissaient pour préparer le poison, et ils trouvèrent une vingtaine de femmes de la haute société. Les femmes ayant argumenté qu'elles préparaient des médicaments, pressées de les boire, elles acceptèrent et moururent par la suite. Soixante-dix femmes furent condamnées à la suite de ces événements. Des rites de purification ont clôturé l'affaire. Lacan présente cet épisode contre la supposée passivité des femmes à des moments historiques où le maître domine. Dans une société esclavagiste, comme la société romaine, nous ne pouvons pas définir la position des femmes comme d'acceptation de la soumission.

Le rapport d'esclavage est ici pour Lacan question de l'imaginaire car les positions du maître et de l'esclave, même à l'intérieur du mariage, sont aussi réversibles que l'échange de places entre Sosie et Mercure. Lacan poursuit ainsi son développement :

« Du maître à l'esclave et au rival, il n'y a qu'un pas dialectique – les rapports de maître à esclave sont essentiellement réversibles, et le maître voit très vite s'établir sa dépendance par rapport à son esclave. Nous en sommes de nos jours à une nuance grâce à l'introduction des notions psychanalytiques – le mari est devenu l'enfant, et on apprend depuis quelque temps aux femmes à le bien traiter. Dans cette voie, la boucle est bouclée, nous retournons à l'état de nature⁷⁷. »

Lacan continue par un autre renversement : dans certaines théories psychanalytiques de ses contemporains, il montre que la femme est dans la position d'adulte, de mère, donc du maître, tandis que son partenaire, l'homme, est réduit à la position de l'enfant, position de dépendance. Ce qui a pour conséquence que les rapports entre les hommes et les femmes ne se réduisent pas aux rapports du maître et de l'esclave : les femmes ne sont ni des maîtres ni des esclaves. Et les rôles de maître et d'esclave, vus à partir de l'imaginaire, sont réversibles.

⁷⁶ Tite-Live, *La conquête de l'Italie : Histoire romaine livres VI à X* (traduit par Anette Flobert,) Flammarion, Paris, 1996, pp.233-234.

⁷⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op.cit., p.305.

Conséquences et développements

L'exemple clinique que Lacan développe dans ce séminaire lorsqu'il parle de l'esclavage est toujours la névrose obsessionnelle. Voyons maintenant comment ces développements théoriques fonctionnent par rapport à la névrose obsessionnelle et dans sa clinique. D'abord, le premier commentaire de Lacan à ce sujet.

« L'histoire fondamentale de l'obsessionnel, c'est qu'il est entièrement aliéné dans un maître dont il attend la mort, sans savoir qu'il est déjà mort, de sorte qu'il ne peut faire un pas. N'est-ce pas en lui faisant en quoi il est vraiment prisonnier et esclave, du maître mort, que vous pouvez espérer la solution ? Ce n'est pas en le poussant à abandonner son discours, mais en l'incitant à le poursuivre au dernier degré de sa rigueur dialectique, que vous pourrez lui faire comprendre comment il est déjà frustré de tout par avance. Plus il s'accorde de choses, plus c'est à l'autre, à ce mort, qu'il les accorde, et il se trouve éternellement privé de toute espèce de jouissance de la chose. S'il ne comprend ce pas, il n'y a aucune chance que vous vous en sortiez jamais⁷⁸. »

Il est l'esclave du maître mort, mais ce maître est imaginaire selon Lacan. L'aliénation est, dans ce cas, du côté de l'imaginaire, c'est-à-dire qu'elle est du côté du moi. D'un côté, il met tout ce qu'il veut du côté de ce maître, et de l'autre c'est lui, son ego, qui est frustré parce que l'autre a tout. En parlant de Sosie, Lacan développe ce point plus en détail. « Prenons le cas de l'obsédé. L'incidence mortelle du moi est chez lui portée au maximum. [...] C'est le moi en tant qu'il porte lui-même sa dépossession, c'est la mort imaginaire. Si l'obsédé se mortifie, c'est parce que, plus qu'un autre névrosé, il s'attache à son moi, qui porte en soi la dépossession et la mort imaginaire⁷⁹. » L'obsessionnel partage avec Sosie la même position : c'est l'autre, pas lui-même, qui a toutes les vertus et qui est capable de tout. Mais cet autre est lui-même, est l'image du maître qui se forme en prenant cette position. Cependant, Lacan va encore plus loin : le problème de l'obsessionnel n'est pas d'ordre imaginaire mais d'ordre symbolique. Le dédoublement de l'obsessionnel n'est pas dû à ses capacités d'introspection, mais à sa tendance à éviter son propre désir. « C'est dans la mesure où il évite son propre désir que tout désir dans lequel, fût-ce même apparemment, il s'engage, il le présentera comme le désir de cet autre lui-même qu'est son moi⁸⁰. » Ensuite, Lacan décrit le dédoublement de l'obsessionnel et sa stratégie pour évader son désir :

⁷⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., pp.253-254.

⁷⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.311.

⁸⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.311.

« Ce n'est pas à lui-même, ni réellement, qu'il est mort. Il est mort pour qui ? Pour celui qui est son maître. Et par rapport à quoi ? Par rapport à l'objet de sa jouissance. Il efface sa jouissance pour ne pas réveiller la colère de son maître. Mais, d'autre part, s'il est mort, ou s'il se présente comme tel, il n'est plus là, c'est un autre que lui qui a un maître et, inversement, lui-même a un autre maître. [...] De même, dans la mesure où le sujet s'annule, se mortifie devant son maître, il est encore un autre, puisqu'il est toujours là, un autre avec un autre maître et un autre esclave, etc. L'objet de son désir, [...] subit également un dédoublement automatique⁸¹. »

L'obsessionnel ainsi joue à être mort pour ne pas éveiller son maître. Mais ce maître est une image, et c'est à sa propre jouissance que l'obsessionnel ne veut pas se confronter. Comme il se dédouble entre son moi et son maître, le maître est aussi dédoublé, ainsi que l'objet de son désir. Remarquons que ce passage est un des premiers où Lacan parle de la jouissance en la différenciant du désir.

Pour guérir l'obsessionnel, selon Lacan, il ne faut pas qu'il laisse de côté ses obsessions, mais qu'il les suive jusqu'aux dernières conséquences de leur logique. L'agressivité de l'obsessionnel est celle qu'il utilise contre lui-même, celle de son idéal. On ne le guérit pas en renforçant son moi, mais par la réintégration de sa parole, en lui faisant reconnaître que son côté pulsionnel, ses désirs, lui appartiennent.

Si tout au long de ce séminaire Lacan pose l'esclavage du côté de l'imaginaire, à la fin, il commence à poser la soumission du côté du symbolique. Nous trouvons deux exemples à la fin du séminaire qui indiquent ce changement de position. Le premier est une discussion sur le discours de la science. Lacan dit :

« À partir du moment où l'homme pense que la grande horloge de la nature tourne toute seule, et continue de marquer l'heure même quand il n'est pas là, naît l'ordre de la science. L'ordre de la science tient à ceci, que d'officiant à la nature, l'homme est devenu son officieux. Il ne la gouvernera pas, sinon en lui obéissant. Et tel l'esclave, il tente de faire tomber son maître sous sa dépendance, en lui servant bien⁸². »

Le développement du discours de la science a produit, selon Lacan, une idée de régularité due à la régularité même du symbolique. Dès qu'il y a un discours mathématisable de la nature, l'humanité se soumet à ce discours, à cette régularité. La conséquence en est qu'en postulant cette régularité, l'humanité a de quoi utiliser et contrôler la nature. Cette affirmation est un des exemples de la

⁸¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.312.

⁸² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.343.

manière dont Lacan voit l'esclave, le valet, comme celui qui peut contrôler le maître en le rendant dépendant.

À la fin de ce séminaire, à différence du dernier, la question de l'esclavage comme appartenant au registre du symbolique, et non à celui de l'imaginaire, se pose avec beaucoup plus d'insistance. C'est à la fin de ce séminaire que Lacan pose l'existence non seulement d'un sujet dans le symbolique, mais d'un autre sujet aussi dans le symbolique. Voici le deuxième exemple :

« Vous connaissez ces messages que le sujet émet sous une forme qui les structure, les grammaticalise, comme venant de l'autre, sous une forme inversé. Quand un sujet dit à un autre *tu es mon maître* ou *tu es ma femme*, ça veut dire exactement le contraire. Ça passe par A et par m, et ça vient ensuite au sujet, que ça intronise tout d'un coup dans la position périlleuse d'époux, ou de disciple⁸³. »

En étudiant la structuration signifiante, Lacan ébauche ce qu'il va développer ensuite : le positionnement du sujet par rapport au symbolique. Ici, Lacan montre que lorsque quelqu'un fait appel à un autre en disant *tu es mon maître*, il se met en position d'esclave de cet autre. Ce type de phrases montre aussi un premier usage de ce qui sera l'identification, notion que Lacan développera dans le séminaire IX. Elles montrent que la position symbolique du sujet passe par une nomination et une identification (au signifiant, ou à partir du séminaire IX, au trait unaire.) Ces affirmations qui commencent par *tu* seront centrales dans l'analyse du cas Schreber, qui est le noyau du séminaire suivant, et qui représente un nouveau chapitre dans le développement de Lacan par rapport à l'esclavage.

⁸³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ibid., p.372.

Troisième chapitre : Les séminaires III, et VI ; l'assujettissement au signifiant.

Introduction

Ce chapitre analysera les séminaires III et IV de Jacques Lacan en rapport avec la question de l'esclave. Ces séminaires sont d'une importance fondamentale pour poser les bases de l'approche de Lacan : le fonctionnement du langage et le rapport entre le sujet et le langage. C'est lors de ces séminaires qu'il développe son point de vue sur le signifiant, la métaphore et la métonymie, et sur leur rapport avec la clinique : comment le complexe d'Œdipe se structure symboliquement à partir de la structure signifiante. Lacan discute les cas du président Schreber et du petit Hans pour montrer comment le premier rejette (*verwerft*) un signifiant, ce qui a un impact sur sa structuration, et comment le deuxième essaie de construire une névrose avec les signifiants que lui fournit son entourage (son père, sa mère et Freud lui-même), et les paradoxes que pose cette structuration.

Nous pouvons joindre ces séminaires, sur la question de l'esclavage, par le fait que Lacan commence à entrevoir les rapports de dépendance et de l'esclavage du côté du symbolique et non de l'imaginaire. L'esclavage apparaît lié aux structures de langage que Lacan essaie de reconstruire. Dans le séminaire III nous verrons une première relecture de ce qu'il a postulé lors de son premier séminaire, en ajoutant une discussion sur l'esclavage contemporain ; puis, dans le séminaire IV, bien qu'il n'y ait pas de références directes à la question de l'esclavage, nous trouvons des formulations claires par rapport à la question de l'assujettissement au langage, et sur le lien entre cet assujettissement et le féminin. Le lien entre l'existence, fonctionnement du langage et l'esclave et la dépendance, nous oblige à faire un bref détour par la pensée de Lévi-Strauss, car les développements théoriques de Lacan à ce sujet sont des réponses à la théorie de Lévi-Strauss. Ces développements seront cruciaux pour les séminaires qui suivent.

Le séminaire III : Les psychoses

Ce qui marque le séminaire III⁸⁴ dans le développement de la théorie de Lacan est l'introduction du A en tant qu'autre symbolique. Si Lacan posait auparavant le petit a comme autre imaginaire, où il y avait de l'agressivité ou de l'amour entre le moi et son double, à partir de ce moment, nous trouvons un autre symbolique auquel a à faire le sujet symbolique, en opposition au *moi*.

⁸⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, Éditions du Seuil, Paris, 1981.

Lacan contraste ses développements sur la dialectique de l'agressivité et de la formation de l'objet avec le fonctionnement de la paranoïa. Selon lui, l'agressivité typique de la formation de l'objet dans la rivalité imaginaire réapparaît chez le paranoïaque ; cette agressivité est toujours présente dans ses rapports à l'Autre, à l'autre imaginaire et à l'objet⁸⁵. Et il nous rappelle que ce fonctionnement se fonde sur les théorisations de Hegel.

« La dialectique du maître et de l'esclave reparaît ici. *La Phénoménologie de l'esprit* n'épuise probablement pas tout ce dont il s'agit, mais assurément, on ne peut pas méconnaître sa valeur psychologique et psychogénique. C'est dans une rivalité fondamentale, dans une lutte à mort première et essentielle, que se produit la constitution du monde humain comme tel⁸⁶. »

Puis, nous verrons comment Lacan reprend ce qu'il a déjà théorisé, mais en y ajoutant des éléments significatifs :

« Le maître a pris à l'esclave la jouissance, il s'est emparé de l'objet du désir en tant que l'objet du désir de l'esclave, mais il y a du même coup perdu son humanité. Ce n'était pas du tout l'objet de sa jouissance qui était mise en cause, mais la rivalité en tant que telle. Son humanité, à qui la doit-il ? Uniquement à la reconnaissance de l'esclave. Seulement, comme lui ne reconnaît pas l'esclave, cette reconnaissance n'a pas littéralement aucune valeur. Ainsi qu'il est habituel dans l'évolution concrète des choses, celui qui en a été privé garde toute son humanité. L'esclave reconnaît le maître, et il a donc la possibilité d'être reconnu par lui. Il engagera la lutte à travers les siècles pour l'être effectivement⁸⁷. »

Ce qui change par rapport aux séminaires est le statut de la reconnaissance et la distinction entre l'Autre comme autre symbolique et le petit autre, qui est l'autre comme double du moi. Lacan donne à la reconnaissance une importance symbolique, liée à la parole. Lorsqu'on prononce des phrases comme « tu es mon maître » ou « tu es ma femme », on demande à l'autre une reconnaissance symbolique, reconnaissance qu'on donne. Cependant, cette reconnaissance peut ne pas être donnée par l'autre, elle peut être unilatérale. Ce qu'il faut retenir est que ces phénomènes sont soumis à la parole, la parole entre sujets symboliques. À partir de cette parole, Lacan suppose l'existence d'un autre symbolique, un Autre, qui n'est pas un petit autre concret, mais un lieu d'où vient une parole vers le sujet. Voici la définition que Lacan donne de l'Autre dans ce séminaire. Le sujet se construit à partir de la parole de l'Autre et lui demande de la reconnaissance. Au niveau de la clinique, Lacan montre comment le discours du psychotique provient de cet Autre, un Autre qui n'est pas le sujet psychotique : voici la définition de la formule de Lacan « l'inconscient est le discours de l'Autre. »

⁸⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, ibid., p.50.

⁸⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, ibid., p.51.

⁸⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, ibid., p.50.

En discutant ce nouveau statut du symbolique dans le cas Schreber, Lacan analyse en même temps certains mécanismes décrits par Freud : La dénégation (*die Verneinung*), le refoulement (*die Verdrängung*) et ce qu'il appellera la forclusion, mais ce que, dans ce séminaire, il appelle le rejet du symbolique (*die Verwerfung*). Selon lui, Schreber rejette un signifiant du symbolique, et les conséquences réapparaissent dans le réel. Cependant, ce qui nous intéresse, par rapport à l'esclavage, est l'exemple que Lacan donne du refoulement. Selon lui, l'esclavage existe dans nos sociétés, mais il est refoulé. Il dit :

« Nous vivons dans une société où l'esclavage n'est pas reconnu. Il est clair, au regard de tout sociologue ou philosophe, qu'il n'est point pour autant aboli. Cela fait même l'objet de revendications assez notoires. Il est aussi clair que, si la servitude n'y est pas abolie, elle y est, si l'on peut dire, généralisée. Le rapport de ceux que l'on appelle les exploités n'est pas moins un rapport de serviteurs par rapport à l'ensemble de l'économie, que celui du commun. Ainsi, la duplicité maître-esclave est généralisée à l'intérieur de chaque participant de notre société⁸⁸. »

Ce passage et ceux qui suivent font partie d'une analyse partie psychanalytique, partie sociologique de l'esclavage. Alors, l'esclavage est là, en pleine vue, et son « abolition » a seulement provoqué son refoulement. La dernière phrase de ce paragraphe lie cette discussion à la psychanalyse : la dialectique du maître et de l'esclave ne se trouve pas seulement entre groupes ou classes sociales mais à l'intérieur de chacun. C'est pourquoi Lacan veut utiliser la dialectique pour expliquer l'agressivité dans l'imaginaire, la formation de l'objet du désir, l'introduction du symbolique et la reconnaissance. Lacan continue :

« La servitude foncière de la conscience dans cet état malheureux est à rapporter au discours qui a provoqué cette profonde transformation sociale. Ce discours, nous pouvons l'appeler le message de fraternité. Il s'agit de quelque chose de nouveau, qui n'est pas apparu dans le monde seulement avec le christianisme, car il était déjà préparé par le stoïcisme, par exemple. Bref, derrière la servitude généralisée, il y a un discours secret, un message de libération, qui subsiste en quelque sorte à l'état de refoulé⁸⁹. »

L'argumentation de Lacan reprend ici *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel, lorsque ce dernier fait suivre l'exposition de la dialectique par une discussion sur le stoïcisme comme libération intérieure de l'esclave encore soumis à un esclavage au niveau social. Si l'esclavage existe encore sans être reconnu, des discours de libération existent aussi parallèlement, ce qui montre qu'ils ont une

⁸⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, ibid., p.149-150.

⁸⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, ibid., p.150.

raison d'exister. Lacan insiste aussi sur l'antiquité de ces discours, et continue en les critiquant.

« En est-il de même avec ce que nous appellerons le discours patent de la liberté ? Certainement pas. On s'est aperçu il y a quelque temps d'une discordance entre le fait pur et simple de la révolte, et l'efficacité transformante de l'action sociale. Je dirais même que toute la révolution moderne s'est instituée sur cette distinction, et sur la notion que le discours de liberté était, par définition, non seulement inefficace, mais profondément aliéné par rapport à son but et à son objet, que tout ce qui se lie de démonstratif, est à proprement parler l'ennemi de tout progrès dans le sens de la liberté, pour autant qu'elle peut tendre à animer quelque mouvement continu dans la société. Il n'en reste pas moins que ce discours de la liberté s'articule au fond de chacun comme représentant un certain droit de l'individu à l'autonomie⁹⁰. »

Lacan perçoit qu'il y a des inconsistances dans le discours de la liberté. Ce discours, comme les révolutionnaires modernes s'en sont rendu compte, ne suffit pas à produire une transformation de la société. Au contraire, ce discours peut même aller contre la libération actuelle et être utilisé pour maintenir l'assujettissement. Les conséquences de ce discours se limitent à des droits individuels et à l'autonomie, c'est-à-dire qu'ils n'ont aucune efficacité sociale. Maintenant, Lacan relie ces discours à la structuration du sujet :

Un certain champ semble indispensable à la respiration mentale de l'homme moderne, celui où s'affirme son indépendance par rapport, non seulement à tout maître, mais aussi bien à tout dieu, celui de son autonomie irréductible comme individu, comme existence individuelle. C'est bien là quelque chose qui mérite en tous points d'être comparé à un discours délirant. C'en est un. [...] Assurément, si je vous demandais de la formuler, de faire la part exacte de liberté imprescriptible dans l'état actuel des choses, et même me répondriez-vous par les droits de l'homme, ou par le droit au bonheur, ou par mille autres choses, que nous n'irions pas loin avant de nous apercevoir que c'est chez chacun un discours intime, personnel, et qui est bien loin de rencontrer sur quelque point que ce soit le discours du voisin. Bref, l'existence chez l'individu moderne d'un discours permanent de la liberté, me paraît indiscutable⁹¹. »

Il est frappant que Lacan définisse le discours de l'autonomie comme un discours délirant. Selon lui, croire aux droits de l'homme et au droit au bonheur, c'est ne pas tenir compte de l'existence d'un autre, un autre qui est un fauve féroce, comme il le dira en se référant à Balthasar Gracián. Lacan poursuit en faisant le lien entre ce discours et la réalité, à laquelle appartient le voisin :

⁹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, ibid., p.150.

⁹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, ibid., p.150.

« Assurément, nous avons, nous, beaucoup moins confiance dans le discours de la liberté, mais dès qu'il s'agit d'agir, et en particulier au nom de la liberté, notre attitude vis-à-vis de ce qu'il faut supporter de la réalité, ou de l'impossibilité d'agir en commun dans le sens de cette liberté, a tout à fait le caractère d'un abandon résigné, d'une renonciation à ce qui est pourtant une partie essentielle de notre discours intérieur, à savoir que nous avons, non seulement certains droits imprescriptibles, mais que ces droits sont fondés sur certaines libertés premières, exigibles dans notre culture pour tout être humain⁹². »

Le discours de la liberté est en contradiction flagrante avec une réalité extérieure à l'individu. Mais, malgré l'existence de ce discours, chaque individu reconnaît une réalité extérieure : même Schreber, dans ses mémoires, admet que le monde continue et existe malgré la fin du monde qu'il a vécu dans son délire.

« Chacun se pose à tout instant des problèmes qui ont d'étroits rapports avec ces notions de libération intérieure et de manifestation de quelque chose qui est inclus en soi. De ce point de vue, on arrive très vite à une impasse, étant donné que toute espèce de réalité vivante immergée dans l'esprit de l'aire culturelle du monde moderne tourne essentiellement en rond. [...] Chacun en reste au niveau d'une contradiction insoluble entre un discours, toujours nécessaire sur un certain plan, et une réalité, à laquelle, à la fois en principe et d'une façon prouvée par l'expérience, il ne se coapte pas⁹³. »

La contradiction entre ce discours et la réalité est sans solution : tenir ce discours, c'est vivre dans la contradiction permanente. Dire qu'il tourne en rond signifie, en tenant compte des développements ultérieurs de Lacan sur la topologie, que c'est un discours qui reste dans l'imaginaire et ne va nulle part. Juste après, Lacan dit que l'instance de ce discours dans le sujet est au niveau du moi. Ce n'est pas la première fois, dans ce séminaire, que Lacan dit que le discours de la liberté du moi est délirant : le moi, dit-il plusieurs fois, se positionne avec une illusion de maîtrise (comme lorsque le moi se prend pour maître du monde imaginaire et des pulsions⁹⁴) et le moi est toujours accompagné de son jumeau, le moi idéal, qui est le fondement des idées délirantes de liberté du moi⁹⁵.

Comment se positionne alors la psychanalyse par rapport à ce discours de la liberté ? Lacan s'oppose à toute généralisation de discours et à tout moralisme pour donner une réponse *a priori* à la question de la liberté. L'exemple qu'il donne est le mariage : si le mariage est différent pour chacun, il n'y a pas non plus de réponse pour tous. Il dit :

⁹² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, ibid., p.151.

⁹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, ibid., p.151.

⁹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, ibid., p.107.

⁹⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, ibid., p.165.

« C'est précisément d'un renoncement de toute prise de parti sur le plan du discours commun, avec ses déchirements profonds, quant à l'essence des mœurs et au statut de l'individu dans notre société, c'est précisément l'évitement de ce plan que l'analyse est partie. Elle s'en tient à un discours différent, inscrit dans la souffrance même de l'être que nous avons en face de nous, déjà articulé dans quelque chose qui lui échappe, ses symptômes et sa structure [...]. La psychanalyse ne se met jamais sur le plan du discours de la liberté, même si celui-ci est toujours présent, constant à l'intérieur de chacun, avec ses contradictions et ses discordances, personnel tout en étant commun, et toujours, imperceptiblement ou non, délirant. La psychanalyse vise ailleurs l'effet du discours à l'intérieur du sujet⁹⁶. »

La psychanalyse ne suit pas ce discours sur la liberté. La psychanalyse se positionne par rapport à la souffrance du sujet, à son inconscient et à ses symptômes, ce qui lui échappe. Cependant, les questions de l'esclavage, de l'assujettissement, de la dépendance et de la libération continuent à être élaborées par Lacan dans le reste de son enseignement. À partir de ce moment, Lacan pose la question de la liberté du côté de l'imaginaire, alors que la question de la soumission, de l'assujettissement, se range peu à peu du côté du symbolique.

Dans ce séminaire, nous trouvons deux moments où Lacan parle de la soumission du sujet au langage et aux structures langagières. Le premier se rapporte au complexe d'Œdipe. Selon Lacan, le complexe d'Œdipe est une forme de structuration symbolique de la subjectivité, si nous considérons l'existence du signifiant et que les figures qui forment le récit de l'Œdipe sont des signifiants. Lacan dit ainsi :

« Or, la réalisation de la position sexuelle chez l'être humain est liée, nous dit Freud – et nous dit l'expérience – à l'épreuve de la traversée d'une relation fondamentalement symbolisée, celle de l'Œdipe, qui comporte une position aliénant le sujet, c'est-à-dire lui faisant désirer l'objet d'un autre, et le posséder par la procuration d'un autre⁹⁷. »

Pour sortir de la rivalité imaginaire et pour se positionner par rapport à l'autre, le sujet a besoin du symbolique ; ce sont les effets du complexe d'Œdipe. C'est l'Œdipe qui mène à une érotisation du lien et de la sexualité, qui fait sortir de la rivalité imaginaire avec le petit autre, et qui différencie la sexualité humaine de l'animale. Ce qui entraîne une aliénation du sujet au langage, et montre comment le sujet en devient dépendant. Plus loin, Lacan développe ce point :

« Le sujet témoigne effectivement d'un certain virage dans le rapport au langage, qu'on peut nommer érotisation, ou passivation. Sa façon de subir dans son ensemble le phénomène du discours, nous en révèle assurément une dimension

⁹⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, ibid., p.165.

⁹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, ibid., p.200.

constitutive, dès lors que nous ne cherchons pas le plus petit commun dénominateur des psychismes. Cette dimension, c'est la distance entre le vécu psychique et la situation demi-externe où, par rapport à tout phénomène du langage, se trouve non seulement l'aliéné, mais tout sujet humain⁹⁸. »

Le langage produit une « passivation » du sujet qui va avec l'érotisation du lien. Le sujet se fonde par le langage, mais en même temps, il doit vivre avec le langage, le langage comme étranger au sujet. Cependant, ce ne sont que des mentions : Lacan va développer la question du rapport entre le sujet et les structures du langage en considérant *Les structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss. Plus loin, dans les séminaires IV, V et surtout VII, nous analyserons les discussions entre Lacan et Lévi-Strauss, sur la manière dont le sujet est assujéti par des structures de langage et résiste à ces structures. D'abord nous présenterons synthétiquement les théories de Lévi-Strauss pour les contraster à ce que Lacan propose.

La relation d'objet et Les structures élémentaires de la parenté : l'assujettissement au langage

Le séminaire IV, La relation d'objet⁹⁹, pousse plus loin les théories de Lacan sur le rapport entre le sujet et le symbolique, cette fois par rapport à la névrose. Lacan discute les théories de Mélanie Klein par rapport aux objets dits précœdipiens, et montre comment la structuration symbolique de l'Œdipe précède la structuration que Klein proposait. Critiquant la notion de frustration (qui appartient au registre de l'imaginaire,) Lacan avance la notion de la castration comme le processus de symbolisation d'un manque chez le sujet (dans ce séminaire, le phallus.) Il ne mentionne pas explicitement l'esclave ou l'esclavage. Cependant, nous trouvons des développements par rapport à la structuration du sujet par le langage dans la névrose, et l'assujettissement des sujets par celui-ci. Pour faire le lien entre la question de l'esclave et le langage, Lacan a recours aux théories anthropologiques de Claude Lévi-Strauss exposées dans *Les structures élémentaires de la parenté*¹⁰⁰. Avant d'analyser ce que Lacan exprime dans ce séminaire, il est nécessaire de présenter et discuter les théories de Lévi-Strauss pour comprendre la lecture de Lacan.

Dans *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss tente d'expliquer pourquoi l'interdiction de l'inceste est une règle presque universelle dans les sociétés humaines. Comment les humains sont-ils passés de l'état de nature à la

⁹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, ibid., p.235.

⁹⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IV : La relation d'objet*, Éditions du Seuil, Paris, 1994.

¹⁰⁰ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Éditions EHESS, Paris, 2002 [1967].

culture? Selon Lévi-Strauss, par la création de règles, dont la première est l'interdiction de l'inceste. « En effet, c'est moins une union qu'une transformation ou un passage : avant elle, la culture n'est pas encore donnée ; avec elle, la nature cesse d'exister, chez l'homme, comme un règne souverain. La prohibition de l'inceste est le processus par lequel la nature se dépasse elle-même [.101] » Si l'inceste est formellement interdit, comment est-ce que les sociétés s'organisent symboliquement pour que les unions sexuelles se produisent ? Selon Lévi-Strauss, dans chaque société existe une règle symbolique pour l'échange de femmes entre différents groupes. Différents types d'échanges sont possibles, mais avec pour principe que si on reçoit une femme d'un groupe, on lui doit une fille. La conséquence de cet échange est l'établissement de lignées de filiation et de liens symboliques de parenté. Selon lui, ce sont les bases de chaque société humaine, dues, à la différence des animaux, au fait que les humains ont accès au langage.

Les fondements de cette approche se trouvent chez Freud avec l'interdiction de l'inceste, mais aussi dans *L'essai sur le don*¹⁰² de Marcel Mauss. Selon Mauss, tout don ou cadeau exige une réciprocité, et c'est à partir de cette réciprocité que les liens symboliques se forment entre les différents groupes. Observons ici l'influence de Mauss sur Lévi-Strauss : « Or, il est à peine besoin de noter que les cadeaux, comme les invitations (qui sont, non pas exclusivement, mais aussi) des distributions libérales de nourriture et de boisson, « se rendent » ; nous sommes donc, ici aussi, en plein dans le domaine de la réciprocité¹⁰³. » Selon ce principe, l'échange de femmes implique une réciprocité, et, en conséquence, une politique d'alliances entre groupes humains.

Une autre source qui nous intéresse est la linguistique structurale : selon Lévi-Strauss, la linguistique nous permet de faire des cartes de lignées et de construire des arbres généalogiques liés aux particularités du langage local. Dans cette logique de l'échange, les femmes sont les biens les plus précieux, et la base sur laquelle se fondent les liens de parenté. Ainsi, Lévi-Strauss dit :

« Comme l'exogamie, la prohibition de l'inceste est une règle de réciprocité : car je ne renonce à ma fille ou à ma sœur qu'à condition que mon voisin y renonce aussi ; la violente réaction de la communauté devant l'inceste est la réaction d'une communauté lésée ; l'échange peut n'être – à la différence de l'exogamie – ni explicite ni immédiat : mais le fait que je puis obtenir une femme est, en dernière analyse, la conséquence du fait qu'un frère ou un père y a renoncé¹⁰⁴. »

La réponse à la question de savoir pourquoi on échange des femmes et pas des hommes, même dans les sociétés matriarcales, se trouve dans le « sceptre », le

¹⁰¹ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, ibid., p.29.

¹⁰² Marcel Mauss, *Essai sur le don*, PUF, Paris, 2007.

¹⁰³ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op.cit., p.65.

¹⁰⁴ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, ibid., pp.72-73.

pouvoir : c'est chez les hommes que nous trouvons le lien au pouvoir. Selon Lévi-Strauss il y a plusieurs systèmes d'échanges : de l'échange simple entre un nombre discret de tribus à l'échange généralisé, que nous trouvons dans l'Europe contemporaine où les règles d'échange et d'alliance se sont assouplies. Mais Lévi-Strauss prévoit aussi le cas de qui n'a pas une femme dans l'immédiat à échanger contre une autre. Il dit alors :

« En même temps que le mariage est la condition pour que la réciprocité se réalise, il risque donc, à chaque coup, l'existence de la réciprocité : car que se passerait-il, si femme était rendue sans que fille ou sœur soient rendues ? Il faut courir ce risque, pourtant, si l'on veut que la société continue ; pour sauvegarder la perpétuité sociale de l'alliance, on doit se compromettre avec les fatalités de la filiation, c'est-à-dire, en somme, de l'infrastructure biologique de l'homme¹⁰⁵. »

Le lien entre l'échange et la filiation se crée au moment où l'on doit transmettre l'échange des femmes à la génération suivante. C'est lorsqu'il a fallu « payer la dette » plus tard, que les humains ont commencé à tracer les générations comme une comptabilité des femmes. Voici comment Lévi-Strauss explique le lien entre l'échange des femmes et le fonctionnement de la filiation.

Pour conclure, Lévi-Strauss se livre à des remarques critiques sur Freud.¹⁰⁶ Bien qu'il soit allé très loin dans la théorie par rapport à l'interdiction de l'inceste et le complexe d'Œdipe, Selon Lévi-Strauss, Freud n'est pas allé jusqu'à comprendre l'échange généralisé et les conséquences de l'interdiction de l'inceste. Selon Freud, l'inceste est rêvé dans le complexe d'Œdipe ; mais Lévi-Strauss ajoute qu'il est rêvé parce qu'il est structurellement interdit. Lévi-Strauss insiste aussi sur le lien entre la prohibition de l'inceste et le langage : « La prohibition de l'inceste est universelle comme le langage¹⁰⁷. » Ici Lévi-Strauss se rapproche d'une autre de ses conclusions : le lien entre les structures élémentaires de la parenté et la structuration du symbolique. « Quand on passe du discours à l'alliance, c'est-à-dire à l'autre domaine de la communication, la situation se renverse. L'émergence de la pensée symbolique devait exiger que les femmes, comme les paroles, fussent des choses qui s'échangent¹⁰⁸. » Lévi-Strauss reconnaît l'existence du signifiant et que « les femmes » ont une place de signifiant dans les structures d'alliance et de parenté. Cependant, il reconnaît que malgré leur place d'objet de désir, elles sont des sujets qui peuvent, dans certaines occasions, choisir leur partenaire sans êtres contraintes, ce qui répond aussi à la structure de l'échange généralisé.

¹⁰⁵ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, ibid., p.560.

¹⁰⁶ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, ibid., p.562.

¹⁰⁷ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, ibid., p.565.

¹⁰⁸ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, ibid., p.569.

Après cet aperçu de la théorie de Lévi-Strauss, centrons-nous sur les critiques et les usages qu'en fait Lacan, en lien avec le cas Dora de Freud. Dans le séminaire IV, Lacan analyse le cas Dora à partir des théories de Lévi-Strauss. En résumé, Dora, une jeune adulte, fait la coquette avec Monsieur K., qui la courtise, tandis que son père a un lien étroit avec Madame K, ce qui stimule les fantasmes de la jeune fille. Lacan analyse la situation de la façon suivante :

« Elle rentre pourtant bien aux yeux de Freud dans une situation typique. Comme M. Claude Lévi-Strauss l'explique dans *Les structures élémentaires de la parenté*, l'échange des liens de l'alliance consiste exactement en ceci – *J'ai reçu une femme et je dois une fille*. Seulement, cela, qui est le principe même de l'institution de l'échange et de la loi, fait de la femme un pur et simple objet d'échange, elle n'est intégrée là-dedans par rien. En d'autres termes, si elle n'a pas elle-même renoncé à quelque chose, c'est-à-dire précisément au phallus paternel conçu comme objet du don, elle ne peut rien concevoir, subjectivement parlant, qu'elle reçoive d'autres, c'est-à-dire d'un autre homme. Dans la mesure où elle est exclue de la première institution du don et de la loi dans le rapport direct du don d'amour, elle ne peut vivre cette situation qu'en se sentant réduite purement et simplement à l'état d'objet¹⁰⁹. »

Pour que l'échange fonctionne, il faut que Dora accepte inconsciemment l'échange ; cependant, elle reste attachée inconsciemment à l'idée que c'est son père qui lui doit le phallus, donc elle ne peut pas l'accepter d'un autre homme. La situation est instable, et Dora finit par refuser les avances de M. K. Lacan continue :

« La situation se déséquilibre, Dora se voit chue au rôle de pur et simple objet, et elle commence dès lors à rentrer dans la revendication. Elle revendique ce qu'elle était très disposée jusqu'à présent à considérer qu'elle recevait, même par intermédiaire d'une autre, et qui est l'amour de son père. À partir de ce moment-là, puisqu'il lui est refusé totalement, elle le revendique exclusivement¹¹⁰. »

Lorsque M. K. courtise Dora d'une façon plus ouverte et lui dit qu'il ne désire plus sa femme, elle le gifle et l'histoire est finie. Dans cette relation, elle recevait l'amour du père ayant pour vicaire M. K., mais pour que cela tienne, la figure de Mme. K. était fondamentale : la question de Dora tournait sur ce qu'elle avait pour attirer son père. Cependant, la situation devient intenable, elle est, se sent, se plaint d'être seulement un objet d'échange entre son père et M. K., ce qu'elle refuse. De sorte qu'elle ne se positionne pas plus comme maître de la situation qu'elle n'accepte une place de subordonné dans la structure, donc elle n'est pas non plus l'esclave. C'est à partir de ce type de situations que Lacan va théoriser dans le

¹⁰⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IV : La relation d'objet*, op.cit., pp.143-144.

¹¹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IV : La relation d'objet*, ibid., p.144.

séminaire XVII le discours de l'hystérique : être dans une position qui soutient le maître sans lui être asservie.

Selon Lacan, les structures élémentaires de la parenté existent comme conséquence de l'existence du signifiant ; il accorde à Lévi-Strauss que la linguistique est fondamentale dans ce registre. Cependant, l'approche de Lacan se fonde sur la théorie freudienne et sur son expérience clinique ; alors, comment est-ce que les sujets singuliers se positionnent par rapport à ces structures du langage ? D'abord, Lacan essaie de comprendre le lien entre la frustration et les états amoureux, et il donne un indice sur ce que fait qu'une dépendance se crée lors de l'état amoureux. Il dit : « Il s'agit donc de savoir comment articuler *la différence de l'identification et de la Verliebtheit dans ses manifestations le plus élevées, le plus pleines, connues sous le nom de fascination, d'inféodation, de Hörigkeit, qu'il est facile de décrire. [...] C'est la question des rapports de l'introjection avec l'identification*¹¹¹. » Une possible réponse à cette question serait l'identification à l'objet aimé – identification à un signifiant. Bien que Lacan ne développe pas ici la relation entre le signifiant auquel le sujet s'identifie et sa dépendance à celui-ci, c'est une piste à suivre pour les autres séminaires.

Puis Lacan insiste sur l'existence des structures élémentaires de la parenté, due à l'existence du signifiant. Par rapport à Lévi-Strauss, Lacan explore la raison pour laquelle ce sont les femmes qui sont échangées et non les hommes. Il dit :

« Et si vous faisiez le cercle des échanges en renversant les choses, et en disant que ce sont les lignées féminines qui produisent les hommes et qui se les échangent ? Car enfin, ce manque dont nous parlons chez la femme, nous sommes déjà avertis qu'il ne s'agit pas d'un manque réel. Le phallus, chacun sait qu'elles peuvent en avoir, elles les ont, les phallus, et en plus elles produisent, elles font des garçons, des phallophores¹¹². »

Lacan, évoquant Lévi-Strauss, dit qu'il est possible d'imager cette situation. Cette citation nous montre aussi comment Lacan introduit des questions cliniques, comme celle du phallus symbolique. Cependant, cette situation, selon les deux auteurs, aurait pour conséquence que des actes sociaux, comme la politique, deviennent inexplicables. De sorte qu'il a un lien entre avoir le phallus et les structures fondamentales ; nous observons que le phallus est symbolisé (il ne s'agit pas de l'organe masculin) et que les femmes peuvent aussi l'avoir. De toute façon, selon Lacan, les femmes ne sont que des « objets d'échange, » : étant sujets, elles peuvent bien refuser de participer, ou participer à leur façon, par exemple. Mais tout sujet qui parle est concerné par ces structures du langage. « C'est pour des raisons inscrites dans l'ordre symbolique, qui transcendent le

¹¹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IV : La relation d'objet*, ibid., p.172.

¹¹² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IV : La relation d'objet*, ibid., p.191.

développement individuel, que le fait d'avoir ou non le phallus imaginaire et symbolisé prend l'importance économique qu'il a au niveau de l'Œdipe¹¹³. » Lacan ne distingue pas ici entre le singulier et le collectif : les structures du langage (et les structures élémentaires de la parenté que Lévi-Strauss examine) ont un impact sur la structuration du sujet, bien que ce soit au sujet de se positionner par rapport à elles. Dans le séminaire qui suit, nous verrons comment la question se déplace, au fur et à mesure, du fonctionnement du signifiant et du symbolique en soi à la question du désir.

¹¹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IV : La relation d'objet*, *ibid.*, p.192.

Quatrième chapitre : Les séminaires V et VI ; La servitude du désir

Introduction

Les séminaires V et VI marquent un sommet dans l'analyse du fonctionnement du signifiant et du symbolique. Plus Lacan avance, plus la question de ce qui est nommé par le symbolique se concrétise. Dans ce chapitre, nous précisons comment Lacan réinterprète ses discussions sur Lévi-Strauss et Hegel, en tenant compte de ses propres développements théoriques.

Dans le séminaire V, Lacan développe la question du lien entre le fonctionnement du signifiant et la pulsion ; c'est-à-dire qu'il analyse l'impact que les transformations du signifiant (métaphore, métonymie, création du sens) ont sur le sujet. C'est dans ce séminaire que Lacan définit le sujet comme le sujet divisé par le signifiant, et donne une première approche de la question du phallus, du Nom-du-père et du désir à partir du signifiant. Le séminaire V est le séminaire de l'introduction et du développement du graphe du désir : c'est la première tentative par Lacan de donner une place au réel à l'intérieur d'une structuration symbolique. La question du désir s'avère centrale de sur et à mesure que Lacan avance dans l'analyse des formations de l'inconscient dans le séminaire V. Dans ce chapitre, nous analyserons aussi le séminaire VI où la question du désir revient au centre de son enseignement. Une des questions importantes du séminaire V est le rôle du désir dans le positionnement par rapport à l'Autre, pour être assujéti ou séparé de l'Autre. Nous explorerons d'abord le séminaire VI, *Le désir et son interprétation*, où Lacan développe sa théorie du graphe du désir et exemplifie la question de la dépendance au désir.

Les formations de l'inconscient : L'assujétissement au désir de L'Autre

Le cinquième séminaire de Lacan, *Les formations de l'inconscient*¹¹⁴, marque un moment décisif dans l'enseignement de Lacan : il formalise ce qu'il avait commencé à entrevoir dans les séminaires précédents sur le symbolique et il pousse en peu plus avant sa conception de l'articulation entre le langage et le corps (la pulsion). La première partie de ce séminaire discute précisément du fonctionnement du langage et comment l'inconscient se structure comme un langage ; Lacan démontre que la condensation et le déplacement freudiens sont équivalents à la métaphore et à la métonymie, et il explique comment les signifiants s'articulent entre eux. La deuxième partie du séminaire tente de

¹¹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, Éditions du Seuil, Paris, 1998.

répondre à la question : comment le sujet se positionne-t-il par rapport à ces structures ? Lacan construit alors le graphe du désir, réélabore le lien entre l'imaginaire et le symbolique, et redéfinit la pulsion, le sujet et le surmoi (entre autres) en relation avec la structuration du langage. Ce que Lacan extrait de ce processus est la fonction du désir, qui va devenir centrale dans le reste de son enseignement. Dans ce séminaire Lacan tente pour la première fois d'expliquer la question du désir par rapport à ces structures langagières, et comment il se distingue de la jouissance, autre concept qui deviendra fondamental. Par rapport à la dépendance, ce séminaire est fondamental parce que Lacan tire les conséquences théoriques de ce qu'il a avancé depuis le début de son enseignement. Cette partie du chapitre se focalise sur les conséquences du langage sur la formation du sujet et sur la manière dont Lacan réexplique ces exemples à la lumière de ces développements théoriques nouveaux.

Lacan débute son séminaire en synthétisant ce qu'il proposait depuis déjà quelques années : le langage est central dans l'expérience humaine, et c'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la théorie et la technique freudiennes. « De plus, l'objet humain, le monde des objets humains, reste insaisissable comme objet biologique. Or, ce fait se trouve dans cette conjoncture devoir être étroitement, voire indissolublement, mis en relation avec la soumission, la subduction de l'être humain par le phénomène du langage¹¹⁵. » C'est-à-dire que le langage transforme l'instinct animal en une chose différente qui ne se limite pas à la question du besoin – cette chose étant la pulsion. Il faut remarquer aussi que le langage est à l'origine de ce phénomène que c'est la soumission : le sujet est assujéti par le langage. Dans ce séminaire, Lacan explore plus en détail l'origine de cette soumission première, et comment elle fonctionne.

C'est alors que Lacan reprend les exemples d'Heinrich Heine et de Freud pour comprendre comment le langage se structure. Il s'intéresse au mot d'esprit et à sa production de plaisir ; de sorte qu'il y a un impact des structures langagières sur le corps. L'exemple qui nous intéresse est ce passage de la *Psychopathologie de la vie quotidienne* où Freud parle de l'oubli du nom propre « Signorelli ». Selon Freud, derrière cet oubli et les associations qui s'ensuivaient nous trouvons une limite : la sexualité et la mort. Lacan isole de ce passage le signifiant allemand *Herr*, monsieur, *signore*, et la place de ce signifiant. « *Herr* est devenu le symbole de ce devant quoi échoue sa maîtrise de médecin, celui du maître absolu, c'est-à-dire du mal qui ne guérit pas – le patient se suicide malgré ses soins – et, pour tout dire, de la mort et de l'impuissance qui le menacent lui personnellement, Freud¹¹⁶. » Ce n'est pas la première fois que Lacan nous parle de la mort comme le maître absolu : c'est une référence implicite à la dialectique du maître et de

¹¹⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.50.

¹¹⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.57.

l'esclave, et au recul de l'esclave devant la mort. Ici, c'est Freud qui recule devant la mort et se voit limité par elle. Lacan dit :

« À niveau du X, rien ne s'est produit, et c'est pour cela que Freud ne trouve pas le nom, et que le *Herr* joue le rôle et tient la place de l'objet métonymique, de l'objet qui ne peut pas être nommé, qui n'est nommé que par ses connexions. La mort, c'est le *Herr* absolu. Mais quand on parle du *Herr*, on ne parle pas de la mort, parce qu'on ne peut parler de la mort, parce que la mort est très précisément à la fois la limite de toute parole, et probablement aussi l'origine d'où elle part¹¹⁷. »

À la place où Freud aurait dû nommer quelque chose, son objet (ce que Lacan nomme le X), il y a une béance qui marque le refoulé. Cette béance existe parce qu'elle fait référence à l'objet de Freud, objet qui est à la limite de la parole ; cette limite nous trouvons la mort, le maître absolu. Cela pointe déjà un lien entre l'assujettissement créé par le langage et la structuration du sujet, si parallèlement à l'existence de l'objet humain nous trouvons la soumission à un maître. Tout cela n'arrive pas sans effets sur le corps : à propos de l'analyse des mots d'esprit (ici concrètement, l'anecdote sur le cheval dans la bataille de Trafalgar) Lacan dit : « L'introduction du signifiant dans nos significations laisse une marge qui fait que nous en restons serfs. Quelque chose nous échappe au-delà des liaisons que la chaîne du signifiant entretient pour nous¹¹⁸. » Lorsque nous entendons l'anecdote, nous attendons un dénouement ; cela veut dire que nous sommes pris par l'attente, par le passage du signifiant dans différentes significations, et à la fin, l'effet de surprise provoque le rire. Pour Lacan c'est un autre exemple des effets de la soumission au signifiant.

La façon dont se structure le langage (avec ses effets sur le sujet) est cependant différente de la façon dont le sujet rencontre le langage et se structure à partir de là. C'est-à-dire que l'étude de la structuration des signifiants et de leur combinatoire ne rend pas compte de l'objet humain, de la façon dont le langage transforme le sujet. Pour en rendre compte, Lacan analyse le moment où l'enfant rencontre le langage : le moment où la mère parle à l'enfant. Dès qu'elle parle et reconnaît que l'enfant peut parler, il y a un effet sur la structuration de l'enfant. Lacan dit :

« La loi de la mère, c'est, bien entendu, le fait que la mère est un être parlant, et cela suffit à légitimer que je dise *la loi de la mère*. Néanmoins, cette loi est, si je puis dire, une loi incontrôlée. Elle tient simplement, au moins pour le sujet, dans le fait que quelque chose de son désir est complètement dépendant de quelque chose d'autre, qui, sans doute, s'articule déjà comme tel, qui est bien de l'ordre

¹¹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.60.

¹¹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.111.

de la loi, mais cette loi est tout entière dans le sujet qui la supporte, à savoir dans le bon ou le mauvais vouloir de la mère, la bonne ou mauvaise mère¹¹⁹. »

Dès que la mère parle, apparaît la structuration d'une chaîne signifiante ; Lacan appelle cette chaîne une « loi ». Mais derrière cette parole, ou à son origine, nous trouvons le vouloir de cette mère, son désir. Cette parole et ce désir, en conséquence, s'adressent d'abord à l'enfant, et font donc de l'enfant l'objet de ce désir. La référence à la bonne ou à la mauvaise mère est une référence à Winnicott ; cependant, Lacan lit la question de la « bonté » ou « méchanceté » de la mère par rapport à son désir, à ce qu'elle veut pour elle et pour (et de) son enfant. Cette situation met le sujet, dès sa rencontre avec le langage, dans une situation de dépendance. Lacan continue :

« Partons du principe que nous avançons ici, qu'il n'y a pas de sujet s'il n'y a pas de signifiant qui le fonde. C'est dans la mesure où il y a eu les premières symbolisations constituées par le couple signifiant du *Fort-Da* que le premier sujet est la mère. Au regard de ce principe, qu'en est-il de l'enfant au début de sa vie ? [...] Eh bien, je dis que l'enfant s'ébauche comme *assujet*. C'est un assujet parce qu'il s'éprouve et se sent d'abord comme profondément assujéti au caprice de ce dont il dépend, même si ce caprice est un caprice articulé¹²⁰. »

La référence au *Fort-Da* vient de Freud, « Au-delà du principe de plaisir » : ce couple signifiant sert à symboliser l'absence et la présence de la mère. Mais, même avant cela, l'enfant qui est parlé par la mère et à qui s'adresse la parole de la mère est, selon Lacan, un *assujet*. Nous pouvons lire ce terme de plusieurs façons : d'abord, l'assujétissement : il est en total dépendance à la mère ; non seulement au niveau du besoin, mais aussi au niveau du symbolique. La parole de la mère et le désir qui le porte sont les seuls que l'enfant connaît dans ce premier moment. En plus, nous pouvons lire le néologisme comme un a-sujet, *a* comme la particule de la négation, avec la signification de « sans ». Cela signifie qu'à ce premier moment le sujet n'est pas encore un sujet ; il le sera lorsqu'il sera plus détaché de cette parole, quand il sera « divisé » entre deux signifiants (c'est la définition du sujet que Lacan donne dans ce séminaire). Dans ce premier moment, il est totalement pris par cette parole et ce désir. Finalement, nous pouvons lire le néologisme comme le a-sujet, *a* comme dans l'objet *a* ; c'est aussi dans ce séminaire que Lacan commence à introduire l'objet *a* comme objet que l'on veut de l'Autre et que l'Autre peut vouloir. Cette lecture voudrait dire qu'à ce moment il n'y a pas de séparation entre l'objet et le sujet, car dans cette parole l'enfant est toujours l'objet de la mère. Le processus du complexe d'Œdipe serait la forme qu'utilise le sujet pour mettre une distance avec la mère.

¹¹⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.188.

¹²⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.189.

C'est à partir de là que Lacan introduit la notion de fantasme ; elle est l'intégration-appropriation de ces représentations dans le sujet : le sujet prend place dans ce discours de l'Autre maternel. Cela a pour conséquence non seulement de répondre à la question de ce que la mère désire, où se place l'enfant dans le discours, mais aussi la direction que doit prendre le désir du sujet. Le fantasme explique aussi ce qui est « désirable ». Lacan l'explique de la façon suivante :

« Ce qui se produit de la relation avec l'objet le plus primordial, l'objet maternel, s'opère d'emblée sur des signes, sur ce que nous pourrions appeler, pour imaginer ce que nous voulons dire, la monnaie du désir de l'Autre. [...] En effet, tous [les signes] ne sont pas réductibles à ce que je vous ai déjà indiqué comme étant des titres de propriété, des valeurs fiduciaires, valeurs représentatives, monnaie d'échange, comme nous venons de le dire à l'instant, signes constitués comme tels. Il y en a parmi ces signes qui sont des signes constituants, je veux dire par où la création de la valeur est assurée, par où ce quelque chose de réel qui est engagé à chaque instant dans cette économie, est frappé de cette balle qui en fait un signe¹²¹. »

Le discours maternel nomme ce qu'elle peut vouloir, discours dont le sujet s'approprie pour nommer ce qui peut être désirable pour lui. Lacan utilise la métaphore de la monnaie, frappée par un signifiant qui marque ce désir, puis qui circule entre le sujet et l'Autre. Lacan y parvient en analysant l'article « On bat un enfant » de Freud. Il pose la question du fantasme si commun d'être battu, de ses différentes formes et étapes. Ce fantasme a pour origine le discours auquel le sujet a été confronté dans son enfance, et selon Freud montre les voies par lesquelles passe la satisfaction des pulsions du sujet. De ce fantasme, Lacan isole un autre élément qui nous intéresse :

« Le caractère fondamental du fantasme masochiste tel qu'il existe effectivement chez le sujet – et non pas dans je ne sais quelle reconstruction modèle, idéale, de l'évolution des instincts – est l'existence du fouet. C'est ce qui en soi mérite d'être par nous accentué. Nous avons à faire un signifiant qui mérite d'avoir une place privilégiée dans la série de nos hiéroglyphes, et d'abord pour une simple raison, c'est que le hiéroglyphe de celui qui tient le fouet a désigné depuis toujours le directeur, le gouverneur, le maître. Il s'agit de ne pas perdre de vue que cela existe et que nous avons affaire à cela¹²². »

Selon Lacan, le fantasme d'être battu ne veut pas du tout dire que tout fantasme est masochiste, ni qu'il y a un « masochisme primordial » chez le sujet ; il remarque qu'il y a des signifiants premiers auxquels le sujet est confronté juste parce qu'ils sont présents dans le langage. Un de ces signifiants est le maître,

¹²¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.253.

¹²² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.242.

l'autorité, l'incarnation du pouvoir ; nous verrons dans la suite de l'œuvre de Lacan que cette figure est un effet de l'existence du langage ; dans cette citation Lacan pointe seulement son existence. Il s'y réfère aussi lorsqu'il parle du signe du désir de l'autre et comme une « monnaie frappée » : Dans ce discours primordial de la mère se trouve toujours une référence au « pouvoir » qu'elle a sur l'enfant, et comment l'enfant se forme en tant que sujet dans une situation de dépendance à ce discours et à ce désir. Le fantasme serait alors une symbolisation de la dépendance vis-à-vis de l'Autre.

Dans ce séminaire, Lacan introduit des notions fondamentales comme la dialectique de la demande, le besoin et le désir. Le besoin (dans ce cas, de l'enfant, le besoin physiologique) doit être parlé, exprimé, symbolisé pour qu'il soit entendu et satisfait par un autre ; c'est, par exemple, un des cris que l'enfant adresse à sa mère (et que la mère reconnaît comme un appel). Ce processus transforme le désir et transforme l'instinct ; il présuppose aussi qu'il y a un Autre auquel le sujet s'adresse. Cet appel est la demande. Mais, parce que le besoin a été symbolisé, sa satisfaction devient différente, et peut être déplacée ; c'est-à-dire que la demande ne correspond pas exactement au besoin, mais qu'il y a un au-delà du besoin dans la demande. Cet au-delà (ou même en-deçà) serait le désir. Lacan introduit ce paradigme comme conséquence de l'existence du langage et des transformations qu'il opère sur la satisfaction. Dans la parole que la mère adresse à l'enfant, le désir de la mère est aussi engagé. Lacan dit :

« J'essaie ici de vous enseigner à substituer à la mécanique, à l'économie des gratifications, des soins, des fixations, des agressions – qui reste plus ou moins confuse dans la théorie parce que toujours partielle – la notion fondamentale de la dépendance primordiale du sujet par rapport au désir de l'Autre. Ce qui s'est structuré du sujet passe toujours par l'intermédiaire de ce mécanisme qui fait que son désir déjà est en tant que tel modelé par les conditions de la demande. Voilà ce qui est inscrit, au fur et à mesure de l'histoire du sujet, dans sa structure – ce sont les péripéties, les avatars, de la constitution de ce désir, en tant qu'il est soumis à la loi du désir de l'Autre. C'est ce qui fait du plus profond désir du sujet, celui qui reste suspendu dans l'inconscient, la somme, l'intégrale dirions-nous, de ce grand D, le désir de l'Autre¹²³. »

Lacan s'adresse ici à la théorie psychanalytique de l'époque, quand il y avait des longues discussions sur le rôle de la frustration dans la relation mère-enfant. Pour Lacan, ce n'est pas la frustration qui est centrale dans la structuration du sujet, c'est la rencontre avec le désir de l'Autre. Ce désir qui vient de l'Autre lui marque son corps par l'intermédiaire des signifiants que la parole de la mère emploie. Ce désir forme le sujet et, en même temps l'assujettit à cet Autre qu'est le langage. Cependant, en confrontant l'enfant à la demande de la mère, et en reconnaissant

¹²³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.271.

que ce que l'enfant dit est aussi une demande, nous n'avons pas une vision complète de l'interaction, ni du desassujettissement. En relation à cela, Lacan dit :

« Au niveau de la demande, il y a entre le sujet et l'Autre une situation de réciprocité. Si le désir du sujet dépend entièrement de sa demande à l'Autre, ce que l'Autre demande dépend aussi du sujet. Cela s'exprime dans les rapports de l'enfant à la mère par le fait que l'enfant sait très bien qu'il tient lui aussi quelque chose qu'il peut refuser à la demande de la mère, en se refusant par exemple à accéder aux requêtes de la discipline excrémentielle. Ce rapport entre les deux sujets autour de la demande à être complété par l'introduction d'une dimension nouvelle qui fasse que le sujet soit autre chose qu'un sujet dépendant, et dont la relation de dépendance fait l'être essentiel. Ce qui doit être introduit, et qui est là depuis le début, latent depuis l'origine, c'est qu'au-delà de ce que l'Autre demande au sujet, il doit y avoir la présence et la dimension de ce que l'Autre désire¹²⁴. »

Derrière la demande de l'Autre se trouve le désir de l'Autre. Ce sera crucial pour la suite, lorsque Lacan plongera dans la théorisation du désir. Nous voyons dans cette citation que le désir de l'Autre est très ambigu, sans que nous puissions démêler si nous parlons du désir de la mère qui structure l'enfant ou du désir de l'enfant qui le sépare (desassujettit) de la mère. Mais d'un autre côté, nous pouvons éclaircir ici que le désir devient le désir de l'Autre pour un sujet, pas pour un objet que l'Autre possède ; cela différencie plus ce que Lacan dit du désir de la façon dont Hegel et Kojève présentent le désir. Ce sera détaillé par Lacan dans les séminaires qui suivent, mais c'est un des problèmes cruciaux du fonctionnement du désir.

Comme nous l'avons déjà mentionné, aucun signifiant ne détermine totalement le sujet, ne le nomme totalement ; il faut se souvenir que c'est aussi dans ce séminaire que Lacan introduit la notion du sujet barré, du sujet divisé, du sujet que se trouve entre deux représentations mais qu'aucune des deux n'épuise la nomination de ce sujet. Voici par exemple ce que Lacan exprime à ce propos :

« Je veux dire que l'une des dimensions fondamentales du signifiant, c'est de pouvoir s'annuler lui-même. Il y a pour cela une possibilité que nous pouvons en l'occasion qualifier de mode du signifiant lui-même. Elle se matérialise par quelque chose de fort simple, que nous connaissons tous, et dont nous ne saurions laisser la trivialité d'usage dissimuler l'originalité – c'est la barre. Toute espèce de signifiant est de sa nature quelque chose qui peut être barré¹²⁵. »

Le sujet qui utilise le langage peut toujours barrer, effacer le signifiant. Ce processus peut lui laisser des traces ou non de ce signifiant effacé. Par la suite, Lacan définit le sujet, dans ce séminaire comme « sujet barré », sujet divisé par le

¹²⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.359.

¹²⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.343.

langage : le sujet a la capacité d'effacer n'importe quel signifiant, et aucun signifiant ne le définit totalement. Cette division par le signifiant entraîne que le sujet s'adresse à un Autre qui le nomme. « De ce besoin de reconnaissance le sujet est inconscient, et c'est pourquoi il nous faut de toute nécessité le situer dans une altérité d'une qualité que nous n'avons pas connue jusqu'à Freud. Cette altérité tient à la pure et simple place du signifiant, par quoi l'être se divise d'avec sa propre existence¹²⁶. » L'existence du langage, que divise le sujet, présuppose un Autre symbolique, un autre qui existe purement comme une fiction du langage, et auquel le sujet s'adresse. Cela signifie aussi que la pensée du sujet se trouve ailleurs : il y a des signifiants dont il peut ne pas être conscient qu'il les possède, de qui montre le caractère symbolique de l'inconscient dans cette phase de la pensée de Lacan. Mais que ce passe-t-il alors si le sujet rejette, refuse la chaîne signifiante dont il a est question ? Lacan répond :

« En revanche, ce que nous n'avons pas à imaginer, ce que nous touchons du doigt, c'est que le sujet dans son rapport au signifiant, peut de temps en temps, en tant qu'il est prié de se constituer dans le signifiant, s'y refuser. Il peut dire – *Non, je ne serai pas un élément de la chaîne*. C'est cela qui est bel et bien le fond. Mais le fond, l'envers est ici exactement la même chose que l'endroit. Que fait en effet le sujet à chaque instant où il se refuse à payer une dette qu'il n'a pas contractée ? Il ne fait rien d'autre que la perpétuer. Ses successifs refus ont pour effet de faire rebondir la chaîne, et il se retrouve toujours lié davantage à cette même chaîne¹²⁷. »

Même si le sujet refuse la chaîne, il y reste attaché. Lorsqu'il ne reconnaît pas (refoule, forclos) les signifiants qui l'ont marqué nous trouvons la répétition symptomatique car il est impossible de nier la dépendance originelle au signifiant. Alors, si aucun signifiant ne représente la totalité du sujet, mais si le sujet est dans la dépendance du désir impliqué par la parole de l'Autre, nous trouvons les marques, les signifiants auxquelles il a affaire autour de l'objet. C'est pourquoi, à partir de ce séminaire, Lacan va s'intéresser chaque fois davantage à la question du désir, question liée intimement à la question de l'objet.

Il est cependant impossible, d'assumer la fonction symbolique dans sa totalité, de l'intégrer au corps. Pour illustrer cela, Lacan discute la pièce de théâtre de Jean Genet *Le Balcon*¹²⁸. L'action de la pièce se déroule dans un bordel, une « maison d'illusions », où les personnes revêtent différents rôles symboliques (le juge, l'évêque, le général) pour pouvoir jouir de la façon dont leurs fonctions les font agir. Lorsque le personnage prend les habits de ces fonctions, il devient monstrueux, disproportionné. Au même moment, une révolution à l'extérieur

¹²⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., pp.255-256.

¹²⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.246.

¹²⁸ Jean Genet, *Le balcon*. Folio Gallimard, 1979, Paris.

pousse le préfet de police à se réfugier dans le bordel, car il connaît la tenancière. Il demande si quelqu'un cherche à s'habiller comme lui pour jouir, et on lui répond que non ; Lacan pointe cette idée de Genet, que personne ne va au bordel pour jouir comme le préfet de police, même si « la découverte de l'Idéal du moi par Freud a coïncidé à peu près avec l'inauguration en Europe de ce type de personnage qui offre à la communauté politique une identification unique et facile, à savoir le dictateur¹²⁹. » Ici, pour la première fois, Lacan pose l'hypothèse que la jouissance ne se trouve du côté du maître, du garant du pouvoir. Lorsque, à la fin de la pièce, un des révolutionnaires se présente au bordel et veut s'habiller comme le préfet de police, on lui indique qu'il peut aussi, mais qu'il ne pourra pas jouir d'exercer son pouvoir. Lacan commente cela ainsi :

« Ce sujet, celui qui représente le désir simple qu'a l'homme de rejoindre de façon authentique et assumée sa propre existence et sa propre pensée, une valeur qui ne soit pas distincte de sa chair, ce sujet qui est là représentant l'homme, celui qui a combattu pour que quelque chose que nous avons appelé jusqu'à présent le bordel retrouve une assiette, une norme, un état qui puisse être accepté comme pleinement humain, celui-là ne s'y réintègre, une fois l'épreuve passée, qu'à condition de se castrer¹³⁰. »

De sorte que le sujet ne peut assumer totalement sa représentation symbolique, fusionner avec elle, si ce n'est en se perdant, en s'aliénant. Lacan utilise cet exemple pour faire le lien entre le signifiant phallus et le signifiant du Nom-du-Père, mais nous insisterons sur la nécessaire séparation de l'objet que ce processus entraîne. Au niveau de la dépendance provoquée par le langage, nous commençons à apercevoir qu'il y a plusieurs types de soumission : au désir de la mère, au désir de l'Autre, et au signifiant, c'est-à-dire à l'effet de langage qui est dans l'identification à l'idéal. Lorsque Lacan parle du dictateur et des personnages symboliques du *Balcon*, de la manière dont les sujets s'identifient à ces fonctions et en jouissent, la référence n'est pas la même que lorsqu'il parle de l'assujettissement au désir maternel, qui est une structuration plus primordiale que l'autre ; l'identification au maître arrive dans un deuxième temps. Nous verrons par la suite comment il développe et différencie ces deux types de dépendance, même si les deux existent à cause de l'existence du langage.

Revenons donc à la question de l'objet. Lacan reprend les théories de Melanie Klein sur la construction du sujet à partir du rapport intersubjectif entre la mère et l'enfant et sur l'importance des objets à l'intérieur de ce rapport.

« L'important, en effet, n'est pas seulement la frustration en tant que telle, à savoir un plus ou un moins de réel qui a été donné ou n'a pas été donné au sujet, c'est ce en quoi le sujet a visé et repéré ce désir de l'Autre qui est le désir de la

¹²⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, op.cit., p.267.

¹³⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.268.

mère. Et ce qui compte est de lui faire reconnaître, par rapport à ce qui est un x de désir chez la mère, en quoi il a été amené à devenir ou non celui qui y répond, à devenir ou non l'être désiré¹³¹. »

Lacan reconnaît que le rapport entre la mère et l'enfant est fondamental, et que la question de l'objet se pose très tôt, comme Melanie Klein le propose. Cependant, Lacan insiste sur le fait qu'entre l'enfant et la mère nous trouvons le langage, qu'il n'y a donc que l'intersubjectivité entre la mère et l'enfant. Ce qui structure le sujet est la symbolisation de ce désir maternel, et la thérapie psychanalytique est axée sur ce que le sujet a été pour l'Autre, sur le désir qui oriente sa vie. Ce désir maternel doit être symbolisé : et à ce moment Lacan introduit la fonction du Nom-du-Père, du langage qui existe entre l'enfant et la mère. C'est la présence du langage qui permet à l'enfant de symboliser la frustration, c'est-à-dire l'absence-présence de la mère. La conséquence de ce processus est le fantasme. « Le sujet lui tend sa vie concrète et réelle, qui comporte d'ores et déjà des désirs au sens imaginaire, au sens de la capture, au sens où des images le fascinent, au sens où, par rapport à ces images, il se sent comme moi, comme centre, comme maître ou comme dominé¹³². » Le résultat de ce processus (qui, comme nous pouvons l'observer, est la lecture lacanienne du « complexe d'Œdipe ») est la création du fantasme. L'existence du fantasme structure l'imaginaire, le moi du sujet, et l'orienté dans ce qui serait la « réalité ». Si cela structure l'imaginaire, le moi, cela place aussi le sujet par rapport à la dialectique du maître et de l'esclave, c'est-à-dire fonde le sentiment de maîtrise du moi et lui permet de se poser dans le lien social.

Le petit Hans, les femmes et l'obsessionnel

Après avoir exploré la théorie de Lacan par rapport à la dépendance, nous verrons ici les exemples et applications de cette théorie. Nous commencerons par le cas du petit Hans de Freud, lu par Lacan. Bien que Lacan ait développé en détail le cas du petit Hans dans le séminaire antérieur, il développe théoriquement ce qui est arrivé à Hans dans ce séminaire. Les développements de Lacan dans ce séminaire débouchent sur la question suivante : quel est le rapport entre le petit Hans et le désir de sa mère ? En quoi est-ce que cela le concerne ? Lacan propose le terme d'*assujet* lorsqu'il discute ce cas. Il dit :

« La mère, remarquez-le, est par rapport au petit Hans dans une position ambiguë. Elle est interdicière, joue le rôle castrateur que l'on pourrait voir attribuer au père sur le plan réel, lui dit *Te sers pas de ça, c'est dégoûtant* – ce qui ne l'empêche pas, sur le plan pratique, de l'admettre dans son intimité, et non

¹³¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.271.

¹³² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.272.

seulement de lui permettre de tenir la fonction de son objet imaginaire, mais de l'y encourager. Il lui rend effectivement les plus grands services, il incarne bel et bien pour elle son phallus, et se trouve ainsi maintenu dans la position d'*assujet*. Il est assujetti, et c'est toute la source de son angoisse et de sa phobie¹³³. »

Selon Lacan, il y a une particularité dans le désir de la mère : Hans est, pour elle, à la place du signifiant phallique, de ce qui symbolise ce qui lui manque ; cette place, ce n'est pas le père de Hans mais Hans lui-même. Lacan dit que cela lui rend service, parce que cela structure Hans en introduisant une fonction symbolique du désir, cela explique ce qu'elle veut ; c'est pourquoi il dit qu'elle joue d'une certaine façon le rôle du père. Cependant, cela a aussi des conséquences négatives pour Hans : Hans est totalement réduit au phallus, donc il lui est plus difficile de symboliser son pénis et de symboliser ce qui lui manque. Le désir de la mère pointe que son pénis est important, mais ne dit pas à Hans comment s'en servir, comment orienter son désir. À cause de cela, il reste assujetti au désir maternel. Selon Lacan, la phobie de Hans est une façon de se séparer de la mère, de se désassujettir :

« Rappelez-vous comment il en sort, et comment cette sortie est symbolisée dans le dernier rêve. Ce qu'il appelle à la place du père est cet être imaginaire et tout-puissant qui se nomme le plombier. Ce plombier est justement là pour désassujettir quelque chose, car l'angoisse du petit Hans est essentiellement, je vous l'ai dit, l'angoisse d'un assujettissement. Littéralement, à partir d'un certain moment, il réalise qu'à être ainsi assujetti, on ne sait pas où ça peut le mener. [...] Pour qu'il ne soit pas purement et simplement un *assujet*, il est nécessaire que quelque chose apparaisse qui lui fasse peur¹³⁴. »

Le plombier est la figure par laquelle Hans arrive à une symbolisation partielle de la castration et de la séparation du désir maternel. Un plombier se présente à la maison de Hans pour réparer la baignoire ; mais Hans imagine aussi, puis raconte à son père que le plombier est venu pour dévisser son *Wiwimacher*, son pénis, et lui en visser un nouveau. C'est ainsi que Hans peut dire quelque chose de la castration symbolique, de la manière dont la fonction symbolique structure le fonctionnement génital. Cependant, cette histoire aboutit à une victoire partielle : Hans a besoin d'imaginer ce personnage parce que le désir maternel ne permet pas au père d'intervenir (c'est la mère qui a cette fonction). De sorte que l'angoisse d'être dévoré, assujetti au désir maternel est toujours là ; poser cette figure extérieure imaginaire, qui fait partie de la structuration de sa phobie des chevaux, symbolise le danger que représente ce désir. Mais la symbolisation lui permet aussi de poser une distance entre lui et le désir maternel, ce qui fait de Hans un sujet.

¹³³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.193.

¹³⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.190.

Lorsque Lacan décrit la rencontre de l'enfant et du désir de la mère dans le langage, la question de la sexuation de l'enfant peut se poser : et si l'enfant est une fille ? Pour Lacan, le résultat de ce processus pour la fille, la sortie du complexe d'Œdipe, est de « s'accepter elle-même comme un élément du cycle des échanges¹³⁵. » Lacan se réfère de nouveau à Lévi-Strauss sur les femmes. Présentons d'abord la citation complète de Lacan, pour ensuite la développer.

« On observera un retour, dont je ne dirai pas qu'il est surprenant, de la nécessité – que je viens de vous énoncer avec toute la brutalité que comporte cette remarque sociologique fondée sur tout ce que nous savons, et plus récemment articulée par Lévi-Strauss dans ses *Structures élémentaires de la parenté* – nécessité pour une moitié de l'humanité de devenir le signifiant de l'échange, selon des lois diverses, plus simplement structurées dans les structures élémentaires, portant des effets bien plus sophistiqués dans les structures complexes de la parenté. Ce dont nous observons en effet dans la dialectique de l'entrée de l'enfant dans le système du signifiant, est en quelque sorte le passage de la femme comme objet signifiant dans ce que nous pouvons appeler la dialectique sociale, avec des guillemets, car tout l'accent doit être mis ici sur la dépendance du social à l'endroit de la structure signifiante et combinatoire. Or, pour que l'enfant entre dans cette dialectique sociale signifiante, qu'est-ce que nous observons ? Très précisément ceci, qu'il n'y a aucun autre désir dont il dépend plus étroitement et plus directement, que du désir de la femme, en tant qu'il est précisément signifié par ce qui lui manque, le phallus¹³⁶. »

Chez les femmes, la rencontre avec le langage devrait les confronter à la logique symbolique de l'échange des femmes que décrit Lévi-Strauss. Cette logique se situe, comme Lacan le dit, dans le registre de la nécessité. Or, ce n'est pas exactement ce qui se passe : chez les femmes se construit aussi le fantasme, mais ce fantasme correspond au registre du désir, qui, comme nous l'avons vu, ne correspond pas au registre du besoin. Le fantasme se structure en fonction du désir maternel d'abord, et il répond ensuite à ces structures langagières : ce qui veut dire que le fantasme chez les femmes leur permet de se situer par rapport à ces structures, non qu'elles sont obligées ou déterminées en totalité par ces structures. Lacan désigne le phallus comme signifiant qui représente ce qui est désiré en tension avec ces structures, et suggère même qu'il devrait être compté comme un des déterminants de la structure même. Cependant, le phallus étant impliqué dans ces structures, suivre son désir peut vouloir dire, en partie, suivre ses structures.

Lacan lie ce fait à la castration symbolique, aux effets que le langage a sur le sujet (division subjective). Selon Lacan, « Le désir ne trouve à se satisfaire qu'à la condition de renoncer en partie - ce qui est essentiellement ce que j'ai articulé

¹³⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.284.

¹³⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.285.

d'abord en vous disant qu'il doit devenir demande, c'est-à-dire désir en tant que signifié, signifié par l'existence et l'intervention du signifiant, c'est-à-dire, en partie, désir aliéné¹³⁷. » C'est un des premiers développements de Lacan sur le lien entre le désir et l'aliénation, et sur le fait que le désir est aliéné. Dans les chapitres suivants, nous discuterons en profondeur ce que l'aliénation veut dire, et ce qu'en fait Lacan ; ici il faut seulement retenir que le désir en tant que tel est aliéné. Nous ne sommes pas comme dans le séminaire I, où « le désir est le désir de l'Autre » provenait de la dialectique hégélienne, mais l'aliénation apparaît en relation avec le désir maternel auquel l'enfant se trouve confronté.

Le troisième exemple que nous prendrons en compte est la clinique de l'obsessionnel telle que la développe Lacan. Il importe d'y revenir, parce que Lacan l'utilise en tant qu'exemple de la dépendance, de la position de l'esclave comme Lacan la comprend. Sur le surmoi de l'obsessionnel, son désir et sa demande, Lacan dit :

« On pourrait dire que l'obsessionnel est toujours en train de demander une permission. Vous le retrouverez dans le concret de ce que vous dit l'obsessionnel dans ses symptômes – c'est inscrit, et très souvent et c'est très souvent articulé. [...]. Demander une permission, c'est justement avoir comme sujet un certain rapport avec sa demande. Demander une permission, c'est, dans la mesure même où la dialectique avec l'Autre – l'Autre en tant qu'il parle – est mise en cause, mise en question, voire mise en danger, s'employer en fin de compte à restituer cet Autre, se mettre dans la plus extrême dépendance par rapport à lui¹³⁸. »

L'obsessionnel, suivant Lacan, est aliéné à l'autre – il demande et attend une permission de l'autre, la permission d'accéder à son désir. Ce fait rend dépendant au désir de l'obsessionnel de l'Autre ; ce mécanisme décrit bien le surmoi de l'obsessionnel. Dans les pages qui suivent, Lacan développe le rapport de l'obsessionnel à son Autre, et dit qu'il est incapable de risquer sa vie pour le désir. Nous pouvons observer, avec ces éléments, comment l'obsessionnel se trouve dans la position de l'esclave hégélien : aliéné, il a besoin de cette figure du maître qui donne la permission de désirer. L'obsessionnel crée l'Autre, lui donne une place et le soutient.

« C'est dans cette contradiction que le sujet obsessionnel est pris. Il est constamment occupé à maintenir l'Autre, à le faire subsister par des formulations imaginaires dont il est occupé plus que n'importe qui. Elles sont instituées pour soutenir l'Autre perpétuellement en danger de tomber, de succomber sous la demande de mort, car cet Autre est la condition essentielle de sa maintenance à

¹³⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.286.

¹³⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.412.

lui-même comme sujet. Il ne saurait subsister comme sujet si cet Autre était effectivement annulé¹³⁹. »

L'obsessionnel, en se focalisant sur la demande, ignore ce qu'il a à faire avec le désir, le sien propre et celui de l'Autre. Une des manières d'éviter ce désir est de poser la mort (imaginaire) dans cette dialectique ; nous trouvons alors une demande de mort adressée à l'Autre. Cependant, comme cet Autre est symbolique, et donc fragile, une fiction, l'obsessionnel est forcé de reconstruire cet Autre sans cesse ; la puissance que l'obsessionnel octroie à l'Autre est la puissance qu'il utilise pour soutenir cet Autre. En se focalisant sur la demande, l'obsessionnel « nie » le désir de l'Autre ; c'est-à-dire que l'obsessionnel peut ne pas considérer que ce que l'autre demande est différent de ce qu'il veut. Il ne faut pas oublier que l'obsessionnel est un névrosé ; dans sa structuration symbolique, le signifiant du Nom-du-Père qui symbolise le désir de la mère existe. La création de cet Autre, et son rapport conflictuel avec lui découle du rapport avec ce père symbolique, rapport issu du désassujettissement de l'enfant par rapport au désir maternel.

Le désir de l'autre et la dialectique du maître et de l'esclave

Bien que l'enjeu central de ce séminaire soit une théorie du fonctionnement du symbolique et son impact sur le sujet, nous trouvons que, par rapport à la dépendance, la question du désir devient de plus en plus centrale. La structuration du symbolique en tant que telle n'est pas ce qui intéresse vraiment Lacan ; son intérêt porte sur le lien entre ces structures et le sujet, la pulsion, son corps, sa structuration et son désir. Par rapport à la dialectique du maître et de l'esclave, nous trouvons des commentaires sur le désir chez Hegel et chez Kojève ; Lacan nous le rappelle lors de ce séminaire. « « À propos du désir, j'ai déjà obtenu de la part de mes élèves germanophones *Begierde*, que l'on rencontre dans Hegel, mais certains trouvent que c'est trop animal. Il est drôle que Hegel l'ait employé à propos du maître et de l'esclave, thème qui n'est pas trop empreint d'animalité¹⁴⁰. » La remarque de Lacan est pertinente : nous sommes ici très loin du besoin animal (même Kojève dans *L'Introduction* décrit la dialectique comme la domestication du désir). Nous pointerons ici deux commentaires de Lacan sur la dialectique qui le séparent d'Hegel par rapport au désir. Premièrement, le statut du désir n'est pas le même que chez Hegel. Lacan dit :

« La voie que suit Hegel dans son premier abord du désir, est loin d'être, uniquement, comme on le croit du dehors, une voie déductive. Il s'agit d'une prise du désir par l'intermédiaire des rapports de la conscience de soi avec la

¹³⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.485.

¹⁴⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.380.

constitution de la conscience de soi chez l'autre. La question qui se pose est alors de savoir comment par cet intermédiaire peut s'introduire la dialectique de la vie elle-même. Cela ne peut se traduire chez Hegel que par une sorte de saut qu'il appelle dans l'occasion une synthèse. L'expérience freudienne nous montre un tout autre cheminement, bien que, très curieusement, très remarquablement aussi, le désir s'y présente également comme profondément lié au rapport à l'autre comme tel, tout en se présentant néanmoins comme un désir inconscient¹⁴¹. »

Le statut du désir n'est invariable que chez Hegel : le désir, pour Lacan, est surtout un désir inconscient. En différenciant la demande et le désir (ce que Hegel ne fait pas) Lacan pointe que, dans l'échange symbolique entre deux sujets, au-delà de ce qui se dit le désir se forme. Chez Hegel, par contre, lorsque le maître veut quoi que ce soit, il le demande à l'esclave, comme si la demande et le désir étaient identiques. L'inconscient, dans cette partie de l'enseignement de Lacan, est lié à la structuration du symbolique, à la chaîne signifiante qu'il faut analyser pour déchiffrer le désir.

Le deuxième commentaire de Lacan fait sur la dialectique est en relation avec la reconnaissance. Lacan dit :

« Cette dialectique confine à celle que l'on appelle de la reconnaissance, dont vous entrevoyez un petit peu ce qu'elle est, au moins pour certains d'entre vous, grâce à ce que nous en avons communiqué ici. Vous savez qu'un nommé Hegel en a cherché le ressort dans le conflit de la jouissance et dans la voie de la lutte dite lutte à mort, d'où il a fait sortir toute sa dialectique du maître et de l'esclave. Tout cela est fort important à connaître, mais il est bien entendu que cela ne recouvre pas le champ de notre expérience, et pour les meilleures raisons. C'est qu'il y a autre chose que la dialectique de la lutte du maître et de l'esclave, il y a le rapport de l'enfant aux parents, il y a précisément ce qui se passe au niveau de la reconnaissance quand ce qui est en jeu n'est pas la lutte, le conflit, mais la demande¹⁴². »

Si chez Hegel la reconnaissance arrivait unilatéralement de l'esclave au maître, ce qui était l'issue de la dialectique, chez Lacan la reconnaissance opère entre les enfants et les parents. Chez Lacan, cette reconnaissance est exprimée, passe par le langage, ce qu'on ne trouve pas chez Hegel. Le mythe hégélien est le mythe du conflit imaginaire ; ce que Lacan montre, par contre, est la structuration symbolique du sujet, dès la première enfance, avec ce qui est dit par ses parents. La demande ne vient pas de l'enfant : ce sont les parents qui d'abord reconnaissent les cris de l'enfant comme une demande et lui demandent à leur tour. La dépendance existe alors des enfants aux parents.

¹⁴¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.321.

¹⁴² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., p.358.

Un des développements importants de Lacan dans ce séminaire est le graphe du désir. Bien qu'il le postule dans le séminaire V, c'est dans le séminaire suivant qu'il le développe et trouve des exemples pour mieux l'illustrer. Nous n'utiliserons ici qu'une référence au graphe.

« Il [le graphe du désir] permet de distinguer les places où se manifeste ce signifiant partout rencontré, et pour cause, puisqu'il ne peut pas ne pas être intéressé, de façon directe ou indirecte, chaque fois qu'il s'agit, non pas de n'importe quelle signification, mais de la signification en tant qu'expressément engendrée par les conditions imposées à l'organisme vivant devenu le support, la proie, voire la victime de la parole, et qui s'appelle l'homme¹⁴³. »

En développant le graphe, Lacan explore l'impact à plusieurs niveaux du signifiant dans la structuration du sujet. Le graphe est utilisé pour suivre l'articulation de la chaîne signifiante et l'apparition, à différents moments, de différentes instances. Ce qu'il faut retenir ici, c'est que, en fin de compte, le sujet est la « victime » de la parole : dans la rencontre avec le signifiant, le sujet se construit symboliquement et organise son économie pulsionnelle. La première rencontre, avec le désir maternel, guide le sujet, et en deuxième instance, la rencontre avec le Nom-du-père lui permet d'entrer et de sortir de l'Œdipe. Ensuite, ou en lien à cela, d'autres identifications se forment. Ce qui importe est que le sujet soit ici la base sur laquelle le langage s'élabore. La subjectivité, là où le sujet s'exprime, est plus claire au niveau du désir. Nous verrons dans le chapitre suivant comment le désir prend acquiert cette centralité.

Le désir et son interprétation : l'assujettissement au désir de l'Autre, suite

Le séminaire VI de Jacques Lacan, *Le désir et son interprétation*¹⁴⁴, développe plusieurs notions qui ont été exposés lors du séminaire précédent, de sorte que la théorisation du désir devient l'enjeu principal. Dans ce but, Lacan déploie une grande quantité d'exemples dont plusieurs cas d'Ella Sharpe et une analyse de la pièce *Hamlet* de William Shakespeare. L'étude de ce séminaire nous permet de continuer à faire le lien entre le désir et la question de la dépendance à l'Autre, thématique déjà mentionnée dans le séminaire précédant ; nous nous arrêterons sur les points où Lacan change d'accent et précise des concepts qui prendront plus tard de l'importance.

Lacan introduit dans ce séminaire la question du désir à partir de l'éthique proposée par Aristote. Selon Lacan,

¹⁴³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, ibid., pp.491-492.

¹⁴⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, Éditions de La Martinière, Paris, 2013.

« Dans Aristote, c'est très clair, les choses sont très pures – l'identification du plaisir et du bien n'arrive à se réaliser qu'à l'intérieur de ce que j'appellerai une éthique du maître. Cet idéal flatteur se pare du terme de tempérance, opposé à l'intempérance, comme relevant de la maîtrise du sujet par rapport à ses propres habitudes. Or, l'inconséquence de cette théorisation est tout à fait frappante¹⁴⁵. »

Lacan commence ce séminaire par une critique de cette éthique qui est, pour lui, une éthique du maître. Ce qui l'étonne est qu'on ne tienne pas compte de toutes les implications qui découlent de cette éthique (mis à part la question du juste milieu). Mais Lacan interroge Aristote par rapport au désir, ce qui est au centre son l'intérêt.

« Aristote, fort lucide, fort conscient de ce qui résulte de cette théorisation morale, pratique et théorique, reconnaît lui-même que les désirs, les *épithémia*, vont au-delà d'une certaine limite, qui est précisément celle de la maîtrise et du moi, et qu'ils se présentent très rapidement dans le domaine de ce qu'il appelle la *bestialité*. Les désirs sont exilés du champ propre de l'homme, si tant est que l'homme s'identifie à la réalité du maître. La bestialité, c'est même à l'occasion quelque chose comme les perversions. Aristote a d'ailleurs à cet égard une conception singulièrement moderne, qui pourrait se traduire en disant que le maître ne saurait être jugé là-dessus. Cela revient presque à dire, dans notre vocabulaire, qu'il ne saurait en être reconnu comme responsable¹⁴⁶. »

Lacan remarque que, pour Aristote, le désir et les appétits ont un côté animal, bestial, qui peut dépasser l'individu (dans ce cas, le maître). Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, pour Aristote, l'intempérance peut être excusable, car elle a pour origine le côté animal de l'homme, tandis que la méchanceté, qui utilise la raison, ne l'est pas. Contre cela, Lacan oppose la tradition de Spinoza, continué par Freud, selon qui « le désir est l'essence de l'homme, » elle n'appartient pas à la « bestialité ». L'exploration de Lacan délie le désir de la volonté, qui est liée à la maîtresse, et le raccroche à la pulsion, à l'objet, et au fantasme. Si l'éthique proposée par Aristote est une éthique pensée pour le maître, Lacan commence ici à développer une éthique pensée pour l'homme en tant qu'esclave. Tenir Aristote en contrepoint sert à accentuer ce point-ci ; dans le chapitre suivant, nous développerons en profondeur la position d'Aristote et les critiques que Lacan lui adresse.

Lacan reprend dans ce séminaire la question de la rencontre avec le désir de l'Autre, ce qu'il avait déjà mentionné dans le séminaire antérieur. L'illustration choisie par Lacan vient du roman de Cazotte, *Le diable amoureux*. Il dit :

« Cet Autre auquel fondamentalement il pose la question, nous le voyons apparaître dans *Le Diable amoureux* de Cazotte, comme étant le mugissement

¹⁴⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., pp.15-16.

¹⁴⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.16.

de la forme terrifiante qui représente l'apparition du surmoi, en réponse à celui qui l'a évoqué dans une caverne napolitaine – *Che vuoi ? Que veux-tu ?* La question est posée à l'Autre de ce qu'il veut. Elle est posée de là où le sujet fait sa première rencontre avec le désir, le désir comme étant d'abord le désir de l'Autre¹⁴⁷. »

Si dans le séminaire V Lacan discutait concrètement de la rencontre de l'enfant avec le désir de sa mère, à partir de Cazotte Lacan essaie de montrer le cas général de la rencontre du sujet avec le signifiant : l'apparition de l'Autre pousse le sujet à demander à l'Autre ce qu'il veut du sujet lui-même. Cette rencontre provoque aussi de l'angoisse chez le sujet qu'il devra apaiser : d'abord, en répondant à cette question par le fantasme subjectif, ensuite et en conséquence en fondant la fonction imaginaire. « Si l'élément imaginaire, à savoir la relation du moi, *m*, à l'autre, *i(a)*, intervient donc à la troisième étape du schéma, c'est en tant qu'elle permet au sujet de parer à sa détresse dans sa relation au désir de l'Autre¹⁴⁸. » La rencontre angoissante du désir de l'autre, qui le met en situation de détresse, de *Hilflosigkeit*, est aussi palliée par la fonction imaginaire. Ce qu'il faut remarquer ici est le léger changement d'accent de Lacan par rapport à la dialectique entre le sujet et l'autre : le sujet est d'abord en détresse devant l'autre, et l'agressivité de la dialectique du maître et de l'esclave n'apparaît qu'après la fonction du fantasme.

Lacan reprend l'exemple du petit Hans pour parler de la détresse devant le désir de l'autre – Hans pour qui la phobie était une réponse à cette détresse, Hans qui est dépendant du désir de l'autre. Cependant, Lacan ajoute ici un commentaire.

« Le *sans recours* devant quoi? Ceci ne peut être défini, centré, que comme le désir de l'Autre. La relation du désir du sujet au désir de l'Autre est dramatique, pour autant que le désir du sujet a à se situer devant le désir de l'Autre, lequel pourtant l'aspire littéralement, et le laisse sans recours. C'est dans ce drame que se constitue une structure essentielle, non seulement de la névrose, mais de toute autre structure analytiquement définie¹⁴⁹. »

Le vécu de Hans serait alors présent dans toute structure subjective comme Lacan les définit, c'est-à-dire pour tout sujet. Ce qui varie est la réponse subjective de chacun à cette dépendance. Et cette réponse, Lacan l'élaborera dans le concept du fantasme.

Pour parler du désir, Lacan développe sa conception du fantasme à partir du rapport avec l'objet de désir. D'abord, l'objet du désir n'est pas l'objet du besoin ; il est encore plus fondamental que le besoin. Selon Lacan,

¹⁴⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.25.

¹⁴⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.29.

¹⁴⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.502.

« [L]’objet consiste en quelque chose qui est hors de lui, et qu’il ne peut saisir dans sa nature propre de langage qu’au moment précis où lui, comme sujet, doit s’effacer, s’évanouir, disparaître derrière un signifiant. À ce moment, qui est, si l’on peut dire, un point panique, le sujet a à se raccrocher à quelque chose, et il se raccroche justement à l’objet en tant qu’objet du désir¹⁵⁰. »

Cet objet est, selon, Lacan, intime mais en même temps à l’extérieur du sujet. L’exemple qu’il donne est celui de l’avare avec sa cassette de pièces de monnaie : la libido de ce sujet est attachée à cet objet externe mais qui le définit en tant qu’avare. Cependant, la relation entre le sujet et l’objet du désir est beaucoup plus complexe que celui qu’il y a entre l’avare et sa cassette, par exemple lorsque le désir concerne un autre. Lacan dit :

« Le sujet passe son temps à éviter successivement les occasions qui lui sont données de rencontrer ce qui a toujours été ponctué dans sa vie comme le plus prégnant désir. C’est que là est aussi ce qu’il redoute, cette dépendance envers l’autre que je vous évoquais. En fait, la dépendance à l’autre est la forme sous laquelle se présente dans le fantasme ce qui est par le sujet redouté, et qui le fait s’écarter de la satisfaction de son désir¹⁵¹. »

La question de la satisfaction du désir est toujours problématique : le sujet ne sait jamais s’il doit le satisfaire ou pas. Lacan remarque correctement que le sujet tend à s’éloigner de son objet désiré, mais à ce moment de son enseignement, Lacan explique cela par la crainte d’être confronté au caprice de l’autre qui peut ou pas satisfaire ce désir. C’est alors que nous trouvons pour la première fois mentionné de l’objet *a* en tant que tel. Il faut remarquer que Lacan situe ici la dépendance du sujet à l’Autre dans le fantasme, et qu’être dans une situation qui reproduit le fantasme, c’est être dans une situation de dépendance. Bien que cela soit une première ébauche, les conceptions de désir et de fantasme vont évoluer dans l’enseignement de Lacan, ce qui va éclaircir ses rapports avec la dépendance. Lacan remarque que Freud avait déjà fait un lien entre névrose et dépendance.

« Le développement de l’analyse depuis Freud a, en effet, donné toujours plus d’importance et d’accent à ce qui, sous diverses dénominations, converge en fin de compte vers une notion générale de la névrose de dépendance. Là convergent les glissements dans la théorie, et aussi les échecs dans la pratique, d’une certaine conception de la réduction qui est à obtenir par la thérapeutique. Ce qui est caché derrière cette notion de la névrose de dépendance, voilé par cette formule, c’est le fait fondamental de la demande, avec ses effets imprimants, comprimants, opprimants, sur le sujet¹⁵². »

¹⁵⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.108.

¹⁵¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.129.

¹⁵² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.139.

Bien que Freud fasse de la névrose de dépendance une catégorie nosologique, selon Lacan, ce qui se trouve derrière cette catégorie serait la fonction de la demande – ce qui est commun à toute névrose. C'est « l'incorporation », « l'introjection » de la demande (ce que Lacan appellera après l'identification symbolique) à la figure du père qui produit la névrose.

« Pourquoi Freud a-t-il pu faire au départ cette chose énorme ? – qui consistait à lier le complexe de castration à quelque chose dont un examen attentif montre qu'il n'est pas tellement solidaire, à savoir une fonction dominatrice, cruelle, tyrannique, celle d'une sorte de père absolu. C'est là un mythe, assurément. Et comme tout ce que Freud a apporté, fait très miraculeux, c'est un mythe qui tient – nous essayerons d'expliquer pourquoi¹⁵³. »

Dans chaque névrose, la figure du père est présente, figure décrite par Freud comme dominatrice, tyrannique, ce qui met en évidence la soumission du névrosé à cette figure. Cette soumission a plusieurs effets : d'abord, elle laisse une trace sur le corps. Lacan donne l'exemple des rites de circoncision ou des tatouages dans d'autres cultures. Mais, et c'est le plus important, la figure du père montre au sujet ce qu'il peut désirer. « La mutilation sert à orienter le désir, à lui faire prendre cette fonction d'index dont nous avons parlé. » La soumission à la figure du père dans la névrose, par conséquent, sert à former le fantasme du sujet, à répondre à la question du *che vuoi* ?

Hamlet : le désir de l'Autre et le fantasme

Une grande partie du séminaire VI est dédié à l'étude de la pièce de théâtre *Hamlet* de William Shakespeare¹⁵⁴. L'action de la pièce se déroule au Danemark, au château d'Elseneur. Le père du prince Hamlet, roi du Danemark, vient de décéder et la mère du prince, Gertrude, se marie avec Claudius, oncle du prince, nouveau roi et frère de l'ancien roi. Ce mariage suit de peu le décès du roi Hamlet, ce qui étonne le prince Hamlet. Sur les remparts du château, des soldats et amis d'Hamlet voient un fantôme qui a l'aspect du roi décédé ; lorsque Hamlet le rencontre, il explique au prince qu'il est le fantôme de son père qui a été tué par Claudius pour prendre sa place et il demande au prince de le venger. Hamlet, très perturbé par la suite, semble être devenu fou et n'arrive pas à faire ce qu'il a promis au fantôme. C'est juste à la fin, après le décès de plusieurs autres personnages, et lui-même mortellement blessé, qu'Hamlet arrive à tuer Claudius.

¹⁵³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.456.

¹⁵⁴ William Shakespeare, *Hamlet : The Cambridge Dover Wilson Shakespeare*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Bien que Lacan donne une lecture très complète et élaborée de la pièce, en tenant compte de son contexte, de la vie de l'auteur et des plusieurs autres lectures au cours de l'histoire, nous nous focaliserons sur sa lecture de la pièce en lien avec son développement théorique de la dépendance et de la figure de l'esclave. Nous nous attarderons sur Hamlet en tant qu'il est ce personnage que Lacan décrit plusieurs fois comme l'esclave de la situation.

Une scène décrit bien le rapport entre Claudius et Hamlet, une scène qui a intrigué pendant des siècles les commentateurs de la pièce : au troisième acte, troisième scène, Hamlet surgit alors que Claudius est agenouillé en train de prier. Il a l'opportunité de tuer Claudius et de venger son père mais ne le fait pas, se disant que s'il le tue dans cette position, Claudius ira directement au ciel, ce que Hamlet ne veut pas. Cet épisode montre bien ce que la plupart des commentateurs ont noté du personnage principal : il hésite, n'arrive pas à accomplir la vengeance qu'il a promise au fantôme. Lacan, comme les autres commentateurs, essaye d'expliquer d'où vient cette hésitation, cette inaction de la part d'Hamlet. Citant la pièce, Lacan remarque qu'Hamlet est en position d'esclave par rapport à Claudius : « Il s'agit de son beau-père, lui étant l'esclave offert en victime, aux muses justement¹⁵⁵. » Mais l'hésitation d'Hamlet, selon Lacan, s'origine dans le rapport d'Hamlet à son propre désir : selon lui, Hamlet est aliéné, il est pris par le désir d'un autre. Ce qui veut dire qu'Hamlet n'a pas un accès direct à son propre désir.

Si Hamlet est aliéné au désir de l'Autre, qui est cet Autre ? Selon Lacan, c'est la mère d'Hamlet, Gertrude.

« Dans cette sorte de chute, d'abandon, qui se manifeste à la fin de l'adjuration d'Hamlet, nous trouvons le modèle même qui nous permet de concevoir en quoi il y a retombée de son désir à lui, de son élan vers l'action qu'il brûle d'accomplir, alors que le monde entier devient pour lui vivant reproche de n'être jamais à la hauteur de sa propre volonté. Si cette action retombe de la même façon que l'adjuration qu'il adresse à sa mère, c'est essentiellement en raison de la dépendance du désir du sujet par rapport au sujet Autre. C'est ici l'accent majeur, l'accent même du drame d'*Hamlet*, ce que l'on peut appeler sa dimension permanente¹⁵⁶. »

Lacan décrit Hamlet comme il a décrit le petit Hans : tous les deux sont des fils pris par le désir de leurs mères. Hamlet se trouve perplexe devant le désir de sa mère, qui a accepté d'épouser le frère de son mari défunt. Dans le contexte du séminaire, Hamlet est étonné par la réponse de l'Autre au *Che vuoi ?*, au désir de

¹⁵⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, op.cit., p.311.

¹⁵⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.366.

sa mère. Lacan propose donc qu'Hamlet, dans la pièce, présente la structure de la névrose en tant que telle.

« Si Hamlet se voit gratifié au gré de chacun de toutes les formes du comportement névrotique aussi loin que vous les poussiez, jusqu'à la névrose de caractère, il y a à cela une raison légitime, qui s'étale à travers toute l'intrigue, et qui constitue véritablement l'un des facteurs communs de la structure d'Hamlet. Le premier facteur était sa dépendance au désir de l'Autre, au désir de la mère. Voici le second caractère commun, que je vous prie à retrouver à la lecture ou relecture de la pièce – Hamlet est toujours suspendu à l'heure de l'Autre, et ceci jusqu'à la fin¹⁵⁷. »

La question de la structure psychique d'Hamlet en tant que personnage avait déjà été soulevée par des critiques psychanalytiques de la pièce. Pour Lacan, étant donné qu'il est un personnage littéraire, cette question est sans importance ; cependant, selon lui, Hamlet montre comment en général se structure la névrose. Il isole deux traits du personnage : la dépendance au désir de la mère, qu'il partage avec le petit Hans dont Lacan déchiffre le cas, et cette sorte « d'aliénation » à l'autre, cette dépendance au rythme et à la temporalité de l'autre qui prime sur la sienne. Ces deux traits seraient présents dans chaque névrose.

Le plus important dans la lecture, par Lacan, de la pièce *Hamlet*, est qu'elle contribue à la systématisation du fantasme. Même si la formule du fantasme était déjà présente dans le séminaire de l'année précédente, Lacan explique ici ce qu'est le fantasme.

« Comme tel, (S barré <> a) signifie ceci – c'est en tant que le sujet est privé de quelque chose de lui-même qui a pris valeur du signifiant même de son aliénation – ce quelque chose, c'est le phallus – c'est en tant que le sujet est privé de quelque chose qui tient à sa vie même pour avoir pris valeur de ce qui rattache au signifiant, qu'un objet particulier devient objet de désir¹⁵⁸. »

Le fantasme viendrait en réponse à ce que l'Autre veut du sujet. Il implique la perte de quelque chose (l'objet, nommé avec le signifiant phallus) ; cet objet est ensuite cherché chez l'autre, désiré chez l'autre. Il importe de remarquer que l'existence du fantasme implique d'ores et déjà l'aliénation du sujet dans l'autre – aliénation ici comprise comme le fait que ce qui est le plus intime du sujet se trouve à l'intérieur de l'autre. Dans le cas du prince Hamlet, il s'égare d'être pris par le désir de sa mère ; il perd tout intérêt pour Ophelia, de qui il était auparavant amoureux. Hamlet tue par erreur le père d'Ophelia, Polonius, à la suite de quoi bouleversée par le chagrin, Ophelia tombe dans un lac et meurt noyée. Le frère d'Ophelia, Laertes, rentre de France pour venger son père, et c'est la rencontre avec celui-ci

¹⁵⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.374.

¹⁵⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.387.

qui permettra à Hamlet de sortir de son égarement, de ne plus être figé par le désir de sa mère.

« Sans doute y a-t-il à l'étage inférieur du graphe cet $i(a)$ avec quoi les autres pensent pouvoir le captiver. Bien entendu, il n'est pas tout à fait étranger, même si ce n'est pas comme les autres le pensent. Mais c'est quand même bien sur le plan où les autres le situent qu'il est intéressé. C'est à savoir que, dans ce qui va l'opposer à un rival d'autre part admiré, il est intéressé d'honneur – autrement dit à ce niveau que Hegel appelle la lutte de pur prestige¹⁵⁹. »

Lors de l'enterrement d'Ophelia, pris par le chagrin, Laertes saute dans le trou de la tombe d'Ophelia et jure de la venger ; à ce moment, Hamlet saute aussi, peut dire son nom, et commence à se bagarrer avec Laertes. Selon Lacan, Hamlet se dégage ici du désir de sa mère : il s'identifie imaginativement avec Laertes (partie basse du graphe du désir), et peut d'une part, commencer le deuil de la mort d'Ophelia et, d'autre part, accomplir la vengeance de la mort de son père. Lacan lit le duel entre Laertes et Hamlet comme une lutte entre égaux, a et a' , ce qui met en route le côté imaginaire de la dialectique du maître et de l'esclave ; de sorte qu'une identification imaginaire peut aider à résoudre une aliénation symbolique.

Après quoi, Hamlet en vient à tuer Claudius. Selon Lacan, Claudius prend, pour Hamlet, la place du phallus parce que Claudius est ce que la mère de Claudius désirait. Lacan utilise cet exemple pour expliquer les effets du phallus sur la psychologie des foules.

« On ne peut pas frapper le phallus, parce que, même s'il est là bel et bien réel, il est un ombre. Je vous prie de méditer cela à propos de toutes sortes de choses bien étranges, bien paradoxales, et nommément celle-ci. À quel point nous nous émouvions à l'époque en nous demandant pourquoi, après tout, comme c'était tout à fait clair, on n'assassinait pas Hitler. Celui-ci représente parfaitement l'objet dont Freud nous montre la fonction dans sa *Massenpsychologie*, où il détaille l'espèce d'homogénéisation de la foule qui s'obtient par l'identification à un objet à l'horizon, un objet x , qui n'est pas comme les autres. N'est-ce pas là quelque chose qui rejoint ce dont nous sommes en train de parler ?¹⁶⁰ »

Dans cette citation Lacan fait l'équivalence entre Claudius, Hitler et la position du phallus en se référant à la *Massenpsychologie* de Freud : comme si l'objet extérieur auquel tous s'identifient dans les foules était le phallus ou représenté par le signifiant phallique. Cette remarque est importante pour deux raisons : d'abord, parce qu'ici Lacan montre comment ce signifiant peut avoir des effets d'assujettissement chez le névrosé, comme l'effet produit par Claudius sur Hamlet. Mais aussi, il importe de remarquer que Lacan reprendra plusieurs fois la

¹⁵⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.390.

¹⁶⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.416.

référence à la *Massenpsychologie* de Freud mais en en donnant des lectures différentes, en plaçant dans l'objet x à l'horizon des personnages et fonctions différentes. Lacan répond de plusieurs façons à la question « qu'est-ce qui provoque la soumission » dans la psychologie des foules, et nous verrons dans les chapitres suivants comment le signifiant et l'objet vont se mettre à cette place. Pour l'instant, ici c'est le phallus qui occupe cette place.

Désir et langage

Une partie importante de ce séminaire analyse les origines du désir à partir de la rencontre avec le langage. À ce sujet, Lacan commente le *Capital* de Marx en lisant l'échange de valeur des marchandises comme des opérations linguistiques qui se rapprochent de la fonction de la métonymie. Ensuite, Lacan pointe avec justesse comment, pour Marx, la marchandise se trouve investie d'une valeur spéciale, ce qui est lu par Lacan comme « son arrachement au champ du besoin pur et simple¹⁶¹. » De sorte que, pour Lacan, certaines des références au marxisme lui permettent d'éclaircir le lien entre l'objet et le langage. Nous n'allons pas nous attarder sur tous les commentaires de Lacan sur Marx et le marxisme dans ce séminaire ; nous nous focaliserons surtout sur la critique qu'il fait au passage du marxisme en tant que pratique libératoire et surtout à quoi peut être rapproché de la question de l'esclavage.

Discutant d'abord du rapport entre le fantasme et la réalité, Lacan fait le commentaire suivant :

« En effet, le discours concret englobe et enferme le champ de la réalité, il est réserve d'un savoir que nous pouvons étendre aussi loin que ce qui peut, pour l'homme, parler. J'entends que celui-ci n'est pas obligé de reconnaître à tout instant tout ce que, dans sa réalité, dans son histoire, il a d'ores et déjà inclus dans son discours. C'est ici, par exemple, que l'aliénation, telle qu'elle se présente dans la dialectique marxiste, peut s'articuler de façon cohérente¹⁶². »

Selon Lacan, chacun a un rapport à la réalité médié par son propre fantasme ; si on est capturé par le leurre de l'image de l'autre, ce leurre n'existe que parce qu'il est perçu de cette façon à partir du fantasme du sujet. Et c'est dans ce contexte que Lacan évoque l'aliénation du point de vue de Marx. Nous discuterons l'aliénation, concept complexe qui a plusieurs lectures, dans le chapitre suivant ; mais ce qu'il faut remarquer ici c'est que le sujet n'est pas aliéné par un Autre, ni même par un autre imaginaire mais par son propre fantasme : le sujet ne voit pas que ce leurre qu'il perçoit dans l'autre lui appartient.

¹⁶¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.134.

¹⁶² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.469.

Ensuite, Lacan commente la place du désir et de sa satisfaction dans la théorie marxiste. Il vaut la peine citer le passage dans son intégralité.

« Encore faut-il rappeler que la satisfaction dont il s'agit mérite peut-être qu'on l'interroge – est-elle purement et simplement la satisfaction des besoins ? Ceux-là mêmes dont je parle – mettons-les sous la rubrique du mouvement qui s'inscrit dans la perspective marxiste, et dont le principe n'est rien d'autre que celui que je viens d'exprimer – n'oseraient pas le prétendre, puisque, justement, le but de ce mouvement, avec les révolutions qu'il comporte, est au dernier terme de faire accéder ces *tous* à une liberté – sans aucun doute lointaine, et posée comme devant être postrévolutionnaire – et cette liberté, quel autre contenu pouvons-nous lui donner que d'être justement la libre disposition pour chacun de son désir ? Reste que, dans cette perspective, la satisfaction du désir est une question postrévolutionnaire, ce dont nous nous apercevons tous les jours, et cela n'arrange rien. Nous ne pouvons en effet renvoyer le désir auquel nous avons affaire à une étape postrévolutionnaire¹⁶³. »

Lacan fait référence ici à un certain type de marxisme, notamment à Alexandre Kojève, en se demandant si, après les révolutions communistes, il y a une émancipation de l'humanité et quelle serait alors la place du désir dans ces sociétés. Lacan est franchement critique de ces approches : la liberté qui intéresse Lacan est la liberté de satisfaire le désir subjectif, et, selon lui, ces approches promettent une satisfaction collective dans une temporalité incohérente, dans un futur qui peut être ne viendra jamais. En outre, les marxistes insistent surtout sur la satisfaction des besoins, et ce qui est au-delà du besoin, le désir, ne les intéresse pas ; pour eux, selon lui, le désir serait à discuter après la satisfaction du besoin, ce qui pousse la question du désir dans l'infini. De sorte que Lacan se montre très pessimiste pour ce qui est des expériences révolutionnaires : ce n'est pas en suivant cette route qu'on répondra à la question du désir, question qui devient centrale chez lui. Ce qui reste d'une libération chez Lacan, au moins dans cette partie de son enseignement, passe par la voie du désir.

Ensuite, Lacan reprend la question de l'objet dans son rapport à la demande et au désir. C'est ainsi qu'il s'intéresse à la question du mauvais objet chez Melanie Klein : un objet qui est à la fois intérieur et extérieur, et auquel le sujet s'identifie en le rejetant. Ce qui pousse Lacan à poser la question de l'objet dans le fantasme. Selon lui,

« En d'autres termes encore, c'est au niveau du mauvais objet que le sujet expérimente, si je puis m'exprimer ainsi, la servitude de sa maîtrise. Le maître vrai – chacun sait qu'il est au-delà de tout visage, qu'il est quelque part dans le langage, encore qu'il puisse même n'y être nulle part – le maître vrai délègue au sujet l'usage limité du mauvais objet comme tel, en tant que c'est un objet qu'on

¹⁶³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.486.

ne peut pas demander. C'est de là que prennent leur portée les données que nous rencontrons dans l'expérience¹⁶⁴. »

Voici comment Lacan réinterprète la question de l'objet chez Klein : l'objet ne se trouve pas du côté de la demande mais du côté du désir parce qu'une part de cet objet n'est pas demandable. Ce qui nous intéresse dans cette lecture, c'est que Lacan, déjà, ici, situe la maîtrise du côté du symbolique, c'est-à-dire que le langage lui-même fait fonction de maître et qu'il y a quelque chose (que Lacan nommera plus tard la jouissance) qui appartient à l'objet et provoque l'asservissement. Faire passer le maître du côté de la fonction du langage change encore une fois la lecture, par Lacan, de la dialectique du maître et de l'esclave. En parlant de l'Œdipe Lacan dit que « [c]e que l'on appelle en cette occasion une *agression* n'est pas une agression, c'est un souhait de mort. Si inconscient que nous le supposons, c'est quelque chose qui s'articule. *Qu'il meure !* – et cela ne se conçoit que dans le registre de l'articulation, c'est-à-dire là où les signifiants existent¹⁶⁵. » De sorte que l'agressivité s'avère être un vœu de mort, c'est-à-dire articulée à toute la constellation signifiante. Si le maître est le langage, l'esclave hégélien est celui qui est pris par cette constellation langagière, donc le névrosé.

La question de l'asservissement de la part de l'objet et la question de la jouissance ne sont pas totalement claires dans ce séminaire. Parlant de Spinoza, du désir comme essence de l'homme, Lacan propose :

« Même dans l'analyse, la distance entre ce qui est désiré et ce qui est désirable est pleinement ouverte. C'est à partir de là que l'expérience analytique s'instaure et s'articule. Le désir n'est pas simplement exilé, repoussé au niveau de l'action et du principe de notre servitude, comme il l'était jusque-là. Il est interrogé comme étant la clef, ou le ressort en nous, de toute une série d'actions et de comportements qui sont compris comme représentant le plus profond de notre vérité. C'est là le point maximal, le point d'acmé, d'où à chaque instant tend à redescendre l'expérience¹⁶⁶. »

Comme nous pouvons le voir, la servitude du désir n'est pas la même que la servitude provoquée par l'idéal ou le signifiant. Dans les deux cas, il s'agit d'une jouissance, certes, mais qui n'est pas la même. Cela nous permettra de mieux introduire le chapitre suivant qui traite de la question du désir et de l'éthique de la psychanalyse.

¹⁶⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.561.

¹⁶⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., p.526.

¹⁶⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, ibid., pp.558-559.

Cinquième chapitre : Le séminaire VII, Contre le service des biens

Introduction

Ce chapitre traitera exclusivement du séminaire VII de Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*. Ce séminaire rompt avec les précédents, entre autres par le changement qu'on observe dans la compréhension du réel, et par la continuation logique de l'exploration de la question du sujet. Lacan s'appuie sur de nombreuses références pour discuter la question du désir, comme la *Critique de la raison pratique* d'Immanuel Kant et la *Philosophie dans le boudoir* du Marquis de Sade, en passant par l'œuvre de Jeremy Bentham. Nous en explorerons en détail une seule, *L'éthique à Nicomaque* d'Aristote. Lacan relit et explore les contradictions et conséquences de Kant, Sade et Bentham, le point de départ est sa rupture avec Aristote. Le but de Lacan, dans ce séminaire et suivant la voie de Freud dans *Malaise dans la culture*, est de construire une éthique du désir qui aille plus loin que l'éthique centré sur le bien, comme pour Aristote, plus loin de l'utilité, comme pour Bentham, que l'impératif, comme pour Kant ou Sade, ou que le beau. Toutes ces références seront explorées à leur tour.

Par rapport à la dépendance et à la figure de l'esclave, Aristote propose une éthique que Lacan caractérise comme « l'éthique du maître », qui, selon lui, n'est pas applicable au sujet tel que le comprend la psychanalyse. Cette critique d'Aristote nous guidera dans ce chapitre : nous donnerons d'abord la position d'Aristote, afin de mieux comprendre celle de Lacan sur la relation entre désir, sujet et dépendance. Puis nous synthétiserons la position de Lacan sur le désir dans ce séminaire et celle de Freud dans *Malaise dans la culture*, pour en déduire ce qu'ils proposent sur la libération. Puis, nous examinerons les deux critiques de Lacan qui nous intéressent dans ce séminaire, d'abord contre l'éthique d'Aristote en tant qu'éthique du maître, ensuite contre ces positions que Lacan appelle « socialistes », qui proposent une libération des sujets en prenant en compte l'économie politique. Ces deux critiques sont liées à la question du « bien », question que nous explorerons. Si le séminaire VI est le développement logique du séminaire V, où Lacan illustre par beaucoup d'exemples le graphe du désir, le séminaire VII est une rupture. C'est dans le séminaire VII que la question de la libération dans la psychanalyse commence à se poser.

L'éthique à Nicomaque : le maître et le désir

*L'éthique à Nicomaque*¹⁶⁷ d'Aristote se veut un guide pour l'humain vers le bien absolu : le bonheur. Pour Aristote, l'être humain, capable de raisonner, peut choisir le chemin du bien. La vertu, ἀρετή, est le moyen d'obtenir le bonheur ; ce qui implique que le chemin vers le bonheur passe par le perfectionnement de l'humain. D'abord, il faut considérer qui est concerné par la quête du bonheur. Selon Aristote, « ce peut être aussi un bien partagé par beaucoup, puisqu'il est accessible à tous ceux qui n'ont pas d'handicap pour la vertu, moyennant un certain apprentissage et de l'application¹⁶⁸. » De sorte que le bonheur et l'accès à la vertu ne dépendent pas des dieux ni de la fortune, mais de l'effort et du choix humain. Une autre manière de lire ce passage est de tenir compte du contexte historique : Aristote se réfère ici à des citoyens libres, c'est-à-dire à ceux qui ne sont pas des esclaves, et dont leur vertu n'est pas limitée par leur occupation (comme les commerçants, par exemple). Ce qui signifie que l'éthique d'Aristote n'est pas une éthique universelle. Voici un autre exemple, à propos de la justice :

« D'autre part, ce qui est juste dans l'exercice de son autorité par le maître de la maison ou le père de la famille n'est pas la même chose que ce qu'on vient de dire, mais seulement une chose semblable. En effet, il ne peut y avoir d'injustice envers les êtres qui nous appartiennent. Or l'esclave qu'on possède et l'enfant qu'on a, jusqu'à ce qu'il atteigne un certain âge et soit devenu indépendant, constituent comme une partie de nous-mêmes¹⁶⁹. »

Les questions de justice et d'injustice, au niveau de la loi comme au niveau de l'éthique individuelle, sont seulement applicables entre égaux, c'est-à-dire entre hommes libres. Aristote donne une place plus élevée à l'épouse du maître, mais toujours subordonnée. L'éthique aristotélicienne est, par conséquent, une éthique pour le maître.

Selon Aristote, la vertu vient de la part rationnelle de l'âme humaine. Cependant, Aristote ne réduit pas l'âme à la rationalité : il y a de l'irrationnel dans l'humain. « Visiblement donc, l'irrationnel lui-même est double, puisque le végétatif n'a d'aucune façon part à la raison, tandis que l'appétit ou globalement le désidératif y participe d'une certaine façon, c'est-à-dire dans la mesure où il est à son écoute et prêt à lui obéir¹⁷⁰. » La partie rationnelle de l'irrationnel, du des appétits et du désir, vient de la capacité d'écouter l'avis des autres, du père et des amis. De toute façon, il y a une place pour l'irrationnel chez Aristote ; sinon, l'humain serait bon

¹⁶⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque* (Traduction Richard Bodéüs), GF Flammarion, Paris, 2004. J'utilise aussi la version bilingue: Aristotle, *Nicomachean ethics* (Traduction H. Rackham), Loeb classical library, Harvard University press, Cambridge et Londres, 1934.

¹⁶⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, ibid., p.80.

¹⁶⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, ibid., p.258.

¹⁷⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, ibid., p.98.

parce qu'il est totalement rationnel. Le désir a une place fondamentale chez Aristote : il n'y a pas d'action sans désir. « Or c'est cela [la fin] que vise le désir. C'est pourquoi la décision est soit une intelligence désidérative, soit un désir intellectif. Et tel est le principe constitutif de l'homme¹⁷¹. » Le désir est lié à la recherche de ce qu'Aristote appelle dans la *Métaphysique* la cause finale : la recherche d'un but.

Afin de juger si une action est vertueuse ou pas, cette action doit être menée librement, ce qui implique encore une fois la maîtrise. Un acte effectué sous une pression externe ne peut pas être jugé. « De son côté, semble accompli par violence l'acte dont le principe vient de l'extérieur, un tel principe étant celui où l'on ne trouve aucune contribution de l'agent ou du patient. Ainsi, dans le cas où une bourrasque l'emporte quelque part ou bien lorsque des personnes sont maîtres de lui¹⁷². » Ce passage peut être lu en référence à l'épisode (commenté par Diogène Laërte) de la capture et de la vente aux enchères de Platon par des pirates lors de son retour de Syracuse. Cela signifie que dans une situation où un maître déchu de sa position est forcé d'agir sous contrainte, la question de la vertu n'est pas en jeu.

Pour Aristote les vertus s'apprennent mais impliquent la volonté et la décision de l'agent. À la différence des techniques, elles sont portées par un état d'âme particulier. L'essence de la vertu, selon Aristote, est le juste milieu : « [...] j'appelle le juste milieu de la chose, ce qui se trouve à égale distance de chacun des extrêmes, milieu qui est un et le même aux yeux de tous¹⁷³. » La vertu est alors une moyenne : ni un défaut ni un excès, elle est le chemin de l'excellence pour Aristote. Son exemple le plus connu est la vertu du courage. Si le guerrier montre trop de courage dans une bataille et se met en danger, Aristote n'appelle pas cela du courage mais de la témérité, parce que le guerrier renonce à une partie de sa rationalité ; le téméraire peut être fanfaron et trop optimiste, comme les ivrognes. D'un autre côté, si le guerrier est trop peureux, il y a de la lâcheté, il est déshonoré, il ne défend pas ce qui est sien (ses biens et ses proches). Aristote démontre ainsi que la vertu est un juste milieu entre deux extrêmes, même si dans ce cas il vaudrait mieux pour le courageux aller du côté du téméraire que du côté du lâche.

Discutant de l'irrationnel, Aristote en dédie une grande partie à l'incontinence, (*ἀκρασία*) c'est-à-dire au manque de maîtrise de soi. Bien que la continence soit une vertu,¹⁷⁴ l'incontinence n'est pas le pire des défauts. Aristote ne prend pas en

¹⁷¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, ibid., pp.295-296.

¹⁷² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, ibid., p.132.

¹⁷³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, ibid., p.113.

¹⁷⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, ibid., p.113.

compte l'action en tant que telle mais ce qui motive cette action. Sur l'incontinence, il dit :

« Chacun cependant peut se rendre compte que lorsqu'on commet une vilaine action, on est plus mauvais sujet si on le fait froidement sans appétit ou presque que si l'on y est poussé par un violent appétit : par exemple, si l'on frappe sans colère que si l'on donne un coup dans un accès de colère. Car enfin, que ferait en proie à l'affection celui qui frappe sans elle ? C'est pourquoi l'intempérant est pire que l'incontinent¹⁷⁵. »

Selon Aristote, le manque de tempérance, de *σωφροσύνη*, est pire que l'incontinence ; c'est-à-dire, si quelqu'un fait du mal par passion, son acte est plus excusable que s'il le fait après l'avoir planifié, ce qui relève de la méchanceté. L'incontinence en tant que telle est un défaut de jeunesse, cela peut changer avec le temps.

À la différence d'autres éthiques postérieures, Aristote ne voit pas d'équivalence entre le bien et le plaisir (*ἡδονή*). Selon lui, la recherche du bien ne passe pas par la recherche du plaisir. Que les peines soient des maux, n'entraîne pas que le plaisir soit le bien suprême. Il y a plusieurs types de plaisir : le plaisir corporel et le plaisir intellectuel, par exemple. Mais la recherche du plaisir peut mener à l'excès, donc à s'écarter de la vertu. Sur le plaisir, Aristote conclut :

« Or cette activité qui est la plus achevée doit être aussi la plus agréable. À chaque sens en effet correspond un plaisir, ainsi d'ailleurs qu'à la pensée et la méditation. Cependant l'activité la plus agréable, c'est la plus achevée, c'est-à-dire celle du sujet dans le meilleur état, en présence de l'objet le plus excellent ce ceux qui lui sont accessibles. Et si l'activité est achevée, c'est par le plaisir¹⁷⁶. »

Le plaisir serait alors un état lié à l'achèvement. Le plaisir arriverait pour marquer la fin, la perfection d'une activité. Cela veut dire qu'il n'est pas le but en soi d'une action mais le signe qu'on arrive à la fin de cette action.

Aristote commence et finit l'*Éthique à Nicomaque* en considérant le bonheur comme la fin de l'être humain. La vertu est le meilleur chemin pour parvenir au bonheur, et le fait d'arriver au bonheur est alors accompagné du plaisir. Selon Aristote, le plus heureux est le sage, celui qui cultive son intelligence. Il écrit :

« En effet, si l'on se préoccupe un peu des affaires humaines du côté des dieux, comme le veut l'opinion, on peut aussi raisonnablement penser que ces derniers mettent leur joie dans ce qu'il y a de meilleur et leur est le plus apparenté – c'est-à-dire l'intelligence – et qu'en retour, ils comblent de bienfaits ceux qui s'attachent surtout à l'intelligence et l'honorent plus que tout, car ceux-ci, au regard des dieux, se préoccupent de ce qui leur est cher à eux et agissent ainsi de façon correcte

¹⁷⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, ibid., p.378.

¹⁷⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, ibid., p.512.

et belle. Or cette attitude, en tous points, est celle du sage avant tout, ça ne fait pas l'ombre d'un doute¹⁷⁷. »

Le sage, qui cultive son intelligence est, selon Aristote, le plus cher aux dieux, et par conséquent doit être le plus heureux. Cette conclusion nous dit que l'éthique d'Aristote nous propose de devenir comme lui, de suivre son chemin. L'éthique d'Aristote est une éthique aristocratique, car seuls ceux qui ont l'opportunité de l'imiter peuvent suivre son chemin. Nous verrons par la suite comment Lacan lit Aristote en posant des contrepoints entre son éthique et l'éthique de la psychanalyse comme il la comprend. Lacan mobilisera le concept freudien de la pulsion et de sa satisfaction, pour essayer de comprendre *das Ding*, le noyau de la satisfaction des pulsions. À partir de cela, il va contraster les notions du surmoi et du désir pour proposer une visée éthique pour la psychanalyse, critiquant les notions du bien et du beau.

Le Séminaire VII : surmoi, désir et libération

Le septième séminaire de Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*¹⁷⁸, est un des séminaires les plus connus, lus et discutés. Dans ce séminaire il déploie la question du désir à partir de *L'esquisse* et de *Malaise dans la culture*¹⁷⁹ de Freud pour discuter ce qu'est la Chose, *das Ding*. En faisant référence aux troubadours de l'amour courtois et aux formalisations de Kant et de Sade par rapport à l'éthique, Lacan propose une nouvelle éthique de la psychanalyse centrée sur le désir, éthique exemplifiée par *Antigone* de Sophocle. Pour mieux élucider la question de l'esclave et de la libération, nous ne parlerons pas des références explicites (Kant, Sade, Heidegger, par exemple) qui ont déjà été travaillées ailleurs ; notre lecture de ce séminaire se centre, par contre, sur l'opposition diamétrale que Lacan établit entre l'éthique aristotélicienne (l'éthique du maître centrée sur le bien) et l'éthique de la psychanalyse (centrée sur le désir). C'est pourquoi nous examinerons deux positions auxquelles Lacan se réfère pendant tout le séminaire pour les critiques : l'éthique aristotélicienne, bien sûr, et des commentaires sur Marx et d'autres auteurs « socialistes » (terme employé par Lacan) sur la question de la libération. Ce que le « socialisme » et l'éthique aristotélicienne ont en commun, c'est d'insister pour que la question centrale qui doit guider l'action humaine tourne autour du bien, soit le bien vertueux chez

¹⁷⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, ibid., pp.536-537.

¹⁷⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.

¹⁷⁹ Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, Flammarion, Paris, 2010 [1930]. Nous utilisons aussi « Das Unbehagen in der Kultur », en *Gesammelte Werke : Band XIV*, Fischer Verlag, Francfort sur le Main, 1999.

Aristote, soit le bien en tant que marchandise, marchandise qui satisfait les besoins, c'est-à-dire le bien en termes économiques dans le marxisme.

La structure de cette partie du chapitre est la suivante : d'abord, nous explorerons les positions de Lacan par rapport à Freud et à ce que la psychanalyse ajoute à la question de l'éthique (question centrale déjà dans *Malaise dans la culture*), les développements sur l'objet et le signifiant, pour ensuite discuter brièvement l'exemple d'Antigone et son rapport à la servitude. Enfin, nous déploierons les critiques que Lacan adresse à l'éthique aristotélicienne d'une part et à la conception « socialiste » du bien de l'autre.

Le problème de l'éthique pour la psychanalyse

Lacan montre que la question de l'éthique est historiquement liée à la question de la libération. Il commence le séminaire en rappelant que l'éthique va au-delà de la morale, du pur et simple commandement ; lors que nous parlons d'éthique, nous ne parlons que de l'obligation morale¹⁸⁰. Au contraire, si nous nous reportons aux hédonistes et libertins du XVIIIème siècle, la réflexion sur l'agir a pour but de trouver une façon de vivre plus libre que ce que propose la morale chrétienne ; cependant, « [l]’affranchissement naturaliste du désir a historiquement échoué. Nous ne nous trouvons pas devant un homme moins chargé de lois et de devoirs qu’avant la grande expérience critique de la pensée dite libertine¹⁸¹. » Entre toutes ces approches, nous trouvons celle du marquis de Sade, que Lacan développera en détail dans ce séminaire.

La question du rapport entre la morale, l'éthique et la psychanalyse est présente déjà chez Freud : l'existence de l'instance du surmoi dans la théorie freudienne témoigne qu'il s'est intéressé à la question ; *Le malaise dans la culture* est une étude du rapport entre le surmoi et la « conscience morale », et comment le surmoi est une instance qui torture le sujet contemporain. Pour reprendre toute la problématique freudienne, Lacan prend position de la façon suivante : « [M]a thèse est que la loi morale, le commandement moral, la présence de l'instance morale, est ce par quoi, dans notre activité en tant que structurée par le symbolique, se présente le réel – le réel comme tel, le poids du réel¹⁸². » Cette position de Lacan est tout à fait cohérente avec la démarche freudienne, qui fait le lien entre l'économie pulsionnelle (aspect du réel) et les commandements surmoïques. Il faut remarquer que, par rapport au développement théorique du séminaire, Lacan

¹⁸⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, op.cit., p.11.

¹⁸¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.12.

¹⁸² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.28.

commence par insister sur ce qu'est le réel et pas seulement sur le fonctionnement du symbolique.

Lacan met au centre la fonction clinique de la psychanalyse par rapport à l'éthique, c'est-à-dire qu'il s'interroge sur l'impact de la cure psychanalytique sur le surmoi et donc sur la morale du sujet. Lacan dit :

« La psychanalyse semblerait n'avoir pour but que d'apaiser la culpabilité – encore que nous sachions, par notre expérience pratique, les difficultés et les obstacles, voire les réactions qu'une telle entreprise entraîne. Il s'agirait d'un appivoisement de la jouissance perverse, qui ressortirait d'une démonstration de son universalité d'une part, et d'autre part de sa fonction¹⁸³ ».

Qu'est-ce que cette « jouissance perverse » ? Elle serait le résultat de l'apaisement du commandement du surmoi – ce que Lacan nomme par la suite le désir. Cette démarche, même si elle semble décalée, est tout à fait cohérente avec ce que Freud proposait pour une clinique psychanalytique dans *Malaise dans la culture* :

« Dans la recherche sur les névroses et leur thérapie, nous en sommes venus à faire deux reproches au surmoi de l'individu : dans la sévérité de ses commandements et ses interdits, il se préoccupe trop peu du bonheur du moi, dans la mesure où il ne prend pas assez en compte les résistances à l'observance, la force pulsionnelle du ça et les difficultés du monde réel environnant. Nous sommes donc forcés, dans une intention thérapeutique, de combattre le surmoi et nous efforçons de rabaisser ses prétentions¹⁸⁴. »

Cette citation est une des rares indications cliniques que nous trouvons dans l'ouvrage freudien, surtout dédié à la métapsychologie. Lacan, par contre, pousse cette indication jusqu'à ses dernières conséquences dans ce séminaire, d'une part en précisant ce qu'est le surmoi, d'autre part en proposant une voie vers cette « satisfaction » qui se trouve du côté du désir.

Par rapport au surmoi, Lacan exprime clairement que ce n'est pas la voie à suivre.

« Va-t-il ou ne va-t-il pas se soumettre à ce devoir qu'il sent en lui-même comme étranger, au-delà, au second degré ? Doit-il ou ne doit-il pas se soumettre à l'impératif du surmoi, paradoxal et morbide, demi-inconscient, et qui, au reste, se

¹⁸³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.13.

¹⁸⁴ Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, op.cit., p.172, « Das Unbehagen in der Kultur », op.cit., p.503. La dernière phrase est : « Wir sind daher in therapeutischer Absicht sehr oft genötigt, das Über-Ich zu bekämpfen und bemühen uns, seine Ansprüche zu erniedrigen. » Nous traduirions mieux les trois derniers mots pour « réduire ses exigences », ce qui est plus précis et plus cohérent avec le ton grave de Freud en critiquant le surmoi.

révèle de plus en plus dans son instance à mesure que progresse la découverte analytique, et que le patient voit qu'il s'est engagé dans sa voie ?¹⁸⁵ »

Il importe de retenir, d'abord, que le surmoi est étranger au sujet – Lacan précisera l'origine du surmoi après. Ensuite, bien que le surmoi soit une instance morale, il a quelque chose d'excessif, d'obscène dans son impératif, ce qui ne facilite pas le choix du sujet. Et finalement, le commandement du surmoi exige quand même une soumission. Freud avait déjà signalé le lien entre le surmoi et l'idéal ; Lacan mentionne aussi le rôle de l'idéal et comment le surmoi s'en nourrit d'eux. Un idéal qui nous intéresse, entre ceux que Lacan mentionne, est la non-dépendance : « De même, nous avons forgé depuis quelque temps un troisième idéal, dont je ne suis pas si sûr qu'il appartienne à la dimension originale de l'expérience analytique – l'idéal de non-dépendance, ou plus, exactement d'une sorte de prophylaxie de la dépendance¹⁸⁶. » L'idéal qu'en devenant adulte et éduqué on sera moins « dépendant » d'un autre. Lacan critique le rôle de cet idéal dans la psychanalyse, c'est-à-dire que le but d'une analyse n'est pas de rendre le sujet « autonome » ni « indépendant » ; au contraire, nous avons vu comment une partie de la dépendance, le fait d'être confronté au désir de l'Autre, est structurel et donc inévitable. Peut-être la psychanalyse peut-elle contribuer à reconnaître sa propre dépendance.

Pour aborder la question des origines du surmoi, et d'ailleurs du désir, Lacan discute de la fonction de la loi sur le sujet. « Mais pour vous y mener et le nouer dans notre trame, j'ai pris cette fois le chemin de l'énigme de son rapport à la Loi, qui prend tout son relief de l'étrangeté où se situe pour nous l'existence de cette Loi en tant que, dès longtemps, je vous ai appris à la considérer comme fondée sur l'Autre¹⁸⁷. » La loi serait, selon Lacan, un contenu symbolique qui vient de l'Autre avec majuscule, c'est-à-dire de l'Autre du langage, et qui a pour fonction d'établir un ordre du monde symbolique. Nous établirons d'abord le lien entre la loi et le surmoi, pour ensuite montrer comment la loi est aussi à l'origine du désir.

La loi, qui ordonne les sociétés, oriente les sujets et rend explicite ce qui est autorisé et interdit, nous confronte directement avec le problème de l'éthique. Lacan reprend Lévi-Strauss pour faire le lien entre loi, éthique et structuration du symbolique.

« Pourtant, c'est à cette recherche de ce qui revient toujours à la même place, que reste appendu ce qui s'est élaboré au cours des âges de ce que nous appelons éthique. L'éthique, ce n'est pas le simple fait qu'il y a des obligations, un lien qui enchaîne, ordonne, et fait la loi de la société. Il y a aussi ce à quoi nous nous référons si souvent ici sous le terme de structures élémentaires de la

¹⁸⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, op.cit., p.16.

¹⁸⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.19.

¹⁸⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.227.

parenté - de la propriété aussi et de l'échange des biens - qui fait que, dans les sociétés dites primitives -entendez toutes les sociétés à leur niveau de base -, l'homme se fait lui-même signe, élément, objet de l'échange réglé dont l'étude d'un Claude Lévi-Strauss vous montre le caractère sûr dans sa relative inconscience. Ce qui, à travers les générations, préside à ce nouvel ordre surnaturel des structures est exactement ce qui rend raison de la soumission de l'homme à la loi de l'inconscient. Mais l'éthique commence encore au-delà¹⁸⁸. »

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la première loi qui définit l'humain en tant que sujet qui parle est la loi de l'inceste, loi qui montre l'introduction du symbolique et organise la structuration de la parenté. Cette loi montre aussi comment l'existence du symbolique pose dès le départ la question de l'éthique. Selon Lacan, le sujet se soumet à la loi et se fait objet des échanges symboliques (ou pas), ce qui implique déjà un choix éthique. Mais la loi aussi a d'autres impacts sur la structuration du sujet.

En première instance la loi, selon Lacan, se trouve à l'origine de la jouissance. La jouissance provoque en partie le sentiment de culpabilité, placé par Lacan du côté de la dette. Il exprime ainsi :

« L'important est de nous attacher à ce que comporte cette faille. Tout ce qui la franchit fait l'objet d'une dette au Grand Livre de la dette. Tout exercice de la jouissance comporte quelque chose qui s'inscrit au Livre de la dette dans la Loi. Bien plus, il faut bien que quelque chose dans cette régulation soit ou paradoxe, ou lieu de quelque dérèglement, car le franchissement de la faille dans l'autre sens n'est pas équivalent¹⁸⁹. »

Lacan décrit ici le mécanisme par lequel la culpabilité se forme ; comme s'il y avait une comptabilité chez l'Autre chaque fois que le sujet jouit. Pour lui, ce mécanisme est étroitement lié à l'existence de la loi : la loi n'est pas là seulement pour limiter ou empêcher la jouissance, mais aussi pour la produire et la stimuler. Cependant, Lacan distingue bien ce qui est la loi et cet effet de la loi qu'est le surmoi. Voici comment Lacan fait la distinction :

« L'intériorisation de la Loi, nous ne cessons de le dire, n'a rien à faire avec la Loi. Encore faudrait-il savoir pourquoi. Il est possible que le surmoi serve d'appui à la conscience morale, mais chacun sait bien qu'il n'a rien à faire avec elle en ce qui concerne ses exigences les plus obligatoires. Ce qu'il exige n'a rien à faire avec ce dont nous serions en droit de faire la règle universelle de notre action, c'est le b-a ba de la vérité analytique. Mais il ne suffit pas de le constater, il faut en rendre raison¹⁹⁰. »

Ici Lacan est très clair : le surmoi n'est pas la loi, ni la conscience morale, ni même l'impératif catégorique kantien. À la fin du séminaire le surmoi se réduit, selon

¹⁸⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.92.

¹⁸⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.208.

¹⁹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.358.

Lacan, à un résidu, à un reste de l'incorporation du symbolique. Il exemplifie ce processus avec le résidu du complexe d'Œdipe dans la névrose. « Alors, si nous incorporons le père pour être si méchants avec nous-mêmes, c'est peut-être que nous avons, à ce père, beaucoup de reproches à lui faire¹⁹¹. » Lacan se réfère à Freud et à sa relation avec son père ; Freud imaginait un père fort puissant, alors que son vrai père était quelqu'un de plutôt modeste, ce qui touche aussi au surmoi de Freud lui-même. Lacan théorise cela de la façon suivante :

« Seulement, ce père réel et mythique ne s'efface-t-il pas au déclin de l'Œdipe derrière celui que l'enfant, à cet âge tout de même avancé de cinq ans, peut très bien avoir déjà découvert ? - à savoir le père imaginaire, le père qui l'a, lui le gosse, si mal foutu. [...] Ce père imaginaire, c'est lui, et non pas le père réel, qui est le fondement de l'image providentielle de Dieu. Et la fonction du surmoi, à son dernier terme, dans sa perspective dernière, est haine de Dieu, reproche à Dieu d'avoir si mal fait les choses¹⁹². »

Le surmoi en tant que résidu du complexe d'Œdipe se manifeste par cette haine de Dieu, haine qui se tourne contre le sujet. Ce que Lacan veut dire avec la haine de Dieu est que la haine est provoquée à cause de l'existence du sujet, de l'existence du symbolique. En mentionnant la haine, nous touchons à la question de la jouissance, d'une pulsion de mort dirigée vers le sujet et qui reste présente malgré la fin du complexe d'Œdipe.

Si Lacan critique le surmoi en tant que conscience morale, il préconise par contre la voie du désir en tant que positionnement éthique en opposition au surmoi. Pour arriver au désir, Lacan se pose la question sur la satisfaction de la pulsion, et suivant Freud dans *l'Entwurf*, il trouve que la pulsion se satisfait *via* un autre par rapport au sujet, ce que Freud appelle le *Nächste*, le prochain¹⁹³. En allant plus loin, le prochain se divise en deux : sa représentation symbolique, qui le couvre et lui donne une forme, et ce qu'il a à l'intérieur et que la pulsion vise, que Lacan nomme *das Ding*, la Chose¹⁹⁴. Lacan oppose *das Ding* avec *die Sache*, deux mots pour dire « chose » en allemand, mais en insistant sur le fait que les mots *Sache* et « chose » ont des consonances juridiques, se rapportent à des choses qui sont dites et donc symbolisées, tandis que *Ding* se réfère plutôt à une « chose en soi », séparée de toute l'articulation symbolique. *Das Ding* est un des noms du réel dans ce séminaire ; elle est l'objet de la pulsion, ce qu'elle vise et donc ce qui la provoque.

Lacan discute pendant une bonne partie du séminaire ce qu'est *das Ding* et comment elle fonctionne ; nous allons nous attarder sur deux exemples que Lacan utilise pour pouvoir faire le lien entre *das Ding* et la fonction du désir. Nous nous arrêterons d'abord sur une partie du commentaire que Lacan donne d'un texte de

¹⁹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.354.

¹⁹² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.355.

¹⁹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.50.

¹⁹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.64.

Martin Luther, puis sur l'apparition de *das Ding* dans la discussion sur l'amour courtois.

Le texte que Lacan commente est *De servo arbitrio* (Sur l'arbitre assujettit) qui est une réponse à *De libero arbitrio* (Sur le libre arbitre) d'Erasme. Dans ce texte, Luther argumente que l'humain ne peut être totalement libre à cause du péché, et qu'il ne peut être libre que si Dieu concède la grâce, donc que la liberté dépend de la majesté divine.

Nous analyserons ce que Lacan extrait de Luther, pour ensuite éclaircir à partir de cela l'opposition entre le désir et le surmoi. Luther met au centre de l'humain le péché, ce que Lacan lit comme étant la Chose. Selon Lacan, Luther accentue

« le caractère radicalement mauvais du rapport que l'homme entretient avec l'homme, et ce qui est au cœur de son destin, cette *Ding*, cette *causa*, que l'autre jour je désignais comme analogue à ce qui est désigné par Kant à l'horizon de sa *Raison pratique* – à ceci près que c'en est le perdant. Pour inventer un terme dont je vous prie de pardonner la grécité approximative, c'est la *causa pathomenon*, la *causa* de la passion humaine la plus fondamentale¹⁹⁵. »

Lacan, suivant Luther, montre que la cause de l'assujettissement humain est *das Ding*, c'est-à-dire que le fondement de l'assujettissement de l'autre se trouve dans la pulsion. Cette position est tout à fait cohérente avec la position freudienne, qui dit qu'une des conséquences de la pulsion est « une tentation de satisfaire sur lui [son prochain] son agression, d'exploiter sans dédommagement sa force de travail, de l'utiliser sexuellement sans consentement, de s'emparer de son bien [*Besitz*, propriété privée, biens, possessions] de l'humilier, de le faire souffrir, de le martyriser et de le tuer¹⁹⁶, » c'est-à-dire, l'esclavage. Selon Lacan, lisant Luther, un des fondements du péché est la haine de Dieux contre les humains, haine qui était déjà là avant la Création.

« Mais Luther, c'est à mon avis beaucoup plus. Cette haine qui existait même avant que le monde fût créé, qui est corrélative du rapport qu'il y a entre une certaine incidence de la loi comme telle et une certaine conception de *das Ding* comme étant le problème radical et pour tout dire le problème du mal – je pense qu'il ne vous échappe pas que c'est exactement ce à quoi Freud a affaire quand la question qu'il pose sur le Père le conduit à nous montrer en lui le tyran de la horde, celui contre lequel le crime primitif s'est dirigé, et a introduit par là même l'ordre, l'essence et le fondement du domaine de la loi¹⁹⁷. »

Ici Lacan fait le lien entre la pulsion, *das Ding* et la loi. Comme nous l'avons vu, la loi vient de la structuration du symbolique et de l'apparition de l'Autre ; ce que

¹⁹⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.116.

¹⁹⁶ Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, op.cit., p.133.

¹⁹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, op.cit., p.116, « Das Unbehagen in der Kultur », op.cit., pp.470-471.

Lacan ajoute ici c'est que l'existence du symbolique a un impact sur la formation des pulsions et sur leur but. Le terme que Lacan emploiera par la suite est la jouissance. Il importe de remarquer que Lacan opère un passage de la haine de Dieu envers l'humanité de Luther à la haine contre Dieu du surmoi comme résultat de la pulsion, équivalente ici à la jouissance, qui forme à son tour la loi.

Cependant, l'existence de *das Ding* n'explique que le surmoi, mais elle a un lien avec ce que Lacan nomme le désir. Et pour éclaircir le lien entre *das Ding* et le désir, Lacan passe par des discussions sur la structuration de l'amour courtois au Moyen Âge. Lacan est frappé par le langage utilisé par les troubadours pour décrire leur Dame aimée ; elle n'est pas seulement pleine de bonté et de beauté, mais elle a un côté ineffable, obscur, qui attire et rejette à la fois, un côté qui n'a rien à voir avec le plaisir, plutôt avec le désagréable. Selon Lacan, ce qu'ils décrivent, synthétiquement, est *das Ding*. Voici un exemple où Lacan montre ce côté obscur de la Dame :

: « Ne souriez pas de ce mariage, car la langue l'a fait avant moi. Si vous notez l'étymologie du mot *danger*, vous verrez que c'est exactement la même équivoque qui le fonde en français - le danger est à l'origine *domnarium*, domination. Le mot *dame* est tout doucement venu contaminer cela. Et en effet, lorsque nous sommes au pouvoir d'un autre, nous sommes en grand péril¹⁹⁸. »

La Dame dans les chansons d'amour courtois peut demander parfois des actes dégoûtants, et être amoureux d'elle peut provoquer de grandes souffrances. Lacan essaie de montrer comment, en tant qu'objet du désir des chevaliers, elle les pousse à chercher une satisfaction qui n'est pas de l'ordre du simple acte sexuel, mais à risquer parfois leur propre vie. C'est dans ce rapport qu'il explique le fonctionnement du désir. Il est intéressant de remarquer en quoi la position de la Dame est différente dans l'amour courtois et dans ce que décrit Lévi-Strauss :

« À cet égard, je n'ai pas pu ne pas être frappé au passage du fait que, dans la terminologie de l'amour courtois, le terme de *domnei* est employé. Le verbe correspondant est *domnoyer*, qui veut dire quelque chose comme *caresser*, *batifoler*. *Domnei*, malgré l'espèce d'écho signifiant qu'il fait avec le don, n'a rien à voir avec ce mot - il vise la même chose que la *Domna*, la Dame, à savoir celle qui, en l'occasion, domine¹⁹⁹. »

La Dame n'est pas du tout un objet qui peut être échangé, elle n'est pas dans le registre de l'échange de femmes décrit par Lévi-Strauss. La Dame en tant que figure de la féminité est dans la position de maître, elle domine. Pour le chevalier ou troubadour, elle n'est pas un objet du type du don mais un objet unique, dans lequel ils investissent leur libido, attendant leur satisfaction et donc assujettis à cet

¹⁹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.102.

¹⁹⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., pp.179-180.

objet. Elle est *das Ding* pour eux, elle joue le même rôle que l'objet du mal décrit par Luther.

Un des points de rupture de ce séminaire par rapport à l'enseignement antérieur de Lacan est d'insister sur la pulsion de mort ; dans ce séminaire, Lacan explicite le lien entre cette pulsion et le désir. Voici comment :

« Je pense que vous avez pu entendre dans ce qui vous a été rapporté de la méditation d'un disciple de Freud, très fin, ouvert, cultivé, mais pas autrement génial, que c'est là précisément que tend la question du sens de la pulsion de mort. C'est très exactement en tant que cette question est liée à l'histoire, que le problème se pose. C'est une question pour ici et maintenant, et non pas *ad aeternum*. C'est parce que le mouvement du désir est en train de passer la ligne d'une sorte de dévoilement, que l'avènement de la notion freudienne de la pulsion de mort a son sens pour nous. La question se pose au niveau du rapport de l'être humain avec le signifiant comme tel, en tant qu'au niveau du signifiant, peut être remis en question tout cycle de l'étant, y étant compris la vie dans son mouvement de perte et de retour²⁰⁰. »

La question de la direction de la pulsion de mort n'est pas une discussion théorique byzantine mais une question clinique fondamentale. La réponse de Lacan est la suivante : la pulsion peut prendre la voie du surmoi ou la voie du désir. Tant le désir que le surmoi, comme nous l'avons vu, trouvent leur origine dans *das Ding*, sont produits par la rencontre entre le corps humain et le langage, et sont des réponses à l'existence de la loi. Mais le désir a un objet différent, un objet de satisfaction que le surmoi n'a pas, et ce dernier reste comme un pur impératif produit par le signifiant. En termes freudiens, l'économie libidinale du surmoi et du désir sont différentes : si la tentative de satisfaction du surmoi passe par un renforcement des impératifs, d'un signifiant qui commande à l'autre, la satisfaction du désir passe d'un objet métonymique à l'autre, donc nous trouvons la circularité de la pulsion dans tous les cas. La différence est que le passage par le désir implique une perte de jouissance, le manque, la singularité de chacun et un peu de plaisir, tandis que la voie du surmoi se limite au commandement.

S'il y a une libération du surmoi, elle passe par la voie du désir, mais il n'y a pas une libération de la pulsion de mort. « Est-ce une perspective toute rose, et ouverte à l'optimisme pastoral, que nous ouvrent ces zones érogènes, ces points de fixation fondamentaux ? Est-ce là une voie ouverte à la libération ? – ou à la plus sévère servitude ?²⁰¹ » Le désir chez Lacan n'est pas non plus la « libération sexuelle » de Wilhelm Reich ou Herbert Marcuse, où on pourrait trouver un « équilibre » retournant à une sexualité moins refoulée. Au contraire, le désir contraint aussi de son côté. En plus, la voie du désir n'est pas la voie du bien ni

²⁰⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.277.

²⁰¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.112.

du beau pour le sujet car elle implique toujours la présence de la pulsion de mort. Dans la section suivante, avec la critique achevée à Aristote, nous discuterons plus en détail comment insister sur le bien est une dénégation de l'existence et du fonctionnement de la pulsion de mort, mais s'il y a une question clinique sur laquelle il est nécessaire d'insister, c'est que la psychanalyse ne prend pas la voie du bien, de ce qui est « bon » pour le patient, parce que ce supposé « bien » peut cacher l'idéal surmoïque. Lacan l'exprime de la forme suivante :

« Quand on a articulé, dans la droite ligne de l'expérience freudienne, la dialectique de la demande, du besoin et du désir, est-il tenable de réduire le succès de l'analyse à une position de confort individuel, liée à cette fonction assurément fondée et légitime que nous pouvons appeler le service des biens ? - biens privés, biens de la famille, biens de la maison, autres biens aussi qui nous sollicitent, biens du métier, de la profession, de la cité²⁰². »

Lacan argumente que la psychanalyse ne peut pas proposer le bien ni le bonheur, que les proposer aux patients est une escroquerie, car cela nie l'existence de la pulsion de mort. Il illustre le fonctionnement et la force du désir par les exemples d'Antigone et d'Œdipe, pour montrer que leurs désirs vont au-delà de la question du bien, de ce qui est bon pour eux et pour la cité. « Il convient d'explorer ce que peut contenir ce moment où, Œdipe ayant renoncé au service des biens, rien pourtant n'est par lui abandonné de la prééminence de sa dignité sur ces biens mêmes, et où, dans cette liberté tragique, il a affaire à la suite de ce désir qui l'a porté à franchir ce terme, et qui est le désir de savoir. Il a su, il veut savoir plus loin encore²⁰³. » Avant de formuler son désir de cette façon, Œdipe veillait au bien de Thèbes, auquel il a dû renoncer – et nous savons aussi comment finit l'histoire d'Œdipe, en *Œdipe à Colonne* et en *Antigone* de Sophocle.

Lacan insiste sur la perte, le renoncement au bien et à la jouissance qui lui est attachée, nécessaire pour accéder au désir : cette perte est ce qu'il appelle le sacrifice de la livre de chair²⁰⁴ en faisant référence au *Marchand de Venise* de Shakespeare. En se positionnant ainsi, Lacan résout la question de la culpabilité en tant qu'affect : elle ne vient pas de ce qu'on ne suit pas les commandements de l'imaginaire paternelle. Par contre, elle est en lien avec le renoncement à la voie du désir. « Au dernier terme, ce dont le sujet se sent effectivement coupable quand il fait de la culpabilité, de façon recevable ou non pour le directeur de conscience, c'est toujours, à la racine, pour autant qu'il a cédé sur son désir²⁰⁵. » C'est un indice clinique précieux : la culpabilité serait un signe de la trahison éthique du désir, de sorte que pour alléger la culpabilité (et avec elle l'angoisse) du patient,

²⁰² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.350.

²⁰³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.352.

²⁰⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.371.

²⁰⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.368.

l'analyse se donne pour mission d'accompagner les analysants dans la voie de leur désir.

À partir de ce positionnement théorique, clinique et éthique, Lacan émet une critique du politique et de l'idéologie. Nous énoncerons d'abord sa position, pour ensuite examiner les critiques qu'il adresse à Aristote et aux idéologies « socialistes » comme il les appelle.

« Il n'y a aucune raison que nous nous fassions les garants de la rêverie bourgeoise. Un peu plus de rigueur et de fermeté est exigible dans notre affrontement de la condition humaine, et c'est pourquoi j'ai rappelé la dernière fois que le service des biens a des exigences, que le passage de l'exigence du bonheur sur le plan politique a des conséquences. Le mouvement dans lequel est entraîné le monde où nous vivons en promouvant jusqu'à ses dernières conséquences la mise en ordre universelle du service des biens, implique une amputation, des sacrifices, à savoir ce style de puritanisme dans le rapport au désir qui s'est instauré historiquement. La mise en ordre du service des biens sur le plan universel ne résout pas pour autant le problème du rapport actuel de chaque homme, dans ce court espace de temps entre sa naissance et sa mort, avec son propre désir - il ne s'agit pas du bonheur des générations futures²⁰⁶. »

À la différence de certains analystes inspirés par des courants nord-américains, Lacan ne dit pas que la psychanalyse doit aider le sujet à s'adapter à la société – ce qui le condamne souvent à renoncer à son désir. Lacan ne soutient pas les idéaux bourgeois non plus. Le terme à retenir est celui du « service des biens » – ce qui signifie se mettre au service des idéaux sur le bien, au service des biens en tant que marchandises, le bien et la jouissance que cela peut provoquer, et au service du bonheur. Ce terme critique aussi bien les idéaux de consommation et le puritanisme du côté capitaliste que l'idéal de satisfaction totale des besoins d'égalité matérielle comme solution ultime des socialistes. Ce dont il s'agit est le rapport du sujet avec sa mort, non d'un bonheur futur pour lui et la société. Dans la section suivante nous exposerons les critiques adressées à Aristote comme un des points de vue sur celui qui a eu une grande influence dans la pensée, pour ensuite examiner les critiques adressées aux « socialistes » par rapport à la libération qu'ils proposent.

Contre Aristote : la question du bien et le maître ancien

La critique d'Aristote par Lacan est d'abord historique : Lacan se réfère à l'Antiquité, à cette époque où c'était l'homme (peu de femmes) qui était en position de maître et pouvait s'occuper des questionnements éthiques et philosophiques.

²⁰⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.351.

Nous avons déjà vu comment Aristote fait comprendre que seul l'homme en capacité de prendre des décisions est concerné par l'éthique, ce qui exclut déjà les esclaves. Lacan explique historiquement la position d'Aristote en la contextualisant par rapport à celle d'Hegel et des utilitaristes. Il dit :

« Ce qui s'est passé au début du XIX^e siècle, c'est la conversion, ou réversion, utilitariste. Nous pouvons spécifier ce moment, sans doute tout à fait conditionné historiquement, d'un déclin radical de la fonction du maître, laquelle régit évidemment toute la réflexion aristotélicienne, et détermine sa durée à travers les âges. C'est dans Hegel que nous trouvons exprimée la dévalorisation extrême de la position du maître, puisqu'il fait de celui-ci la grande dupe, le cocu magnifique de l'évolution historique, la vertu du progrès passant par les voies du vaincu, c'est-à-dire de l'esclave, et de son travail. Originellement, dans la plénitude, le maître, au temps où il existe, à l'époque d'Aristote, est bien autre chose que la fiction hégélienne, qui n'est que comme l'envers, le négatif, le signe de sa disparition²⁰⁷. »

Nous avons déjà vu comment la question du Souverain Bien était centrale pour Aristote. Ce qui met en contraste l'utilitarisme et la position d'Aristote est que le plaisir, qui pour Aristote fait aussi partie de ce Souverain Bien, se trouve « démocratisé », c'est-à-dire accessible à tous et pas seulement à une certaine élite. Sur Hegel, Lacan dit que le fait que la dialectique avance par le biais de l'esclave et non du maître montre que chez Hegel le maître est totalement ravalé, tandis qu'à l'époque d'Aristote le maître était au centre de la question philosophique. Ces contrastes permettent à Lacan de situer ce personnage qu'est le maître ancien, concerné par l'éthique aristotélicienne. Cela nous montre aussi que l'éthique de la psychanalyse est plus « démocratique » qu'élitiste. Lacan s'exprime ainsi sur ce dernier point :

« Tandis qu'Aristote fait un choix entre les biens qu'il offre au maître, et lui dit que seuls certains de ces biens sont dignes de sa dévotion, à savoir de la contemplation, la dialectique du maître est pour nous dévalorisée, j'y insiste, pour des raisons historiques, qui tiennent au moment historique que nous vivons, et qui s'expriment dans la politique par la formule suivante - *Il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun sans la satisfaction de tous*²⁰⁸. »

Ce commentaire fait partie de la critique adressée par Lacan aux conceptions contemporaines du bonheur, que nous discuterons à la fin de ce chapitre. Mais ce qu'il importe de remarquer ici est que si Aristote réservait la voie du Souverain Bien au maître, à l'époque contemporaine la question se pose du Bien commun, du bien pour tous. Lacan fait un pas de côté et, pensant surtout la voie du désir pour chaque sujet, ne peut suivre cette logique.

²⁰⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.21.

²⁰⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.338.

Continuant avec Aristote, l'un des intérêts de comprendre en quoi Lacan se réfère à ce philosophe permet de mieux comprendre ce qu'il veut dire lorsqu'il parle du maître antique.

« Le problème est, pour Aristote, cerné par les conditions d'un certain idéal humain, que je vous ai déjà brièvement indiqué au passage comme étant celui du maître. Il s'agit pour lui d'élucider le rapport qu'il peut y avoir entre l'ἀκολασία, l'intempérance, et le défaut manifesté concernant ce qui est la vertu essentielle de celui auquel il s'adresse, à savoir le maître. Le maître antique – vous l'ai-je assez indiqué la dernière fois ? – n'est pas tout à fait le brute héroïque qui nous est représentée dans la dialectique hégélienne et lui sert d'axe et de point tournant²⁰⁹. »

Ce contexte et cette comparaison entre Hegel et Aristote situent mieux l'historicisation que Lacan propose. Le maître antique se trouve comme l'idéal décrit par Aristote, dans son éthique, tandis que ce que présente Hegel est un maître, d'une part au niveau de la structure, et d'autre part à la fin de cet idéal comme le passage au maître contemporain. Cela est important et montre mieux comment Lacan comprend la différence entre l'esclavage ancien, l'esclave hégélien et l'usage qu'il fait du terme. De sorte que le maître ancien dont Lacan parle est l'idéal aristotélicien.

La mention de l'éthique aristotélicienne permet à Lacan de donner le contexte du maître ancien, mais aussi de préciser l'enjeu par rapport à l'esclave. Lacan l'exprime de la façon suivante :

« Dans la perspective aristotélicienne le maître antique est une présence, une condition humaine liée d'une façon beaucoup moins étroitement critique à l'esclave que la perspective hégélienne ne nous l'articule. En fait, le problème posé est bien celui qui reste irrésolu dans la perspective hégélienne, celui d'une société de maîtres. D'autres remarques peuvent également contribuer à limiter la portée de l'éthique aristotélicienne. Notez par exemple que l'idéal de ce maître, tel le dieu au centre du monde aristotélicien gouverné par le νοῦς, semble bien être de tirer le plus possible son épingle du jeu du travail - je veux dire, de laisser à l'intendant le gouvernement des esclaves, pour se diriger vers un idéal de contemplation, sans lequel l'éthique ne trouve pas sa juste perspective. C'est vous dire ce que comporte d'idéalisation la perspective de l'éthique aristotélicienne. Cette éthique est donc localisée, je dirai presque à un type social, à un exemplaire privilégié, disons-le, d'oisiveté - le terme même de σχολαστικός l'évoque. Eh bien, à l'opposé, il n'en est que plus frappant de voir combien cette éthique articulée à l'intérieur de cette condition spéciale reste pour nous riche de résonances et d'enseignements²¹⁰. »

²⁰⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.31.

²¹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.32.

D'abord, l'éthique aristotélicienne concerne surtout le maître en tant que forme sans rapport avec l'esclave ; il laisse à l'esclave tout le travail et le rapport à la survie pour se vouer à un idéal de contemplation, qui correspond en partie à la vie d'Aristote lui-même. Dans cette perspective, la question de la société des maîtres se pose, parce que si tout le monde se voue à la contemplation, il n'y aura plus personne pour s'occuper de la survie ni du travail. L'éthique aristotélicienne refoule ainsi l'esclave et le travail. Mentionnons au passage que dans la récupération de l'éthique aristotélicienne par saint Thomas d'Aquin, l'idéal de la contemplation est assimilé aux moines qui se vouent aux études et à la prière ; cela reviendra lorsque nous discuterons du symptôme chez Lacan à la fin de son enseignement. Nous voyons ainsi comment, malgré le refoulement de l'esclave, l'éthique aristotélicienne continue à interroger la psychanalyse. Lacan continue :

« Au premier abord, on peut dire que la recherche d'une voie, d'une vérité, n'est pas absente de notre expérience. Car qu'est-ce d'autre que nous cherchons dans l'analyse, sinon une vérité libératrice ? Mais attention, il y a lieu de ne pas se fier aux mots et aux étiquettes. Cette vérité que nous cherchons dans une expérience concrète n'est pas celle d'une loi supérieure. Si la vérité que nous cherchons est une vérité libératrice, c'est une vérité que nous allons chercher à un point de recel de notre sujet. C'est une vérité particulière²¹¹. »

La psychanalyse et l'idéal aristotélicien se rapprochent dans la recherche d'une vérité libératrice. Mais le statut de la vérité est différent : Lacan insiste sur une vérité singulière à chacun, non universelle et liée à une puissance supérieure comme le proposait Aristote. Et Lacan ouvre ici la voie pour trouver cette vérité libératrice : le *Wunsch* freudien, le désir.

Aristote considère aussi le désir mais lui donne un tout un autre statut. Comme nous l'avons vu, la voie d'Aristote est la recherche du Souverain Bien. Et le bien pour lui est aussi l'équilibre. « Le problème se pose alors de la façon dont cet ordre peut être établi dans le sujet. Comment, dans le sujet, l'adéquation peut-elle être obtenue, qui le fera rentrer dans cet ordre, et s'y soumettre²¹² ? » Pour Freud et Lacan, par contre, cet équilibre n'existe pas à cause de la pulsion de mort. Quant au désir, pour Aristote, comme Lacan le commente²¹³, il n'est pas dans le champ de la morale, il fait même partie du côté animal de l'humain. Pour Aristote le désir est lié au « doux », à la recherche de la douceur²¹⁴, tandis que pour Freud et Lacan, comme nous l'avons vu, il y a de la pulsion de mort dans le désir.

Aristote ne considère pas la jouissance non plus. Lorsque Lacan commente le cinquième chapitre de *Malaise dans la culture*, il rappelle que Freud est frappé par le commandement chrétien d'« aimer son prochain comme soi-même, » car le

²¹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid.

²¹² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.30.

²¹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.13.

²¹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.39.

prochain est le *Nächste* freudien, derrière qui se trouve *das Ding*. Aristote n'a pas le même rapport avec le prochain : « Toute la conception aristotélicienne des biens est là vivante dans cet homme vraiment homme, et qui nous dit les choses les plus sensibles et les plus sensées sur ce qui vaut la peine que nous partagions avec lui ce bien qu'est notre amour. Mais ce qu'il élude, c'est peut-être que c'est justement à prendre cette voie que nous manquons l'accès à la jouissance²¹⁵. » De sorte que le maître ne se confronte pas vraiment avec le prochain ; s'il peut aimer, il serait quelqu'un comme lui. Ainsi, Aristote ne considère-t-il jusqu'aux dernières conséquences ni la jouissance du prochain ni du maître lui-même.

Dans le commentaire par Lacan d'*Antigone* de Sophocle, nous trouvons une figure du maître ancien en cohérence avec l'éthique aristotélicienne : il s'agit du personnage de Créon.

« C'est ce que j'ai voulu vous faire sentir en prenant dans une tragédie l'exemple de l'antithèse du héros tragique, qui, comme antithèse, n'en participe pas moins d'un certain caractère héroïque - c'est Créon. Autour de ce support, je vous ai parlé du service des biens qui est la position de l'éthique traditionnelle. Ravalement du désir, modestie, tempérament - cette voie médiane que nous voyons si remarquablement articulée dans Aristote, il s'agit de savoir de quoi elle prend mesure, et si sa mesure peut être fondée²¹⁶. »

En opposition à la mesure et à la vertu de Créon, contre l'enterrement de Polynice pour le bien de la cité, nous trouvons le désir d'Antigone. Cette tragédie nous apprend comment la mesure s'oppose au désir et à la puissance du désir sur elle. Cependant, Lacan ne propose pas la vision d'Antigone pour le gouvernement de la cité. « Ce point est extrêmement important pour fixer la stature de Créon - nous verrons par la suite ce qu'il est, à savoir ce que sont toujours les bourreaux et les tyrans - en fin de compte, des personnages humains. Il n'y a que les martyrs pour être sans pitié ni crainte. Croyez-moi, le jour du triomphe des martyrs, c'est l'incendie universel. La pièce est bien faite pour nous le démontrer²¹⁷. » Créon, en tant que maître antique, est « humain », raisonnable, mesuré – ce qui explique en partie le côté tragique de la pièce, parce que ses caractéristiques le jettent dans un piège. Par contre, Antigone n'a pas de frein, elle a un désir sans limite, ce qui peut mener à la destruction de la cité ; Lacan nous rappelle encore une fois le côté mortifère du désir. Pour nous expliquer le désir d'Antigone, Lacan nous rappelle qu'elle est la fille d'Œdipe, et qu'elle est héritière du désir incestueux des parents. Lacan fait un lien avec Hamlet pour insister sur la dépendance d'Antigone au désir maternel mortifère²¹⁸.

²¹⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.219.

²¹⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.362.

²¹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.311.

²¹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., pp.328-329.

C'est aussi pour cela que, selon Lacan, Aristote n'est pas trop favorable à la tragédie ; Créon en tant que maître antique montre les limites de sa position. Sur la tragédie, commentant *Antigone*, Lacan commente aussi le concept de catharsis chez Aristote et le lie au désir : une purification pour le désir. Il dit alors que

« Cette purification ne peut s'accomplir, comme il est clair à lire simplement la phrase d'Aristote, que pour autant que l'on a à tout le moins situé le franchissement de ses limites, qui s'appellent la crainte et la pitié. [...] Mais enfin, si les formules d'Aristote signifient quelque chose, c'est cela. On sait ce qu'il en coûte de s'avancer dans une certaine direction, et mon Dieu, si on n'y va pas, on sait pourquoi. On peut même pressentir que si on n'est pas tout à fait au clair de ses comptes avec son désir, c'est parce qu'on n'a pas pu mieux faire, car ce n'est pas une voie où l'on puisse s'avancer sans rien payer²¹⁹. »

La catharsis n'aurait alors, pour Lacan, rien de pacifiant ; par contre elle implique une perte, ce qui nous mène sur la voie angoissante de la perte et du désir. L'enjeu de la tragédie pour Lacan, est son rapport au désir au-delà du bien pour les personnages et leur entourage, ce qui montre les limites de la conception aristotélicienne.

Pour en finir avec le commentaire sur Aristote et passer au commentaire sur la libération en politique, nous explorerons d'abord le commentaire de Lacan dans sa totalité, et l'analyserons ensuite, pas à pas.

« La morale d'Aristote - allez-y voir de près, cela vaut la peine - se fonde tout entière sur un ordre sans doute arrangé, idéal, mais qui répond tout de même à la politique de son temps, à la structure de la cité. Sa morale est une morale du maître, faite pour les vertus du maître, et liée à un ordre des pouvoirs. L'ordre des pouvoirs n'est point à mépriser – ce ne sont point ici propos d'anarchiste –, il faut simplement en savoir la limite concernant le champ offert à notre investigation. Concernant ce dont il s'agit, à savoir ce qui se rapporte au désir, à son arroi et à son désarroi, la position du pouvoir, quel qu'il soit, en toute circonstance, dans toute incidence, historique ou pas, a toujours été la même. Quelle est la proclamation d'Alexandre arrivant à Persépolis comme celle d'Hitler arrivant à Paris ? Le préambule importe peu - *Je suis venu vous libérer de ceci ou cela*. L'essentiel est ceci - *Continuez à travailler. Que le travail ne s'arrête pas*. Ce qui veut dire - *Qu'il soit bien entendu que ce n'est en aucun cas une occasion de manifester le moindre désir*. La morale du pouvoir, du service des biens, c'est- *Pour les désirs, vous repasserez. Qu'ils attendent*²²⁰. »

Lacan argumente ici que la position du maître et le désir sont antithétiques : le maître veut que les choses continuent comme elles sont, il n'y a pas de place pour le désir. Il fait référence à Alexandre comme élève d'Aristote, donc concerné par son enseignement. Remarquons que Lacan fait un lien entre Alexandre et Hitler, comme si un maître qui dit vouloir libérer était structurellement égal à un autre, au-delà de toute idéologie politique concrète. Du côté de la structure, faire le lien entre

²¹⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.372.

²²⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.363.

le maître dans l'antiquité et des maîtres concrets contemporains montre que même en tenant en compte de l'historicité dans certains cas, c'est la structure qui prime et qu'on peut trouver des maîtres à l'ancienne dans la société contemporaine. La question de « l'ordre des pouvoirs », lié au « service des biens » est fondamentale : le pouvoir qui commande que le travail continue, d'un côté limite la libération par le désir, mais de l'autre protège l'économie de la société. Lacan persiste dans sa critique d'une politique libératrice, peu importe son idéologie, qui ne prenne pas en compte le désir. Dans la partie suivante nous discuterons ce lien entre la « libération » politique, le service des biens, l'égalité, le socialisme et le désir.

Les socialistes et le service des biens

Après Aristote, son éthique et le maître ancien, nous discuterons les critiques adressées par Lacan, dans ce séminaire à Marx et à des approches qu'il définit comme « socialistes », « de gauche », « progressistes » ou même « postrévolutionnaires » par rapport à la libération. Nous comparerons ces critiques aux critiques du marxisme et du socialisme émises par Freud lui-même dans *Malaise dans la culture*, texte qui est aussi à la source de ce séminaire.

Dans ce séminaire, Lacan formule sa célèbre critique des intellectuels de gauche et de droite en les traitants de maîtres-sots. Le contexte de cette critique est le commentaire du cinquième chapitre de *Malaise dans la culture* de Freud, que nous avons déjà mentionné. Lacan se plaint des dérives de la pensée freudienne aux États-Unis et des idéologies produites en méconnaissant la psychanalyse. Il ouvre une parenthèse et critique ces idéologies pour bien les différencier de la pensée freudienne. Il s'appuie, dans cette critique, sur le théâtre anglais de la renaissance, de Geoffrey Chaucer : pour lui, les intellectuels de gauche sont des *fools* et les intellectuels de droite des *knaves*. Il décrit ainsi les intellectuels de gauche : « Le *fool* est un innocent, un demeuré, mais par sa bouche sortent des vérités, qui ne sont pas seulement tolérées, mais mises en fonction, de par le fait que ce *fool* est quelquefois revêtu des insignes du bouffon. Cette ombre heureuse, cette *foolery* fondamentale, voilà ce qui fait à mes yeux le prix de l'intellectuel de gauche²²¹. » En contrepartie, l'intellectuel de droite serait un *knave*, le *coquin fieffé*. « Ce n'est pas le cynique, avec ce que cette position comporte d'héroïque. [...] Chacun sait qu'une certaine façon de se présenter qui fait partie de l'idéologie de l'intellectuel de droite est très précisément de se poser pour ce qu'il est effectivement, un *knave*, autrement dit, de ne pas reculer devant les conséquences de ce que l'on appelle le réalisme, c'est-à-dire, quand il le faut,

²²¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.214.

s'avouer être une canaille²²². » Il n'y a rien d'héroïque du côté de l'intellectuel de droite : il est un profiteur, une canaille. Lacan remarque, non sans humour, que lorsque les intellectuels et politiciens de droite se réunissent, ils produisent de la « sottise collective », mais que lorsque les gauchistes se réunissent ils produisent une « canaillerie collective. »

Il faut noter que ce commentaire concerne quelqu'un qui en politique se sentait plus de sympathies pour la droite que pour la gauche, comme il le laisse entendre entre les lignes, et comme il l'explique dans des séminaires après Mai 68. Mais ce qui importe, pour étudier la vision de la libération chez Lacan, c'est que la division entre la gauche et la droite a un côté imaginaire, parce que les résultats pratiques des deux politiques peuvent être similaires ; en plus, comme Lacan l'insinue en discutant d'Alexandre le grand et comme il le précisera avec la théorie des quatre discours, les deux positions ont en commun de participer à la logique du pouvoir. Chez le *fool*, bien qu'il ait accès à une vérité et puisse la dire, les effets sont nuls ; il dit une vérité impuissante. La différence entre les *fools* et les *knaves* est subtile : les intellectuels de droite sont là en vérité pour profiter (l'adoration de Mammon²²³), tandis que les intellectuels de gauche portent des canailles au pouvoir en gardant la conscience tranquille. Bien qu'il y ait structurellement des similitudes entre les deux positions, la critique par Lacan de la logique de groupes est discutable à cause de son cynisme et ne suggère aucune inaction du côté du politique, puisque la critique des mouvements politiques libérateurs de son époque n'est pas une critique de l'action politique en tant que telle. De toute façon, ce que nous retenons est que Lacan ne croit pas trop que la libération puisse venir du politique, position qu'il argumente par l'exemple du Marquis de Sade et de la Révolution Française, et par la moralité dans des États socialistes²²⁴ : la révolution n'a pas réussi à avoir un impact au niveau des mœurs, c'est-à-dire aux niveaux du désir et des modalités de jouissance. Nous observons qu'à plusieurs moments de son enseignement, Lacan se montre très sceptique par rapport à tout ce qui est révolutionnaire en politique.

Avant de discuter des approches « progressistes, » nous nous attarderons sur Marx lui-même est sur les commentaires qu'en donne Lacan fait dans ce séminaire. Examinons d'abord quelle l'appréciation Lacan donne du philosophe. Il remarque :

« Besoin et raison ne sont harmonisés qu'en droit, mais chacun est laissé en proie à l'égoïsme de ses besoins particuliers, à l'anarchie, au matérialisme. Marx aspire à un État où ce ne sera pas seulement, comme il s'exprime, politiquement, mais réellement, que l'émancipation humaine se produira, et où l'homme se trouvera, vis-à-vis de sa propre organisation, dans un rapport non aliéné. Or, vous savez que, malgré les ouvertures qu'a données l'histoire à la direction indiquée par

²²² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid.

²²³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.216.

²²⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., pp.96-97.

Marx, nous ne sommes pas tout à fait, semble-t-il, parvenus à la réalisation de l'homme intégral. Sur ce chemin, Freud - c'est en ce sens qu'il ne dépasse pas Marx – nous montre que, si loin qu'en ait été poussée l'articulation dans la tradition de la philosophie classique, les deux termes de la raison et du besoin sont insuffisants pour permettre d'apprécier le champ dont il s'agit quant à la réalisation humaine. C'est dans la structure même que nous nous trouvons rencontrer une certaine difficulté, qui n'est rien de moins que la fonction du désir, telle que je l'articule devant vous²²⁵. »

D'abord, Lacan remarque que Marx aspire à l'émancipation de l'humain par la désaliénation de son activité, de son travail, en relation à l'autre. Or, à ce point, nous voyons comment, pour Lacan, l'aliénation a un côté structurel inévitable, parce que le sujet est aliéné au langage depuis qu'il parle et parce qu'il est pris par le désir (ou par son absence) de l'autre depuis la naissance. Le chemin que Marx propose est la réconciliation entre les besoins et la raison, en créant un État où les besoins humains seraient satisfaits. Or, cette tentative (même dans les années 50 par le nouvel homme soviétique) avait déjà échoué, et aucun pays socialiste ne semblait pouvoir se rapprocher de l'idéal de Marx. Freud, selon Lacan, reproche à Marx que les deux termes, raison et besoin, sont insuffisants pour rendre compte de toute la réalité humaine. Freud ne dépasse pas Marx, aussi parce que les questions de la raison et de la satisfaction des besoins au niveau social restent valables bien qu'insuffisantes pour rendre compte de ce qu'est l'humain. Ce que Lacan ajoute au niveau du pulsionnel est la question du désir : il critique Marx et en lui reprochant de ne pas tenir compte du fait que l'humain ne s'arrête pas à la satisfaction du besoin, mais que le besoin est largement dépassé lorsque le sujet parle ; nous nous souvenons de la dialectique du besoin, de la demande et du désir que Lacan a développée auparavant. Lacan pousse la critique à Marx encore plus loin :

« Prenons-le bien là où il est, au niveau des biens, et posons-nous la question de ce que c'est que ce morceau d'étoffe. Le morceau d'étoffe, en tant qu'avec, on peut faire un vêtement, est une valeur d'usage, sur quoi d'autres avant nous se sont déjà arrêtés. Vous auriez tort de croire que le rapport de l'homme avec l'objet de sa production, dans son ressort primordial, soit complètement élucidé, et même dans Marx qui a poussé à cet endroit les choses assez loin²²⁶. »

Ici Lacan se réfère au le premier volume du *Capital*, dans lequel Marx élucide la logique de la marchandise en comparant la valeur d'usage d'un vêtement avec la valeur d'échange de l'étoffe. Lacan avait déjà mentionné cette logique auparavant en disant qu'elle montre l'écart symbolique entre le signifiant et le signifié. Or, ce que Lacan ajoute, ce dont Marx n'a pas tenu compte, est que pour faire une industrie, pour tisser des fils, il faut d'abord que le sujet parle, que l'humain parle ; sans le langage, tisser comme le fait l'humain est impensable. La question du tissu

²²⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.247.

²²⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.266.

reviendra dans les derniers séminaires, dans les explorations de Lacan des nœuds et des tresses. En plus, Marx se focalise sur la marchandise en tant que bien, ce qui correspond à toute une tradition de pensée économique ; Marx prend l'étoffe comme exemple aussi à cause du besoin humain de s'habiller. Or, la marchandise en tant que bien est aussi critiquable du côté de la psychanalyse. Lacan dit :

« Disposer de ses biens, chacun sait que cela ne va pas sans un certain désordre, qui en montre assez la véritable nature – disposer de ses biens, c'est avoir le droit d'en priver les autres. [...] Je veux dire que le pouvoir d'en priver les autres, voilà un lien très fort d'où va surgir l'autre comme tel. [...] C'est un fait d'expérience dont il faut que vous vous souveniez constamment dans l'analyse – ce qui s'appelle défendre ses biens n'est qu'une seule et même chose que se défendre à soi-même d'en jouir²²⁷. »

Il est très intéressant que Lacan développe son concept de la jouissance justement en évoquant le concept économique du bien, de la marchandise. C'est dans ce séminaire que Lacan commence à développer la question de la jouissance en tant que satisfaction de la pulsion de mort, jouissance liée à *das Ding* et par conséquent au surmoi. La jouissance est liée ici au bien, jouissance que Lacan avait déjà décrite comme le mal au sein de l'humain, ce qui est paradoxal. La critique adressée à Marx serait alors qu'il se limite à la satisfaction des besoins en utilisant des biens, ce qui est surmoïque et ignore les questions du désir et de la jouissance. Dans le même registre, Lacan critique le concept freudien de la sublimation, en montrant son paradoxe : « Mais il est clair qu'à prendre sa formulation la plus exotérique dans Freud, quand il nous la représente comme éminemment réalisée par l'activité de l'artiste, cela veut dire littéralement la possibilité pour l'homme de rendre ses désirs commerciaux, vendables sous forme de produits²²⁸. » La sublimation pour l'artiste serait alors de produire des biens, des marchandises vendables en transformant son désir. Même si c'est possible, les voies de la satisfaction de la pulsion, le comment de la question, n'est pas éclairci.

Pour ce qui est de la jouissance, Lacan la place dans ce séminaire du côté du maître et non de l'esclave, ce qui va changer ensuite. Au milieu d'allusions à Sade, à Suétone et à Dion Cassius, Lacan mentionne en passant que le maître pouvait se permettre beaucoup de choses avec ses subordonnés. Cependant, Lacan mentionne, à l'époque contemporaine, un changement dans la jouissance.

« Pour mettre les choses au point, je profite de ce passage pour vous faire une remarque incidente, à la mode des remarques de Freud en cette matière, mais assez souvent omise ou négligée. La sécurité de la jouissance des riches à l'époque où nous vivons se trouve très augmentée par ce que j'appellerai la législation universelle du travail. Représentez-vous ce que furent dans les

²²⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.270.

²²⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.399.

époques passées les guerres sociales. Essayez d'en retrouver ce qui en reporte à nos époques l'équivalent assurément à nos frontières, mais plus à l'intérieur de nos sociétés²²⁹. »

D'un côté, Lacan mentionne que la législation qui donne des droits aux travailleurs est là aussi pour perpétuer le système d'exploitation, mais d'un autre côté, la jouissance du riche n'est pas la même que celle du maître ancien. Lors d'autres séminaires cette question deviendra plus importante et Lacan changera un peu de position.

La jouissance de l'esclave, par contre, diffère de la jouissance du maître. Voici le commentaire que Lacan fait à ce sujet :

« Mais n'est-ce pas là quelque chose où intervient la reprise panique dans la dialectique des biens ? A vrai dire, tout dans le comportement du masochiste, je parle du masochiste pervers, nous indique que c'est là un trait de structure dans son comportement. Lisez M. de Sacher-Masoch, auteur fortement instructif, encore que de bien moins grande envergure que Sade, et vous verrez qu'au dernier terme, la véritable pointe où se projette la position du masochiste pervers est le désir de se réduire soi-même à ce rien qu'est le bien, à cette chose que l'on traite comme un objet, à cet esclave que l'on se transmet et que l'on partage²³⁰. »

À ce moment, pour Lacan, la jouissance du pervers masochiste est d'être réduite à l'état d'objet. Bien que Lacan fasse ici une équivalence entre l'objet et l'esclave, il va changer d'avis dans les séminaires qui suivent. Il importe aussi de remarquer que c'est le pervers qui jouit, et non l'esclave, de la position de subordination ; nous le mentionnons ici juste pour montrer comment, dans la suite de son enseignement, l'avis de Lacan va basculer.

Après tout ce chemin parcouru, nous pouvons observer que la critique de Marx par Lacan rejoint sa critique d'Aristote : les deux philosophes se limitent à la question du bien sous ses différents aspects. Lacan fait ce rapprochement de la façon suivante :

« Une part du monde s'est orientée résolument dans le service des biens, rejetant tout ce qui concerne le rapport de l'homme au désir -c'est ce qu'on appelle la perspective post-révolutionnaire. La seule chose qu'on puisse dire, c'est qu'on n'a pas l'air de se rendre compte qu'en formulant ainsi les choses, on ne fait que perpétuer la tradition éternelle du pouvoir, à savoir - *Continuons à travailler, et pour le désir, vous repasserez*. Mais qu'importe. Dans cette tradition, l'horizon communiste ne se distingue de celui de Créon, de celui de la cité, de celui qui répartit amis et ennemis en fonction du bien de la cité, qu'à supposer, ce qui n'est pas rien en effet, que le champ des biens, au service desquels nous avons à nous mettre, puisse englober à un certain moment tout l'univers.[...] En d'autres termes, cette opération ne se justifie que pour autant que nous avons à l'horizon l'État universel. Rien pourtant ne nous dit qu'à cette limite le problème s'évanouisse, puisqu'il subsiste dans la conscience de ceux qui vivent dans cette

²²⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.235.

²³⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.281.

perspective. Ou bien ils laissent entendre que disparaîtront les valeurs proprement étatiques de l'État, à savoir l'organisation et la police, ou bien ils introduisent un terme comme celui d'État universel concret, ce qui ne veut rien dire d'autre que supposer que les choses changeront au niveau moléculaire, au niveau du rapport qui constitue la position de l'homme en face des biens, pour autant que jusqu'à maintenant, là n'est pas son désir²³¹. »

Lacan compare ici les positions postrévolutionnaires avec les commentaires qu'il fait d'Alexandre le Grand et d'Hitler : on s'occupera du désir après, même après la Révolution. Ces positions, qui essaient d'être libératrices ne font que répéter au niveau du désir les positions des maîtres qui les ont précédés. Comme Lacan l'a mentionné auparavant, la question de la libération en politique est une question de structure, structure qu'il essayera de saisir dans ses séminaires ultérieurs avec le discours du maître. La terminologie mentionnée par Lacan (comme « l'État universel, » par exemple) évoque la pensée d'Alexandre Kojève et pourrait être une critique indirecte du philosophe²³². Cette citation peut être lue de différentes façons : comme un cynisme envers le politique en général, qui préconiserait un abandon de la question politique en psychanalyse, ou comme une critique de mouvements et de pensées concrètes, critique que tient compte du côté structurel, ce qui n'exclut pas la possibilité d'une pensée et d'un mouvement politique qui tiennent en compte du désir subjectif malgré des limitations structurelles. Nous nous penchons vers cette deuxième position.

Conclusion du chapitre : le positionnement de Freud selon Lacan

La direction de Lacan pour ce qui est de l'importance du désir dans la clinique et de sa critique du concept du bien est héritière de la position freudienne. Pour clore ce chapitre, nous choisirons des remarques de Lacan sur Freud dans ce séminaire par rapport aux thèmes exposés.

Lorsque Lacan critique les intellectuels de gauche en les nommant des *fools* et les intellectuels de droite en les traitant de *knaves* Lacan s'interroge sur Freud lui-même dans ces classifications. Selon Lacan, Freud n'était ni de « gauche », ni une canaille ni un sot : le terme que Lacan utilise est « humanitaire ». Cependant, s'il y a une remarque sur laquelle Lacan insiste ici et dans d'autres séminaires, c'est que selon lui Freud n'était pas un progressiste. « Je le regrette, mais c'est un fait, Freud n'était progressiste à aucun degré, et il y a même en ce sens des choses extraordinairement scandaleuses chez lui. Le peu d'optimisme manifesté sur les perspectives ouvertes par les masses est sûrement bien fait pour heurter sous la plume d'un de nos guides, mais il est indispensable de le pointer pour

²³¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.367.

²³² Un exemple de la pensée de Kojève où il écrit sur l'État universel et ce qui viendrait après la Révolution se trouve dans sa correspondance avec Leo Strauss: *On tyranny*, University of Chicago press, Chicago, 2013.

savoir où l'on est²³³. » Freud est un pessimiste, et malgré le fait qu'il ne dénigre pas les masses dans *Psychologie des masses et analyse du moi*, il ne place non plus aucun espoir en elles. En plus, Freud ne prétend jamais dire une vérité ultime, prétention qui pour Lacan serait une canaillerie intellectuelle.

Pour mieux affiner la position freudienne selon Lacan, nous devons en passer par la question de la jouissance chez Freud. Lacan l'exprime ainsi :

« Il en résulte que, si nous continuons de suivre Freud dans un texte comme le *Malaise dans la civilisation*, nous devons formuler ceci, que la jouissance est un mal. Freud là-dessus nous guide par la main - elle est un mal parce qu'elle comporte le mal du prochain. [...] Ceci peut choquer, déranger vos habitudes, faire du bruit chez les ombres heureuses. On n'y peut rien, c'est ce que dit Freud. Et il le dit au principe même de notre expérience. Il écrit le *Malaise dans la civilisation* pour nous le dire. C'est là ce qui s'annonçait, s'avérait, s'étalait, à mesure que s'avançait l'expérience analytique. Cela a un nom - c'est ce que l'on appelle l'au-delà du principe du plaisir. Et cela a des effets qui ne sont pas métaphysiques, et à balancer entre un sûrement pas et un peut-être²³⁴. »

Ce commentaire nous donne encore une précision sur ce qu'est la jouissance : elle est une satisfaction de la pulsion au-delà du principe du plaisir ; c'est-à-dire qu'elle n'est pas ni le plaisir, ni la douleur, mais une satisfaction dans le déplaisir. Il est paradoxal que la jouissance se trouve liée à la notion du bien, comme Lacan l'avait déjà mentionné, ce qui place le mal à l'intérieur de la recherche du bien. Lacan suit ce commentaire par des exemples tirés du cinquième chapitre de *Malaise dans la civilisation*, exemples que nous avons déjà mentionnés, où Freud remarque que la tendance à la domination du prochain vient de la pulsion de mort. Voici le point de départ non seulement de l'éthique pour Freud et pour Lacan, mais aussi d'une discussion possible sur l'esclavage et l'émancipation.

Lacan oppose quand même Freud et Marx sur la question du progrès.

« Peut-être y prendront-ils une notion plus pertinente de ce que Marx penserait à notre époque de ce que l'on appelle le progressisme, je veux dire un certain style d'idéologie généreuse fort répandu, disons-le, dans notre bourgeoisie. La façon dont Marx l'apprécierait apparaîtra à tous ceux qui voudront se rapporter à cette source, bonne et saine mesure d'une certaine honnêteté intellectuelle. [...] "Ceci dit, il est un autre fait, c'est que Freud n'était pas marxiste²³⁵. »

Bien que Marx croyait, selon Lacan, au progrès, au moins qu'il y avait un progrès possible à partir des luttes prolétariennes, Freud est plutôt sceptique. Ici, Lacan insiste sur le fait que le progressisme de Marx n'est pas le même que celui de l'idéologie bourgeoise, progressisme que Marx lui-même critique. Bien que Freud critique aussi l'idéologie bourgeoise, ce fait ne fait pas de lui un marxiste. Dans le

²³³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, op.cit., p.216.

²³⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.217.

²³⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, ibid., p.246.

cinquième chapitre de *Malaise dans la culture*, Freud discute du communisme et de la question de la pulsion. Il écrit :

« Les communistes croient avoir trouvé la voie de la délivrance du mal. L'homme est univoquement bon, bien disposé à l'égard de son prochain, mais l'institution de la propriété privée a corrompu [*verdorben*, gâché] sa nature. La possession de biens privés lui donne le pouvoir, et donc la tentation, de maltraiter son prochain [*Nächste*] ; celui qui est exclu de la possession ne peut que se soulever avec l'hostilité contre l'opresseur. Si l'on supprime la propriété privée, si l'on met tous les biens en commun et qu'on laisse participer les hommes à leur jouissance [*Genuß*], la malveillance et l'hostilité disparaîtront parmi les hommes. Puisque tous les besoins sont satisfaits, personne n'aura aucune raison de voir en autrui un ennemi ; chacun se soumettra volontairement à la nécessité du travail. La critique économique du système communiste n'est pas mon affaire, et je ne puis examiner si l'abolition de la propriété privée est opportune et avantageuse. Mais je sais reconnaître dans son présupposée psychologique une illusion sans consistance. Avec la suppression [*Aufhebung*] de la propriété privée, on retire au plaisir d'agression [*Aggressionslust*] un de ses outils, un outil certes puissant, mais certes pas le plus puissant²³⁶. »

Cette citation montre à quel point la lecture de Lacan est cohérente avec les propos freudiens par rapport à la pulsion et aux questions de l'économie politique. Freud ne semble pas s'opposer à une redistribution des biens pour la satisfaction des besoins par les communistes et pense que cela peut même avoir un impact sur l'économie libidinale ; cependant, il ne croit pas que cette solution soit la panacée, ni que l'inégalité matérielle soit la cause la plus profonde de l'agression, étant donné que la cause est la pulsion elle-même. En plus, la question de l'inégalité ne tient pas compte du « narcissisme des petites différences, » et observant ce qui se passe en l'Union Soviétique, Freud y trouve de l'antisémitisme, malgré les tentatives de redistribution. Cela ne remet pas en cause la redistribution ni les tentatives d'émancipation en elles-mêmes, cela montre seulement qu'elles se trompent dans leur vision de l'humain et qu'elles sont limitées.

Tenant compte de ces développements, nous pouvons lire la fin du séminaire, où Lacan parle de la question du désir et du bien en des formules devenues célèbres :

« Quelque chose se joue autour de la trahison, quand on la tolère, quand, poussé par l'idée du bien – j'entends, du bien de celui qui a trahi à ce moment –, on cède au point de rabattre ses propres prétentions, et de se dire – Eh bien puisque c'est comme ça, renonçons à notre perspective, ni l'un ni l'autre, mais sans doute pas moi, nous ne valons mieux, rentrons dans la voie ordinaire. Là, vous pouvez être sûr que se retrouve la structure qui s'appelle *céder sur son désir*. » [...] « Troisièmement, ceci n'est point à la portée de tout le monde, et c'est la

²³⁶ Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, op.cit., pp.134-135, « Das Unbehagen in der Kultur », op.cit., pp.472-473.

différence entre l'homme du commun et le héros, plus mystérieuse donc qu'on ne le croit. Pour l'homme du commun, la trahison, qui se produit presque toujours, a pour effet de le rejeter de façon décisive au service des biens, mais à cette condition qu'il ne retrouvera jamais ce qui l'oriente vraiment dans ce service²³⁷. »

Selon Lacan, c'est le fait de céder sur son désir qui provoque la culpabilité, donc active le surmoi et fait jouir, d'où résulte que le sujet peut participer à l'économie, au service des biens, mais qu'il perdra la boussole du désir. Si l'on tient compte des positions freudiennes sur la pulsion, la voie du désir ne devient pas la voie de la libération mais une voie de survie contre sa propre pulsion de mort. La plupart des sujets ne sont pas des Antigones qui se font tuer à cause de leur désir, ce qui n'est pas non plus la proposition de Lacan ; mais la voie du désir propose une émancipation interne, similaire au stoïcisme selon Hegel, tout en sachant que la pulsion de mort est toujours là. Le désir devient juste une forme de survie. Par rapport à l'émancipation de l'esclavage et au lien social, la position de Lacan est très mitigée ; sa voie propose une émancipation subjective. Mais son approche interroge des questions structurelles, comme la structure du langage et du pouvoir, ce qui pose la question de ce qui peut changer et de ce qui ne peut pas changer. Ces questions reviendront par la suite.

²³⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, op.cit., p.370.

Sixième chapitre : Les séminaires VIII et IX ; L'identification et l'esclavage

Introduction

Après avoir bien établi les bases de la pensée lacanienne dans la première partie de ce texte, nous discuterons les développements de la pensée lacanienne en la confrontant d'autres auteurs qui abordent la même problématique. La question centrale de ce chapitre est l'identification, terme qui porte le neuvième séminaire de Lacan. Nous analyserons d'abord ce que Lacan évoque du désir dans le séminaire VIII et comment la réflexion sur le désir implique de poser la question de l'identification, pour ensuite retrouver cette question dans le séminaire IX. La référence de Lacan, pour discuter l'identification, est l'ouvrage *Psychologie de masses et analyse du moi* de Freud, surtout le chapitre intitulé « L'identification²³⁸ ». Puis nous contrasterons les développements théoriques de Lacan avec ce que le psychiatre Frantz Fanon avance dans son ouvrage *Peau noire, masques blancs*²³⁹, pour éclaircir la fonction de l'identification dans la problématique de la psychopathologie de l'esclavage et de ses conséquences.

La psychologie de masses et l'identification

Une des thèses principales de Freud dans cet ouvrage est la psychologie de masses, phénomène déjà étudié par des psychologues comme Le Bon, McDougall et Trotter, c'est une continuation de la psychologie individuelle ; c'est-à-dire qu'il n'y pas deux niveaux d'analyse, le singulier et le social, mais, pour Freud, une continuité entre les deux et que la psychologie de masses doit pouvoir être expliquée par le fonctionnement individuel. La problématique du complexe d'Œdipe pose déjà qu'il n'y a pas de fonctionnement individuel sans les autres. Freud décrit comment, dans la masse, les sujets agissent de même d'une manière plus désinhibée que le sujet isolé, et que dans chaque foule nous trouvons la figure du meneur, qu'il s'agisse de quelqu'un de concret ou d'une idée. Les membres de cette foule invoquent et imitent ce meneur, de même que les lie entre eux un certain attachement affectif et leur haine de ceux qui ne les suivent pas. Pour expliquer ce lien affectif, Freud introduit le concept d'identification, plus précis,

²³⁸ Sigmund Freud, « Psychologie de foules et analyse du moi, » *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1981. Comme cette traduction n'est pas la même que Lacan a utilisé et pour plus de précision, nous utilisons aussi « Massenpsychologie und Ich-Analyse », en *Gesammelte Werke : Band XIII*, Fischer Verlag, Francfort sur le Main, 1999.

²³⁹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, Éditions de la découverte, Paris, 2011. La première parution de l'ouvrage était au Seuil en 1952.

selon lui, que le concept de « contagion » chez Le Bon ou « d'imitation » chez Tarde.

Freud décrit dans ce chapitre trois types d'identification. En première instance, nous trouvons l'identification au père qui déclenche le processus de l'Œdipe : « Disons-le tranquillement : il prend son père comme idéal. [...] Simultanément à cette identification au père, peut-être même antérieurement, le garçon a commencé à effectuer un véritable investissement objectal [*Objektbesetzung*] de la mère selon le type par étayage [*Anlehnungstypus*]²⁴⁰. » Ces deux moments entrent ensuite en contradiction, l'identification au père devient plus agressive, puis le garçon substituera à la mère un autre objet féminin. Pour les filles, il y a une autre inversion : elles s'identifient à la mère après s'être identifiées au père pour prendre ce dernier comme objet amoureux.

Le deuxième type d'identification est l'identification au symptôme névrotique, et l'exemple que Freud donne est celui d'une fille qui s'identifie au symptôme de la mère, elle a la même toux ; cette identification exprime le désir de prendre toujours le père comme objet amoureux et l'hostilité envers la mère. Elle prend alors la place de la mère au moins dans cette souffrance. Mais, selon Freud, l'identification, ici, prime sur le lien affectif à l'objet. Freud l'exprime ainsi :

« Il a été dit que l'identification est la forme la plus précoce et la plus originale du lien affectif [*Gefühlsbindung*] ; dans les conditions propres à la formation de symptôme, donc du refoulement [*Verdrängung*], et à la suprématie des mécanismes de l'inconscient [*der Mechanismen des Unbewußten*], il arrive souvent que le choix d'objet redevienne identification, donc que le moi s'approprie des qualités [*Eigenschaften*] de l'objet. Il est à remarquer que, dans ces identifications, le moi copie une fois la personne non aimée, l'autre fois la personne aimée. Il ne doit pas non plus échapper que l'identification est, les deux fois, partielle, extrêmement limitée [*höchst beschränkt*], et n'emprunte qu'un seul trait à la personne-objet [*nur einen einzigen Zug von der Objektperson entlehnt*]²⁴¹. »

Il faut retenir ici la question du « trait unique, » un seul trait, auquel Lacan donnera une place centrale dans son analyse. Le troisième type d'identification est, selon Freud, quand l'identification « fait totalement abstraction du rapport objectal à la personne aimée²⁴². » L'exemple qu'il donne est celui d'une fille dans un

²⁴⁰ Sigmund Freud, « Psychologie de foules et analyse du moi, » op.cit. p. 187 ; « Massenpsychologie und Ich-Analyse », op.cit. p.115.

²⁴¹ Sigmund Freud, « Psychologie de foules et analyse du moi, » ibid., pp.189-190 ; « Massenpsychologie und Ich-Analyse », ibid., p.117.

²⁴² Sigmund Freud, « Psychologie de foules et analyse du moi, » ibid., p.190 ; « Massenpsychologie und Ich-Analyse », ibid., p.117. La phrase en allemand dit « [...] daß die Identifizierung vom Objektverhältnis zur kopierten Person ganz absieht. » Si nous changeons le verbe *absehen* de sa définition du verbe intransitif comme fait la traduction vers son sens de verbe transitif, comme nous proposons, la phrase serait la suivante : « que l'identification se fixe tout à

pensionnat qui fait une crise à cause d'une déception amoureuse avec un amant secret. Il y a contagion chez les autres filles, qui copient la crise de la première fille. Les autres filles voudraient avoir un amant secret comme la première, avec pour conséquence de copier la souffrance que cela produit. Selon Freud, le moi des filles s'identifie au moi de la fille qui a l'amant, non par compassion mais parce qu'elles pourraient se retrouver dans la même situation. « L'identification par le symptôme devient ainsi l'indice d'un lieu de coïncidence [*Deckungsstelle*, lieu de défense, de couverture, d'harmonie] des deux moi, lieu qui doit être maintenu refoulé. » L'identification ne se fait pas d'un moi à l'autre, mais du rapport d'un moi à son objet, comme si le deuxième moi s'emparait du même objet que le premier moi.

Freud tire de ces exemples trois conséquences, caractéristiques de l'identification : d'abord, l'identification est la forme primordiale du lien à l'objet, ensuite elle peut être le substitut du lien libidinal à l'objet via l'introjection de l'objet dans le moi, enfin l'identification peut se produire entre un sujet et une personne dans une communauté, personne qui n'est pas l'objet de pulsions sexuelles. Freud commente aussi comment dans l'homosexualité masculine, lors de l'Œdipe, le garçon ne s'identifie pas au père pour chercher un objet substitut de l'objet-mère, mais il s'identifie à la mère pour chercher un substitut de son moi auprès de la mère, c'est-à-dire qu'il cherche un autre garçon comme lui. Freud observe que le processus de l'introjection de l'objet a des conséquences intéressantes par rapport au fonctionnement de la mélancolie.

Avant de poursuivre, nous devons nous arrêter sur le fait que Freud propose plusieurs éléments dans le mécanisme de l'identification que ne sont pas réductibles les uns aux autres. Dans le premier type, le sujet s'identifie à « l'idéal », mais il n'est pas clair ce soit l'idéal du père. Dans le deuxième type, par contre, l'identification ne se fait pas à une personne mais à un seul trait de la personne, ce que nous pouvons traduire par un signifiant qui nomme ce trait, ou par ce que ce trait a à voir avec le signifiant ; le « trait » est un élément irréductible. Dans le troisième type, comme dans le premier dans le rôle de la mère, l'objet et la relation à l'objet est au centre, et l'objet en tant qu'élément est tout à fait différent du trait ; il est un deuxième élément. Nous pouvons ainsi observer en détail ce qui se passe dans la première identification : est-ce que, lorsque Freud parle de « l'idéal du père », il parle des signifiants qui nomment le père, d'une image nommée par des signifiants, d'un « trait » du père, ou du père en tant qu'objet de la mère ? Nous prendrons ces questions en compte lorsque nous discuterons de l'identification chez Lacan dans les séminaires qui suivent.

fait à la relation d'objet de la personne copié ». Nous trouvons la deuxième traduction plus cohérente.

Le séminaire VIII : du désir à l'identification

Le séminaire VIII de Lacan, *Le transfert*²⁴³, poursuit l'effort de théorisation de la fonction du désir et de ses conséquences sur la pratique clinique. De ce séminaire, par rapport à la dépendance, l'asservissement et l'esclavage nous prendrons trois moments : le premier par rapport à la question de l'objet, le deuxième sur l'asservissement en lien avec la féminité et le troisième par rapport à l'identification.

La question de l'investissement libidinal de l'objet est aussi étroitement liée à la question du transfert, de l'investissement libidinal de l'analyste. Une des références principales du séminaire est *Le Banquet* de Platon, dialogue platonicien dans lequel différentes positions sur l'amour sont exposées et discutées ; dans la lecture lacanienne, le dialogue montre le passage des différents aspects de l'amour vers le désir dans la partie finale, dans laquelle discutent Socrate, Alcibiade et Agathon. Pour commencer, un petit rappel de la scène : Socrate et d'autres personnages illustres sont réunis chez Agathon pour une fête ; Agathon défie chaque invité de faire un discours sur l'amour pour le louer. Lorsque vient le tour de Socrate, Alcibiade arrive ivre, sans invitation, et change les règles du jeu : il s'agit maintenant de louer la personne d'à côté, ayant pour but de séduire Socrate, qui le refuse. À la fin les invités partent, certains dorment, Socrate part en dernier.

En prenant en compte ces discours, Lacan tente de définir l'amour par une métaphore. Il dit :

« Cette main qui tend vers le fruit, vers la rose, vers la bûche qui soudain flambe, son geste d'atteindre, d'attirer, d'attiser, est étroitement solidaire de la maturation du fruit, de la beauté de la fleur, du flamboiement de la bûche. Mais quand, dans ce mouvement d'atteindre, d'attirer, d'attiser, la main a été vers l'objet assez loin, si du fruit, de la fleur, de la bûche, une main sort qui se tend à la rencontre de la main qui est la vôtre, et qu'à ce moment c'est votre main qui se fige dans la plénitude fermée du fruit, ouverte de la fleur, dans l'explosion d'une main qui flambe – alors, ce qui se produit là, c'est l'amour²⁴⁴. »

Ce qu'il faut remarquer dans cette citation est que dans l'amour il n'y a pas une reconnaissance entre deux sujets, il n'y a pas d'intersubjectivité : un sujet prend l'autre comme un objet d'amour, et cet acte produit l'amour chez l'autre, qui à son tour fait du premier aussi un objet pour le deuxième. Il n'y a même pas de reconnaissance asymétrique comme dans la dialectique hégélienne. Lacan se moque de la position d'Agathon qui affirme le contraire : « D'ailleurs, à partir de ce moment-là, littéralement il [Agathon] se déchaîne, et nous dit que l'amour, c'est ce

²⁴³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, Éditions du Seuil, Paris, 2001.

²⁴⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.68.

qui nous libère, nous débarrasse de *la fausse croyance que nous sommes les uns pour les autres des étrangers*²⁴⁵. » Lacan nie ainsi le côté « libérateur » que l'illusion amoureuse peut produire. Un autre moment important à retenir est le moment de son discours où Socrate fait parler Diotime, une prêtresse, à sa place. Selon elle, l'amour est la volonté d'engendrer dans le beau, et c'est pour cela que les personnes cherchent des partenaires beaux.

La fin logique du dialogue, selon Lacan, est la scène qui arrive après l'irruption d'Alcibiade dans le banquet où il essaye de séduire Socrate. Suivant la même logique que dans le séminaire précédent, d'avoir passé du discours du bien sur l'amour au discours du beau, nous rencontrons la problématique du désir. Alcibiade affirme qu'à l'intérieur de Socrate il y a quelque chose, nommé *agalma*, qui le rend désirable. En effet, Socrate est quelqu'un d'exceptionnel pour son temps ; Lacan nous rappelle le *Ménon*, comment Socrate voit le savoir aussi du côté de l'esclave²⁴⁶ s'il est bien interrogé, ce qui témoigne de sa sensibilité. Sur Alcibiade, Lacan continue :

« Ce pour bien marquer qu'il n'est que cette enveloppe, qu'Alcibiade a voulu manifester que Socrate est, par rapport à lui, le serf du désir, que Socrate est asservi par le désir. Le désir de Socrate, encore qu'il le connût, il a voulu le voir se manifester dans son signe, pour savoir que l'autre, objet, *agalma*, était à sa merci²⁴⁷. »

Alcibiade ne désire pas Socrate directement ; il désire ce qui est « sacré » à l'intérieur de Socrate, un objet à l'intérieur de ce dernier. Cette confession est d'une certaine violence : il demande même aux esclaves de se boucher les oreilles, parce qu'ils ne sont pas dignes d'entendre. Alcibiade désire Socrate en tant qu'objet. « Il fait de nous autre chose que le sujet de la parole, mais ce quelque chose d'unique, d'irremplaçable en fin de compte, qui est le véritable point où nous pouvons désigner ce que j'ai appelé la dignité du sujet²⁴⁸. » Cet objet est d'un côté ce qu'Alcibiade trouve de désirable, ce qui le définit comme sujet, et d'un autre côté dit quelque chose de l'essence de Socrate. Cependant, ce dernier ne répond pas aux tentatives de séduction d'Alcibiade : il répond qu'Alcibiade fait ce scandale pour Agathon, l'objet du désir de Socrate. Ce qu'Alcibiade veut est le désir de Socrate, donc ce dernier ne se met pas dans la position de désiré qu'Alcibiade lui demande. Selon Lacan, cette posture dit d'un côté quelque chose sur Socrate lui-même, mais d'un autre côté donne un indice clinique de la position du psychanalyste ; c'est à partir du mécanisme du transfert, dans lequel l'analyste occupe la place de l'objet du désir de l'analysant, que l'analyste peut indiquer la

²⁴⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.133.

²⁴⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.138.

²⁴⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.213.

²⁴⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.207.

voie du désir du patient lui-même. Dans ce contexte, Lacan introduit la question de l'identification, car un des effets du refus de la demande d'amour par l'autre est l'identification, et il mentionne le texte de Freud dans *Psychologie de masses*²⁴⁹.

Nous trouvons aussi dans ce séminaire des précisions sur le désir et sur l'objet par rapport au séminaire précédent. La première précision éclaire le lien entre le désir et la pulsion de mort. Lacan l'exprime ainsi :

« La mort. Ce qui est là, articulé par Freud, comme tendance vers la mort, comme désir d'un impensable sujet qui se présente dans le vivant chez qui ça parle, est précisément responsable de ce dont il s'agit, à savoir de cette position excentrique du désir chez l'homme, qui est depuis toujours le paradoxe de l'éthique. [...] Les désirs, dans ce qu'on peut appeler leur permanence transcendante, à savoir leur caractère transgressif qui leur est fondamental, pourquoi, comment, ne seraient-ils ni l'effet, ni la source de ce qu'ils constituent ? – à savoir un désordre dans le corps supposé soumis, sous quelque incidence que l'on en admette les effets, au statut de l'adaptation²⁵⁰. »

La pulsion de mort est toujours présente dans le sujet à cause du langage ; elle est la source de la demande. La dernière phrase est bien intéressante : le corps n'est jamais soumis au moi, à la volonté, à cause de la pulsion. Même lorsque le corps réagit au désir ou au commandement de la part de l'autre, il y a toujours un symptôme de ce qui ne va pas. À la fin du séminaire, Lacan ajoute qu' « Il y a toujours dans le désir quelque délice de la mort, mais d'une mort que nous ne pouvons nous-mêmes nous infliger²⁵¹. » Il fait référence à une jouissance dans le désir différente de la jouissance surmoïque que le surmoi impose au sujet.

La deuxième précision touche la question de l'objet anal, de l'objet de la demande du névrosé. Cet objet montre, selon Lacan, la position de dépendance du névrosé.

« Ici, le sujet se désigne dans l'objet évacué. Ici est, si je puis dire, le point zéro d'une *aphanisis* du désir. Il repose tout entier sur l'effet de la demande de l'Autre – l'Autre en décide. C'est bien où nous trouvons la racine de la dépendance du névrosé. Là est la note sensible par quoi le désir du névrosé se caractérise comme pré-génital. Il dépend tellement de la demande de l'Autre, que ce que le névrosé demande à l'Autre dans sa demande d'amour de névrosé, c'est qu'on lui laisse faire quelque chose. La place du désir reste manifestement, jusqu'à un certain degré, dans la dépendance de la demande de l'Autre²⁵². »

Dans ce séminaire Lacan s'interroge plus sur la question du fantasme : la question de ce que l'Autre veut et de ce que le sujet veut met au centre la fonction de l'objet. Dans cette citation, Lacan met en évidence que le fait de demander à l'Autre, par

²⁴⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.181.

²⁵⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.121.

²⁵¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.368.

²⁵² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.261.

le sujet, met l'objet du côté de l'Autre, donc que c'est l'Autre qui décide de la satisfaction du sujet, ce qui le place en une situation de dépendance. Cependant, cet Autre n'est plus l'Autre symbolique encarté et consistant des séminaires antérieurs, un Autre qui existait en contrepartie du sujet, comme l'autre imaginaire existait en relation au moi ; ici, l'Autre est simplement le langage, un « lieu de parole », il n'est ni cohérent ni incarné par quelque personnage. C'est par rapport à cet Autre du langage que Lacan définit le sujet : « C'est la seule définition saine du sujet, et au moins, la seule saine pour nous, celle qui permet d'introduire comment un sujet entre obligatoirement dans la *Spaltung* déterminée par sa soumission au langage²⁵³. » En discutant le graphe du désir, Lacan affirme que le sujet est déterminé par le croisement de deux chaînes signifiantes, dont une inconsciente²⁵⁴. L'Autre auquel chaque sujet est soumis est le langage en tant que tel, et c'est en faisant référence au langage que l'objet de désir du sujet est nommé ; c'est alors que la fonction du fantasme réapparaît. Lacan insiste sur le fait que le désir est nommé à partir de ce que le sujet entend comme désir de l'Autre ; c'est la pulsion de mort qui sépare l'objet du sujet, ce qui est exprimé en utilisant le symbolique²⁵⁵. Lacan fait référence à sa lecture d'Hegel, en tenant compte que

« [...] que le désir du sujet est essentiellement, comme je vous l'enseigne, le désir de l'Autre avec un grand A. Le désir ne peut se situer, se placer, et du même coup se comprendre, que dans cette aliénation foncière, qui n'est pas simplement liée à la lutte de l'homme avec l'homme, mais au rapport avec le langage²⁵⁶. »

Nous pouvons observer que Lacan s'écarte ici de sa première lecture de la formation de l'objet à partir d'Hegel : le désir n'est pas le résultat du conflit entre deux sujets, ni entre le sujet et l'Autre (étant donné que l'Autre n'est pas consistant) mais entre le sujet et le langage, entre le sujet et les signifiants, la parole qu'il entend et à laquelle il s'identifie pour se déterminer d'une façon inconsciente. Lacan précise ensuite encore plus sa nouvelle lecture d'Hegel : « La dialectique hégélienne du conflit des consciences n'est pas autre chose, après tout, qu'un essai d'élaboration de l'ensemble du monde du savoir humain à partir d'un pur conflit radicalement imaginaire et destructif en son origine²⁵⁷. » Pour Lacan, la structuration du sujet dans ce séminaire s'articule entre le symbolique et la pulsion de mort, et pour lui la description hégélienne garde un caractère foncièrement imaginaire. En plus, Lacan introduit l'aliénation comme l'aliénation au langage, pas

²⁵³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.179.

²⁵⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.205.

²⁵⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.410.

²⁵⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., pp.318-319.

²⁵⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.414.

entre un sujet et un autre. De l'aliénation, nous discuterons dans le chapitre prochain.

Sichel

Dans les séminaires de Lacan il n'y a qu'un exemple de femme qui accepte d'être soumise et échangée : Sichel. Elle est un des personnages du théâtre de Paul Claudel, dans la trilogie tragique de Coûfontaine. Lacan utilise ces pièces pour exemplifier la transmission des désirs des parents et des signifiants à travers plusieurs générations, et comment ce qui est dit par les grands-parents a un impact sur les enfants et petits-enfants. Dans un commentaire sur la tragédie, surtout sur la tragédie moderne, Lacan dit : « Néanmoins, c'est en sceptique, en élève de Montaigne, a-t-on dit, que Hamlet s'interroge, *to be or not to be, dormir, rêver peut-être*. Cet au-delà de la vie nous délivre-t-il de cette vie maudite, de cet océan d'humiliation et de servitude qui est la vie²⁵⁸ ? » Déjà dans ce petit commentaire, Lacan nous donne une vision de la vie n'est pas trop optimiste et nous dit que la servitude y est inévitable. Par rapport à la pièce, ce que Lacan veut exprimer sur la tragédie moderne, c'est qu'il n'y a pas de « réconciliation » comme dans la tragédie ancienne. Alors commence la trilogie, où Turelure, fils d'une servante et d'un sorcier, force la comtesse de Coûfontaine à l'épouser pour sauver la vie du Pape, puis à faire un enfant avec lui et à sacrifier sa propre vie pour sauver ce même Turelure.

Dans la deuxième pièce de la trilogie de *Sygne de Coûfontaine*, le père, Turelure, prend une amante qui devient la clé de la fortune des Coûfontaine, étant donné qu'elle est la fille d'un juif très riche. Le fils de Turelure, Louis, lui demande son héritage, mais le père lui impose, comme condition, d'épouser Sichel, l'amante du père. D'elle, Lacan dit :

« Elle [Sichel] n'est pas la mère. Elle n'est même pas la femme du père. Elle est l'objet d'un désir tyrannique, ambigu. Il est assez souligné par Sichel que, s'il y a quelque chose qui attache le père à elle, c'est un désir qui est bien près du désir de détruire, puisque aussi bien il a fait d'elle son esclave, et qu'il est capable de parler de l'attachement qu'il lui porte comme ayant pris son principe dans quelque charme qui se dégageait de son talent de pianiste, et d'un petit doigt qui allait si bien taper la note sur le clavier. Ce piano, depuis qu'elle tient les comptes du vieux Toussaint, elle n'a pu l'ouvrir. Cette Sichel a donc son idée²⁵⁹. »

Elle a l'idée d'avertir Louis de Coûfontaine des desseins du père pour finalement l'épouser. Pour elle, devenir esclave volontairement entraîne un gain, une

²⁵⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.335.

²⁵⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., pp.340-341.

jouissance. Et nous pouvons aussi observer qu'elle n'est pas du tout dans la position d'objet, mais dans la position d'un sujet qui sait ce qu'il veut. Sa position ressemble beaucoup plus à celle de l'esclave dans l'antiquité (dans les exemples que Lacan donne), qui acceptait la soumission mais en se faisant respecter et en manipulant la situation. Peut-être cette position est-elle aussi en lien avec la mascarade ; faire semblant de devenir l'objet de l'autre (pour avoir une prise sur cet autre). L'autre commentaire de Lacan sur Sichel est qu'elle est juive, et que ce personnage présente un trait de la culture juive qui est de jouir dans la loi, pas en la transgressant²⁶⁰, ce qui ajoute une dimension à cette prise de position si particulière.

Parlant de cette deuxième pièce, Lacan remarque que le capital de Louis de Coufontaine provient d'investissements et d'aventures en Algérie. Il commente :

« Et à la vérité, il y a là un thème qui vaudrait bien qu'on considère dans la genèse historique de ce que l'on appelle le colonialisme, et qui est celui d'une émigration qui n'a pas seulement envahi des pays colonisés, mais qui a aussi ouvert des pays vierges. La ressource donnée à tous les enfants perdus de la culture chrétienne vaudrait bien qu'on l'isole comme un ressort éthique, que l'on aurait tort de négliger au moment où l'on mesure les conséquences²⁶¹. »

Ce commentaire sur l'Algérie nous étonne d'avoir été exprimé l'année de 1961 alors que la guerre d'Algérie fait encore rage. Peut-être se réfère-t-il à un ouvrage qui sera discuté lors d'un chapitre suivant et qui intéresse énormément à Fanon, *Psychologie de la colonisation* d'Octave Mannoni. Comme ce dernier, il s'intéresse plus à la position du colonisateur qu'à celle du colonisé. Nous la lisons ainsi : La colonisation était une ressource donnée à certains migrants européens (chrétiens), et elle a pour eux une valeur éthique, ce qui importe lorsqu'on observe les conséquences positives et surtout négatives de la colonisation. Ce « ressort éthique » dit aussi quelque chose de la culture européenne et de la situation européenne elle-même. Nous explorerons ce que Lacan dit de la colonisation lors des séminaires à suivre.

Premières questions sur l'identification

À la fin de ce séminaire, et préparant le séminaire suivant, Lacan commence à poser la question de l'identification. Lacan commence par critiquer la notion de « l'introjection » en tout ce qui se réfère à l'identification. « La notion d'intérieur est une fonction topologique capitale dans la pensée analytique, puisque même l'introjection s'y réfère. [...] Bref, il s'agit d'une différenciation produite à l'intérieur

²⁶⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.347.

²⁶¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., pp.343-344.

d'un certain champ topique par l'opération particulière qui s'appelle identification²⁶². » La notion de l'introjection propose déjà une topologie dans laquelle il y a un intérieur et un extérieur, comme dans la sphère, par exemple ; Lacan critiquera à fond cette topologie naïve lors du séminaire suivant, en introduisant des figures comme le tore, la bande de Moebius et le cross-cap, figures dans lesquelles les notions d'intérieur et d'extérieur sont beaucoup plus complexes.

Comme nous l'avons déjà mentionné, le transfert et le lien amoureux posent la question de l'identification. Lacan reprend alors le chapitre sur l'identification et énumère les trois types d'identifications : l'identification au père, virile, l'identification dite « régressive », à « l'objet qui le déçoit dans l'appel d'amour » et l'identification hystérique, au niveau du désir. Ici Lacan pointe la question du *einzigster Zug* : « Freud s'arrête dans son texte pour nous dire expressément que, dans les deux premiers modes d'identification qui sont fondamentaux, l'identification se fait toujours par *ein einzigster Zug*²⁶³. » Mais qu'est-ce que ce « seul trait, » « trait unique, » ou comme il le dira dans le séminaire qui suit, le « trait unaire » ? Il n'est pas un signifiant.

« Ce n'est pas dire que cet *einzigster Zug*, ce trait unique, soit pour autant donné comme signifiant. Pas du tout. Il est assez probable, si nous partons de la dialectique que j'essaye d'ébaucher devant vous, que c'est possiblement un signe. Pour dire que c'est un signifiant, il en faudrait plus. Il faut qu'il soit ultérieurement utilisé dans, ou qu'il soit en rapport avec, une batterie signifiante. Mais ce qui est défini par cet *ein einzigster Zug*, c'est le caractère ponctuel de la référence originelle à l'Autre dans le rapport narcissique²⁶⁴. »

Dans ce séminaire, Lacan dit que le *Zug* est un signe, donc serait univoque d'un côté et d'un autre côté aurait un lien étroit avec l'image. Si ce trait était un signifiant il pourrait être articulé avec d'autres signifiants, et c'est pour cela que Lacan hésite ici à dire qu'il n'est qu'un signifiant. Suivant Freud, Lacan reconnaît que ce trait est mis par les sujets à la place de leur moi ou en équivalence avec celui-ci, ce qui fait le lien avec la psychologie de masses. Sur ce signe ou signal, Lacan poursuit :

« La référence au troupeau montre bien que le signal s'exerce à l'intérieur d'une fonction nécessaire de communication imaginaire, et c'est par là que je veux vous faire sentir que, si l'angoisse est un signal, cela veut dire qu'elle peut provenir d'un autre. Il n'en reste pas moins que, pour autant qu'il s'agit là d'un rapport au désir, le signal ne s'épuise pas dans la métaphore du danger de l'ennemi du troupeau. En effet, ce qui distingue le troupeau humain du troupeau animal, c'est que pour chaque sujet, comme chacun sait sauf les entrepreneurs en psychologie

²⁶² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.408.

²⁶³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.417.

²⁶⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.418.

collective, l'ennemi du troupeau, c'est lui. Dans la référence à la réalité du troupeau, nous trouvons une intéressante transposition de ce que Freud nous articule sous la forme du danger interne. Nous y trouvons précisément la confirmation de ce que je vous dis toujours – par rapport à l'universel, l'individuel et le collectif, c'est un seul et même niveau. Ce qui est vrai au niveau de l'individuel, ce danger interne, est vrai aussi au niveau du collectif. Le danger interne au sujet est le même que le danger interne au troupeau²⁶⁵. »

Par l'exemple du troupeau Lacan veut montrer que les psychologies individuelle et collective sont pas que fermement liées mais qu'elles sont la même chose. L'angoisse comme signal fait bouger le troupeau humain, mais l'angoisse est produite au niveau singulier. Ce qui déstabilise un groupe humain n'est pas un ennemi externe mais un sujet à l'intérieur du troupeau qui s'affirme en tant que sujet et qui donc s'exclut du troupeau. Et le sujet qui s'affirme le fait aussi par la voie du désir.

« Si l'analyse n'a pas réussi à faire comprendre aux hommes que leurs désirs, premièrement, ce n'est pas la même chose que leurs besoins, et deuxièmement, que le désir présente en lui-même un caractère dangereux, menaçant pour l'individu, qui s'éclaire du caractère évidemment menaçant pour la troupe – je me demande alors à quoi l'analyse a jamais servi²⁶⁶. »

Lorsque le sujet en analyse prend la voie de son désir, son angoisse se transforme et l'angoisse originelle diminue ; cela est une constatation clinique. Mais suivre son désir sert aussi à s'écarter du troupeau, ce qui le menace. Cette affirmation est cohérente avec ce que Freud avait énoncé au chapitre V de *Malaise dans la culture* et dans *Psychologie de masses* : lorsqu'un couple est amoureux, il n'a besoin de personne d'autre, même pas de l'enfant qui naît du couple. C'est pourquoi, pour former un groupe dont le lien n'est pas ouvertement sexuel (nous dirions lié au désir sexuel) il faut détourner cette énergie vers la formation du groupe. La question du *einzigiger Zug* a tout à voir avec la question de l'esclavage volontaire, entendu comme « conscience servile » :

« Prenons le schéma de la *Massenpsychologie* par où Freud nous origine l'identification de l'idéal du moi. Par quel biais le fait-il ? Par le biais de la psychologie collective. Que se produit-il donc, nous dit-il, préfaçant ainsi la grande explosion hitlérienne, pour que chacun entre dans cette sorte de fascination qui permet la prise en masse, la prise en gelée de ce que l'on appelle une foule ? Pour que tous les sujets aient collectivement, au moins un instant, le même idéal, qui permet tout et n'importe quoi pendant un temps assez court, il faut, explique-

²⁶⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.431.

²⁶⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.432.

t-il, que tous ces objets extérieurs soient pris en tant qu'ayant un trait commun, *einzigiger Zug*²⁶⁷. »

La question de la psychologie de masses, de l'identification par le « trait commun » explique le fait qu'un peuple d'Europe se soit soumis volontairement à un meneur de foule par ce mécanisme aux conséquences catastrophiques. Ce mécanisme est plutôt banal, quotidien, mais a un potentiel de destructivité inimaginable. Lacan et Freud insistent sur le fait qu'entreprendre une analyse pour suivre son désir est un moyen pour se mettre à l'écart de ce mécanisme. Maintenant nous allons plonger dans le séminaire IX, pour explorer la fonction du *einzigiger Zug*, étudier le lien avec la « conscience (ou inconscience) servile ».

Le séminaire IX : l'identification et la servitude

Le fondement du séminaire IX de Lacan, *L'identification*²⁶⁸, est le chapitre sur « L'identification » de *Psychologie de masses et analyse du moi* de Freud que nous avons déjà commenté. Nous présenterons d'abord le concept de l'identification comme Lacan le comprend dans ce séminaire, pour ensuite explorer les types d'identification que Lacan propose et leur rapport avec la dépendance. Cela nous ouvrira la route pour discuter de l'ouvrage de Fanon.

Qu'est-ce que l'identification ? Lacan commence ce séminaire en donnant une première réponse.

« Pour tout de suite préciser ce que j'entends par là, je dirai que quand on parle d'identification, ce à quoi on pense d'abord, c'est à l'autre à qui on s'identifie, et que la porte m'est facilement ouverte pour mettre l'accent, pour insister sur cette différence de l'autre à l'Autre, du petit autre au grand Autre, qui est un thème auquel je puis bien dire que vous êtes d'ores et déjà familiarisés. [...]. Je vais plutôt mettre l'accent sur ce qui dans l'identification se pose tout de suite comme « faire identique » [idem facere], comme fondé dans la notion du « même », et même du même au même, avec tout ce que ceci soulève de difficultés²⁶⁹. »

Ce qui saute aux yeux d'abord est que Lacan commence par introduire ces éléments, sa terminologie. Certes, l'identification veut dire « faire le même », « faire identique », mais la question se pose : faire quoi d'identique à quoi ? Le sujet ou le moi, et l'autre ou l'Autre ? Le signifiant ou l'objet ? Selon les différents

²⁶⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, ibid., p.462.

²⁶⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit. Nous utilisons ici la version qui se trouve sur le site staferla.free.fr.

²⁶⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 15 novembre 1961 (version staferla p.4.)

types d'identifications, il s'agira de plusieurs types d'éléments qui se mettront en équivalence.

Bien que Freud ait discuté trois types d'identification, l'identification au père, au trait de la personne aimée et au désir de l'autre comme le sujet, Lacan va approfondir les deux dernières : il s'attardera sur ce qu'est l'*einzigiger Zug* et l'objet du désir de l'autre, mais pas sur le père. « J'ai essayé tout au contraire de vous montrer ce qui s'y attache de rigueur structurale. Je l'ai fait en partant du deuxième mode d'identification distingué par Freud, celui que je crois sans fausse modestie avoir rendu désormais pour vous tous, impensable sinon sous le mode de la fonction du trait unaire²⁷⁰. » Pour Lacan, la deuxième type d'identification est celui du *einzigiger Zug*, traduit par Lacan comme le « trait unaire ». Sur le troisième type d'identification, Lacan dit :

« Le champ sur lequel je suis, depuis que j'ai introduit le signifiant du *huit intérieur*, est celui du *troisième mode d'identification*, cette identification où le sujet se constitue comme désir, et dans lequel tout notre discours antérieur nous évitait de méconnaître que le champ du désir n'est concevable pour l'homme qu'à partir de la fonction du grand Autre : le désir de l'homme se situe au lieu de l'Autre, et s'y constitue précisément comme ce mode d'identification originelle que Freud nous apprend à séparer empiriquement – ce qui ne veut pas dire que sa pensée en ce point soit empirique – sous la forme de ce qui est donné dans notre expérience clinique, tout spécialement à propos de cette forme si manifeste de la constitution du désir qui est celle de l'hystérique²⁷¹. »

Nous discuterons un peu en détail par la suite ce qu'est le huit intérieur et faire une brève synthèse des figures topologique que Lacan utilise pour parler de ce type de désir ; ce qu'il faut retenir, c'est que Lacan réduit l'identification à ces deux types, au trait unaire et au désir de l'autre. Nous allons maintenant discuter des deux types d'identification, en commençant par le *einzigiger Zug* pour montrer comment dans chaque type d'identification Lacan montre un type spécifique de dépendance, pour ensuite discuter le lien entre cette dépendance et la question de l'esclavage.

Du *einzigiger Zug* au trait unaire de Lacan : la fonction du *leader*

Il importe de comprendre les processus d'identification pour comprendre la question de la dépendance du sujet, dépendance au langage – à l'Autre – et aux autres qui entourent le sujet. « Une telle thèse, qui, vous le verrez, sera essentielle pour toute incarnation que nous pourrions donner par la suite des effets de l'identification, exige que nous essayons d'articuler d'une façon plus précise comment nous concevons effectivement cette dépendance de la formation du

²⁷⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 20 juin 1962 (version staferla p.197.)

²⁷¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 20 juin 1962 (version staferla p.197.)

sujet par rapport à l'existence d'effets du signifiant comme tel²⁷². » Les deux types d'identification décrits par Lacan montrent deux types de dépendance chez le sujet.

Après avoir isolé l'existence du trait chez Freud en tant qu'élément, Lacan s'interroge sur ce qu'il est et sur ce qu'est sa fonction. Il dit :

« Ce que nous trouvons à la limite de l'expérience cartésienne comme telle du sujet évanouissant, c'est la nécessité de ce garant, du trait de structure le plus simple, du trait unique si j'ose dire, absolument dépersonnalisé, non pas seulement de tout contenu subjectif, mais même de toute variation qui dépasse cet unique trait, de ce trait qui est Un d'être le trait unique. La fondation de l'Un que constitue ce trait n'est nulle part prise ailleurs que dans son unicité. Comme tel on ne peut dire de lui autre chose sinon qu'il est ce qu'a de commun tout signifiant : d'être avant tout constitué comme trait, d'avoir ce trait pour support. Est - ce que nous allons pouvoir, autour de cela, nous rencontrer dans le concret de notre expérience ?²⁷³ »

Il se réfère à Descartes, celui du *Discours de la méthode*, qui se pose la question du doute systématique. Selon Lacan, ce qui reste de cette expérience est le trait, ce qui est ineffaçable, et ne peut pas être mis en doute. Le trait n'a pas de contenu signifiant, il est Un donc indivisible, et il peut être compté en tant que Un. Comme nous pouvons l'observer, le trait n'est pas un signifiant mais décrit l'une des caractéristiques du signifiant – c'est-à-dire que le signifiant a aussi une fonction de trait. Lacan dit que le trait est « l'essence du signifiant [;] L'*einziger Zug* qu'ici je vise est ce qui donne à cette fonction son prix, son acte et son ressort²⁷⁴. » Pour comprendre ce que Lacan veut dire avec le trait, il faut le prendre à la lettre : un trait, comme un trait fait sur le sable ou sur un arbre. Lacan donne plusieurs exemples pour montrer la complexité du trait : du trait sur les os des animaux chassés aux temps préhistoriques, qui montre que dès que l'animal humain a pu parler, il a été capable de compter et d'écrire quelque chose, au système d'écriture chinoise, qui se compose d'un système de traits verticaux et horizontaux, en passant pour les lettres, l'écriture alphabétique. Lacan traduit ici pour la première fois le terme allemand freudien par le mot « unaire » et pas « unique ou seul », en un néologisme qui décrit mieux le concept qu'il est en train de développer.

Si la production de traits sur des objets faits par des humains existe depuis les temps préhistoriques, la fonction du trait a à voir avec l'existence du symbolique. Que signifie une succession de bâtons, de traits sur un os, faits par un homme préhistorique ? Cela montre que chaque événement que le trait dénote est unique mais qu'ils peuvent être groupés et donc comptés. Dans cette succession, le

²⁷² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 15 novembre 1961 (version staferla p.5.)

²⁷³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 22 novembre 1961 (version staferla p.13.)

²⁷⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 6 décembre 1961 (version staferla p.24.)

premier bâton montre une différence qualitative, un cas unique, mais la succession démontre qu'il y a une différence quantitative. La répétition des bâtons montre qu'il y a du même, qu'il peut être répété, mais en même temps que chaque événement est unique.

Lacan éclaircit ici la différence entre le signifiant et le signe : le signifiant est pris dans un système de représentations mais il est unique, il dénote une différence dans ce système ; le signe, univoque, dénote quelque chose pour un sujet déterminé. « Un signifiant se distingue d'un signe d'abord en ceci, qui est ce que j'ai essayé de vous faire sentir, c'est que les signifiants ne manifestent d'abord que la présence de la différence comme telle et rien d'autre²⁷⁵. » Le signifiant fait, par exemple qu'on ne peut pas additionner les pommes et les poires, parce qu'elles sont des fruits différents ; voici leur unicité, et comment la logique du « A = A » est faussée, parce que la différence est toujours là ; c'est alors que Lacan introduit la formule « le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant, » parce que ce sujet est irréductible à un des signifiants et que sans un sujet il n'y a pas de lien entre deux signifiants. Du côté de la clinique, cela aide à expliquer la notion de la répétition freudienne, lorsque le sujet répète des formations symptomatiques. Nous pouvons alors retourner au deuxième type d'identification freudienne : lorsque le moi du sujet s'identifie à l'autre, il prend un trait, pas la totalité de la personne, pour l'imiter. Ce trait est nommé par un signifiant.

Pour mieux faire comprendre ce qu'il entend par le mot « unaire », Lacan réintroduit et critique la logique aristotélicienne de l'universel. Nous ne nous attarderons pas sur sa démonstration logique ; en voici les conséquences :

« Le fait que j'ai tout de suite tendu le fil qui rapporte la fonction de ce –1 au fondement logique de toute possibilité d'une *affirmation universelle*, à savoir de la possibilité de fonder l'exception - et c'est ça d'ailleurs qui exige la règle, *l'exception ne confirme pas la règle*, comme on le dit gentiment, *elle l'exige, c'est elle qui en est le véritable principe* - bref, qu'en vous traçant mon petit cadran, à savoir en vous montrant que la seule véritable assurance de l'affirmation universelle est l'exclusion d'un trait négatif : « *il n'y a pas d'homme qui ne soit mortel* »²⁷⁶. »

Pour que l'universel existe il faut un « Un » qui fait exception et qui fonde la règle. Pour Lacan, ce « Un » doit être présupposé avant de penser la logique du « tous ». La question du « Un » qui fonde l'universel reviendra à plusieurs reprises dans l'enseignement de Lacan ; ce qui nous intéresse ici c'est son impact sur l'identification. Cette logique est déjà perceptible dans « Totem et tabou » de Freud, où un père de la horde fonde l'exception de la communauté des fils. Telle

²⁷⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 6 décembre 1961 (version staferla p.26.)

²⁷⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 14 mars 1962 (version staferla p.92.)

est la logique de la psychologie de masses, où le leader, le meneur, fait exception par rapport au reste de la foule.

« Il le montre sur le plan de *l'identification collective*, de ce qui est en somme une sorte de point de concours de l'expérience, par quoi l'unarité du trait si je puis dire - mon *trait unaire*, c'est ce que je voulais dire - se reflète dans l'unicité du modèle pris comme celui qui fonctionne dans la constitution de cet ordre de réalité collective qu'est, si l'on peut dire, la masse avec une tête, le *leader*. [...] Puisque aussi bien la première forme, celle qui restera en somme au bord, au terme de notre développement cette année, celle qui s'ordonne comme la première, la plus mystérieuse aussi, quoique la première en apparence portée au jour de la dialectique analytique, *l'identification au père*, est là, dans ce modèle de *l'identification au leader* de la foule, et est là en quelque sorte impliquée sans être du tout impliquée, sans être du tout incluse dans sa dimension totale, dans sa dimension entière²⁷⁷. »

Être « Un » est une caractéristique du signifiant. Chacun garde sa différence par rapport aux autres dans le système signifiant ; il est nécessaire pour que tienne le système langagier. Ce « Un » incarné par le leader provoque ce deuxième type d'identification, et dans la psychologie des foules, est à la racine de la formation de la « conscience servile » de ceux qui s'identifient à lui. En même temps, Lacan suggère que le premier type d'identification décrit par Freud, celui au père, fonctionne de la même façon que ce deuxième type, qu'ils sont donc une variation du même type d'identification. Cependant, sans la trace qui fait ce signifiant Un, il n'y a pas de sujet dans le langage, on ne peut donc pas se passer de l'identification dans la constitution du sujet. Nous commençons à voir comment l'existence du langage est aussi la cause de la « conscience servile ». Nous verrons par la suite le troisième type d'identification, le lien avec la dépendance, et les autres formes d'identification.

L'identification au désir de l'autre

En reprenant Freud lu par Lacan, plusieurs éléments s'articulent pour parler de l'identification : le sujet, le désir de l'autre, et le trait unaire. Pour parler du désir de l'autre, Lacan fait référence à l'objet du désir, objet qui se trouve entre la demande et le besoin. Avant d'expliquer comment fonctionne le mécanisme de l'identification au désir de l'autre, c'est-à-dire à son objet, il nous faut résumer les avancées théoriques de Lacan dans ce séminaire, notamment sur la topologie de surfaces.

La question de la topologie apparaît lorsque Lacan critique la notion de « l'introjection » en tant qu'elle se confond avec l'identification. L'introjection veut dire mettre à l'intérieur, ce qui suppose déjà une dialectique de l'extérieur et de

²⁷⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 20 juin 1962 (version staferla p.197.)

l'intérieur. Cette dialectique, qui existe depuis Aristote partout dans la philosophie, n'a pas été interrogée en profondeur par la psychologie, ni par la philosophie. Si le sujet a un intérieur et un extérieur il peut être représenté par une sphère. Lacan questionne en principe cette logique, car le sujet se forme en interaction avec d'autres, avec le langage qu'il rencontre, et n'est pas un extérieur et intérieur défini si simplement. Il avait déjà critiqué dans le séminaire III le délire de certains patients qui prennent leur corps pour des sphères, nient le fait qu'ils ont des orifices, et donc, chaque fois qu'ils ont à faire à ces orifices, ils souffrent de grandes angoisses. Pour sortir du paradigme de la sphère, Lacan propose le paradigme du tore, dans lequel il y a un extérieur et un intérieur, mais aussi un trou au milieu de la figure topologique. Cela implique qu'il y a un vide à l'intérieur du sujet et que certains éléments peuvent être en même temps à l'intérieur et à l'extérieur du sujet ; ce vide à l'intérieur et à l'extérieur est la définition du tore.

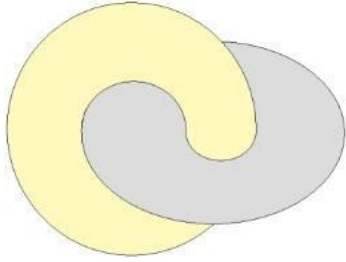


278

Dans cette nouvelle représentation du sujet par Lacan, ce vide à l'intérieur du sujet est l'objet petit *a*, qui à la fois fait partie de son corps et est à l'extérieur chez l'autre qui est désiré. Voici la définition de l'objet dans cette partie de son enseignement : « *Le désir de l'objet* comme tel, en tant qu'il retentit jusqu'au fondement même du sujet, qu'il l'ébranle bien au-delà de sa constitution : comme satisfait ou non, comme soudain menacé au plus intime de son être, comme révélant son manque fondamental, et ceci dans la forme de l'Autre, comme mettant au jour à la fois la métonymie et la perte qu'elle conditionne²⁷⁹. » Nous pouvons observer que cette définition de l'objet est cohérente avec la représentation d'un trou chez le sujet, qui est en même temps ce qu'il y a de plus intime. En parlant du sujet et de l'autre, Lacan propose l'entrecroisement du sujet et de l'Autre comme l'entrecroisement de deux tores, sous la forme suivante.

²⁷⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 14 mars 1962 (version staferla p.94.)

²⁷⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 14 mars 1962 (version staferla p.93.)



280

À partir de cette image Lacan explique l'identification : la demande de l'Autre structure le sujet, crée le trou qui représente le désir du sujet. De même, la demande du sujet cause le désir de l'Autre, vise ce que l'Autre n'a pas, c'est-à-dire sa castration. La représentation des deux tores qui s'entrecroisent montre comment la demande et le désir s'articulent.

« S'il y a, vous le savez, quelque chose à quoi on peut dire qu'au départ le névrosé s'est laissé prendre, c'est à ce piège, et il essaiera de faire passer dans la demande ce qui est l'objet de son désir, d'obtenir de l'Autre, non pas la satisfaction de son besoin - pour quoi la demande est faite - mais la satisfaction de son désir, à savoir d'en avoir l'objet, c'est-à-dire précisément ce qui ne peut se demander. Et c'est à l'origine de ce qu'on appelle dépendance dans les rapports du sujet à l'autre. De même qu'il essaiera, plus paradoxalement encore, de satisfaire, par la conformation de son désir, à la demande de l'Autre.²⁸¹ »

L'erreur du névrosé, selon Lacan, est de pas saisir la différence entre la demande et le désir, de demander à l'autre ce qu'il veut en pensant qu'il y a une réponse qui va le satisfaire, que le désir peut se satisfaire par la demande. La conséquence que Lacan tire de cette structure est qu'il y a une non-coïncidence entre les deux demandes et les deux désirs. Les deux demandes sont toujours en opposition : soit l'une, soit l'autre demande. C'est pourquoi Lacan donne une certaine importance au contrat, qui sert à pallier cette non-coïncidence²⁸². Il y a donc aussi une non-coïncidence du désir : il n'y a pas d'identité entre les deux désirs. Lacan l'exprime de la façon suivante : « cette équivalence croisée : de la demande du sujet à l'objet de l'Autre, de l'objet du sujet à la demande de l'Autre²⁸³. » Désirer fait de l'autre un objet, ce qui fait que l'identité des deux désirs finit dans une impasse.

Pour éclaircir ce type d'identification Lacan relit le cas du petit Hans. Selon lui, l'usage que Hans fait du signifiant avec le jeu des deux girafes lui permet de mettre à distance le désir maternel tout en restant identifié à ce désir.

²⁸⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 14 mars 1962 (version staferla p.94.)

²⁸¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 14 mars 1962 (version staferla p.94.)

²⁸² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 28 mars 1962 (version staferla pp.106-107.)

²⁸³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 06 juin 1962 (version staferla p.176.)

« Car on voit bien tout l'enjeu de ce dont il s'agit : la grande girafe, comme elle le voit jouer avec la petite chiffonnée, crie très fort jusqu'à ce qu'enfin elle se lasse, elle épuise ses cris. Et le petit Hans, sanctionnant en quelque sorte la prise de possession, la *Besitzung* de ce dont il s'agit, de l'enjeu mystérieux de l'affaire, en s'asseyant dessus, *draufgesetzt*. Cette belle mécanique doit nous faire sentir ce dont il s'agit, si c'est bien de son identification fondamentale, de la défense de lui - même contre cette capture originelle dans le monde de la mère, comme personne bien sûr n'en doute au point où nous en sommes de l'élucidation de la phobie²⁸⁴. »

Hans représente sa mère avec la grande girafe, pour chiffonner le papier et s'asseoir dessus. *Sich setzen*, s'asseoir en allemand, contient la même racine de *besetzen*, occuper une place, et *besitzen*, posséder. Par-là, Hans nomme sa mère, mais en s'identifiant à son désir, en restant le phallus de sa mère. Bien qu'il utilise des signifiants pour le faire, il ne s'agit pas d'une identification à un trait de la mère mais à ce qu'elle veut, à ce qui la comblerait.

Ce qui est étonnant, pour revenir à la question de la dépendance, c'est que Lacan parle de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave surtout à travers ce type d'identification. La dialectique du maître et de l'esclave hégélienne présuppose la conjonction des deux désirs²⁸⁵, ce qui selon Lacan est impossible. D'abord Lacan reproche à Hegel d'ignorer le stade du miroir²⁸⁶, c'est-à-dire qu'il suppose le conflit entre deux sujets qui ont le même statut pour un seul désir, de sorte qu'il ne peut penser le conflit du côté symbolique. Lacan critique en outre la dialectique dans le sens de l'assimilation, la suppression en en conservant une partie, l'*Aufhebung*. Il le dit de la façon suivante :

« C'est ainsi qu'elle ne peut pas donner toute sa pleine valeur à la formule que : « *Le désir de l'homme est le désir de l'Autre* ». Il n'est pas par référence d'un tiers qui serait renaissant, le sujet plus central, le sujet identique à soi-même, la conscience de soi hégélienne qui aurait à opérer la médiation entre deux désirs qu'elle aurait en quelque sorte en face de soi : le sien propre, comme un objet, et le désir de l'Autre. Et même à donner à ce désir de l'Autre la primauté, elle aurait à situer, à définir son propre désir dans une sorte de référence, de rapport ou non de dépendance à ce désir de l'Autre²⁸⁷. »

Le rencontre entre le sujet et l'Autre n'aboutit pas du tout à une conscience de soi transparente, qui assimile l'objet au désir de l'autre et le sujet en une seule entité ; par contre, le sujet est déchiré, comme le petit Hans, entre son désir et sa position comme objet du désir de l'Autre. La structure de cette identification est la structure

²⁸⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 20 décembre 1961 (version staferla p.34.)

²⁸⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 04 avril 1962 (version staferla p.116.)

²⁸⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 24 janvier 1962 (version staferla p.71.)

²⁸⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 09 mai 1962 (version staferla p.146.)

du fantasme, comme la nomme Lacan. Il importe de remarquer que le désir de l'Autre est nommé aussi par un trait unaire :

« Ce n'est rien d'autre que le signe impossible à effacer de ce fait que : l'objet du désir ne se constitue que dans le rapport à l'Autre, en tant que lui-même s'origine de la valeur du trait unaire. Nul privilège dans l'objet, sinon dans cette valeur absurde donnée à chaque trait d'être un privilège. Que faut-il encore d'autre pour vous convaincre de la dépendance structurale de cette constitution de l'objet, objet du désir, par rapport à la dialectique initiale du signifiant en tant qu'elle vient échouer sur la non-réponse de l'Autre ?²⁸⁸ »

Nous trouvons ici deux dépendances liées : dépendance au langage, au trait unaire, et au désir de l'Autre qui est aussi nommé par un trait unaire. Cela montre que la dépendance primordiale est celle du signifiant : le rencontre avec le signifiant structure le sujet, le détermine. À partir de ce séminaire, Lacan utilisera le mot « dépendance » surtout pour nommer le rapport du sujet au désir de l'Autre, donc ce type d'identification, qui provient de la rencontre avec le langage.

« Le signifiant détermine le sujet, vous dis-je, pour autant que nécessairement : c'est cela que veut dire l'expérience psychanalytique. Mais suivons les conséquences de ces prémisses nécessaires. Le signifiant détermine le sujet, le sujet en prend une structure : c'est celle que j'ai essayé pour vous de vous démontrer, de vous montrer dans le support du graphe. [...] Je vous ai amenés, par mes énonciations précédentes, à ceci qu'il s'agit maintenant de dresser dans son unité : que le signifiant est coupure, et ce sujet et sa structure, il s'agit de l'en faire dépendre. Cela est possible en ceci, que je vous demande d'admettre et de me suivre au moins un temps, que le sujet a la structure de la surface, au moins topologiquement définie²⁸⁹. »

Lorsque Lacan parle de la surface, il fait référence au tore, à cette surface trouée où la dialectique de l'intérieur et de l'extérieur est complexe. Aussi, Lacan utilise-t-il la surface comme métaphore de la chaîne signifiante, et la chaîne signifiante y a la forme de bande d'une Moebius. Ce qui nous intéresse est que la manifestation de cette dépendance primordiale n'est pas l'identification au trait unaire mais au désir de l'autre, constitutif du sujet. La conséquence de cette structure est la formation du fantasme, la nomination du sujet et du désir de l'Autre. L'objet petit *a*, comme Lacan le dira par la suite, est le reste de cette opération.

« Revenons à notre fantasme et au (*a*), pour saisir ce dont il s'agit dans cette imaginification propre à sa place dans le fantasme. Il est bien sûr que nous ne pouvons pas l'isoler sans son corrélatif du S [barré], du fait que l'émergence de la fonction de l'objet du désir comme (*a*) dans le fantasme est corrélatrice de cette sorte de « fading », d'« évanouissement du symbolique » qui est cela même que

²⁸⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 28 mars 1962 (version staferla p.110)

²⁸⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 30 mai 1962 (version staferla p.166.)

j'ai articulé la dernière fois [...] comme l'exclusion déterminée par la dépendance même du sujet de l'usage du signifiant²⁹⁰. »

Cette rencontre structure le sujet même au niveau de son imaginaire ; comme nous pouvons l'observer, Lacan insiste sur la dépendance au langage en tant qu'Autre. Cet Autre prend, pour Lacan, la place d'un « maître et garant » symbolique²⁹¹, même s'il est un maître inconsistant, barré parce qu'il est composé de signifiants ; cette remarque est importante pour considérer la suite de l'enseignement de Lacan.

Lorsque Lacan parle de l'objet du désir, il ne parle pas de dépendance mais d'asservissement. Sur ce point il dit :

« Bien sûr, c'est ce qui nous sollicite à l'interroger, cette fonction, à un niveau plus radical. C'est celui que j'essaie de vous montrer en articulant pour vous ceci, qui est au fond de l'expérience analytique : que nous sommes asservis, comme hommes, je veux dire : comme êtres désirants, que nous le sachions ou pas, que nous croyions ou non le vouloir, à cette fonction de vérité²⁹². »

La fonction de vérité dont Lacan parle est la fonction du désir. Lacan ne parle même pas de la servitude, mais « d'être asservi », c'est-à-dire qu'il en parle au passif. Par rapport à Hegel, Lacan clarifie que son objet de désir n'est pas le même que l'objet hégélien²⁹³, concept qu'il développera par la suite. Il insiste sur le fait que même si le sujet se trouve asservi dans le désir, le but de la psychanalyse est de « replacer son sujet dans son désir, » c'est-à-dire qu'il reprend la question de l'éthique de la psychanalyse, discutée plus haut.

Avant de finir, Lacan fait une dernière mention de l'esclavage, que nous allons discuter avant de parler de la théorie et de la position théorique de Fanon. Cette référence porte sur l'œuvre et la position de Sacher-Masoch et sur le masochisme. Nous reprenons la référence en entier.

« En quoi effectivement il rejoint ce qui phénoménologiquement nous apparaît alors dans les textes de Masoch. À savoir que le terme, que le comble de la jouissance masochiste n'est pas tellement dans le fait qu'elle s'offre à supporter ou non telle ou telle douleur corporelle. Mais dans cet extrême singulier - qu'à savoir dans les livres vous retrouverez toujours dans les textes petits ou grands de la fantasmagorie masochiste - cette annulation à proprement parler du sujet en tant qu'il se fait pur objet. Il n'y a à cela de terme, que le moment où le roman masochiste, quel qu'il soit, en arrive à ce point qui du dehors peut paraître tellement superflu, voire de fioritures, de luxe, qui est à proprement parler qu'il se

²⁹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 09 mai 1962 (version staferla p.149)

²⁹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 09 mai 1962 (version staferla p.148)

²⁹² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 28 février 1962 (version staferla p.72)

²⁹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 13 juin 1962 (version staferla p.193.)

forge lui-même, ce sujet masochiste, comme étant l'objet d'un marchandage, ou très exactement d'une vente entre les deux autres qui se le passent comme un bien. Bien vénal et - observez-le - même pas fétiche, car le dernier terme s'indique dans le fait que c'est un bien vil, vendu pour pas cher, qu'il n'y aura même pas lieu de préserver comme l'esclave antique qui au moins se constituait, s'imposait, au respect par sa valeur marchande²⁹⁴. »

À la différence du commentaire dans le séminaire VII (cf. infra), Lacan fait une différenciation entre l'esclave ancien et la position masochiste. Si la jouissance du masochiste consiste à se faire le pur objet de l'Autre, l'esclave ancien, par contre, revendique sa subjectivité et sa valeur en utilisant son prix marchand ; c'est-à-dire qu'il y a deux types différents de jouissance chez le masochiste et chez l'esclave. Bien qu'il y ait une objectification chez tous les deux, du côté du masochiste c'est son choix de devenir l'objet de l'autre, tandis que l'esclave, objectifié par un autre, revendique de ne pas être réduit à cette condition. Lacan explorera dans la suite du séminaire la question de l'esclavage dans l'antiquité et ses positions subjectives.

***Peau noire, masques blancs* : la question de l'identification**

Dans la section qui suit nous lirons *Peau noire, masques blancs*²⁹⁵, ouvrage de Frantz Fanon, à partir de la question du trait unaire et de l'identification au désir de l'Autre. Cet ouvrage plutôt court n'est pas moins très complexe : il est à la fois une étude clinique, et une exploration théorique, une critique de la psychopathologie, de la philosophie et de la science sociale de son époque, et un témoignage personnel de l'auteur, dont les réflexions se fondent avec des poèmes d'Aimé Césaire. Son usage théorique est très éclectique : il cite et critique Freud, Jung, Adler, même Lacan et Octave Mannoni ; il propose une lecture des propos sur la négritude de Sartre et une relecture qui tient compte de la colonisation, de la dialectique du maître et de l'esclave d'Hegel. Son éclecticisme est tel que certaines de ses sources se contredisent entre elles. Notre approche sera de lire Fanon en tant que théoricien et clinicien, d'essayer d'exposer son originalité, sa proposition théorique et sa position subjective (en tant que Martiniquais, clinicien, homme de couleur, et futur révolutionnaire) avec les clés théoriques que nous avons développées dans ce chapitre par rapport à l'identification. Une des raisons de prendre en compte l'œuvre de Fanon, en discutant la question de la dépendance et de l'esclavage en psychanalyse, c'est que la « race », l'esclavage transatlantique, la couleur de la peau et le colonialisme, sont très peu discutés chez Freud et chez Lacan. Il importe donc de donner à cette question et à Fanon une place fondamentale.

²⁹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit, leçon du 28 mars 1962 (version staferla p.111.)

²⁹⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, op.cit.

Cette partie du chapitre se divisera en trois : d'abord, nous analyserons ce que Fanon donne comme la définition de « Noir, nègre », c'est-à-dire que nous prendrons ce mot dans sa fonction de trait unaire et en explorerons les ramifications ; ensuite, nous analyserons comment les personnes marquées par ce signifiant s'identifient au désir de l'Autre, c'est-à-dire que nous analyserons le côté subjectif de cette identification, les effets qu'elle provoque chez le sujet. Enfin, nous analyserons les solutions proposées par Fanon pour sortir de cette identification et ses revendications.

Ce que veut dire « être noir » : le trait unaire

La discussion théorique commence par une observation cruciale de la part de Fanon : « être noir, » le « nègre », est une question qui commence par le langage, par le rapport du sujet nommé par le mot « noir » avec sa façon de parler. « Un homme qui possède le langage possède par contrecoup le monde exprimé et impliqué par ce langage²⁹⁶. » Fanon lie cela à la question de la puissance : puissance de s'exprimer, mais aussi de transmettre et imposer les ordres du maître. Pour Fanon, et surtout en France, celui qui parle mal est méprisé, et le « noir, » s'il parle mal, est méprisé par l'europpéen. Cela marque aussi une différence entre l'antillais et l'africain ; même s'ils ont la même couleur de peau, l'antillais a tendance à parler mieux que l'africain, étant donné qu'il ne possède pas d'autre langue (Fanon tient pas compte du créole en tant que langue dans sa formulation). Le complexe d'infériorité dont souffre le noir est véhiculé par le langage²⁹⁷. Spécifiant le rapport du noir au langage, Fanon remarque que l'europpéen lui parle aussi d'une façon différente, en « petit-nègre » : « Nous n'exagérons pas : un Blanc s'adressant à un nègre se comporte exactement comme un adulte avec un gamin, et l'on s'en va minaudant, susurrant, gentillonnant, calinotant²⁹⁸. » Le « noir » n'est pas un étranger non plus, comme le russe ou l'allemand, qui ne sont pas discriminés parce qu'ils parlent mal ; c'est-à-dire que le « noir » est censé bien parler le français²⁹⁹, à la différence des étrangers. Être « noir » n'est pas une nationalité³⁰⁰. Parler bien blanchit le « noir » qui parle³⁰¹, le fait appartenir mieux à la communauté française.

Dans l'analyse de Fanon, être « noir » veut dire aussi être laid³⁰² ; à cause de cela, aux Antilles, Fanon décrit un processus de blanchissement qui consiste à chercher des partenaires plus « blancs » ou des européens tout court. Cependant, du côté

²⁹⁶ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.72.

²⁹⁷ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.77.

²⁹⁸ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.81.

²⁹⁹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.83.

³⁰⁰ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.202.

³⁰¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.87.

³⁰² Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.104.

du blanc, il y a aussi une sexualisation³⁰³ presque délirante du « noir », auquel il attribue une puissance sexuelle hallucinante³⁰⁴. Selon Fanon, ce sont les femmes délaissées de leurs maris qui ont ce type de fantasmes, fantasmes du viol entre autres, et donc considèrent, à un niveau inconscient, être partenaires sexuelles des « noirs ». « C'est que la négrophobe n'est en réalité qu'une partenaire sexuelle putative – tout comme le négrophobe est un homosexuel refoulé. »³⁰⁵ Cela veut dire que c'est le blanc qui projette une partie de sa sexualité dans la question du « noir³⁰⁶ ».

La question du « noir », la classification des humains par rapport à la couleur de leur peau a tout à voir avec la question de la colonisation. La colonisation a changé les représentations des colonisés de la part des colonisateurs et les représentations des colonisés eux-mêmes. En suivant cette argumentation, Fanon critique ainsi Mannoni : « Ce que M. Mannoni a oublié, c'est que le Malgache n'existe plus ; il a oublié que le Malgache *existe avec l'Européen*. Le Blanc arrivant à Madagascar a bouleversé les horizons et les mécanismes psychologiques. Tout le monde l'a dit, l'altérité pour le Noir, ce n'est pas le Noir, mais le Blanc³⁰⁷. » L'arrivée des européens dans d'autres pays pour de les coloniser a changé la perspective, le symbolique des peuples colonisés ; c'est la situation coloniale qui produit un discours du colonisé sur cette situation. Ce discours ne lui appartenait donc pas avant la colonisation. Cela a entraîné des effets psychologiques, en plus des effets économiques, politiques, sociaux, culturels³⁰⁸. Le racisme peut même être même trouvé dans la culture européenne : « Le racisme colonial ne diffère pas d'autres racismes³⁰⁹. » Ici donc, être « noir » veut dire être « colonisé », c'est un signe de la colonisation³¹⁰. Selon Fanon, le racisme a pour origine la christianisation et la mise en esclavage des peuples non-européens³¹¹, ce qui lie le racisme contre les « noirs » à l'antisémitisme. Le « noir » est aussi un primitif, car il a été colonisé. Lorsque Fanon dit « Le Blanc s'était trompé, je n'étais pas un primitif, pas davantage un demi-homme, j'appartenais à une race qui, il y a de cela deux mille ans, travaillait déjà l'or et l'argent [...] »³¹², il montre comment le « noir » est représenté sans histoire, sauvage, exclu d'une vision euro-centrique du développement historique. Le « noir » est donc infériorisé.

Être « noir » veut dire aussi être méchant. Fanon donne plusieurs exemples, dans la psychopathologie, de rêves où le « noir » apparaît comme une figure méchante

³⁰³ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.166.

³⁰⁴ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.191.

³⁰⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.190.

³⁰⁶ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.196.

³⁰⁷ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.139.

³⁰⁸ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.140.

³⁰⁹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.133.

³¹⁰ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.159.

³¹¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.203.

³¹² Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.168.

et menaçante³¹³. « Le nègre est un objet phobogène, anxiogène »³¹⁴. Cette phrase montre que « noir » ne veut pas dire seulement méchant, mais aussi objet, qui peut être méchant. Dans un exemple clinique, Fanon montre un paranoïaque qui se sent persécuté par les noirs³¹⁵, lesquels deviennent le bouc émissaire attendu de ce type de paranoïa³¹⁶. Dans ce cas, observons encore mieux comment « noir » veut dire à la fois objet et méchant.

Un interlocuteur intéressant pour Fanon, sur « l'essence » du noir est Sartre, qu'il critique constamment. Selon Sartre, tel que Fanon le présente, la question de la négritude est une réponse au colonialisme capitaliste européen. Lorsque les « noirs » prendront conscience qu'ils sont des prolétaires exploités, comme le sont beaucoup d'autres peuples sur la planète, et qu'ils sont exploités comme le prolétariat européen, ils pourront joindre forces pour lutter contre le capitalisme impérialiste. La prise de conscience de classe serait donc la fin de la négritude³¹⁷.

« Toujours en termes de conscience, la conscience noire est immanente à elle-même. Je ne suis pas une potentialité de quelque chose, je suis pleinement ce que je suis. Je n'ai pas à rechercher l'universel. En mon sein nulle possibilité ne prend place. Ma conscience nègre ne se donne pas comme manque. Elle est. Elle est adhérente à elle-même³¹⁸. »

Fanon insiste : la négritude, le « noir », est non-dialectisable ; elle ne peut pas se fondre dans les autres consciences prolétariennes, ni être assimilée (*sich aufgehoben*) à la conscience prolétarienne. Il y a quelque chose qui reste dans la subjectivité du mot « noir ».

Ce qui reste est le trait qui nomme la couleur de la peau. « Sans passé nègre, sans avenir nègre, il m'était impossible d'exister ma nègrerie. Pas encore blanc, plus tout à fait noir, j'étais un damné. Jean-Paul Sartre a oublié que le nègre souffre dans son corps autrement que le Blanc³¹⁹. » Ici, Fanon mobilise l'expérience clinique contre la théorie : bien que la question du « noir » soit éminemment symbolique, elle touche aussi le corps, la représentation du corps, un point que le sujet ne peut pas changer à volonté. Le mot « noir » marque le « moi » de la personne qui a une tonalité spécifique de peau³²⁰.

« Je ne suis pas l'esclave de l' « idée » que les autres se font de moi, mais de mon apparaître. » [...] « La honte. La honte et le mépris de moi-même. La nausée. Quand on m'aime, on me dit que c'est malgré ma couleur. Quand on me déteste, on ajoute que ce n'est pas à cause de ma couleur... Ici ou là, je suis prisonnier de ce cercle infernal³²¹. »

³¹³ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.144.

³¹⁴ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.186.

³¹⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.208 (note en bas de page).

³¹⁶ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.210.

³¹⁷ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.221.

³¹⁸ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.172.

³¹⁹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., pp.174-175.

³²⁰ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.237.

³²¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.158.

Le mot « noir » imprime cette marque avec tous ses significations sur le corps du sujet. D'où le trauma pour ceux nommés par ce mot. C'est parce que « noir » est juste un signifiant que nous avons décidé de le mettre entre guillemets. Fanon se rend bien compte que cela est symbolique, donc culturel : il n'y a pas une détermination biologique, ni une représentation fixe. Fanon critique donc « l'inconscient collectif » jungien, en montrant que ces représentations collectives partent d'une situation socio-culturelle³²².

« L'inconscient collectif n'est pas dépendant d'un héritage cérébral : il est la conséquence de ce que j'appellerai l'imposition culturelle irréfléchie. Rien d'étonnant, donc, à ce qu'un Antillais, soumis à la méthode du rêve éveillé, revive les mêmes fantasmes qu'un Européen. C'est que l'Antillais a le même inconscient collectif que l'Européen. Si l'on a compris ce qui précède, on est à même d'annoncer la conclusion suivante : il est normal que l'Antillais soit négrophobe. Par l'inconscient collectif, l'Antillais a fait siens tous les archétypes de l'Européen. L'*anima* du nègre Antillais est presque toujours une Blanche. De même, l'*animus* des Antillais est toujours un Blanc³²³. »

Penser la position des antillais nous fait réfléchir sur la question de l'identification. Étant donné que les antillais ne parlent pas une langue africaine en particulier, qu'ils n'ont pas eu d'autre choix que de baigner dans une culture européenne française, ils s'identifient avec tout ce qui est français sans tenir en compte de la couleur de leur peau, mais à cause de leur apparence ils sont aussi identifiés par le mot « noir ». À cause de cette identification, Fanon explique qu'il y a des Antillais « noirs » et « négrophobes » en même temps. Sur l'identification et l'Antillais Fanon écrit:

« Aux Antilles, le jeune Noir, qui à l'école ne cesse de répéter « nos pères, les Gaulois », s'identifie à l'explorateur, au civilisateur, au blanc qui apporte la vérité aux sauvages, une vérité toute blanche. Il y a identification, c'est-à-dire que le jeune Noir adopte subjectivement une attitude de Blanc. [...] Peu à peu, on voit se former et cristalliser chez le jeune Antillais une attitude, une habitude de penser et de voir, qui sont essentiellement blanches. Quand à l'école, il lui arrive de lire des histoires de sauvages, des ouvrages blancs, il pense toujours aux Sénégalais. [...] Subjectivement, intellectuellement, l'Antillais se comporte comme un Blanc. Or c'est un nègre. Cela, il s'en apercevra une fois en Europe, et quand on parlera de nègres il saura qu'il s'agit de lui aussi bien que du Sénégalais³²⁴. »

À cause de son éducation, l'Antillais s'identifie au « blanc », mais la couleur de sa peau le fait « noir ». Pour l'Antillais, le vrai « noir » à qui s'appliquent les représentations faites par les européens est l'africain ; c'est pourquoi, lorsque les Antillais (ou les Malgaches décrits par Mannoni) craignent le « noir » méchant, ils parlent spécifiquement des tirailleurs sénégalais. Cependant, l'Antillais se trouve

³²² Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.214.

³²³ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.216.

³²⁴ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.184.

entre deux mondes, parce qu'à cause de la couleur de sa peau, il sera traité comme un « noir » en Europe. Le sens de l'identification n'est pas qu'unilatéral : les « blancs » peuvent aussi s'identifier avec le « noir » et prendre sa culture. « Aussi n'est-il pas étonnant de le voir s'identifier au nègre : orchestres hot blancs, chanteurs de blues, de spirituals, écrivains blancs rédigeant des romans où le héros nègre formule ses doléances, Blancs se barbouillant de noir³²⁵ ». L'identification des noirs aux blancs va jusqu'à l'inconscient : des « noirs » rêvent que leur corps est « blanc³²⁶ ». Une des critiques que Fanon adresse à Lacan porte sur la question du stade du miroir aux Antilles : comment cela peut-il fonctionner si en se croyant « blanc » on voit dans le miroir qu'on est « noir » ? Le stade du miroir lacanien, selon Fanon, ne prend pas en compte la différence de la couleur de la peau. Il cite le cas d'un malade qui délire qu'il est « blanc »³²⁷. Pour Fanon, la vraie polarité sujet - «Autrui » est entre « noir » et « blanc ». Pour passer à la section suivante, où nous discuterons l'expérience du sujet identifié à ces représentations, nous allons répondre à la question : quelle est « l'essence », « l'être » du noir ? Fanon répond ainsi : « Ma peau noire n'est pas dépositaire de valeurs spécifiques³²⁸. » Cela nous indique que « noir » en tant que mot tout seul ne veut rien dire. Toutes ces représentations sont socio-culturelles et ont pour origine l'esclavage et la colonisation. Le mot « noir » pointe ce passé et la couleur de la peau, mais, en soi, il ne veut rien dire.

L'identification au désir de l'Autre : l'expérience vécue par le « noir »

Nous venons de discuter les représentations du mot « noir » ; nous allons maintenant explorer l'effet de ces représentations sur le sujet identifié par ce mot, quels désirs animent cette identification (de la part du colonisateur), et comment ce sujet expérimente le rapport à ces désirs.

La référence qui prime pour Fanon pour parler de la psychopathologie du sujet « noir » est Adler. Le « noir » subit un complexe d'infériorité. L'identification à ce signifiant est problématique pour le moi du sujet et a un impact sur son narcissisme³²⁹. Selon Fanon, la cause du complexe d'infériorité est la situation coloniale :

« L'analyse que nous entreprenons est psychologique. Il demeure toutefois évident que pour nous la véritable désaliénation du Noir implique une prise de conscience abrupte des réalités économiques et sociales. S'il y a complexe d'infériorité, c'est à la suite d'un double processus : – économique d'abord ; – par intériorisation, ou, mieux, épidémisation de cette infériorité, ensuite³³⁰. »

³²⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.205 (note en bas de page).

³²⁶ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.195.

³²⁷ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., pp.192-196.

³²⁸ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.248.

³²⁹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.65.

³³⁰ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.66.

Il importe de remarquer que le « complexe psycho-existential » posé au noir par la situation coloniale passe par la couleur de la peau. Fanon remarque justement le lien qui se forme entre le psychisme et le corps, cette partie du corps qui est très difficile à cacher. Le complexe d'infériorité du sujet « noir » ne vient pas tout seul. « Ce travail vient clore sept ans d'expériences et d'observations ; quel que soit le domaine par nous considéré, une chose nous a frappé : le nègre esclave de son infériorité, le Blanc esclave de sa supériorité se comportent tous deux selon une ligne d'orientation névrotique³³¹. » La colonisation a aussi un impact sur le psychisme du « blanc », un complexe de supériorité proprement épidermique. Dans la situation coloniale, tant les colonisateurs que les colonisés sont aliénés. La colonisation, dans son impact sur le psychisme, a un impact aussi sur la sexualité. Selon Fanon, les femmes manifestent un désir de se blanchir, et le meilleur moyen de le faire est le sexe, c'est-à-dire en essayant de trouver des partenaires plus « clairs » pour que leurs enfants soient moins « noirs³³² ». « D'abord il y a la négresse et la mulâtresse. La première n'a qu'une possibilité et un souci : blanchir. La deuxième non seulement veut blanchir, mais éviter de régresser³³³. » Du côté des hommes, Fanon donne l'exemple de Jean Veneuse, un Antillais qui grandit à Bordeaux, dont toute l'éducation est européenne, mais sa peau est « noire³³⁴ ». Il est culturellement « blanchi ». Ce sujet tombe amoureux d'une femme « blanche », et lorsqu'elle et sa famille acceptent leur union, il la quitte et met une distance entre elle et lui, parce qu'il est « noir ». La diagnose de Fanon est une « névrose d'abandon, abandonnique³³⁵, » bien que dans une perspective plus freudienne la diagnose pourrait être une mélancolie. Il abandonne parce qu'il a été abandonné dans l'enfance, et il se fait abandonner. Pour Fanon, il n'est pas un « noir », il est « un névrosé, accidentellement noir³³⁶ » ; cela confirme qu'une psychopathologie a été causée par la situation coloniale, mais que Jean Veneuse, en tant que patient, est en même temps unique et un exemple des effets psychopathologiques de cette situation. Fanon référence et critique Lacan pour parler d'une structure d'abandonnique par rapport à ces cas³³⁷ ; cependant, et c'est une différence importante, Fanon argumente pour une psychologie marxiste, dans laquelle les rêves et les représentations psychiques dépendent de la structure économique³³⁸.

Fanon s'interroge sur le désir que suscite la colonisation, dans la psychologie du colonisateur. Pour cela, il reprend l'ouvrage de Mannoni, *Psychologie de la*

³³¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.105.

³³² Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.95.

³³³ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.101.

³³⁴ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.112.

³³⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.120.

³³⁶ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.123.

³³⁷ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.124.

³³⁸ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.147.

*colonisation*³³⁹, ouvrage qu'il va par la suite critiquer « Partiellement, nous ne pouvons qu'adhérer à cette partie du travail de M. Mannoni qui tend à pathologiser le conflit, c'est-à-dire à démontrer que le Blanc colonisateur n'est mû que par son désir de mettre fin à une insatisfaction, sur le plan de la surcompensation adlérienne³⁴⁰. » Selon Mannoni, le colonisateur est un pauvre type dans son pays, qui part dans les colonies pour se sentir mieux, pour monter dans l'échelle sociale, pour se sortir du groupe inférieur dont il était en métropole. Fanon reconnaît avec lui qu'il essaye de renforcer son « moi » en allant dans les colonies. Fanon est d'accord aussi pour chercher une psychopathologie de la colonisation en soi. Mais là n'est pas le seul désir qui pousse à la colonisation ; il n'y a pas que du « paternalisme colonial, » c'est-à-dire qu'un des motifs de la colonisation était aussi de s'enrichir³⁴¹. Ce désir provoque chez le colonisé, selon Mannoni, deux possibles réactions : ou s'adapter et accepter la dépendance, en gardant une certaine liberté d'esprit, ou un complexe d'infériorité. Fanon nie qu'elles soient les deux seules possibilités qu'a le sujet colonisé. « Nous décelions précédemment, dans certaines allégations de M. Mannoni, un quiproquo pour le moins dangereux. En effet, il laisse au Malgache le choix entre l'infériorité et la dépendance. Hormis ces deux solutions, point de salut³⁴². » En reprenant ce que nous avons discuté sur l'identification au désir de l'autre, chez le sujet colonisé, le « noir », l'identification au désir de l'autre est le soi-disant « complexe d'infériorité. » Certes, la colonisation a été traumatique, mais il est d'autres voies possibles.

« S'il est malgache, c'est parce que le Blanc arrive, et si, à un moment donné de son histoire, il a été amené à se poser la question de savoir s'il était un homme ou pas, c'est parce qu'on lui contestait cette réalité d'homme. Autrement dit, je commence à souffrir de ne pas être un Blanc dans la mesure où l'homme blanc m'impose une discrimination, fait de moi un colonisé, m'extorque de toute valeur, toute originalité, me dit que je parasite le monde, qu'il faut que je me mette le plus rapidement possible au pas du monde blanc [...]. Alors j'essaierai tout simplement de me faire blanc, c'est-à-dire j'obligerai le Blanc à reconnaître mon humanité. Mais, nous dira M. Mannoni, vous ne pouvez pas, car il existe au profond de vous un complexe de dépendance³⁴³. »

D'abord, Fanon reproche à Mannoni de ne pas voir que la colonisation a transformé la culture malgache soi-disant traditionnelle : Fanon rejette qu'il y ait des mythes « d'étrangers bienveillants », représentations où peuvent se loger les colonisateurs. « Être pris pour un dieu » est un rêve du colonisateur, et ne fait pas nécessairement partie des cultures traditionnelles. Ensuite, pour réagir à la

³³⁹ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Éditions du Seuil, Paris, 1950.

³⁴⁰ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, op.cit., p.130.

³⁴¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.148.

³⁴² Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.137.

³⁴³ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., pp.140-141.

colonisation, la culture se transforme, les sujets prennent la culture européenne pour essayer de se faire valoir, être reconnus du colonisateur. Mannoni, dans une position beaucoup plus hégélienne, pense que les sujets colonisés acceptent leurs conditions en gardant une liberté intérieure, comme l'esclave hégélien (cf. le chapitre de la *Phénoménologie* qui suit la dialectique du maître et de l'esclave, sur le stoïcisme). Fanon, au contraire, pense que là n'est pas la seule voie possible en ce qui concerne la colonisation.

Est-ce que Fanon ressent un « complexe d'infériorité » par rapport au « blanc » ? Selon lui, le complexe n'est pas d'infériorité mais d'inexistence. « L'ontologie, quand on a admis une fois pour toutes qu'elle laisse de côté l'existence, ne nous permet pas de comprendre l'être du Noir. Car le Noir n'a plus à être noir, mais à être en face du Blanc³⁴⁴. » Fanon veut dire que le « noir » ne sent pas qu'il existe si ce n'est en relation au « blanc » : le « noir » se sent alors comme un objet du « blanc ». « Ce jour-là, désorienté, incapable d'être dehors avec l'autre, le Blanc, qui, impitoyable, m'emprisonnait, je me portai loin de mon être-là, très loin, me constituant objet³⁴⁵. » Mais l'objet qu'il est du « blanc » est l'objet regard. « Et puis il nous fut donné d'affronter le regard blanc. [...] Dans le monde blanc l'homme de couleur rencontre des difficultés dans l'élaboration de son schéma corporel. [...] Il ne s'impose pas à moi, c'est plutôt une structuration définitive du moi et du monde – définitive, car il s'installe entre mon corps et le monde une dialectique effective³⁴⁶. » C'est par le regard du « blanc » que le noir s'identifie au désir de l'Autre, se sent un objet de cet Autre, qui structure son monde et son corps, et cela en vient à marquer le corps du signifiant « noir » avec toutes les connotations de ce mot. Fanon en tant que sujet, par contre, cherche une autre solution que la dépendance et l'identification pour sortir du complexe.

« Alors que moi j'avais toutes les raisons de haïr, détester, on me rejetait ? Alors que j'ai dû être supplié, sollicité, on me refusait toute reconnaissance ? Je décidai, puisqu'il m'était impossible de partir d'un *complexe inné*, de m'affirmer en tant que Noir. Puisque l'autre hésitait à me reconnaître, il ne restait qu'une solution : me faire connaître³⁴⁷. »

Fanon garde le signifiant mais écrit, travaille, et essaye au moins de cesser d'être l'esclave d'un désir de coloniser. De la desidentification et de la solution de Fanon, nous parlerons plus loin.

Avant de passer à la section suivante, nous discuterons un peu de la psychopathologie des antillais selon Fanon, pour mieux saisir l'impact du désir du colonisateur. Fanon critique l'article de Lacan « Sur les complexes familiaux » où il décrit comment la structuration de la famille est liée à la structuration du sujet névrosé. Fanon pense que le modèle lacanien décrit surtout la famille

³⁴⁴ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.153.

³⁴⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.155.

³⁴⁶ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.154.

³⁴⁷ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.157.

européenne³⁴⁸, qui est structurée différemment de la famille antillaise à cause de la colonisation. Par conséquent, on ne trouve pas facilement le complexe d'Œdipe aux Antilles.

« Qu'on le veuille ou non, le complexe d'Œdipe n'est pas près de voir chez les nègres. On pourrait nous objecter, avec Malinowski, que le régime matriarcal est seul responsable de cette absence [...] Il nous serait relativement facile de montrer qu'aux Antilles françaises, 97% des familles sont incapables de donner naissance à une névrose œdipienne³⁴⁹. »

Malgré qu'ils baignent dans la langue française et ont une culture française très présente, c'est-à-dire que leur système symbolique a une présence européenne indéniable, la structure économique et sociale coloniale, structure aussi symbolique, provoque que les sujets issus des familles antillaises ne présentent pas, dans la plupart des cas, le complexe d'Œdipe décrit par Freud. Par ce biais, Fanon se pose la question de la spécificité de la schizophrénie en milieu antillais. « Il serait intéressant d'envisager, par exemple, une description de la schizophrénie vécue par une conscience noire – si tant est que ce trouble se retrouve là-bas³⁵⁰. » Selon Fanon il y a une psychopathologie du colonisé, mais la description de sa structuration, même si elle évoque la psychose, reste, selon lui, à faire. Sa seule conclusion par rapport à la psychopathologie, c'est qu'à force d'être pris comme un objet phobogène par le « blanc³⁵¹ », le « noir » a un « moi » plus faible que celui du « blanc ».

Hegel et Fanon: la dialectique du maître et de l'esclave racialisée

La grande innovation de Fanon est d'introduire la question du « noir » et de la « race » dans la dialectique du maître et de l'esclave hégélien ; il fait cette relecture pour mieux décrire la situation des Antilles de son époque et essayer de saisir la position du « noir » aux Antilles par rapport à l'Europe. En appliquant la dialectique du maître et de l'esclave dans la situation coloniale, Fanon écrit : « Le problème noir ne se résout pas en celui des Noirs vivant parmi les Blancs, mais bien des Noirs exploités, esclavagisés, méprisés par une société capitaliste, colonialiste, accidentellement blanche³⁵². » Ce qui importe, selon Fanon, est d'abord la colonisation économique, qui a été la cause de la mise en esclavage ; le mot « noir » sert juste à nommer en partie cette situation. Cela veut dire que le mot « noir » interroge le rôle historique de la culture française à un niveau global, qu'il est donc un enjeu central de cette culture, à quoi nous ajouterons que la question du « noir », ce qu'elle interroge, est fondamentale aussi dans les cultures anglophone, hispanophone et lusophone.

³⁴⁸ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.179.

³⁴⁹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.187.

³⁵⁰ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.188.

³⁵¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.189.

³⁵² Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.224.

La lecture par Fanon de la dialectique aux Antilles se résume de la façon suivante : le « blanc » a octroyé la liberté au « noir » sans qu'il ait eu besoin de se battre pour se faire reconnaître, il a reconnu l'ancien esclave sans lutte³⁵³. Cela laisse le « noir » ex-esclave dans une position de dépendance vis-à-vis du « blanc ». Fanon précise ses différences avec la dialectique hégélienne dans une note en bas de page :

« Nous espérons avoir montré que le maître ici diffère essentiellement de celui décrit par Hegel. Chez Hegel il y a réciprocité, ici le maître se moque de la conscience de l'esclave. Il ne réclame pas la reconnaissance de ce dernier, mais son travail. De même l'esclave ici n'est nullement assimilable à celui qui, se perdant dans l'objet, trouve dans le travail la source de sa libération. Le nègre veut être comme le maître. Aussi est-il moins indépendant que l'esclave hégélien. Chez Hegel, l'esclave se détourne du maître et se tourne vers l'objet. Ici, l'esclave se tourne vers le maître et abandonne l'objet³⁵⁴. »

Ce qui différencie l'esclave hégélien du « noir » antillais est l'identification de ce dernier à son ex-maître, le « blanc ». Cette identification le laisse dépendant du maître, maître capitaliste qui ne veut que son travail. Selon Fanon, l'abolition de la traite et de l'esclavage aux Antilles a laissé certaines structures intactes. C'est ainsi que,

« [d]'esclave, le nègre a fait irruption dans la lice où se trouvaient les maîtres. Pareil à ces domestiques à qui une fois l'an on permet de danser au salon, le nègre cherche un support. Le nègre n'est pas devenu un maître. Quand il n'y a plus d'esclaves, il n'y a pas de maîtres. Le nègre est un esclave à qui on a permis d'adopter une attitude de maître. Le Blanc est un maître qui a permis à ses esclaves de manger à table³⁵⁵. »

L'abolition de l'esclavage n'a pas changé la structure économique des Antilles, ni la configuration « raciale » et hiérarchique de ces îles, ni bien sûr la métropole. Cela a eu des conséquences sur la pensée, la position subjective et la psychopathologie du « noir » :

« Mais le nègre ignore le prix de la liberté, car il ne s'est pas battu pour elle. De temps à autre, il se bat pour la Liberté et la Justice, mais il s'agit toujours de liberté blanche et de justice blanche, c'est-à-dire des valeurs secrétées par les maîtres. L'ancien esclave, qui ne retrouve dans sa mémoire ni la lutte pour la liberté ni l'angoisse de la liberté dont parle Kierkegaard, se tient la gorge sèche en face de ce jeune Blanc qui joue et chante sur la corde raide de l'existence³⁵⁶. »

Il importe de remarquer que sa critique ne considère pas du tout le cas d'Haïti, pays qui a obtenu son indépendance à la suite d'une révolte d'esclaves et d'une guerre contre la métropole. Ce que Fanon veut dire ici c'est que le « noir » est aliéné au « blanc », et que la libération du « noir » passe par une prise de

³⁵³ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.239.

³⁵⁴ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.241.

³⁵⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.240.

³⁵⁶ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.241.

conscience de cette aliénation. Pour Fanon, cette libération sans lutte a entraîné des crises psychiques chez les « noirs » : « De même, lorsqu'on annonce à un malade amélioré qu'il sortira dans peu de jours de l'asile, il arrive qu'il rechute, de même la nouvelle de la libération des esclaves noirs détermina des psychoses et des morts subites³⁵⁷. » L'obtention de l'autonomie des « noirs », selon Fanon, passe par une « libération » de cette identification et donc de cette aliénation.

Les solutions de Fanon et conclusion du chapitre

Fanon propose deux solutions pour sortir de la dichotomie « noir-blanc » : la première serait une transformation de la société, une lutte contre le capitalisme et la société bourgeoise³⁵⁸. « Que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme³⁵⁹ ». Mais aussi une transformation intérieure du sujet colonisé « noir » est nécessaire. Fanon ne veut ni culpabiliser le blanc, ni des réparations économiques, ni une continuation de la haine, ni une reconnaissance, même tardive. Il veut la liberté du sujet en tant que tel. « Ma vie ne doit pas être consacrée à faire le bilan des valeurs nègres. Il n'y a pas de monde blanc, il n'y pas d'éthique blanche, pas d'avantage d'intelligence blanche³⁶⁰ ». Selon Fanon, l'homme « noir » est encore esclave du passé : il regarde en l'arrière, il ne voit pas les problèmes du présent. « Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisa mes pères. [...] Le malheur de l'homme de couleur est d'avoir été esclavagisé³⁶¹. » Pour conclure, Fanon insiste sur un changement des conditions matérielles et sur une « libération », une « désaliénation » subjective par rapport au passé de la colonisation et de l'esclavage. Le concept de « l'aliénation » chez Fanon reste flou, et la « libération » subjective implique la lutte politique, ce qui ne dit pas ce que la psychiatrie ou la psychanalyse peuvent faire pour le sujet. Même si pour Fanon « être noir » ne veut finalement rien dire, il ne peut que garder un lien avec ce signifiant en tant que trait unaire ; il reste un « homme de couleur », donc marqué par ce trait unaire. L'enjeu théorique de la couleur de la peau, s'il est expliqué à partir de la théorie du signe ou à partir du signifiant, est tranché par Fanon du côté du signifiant.

³⁵⁷ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.241.

³⁵⁸ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., pp.245-246.

³⁵⁹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.251.

³⁶⁰ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.249.

³⁶¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, ibid., p.250.

Septième chapitre : Les séminaires X, XI et XII ; L'aliénation et l'esclave

Introduction

Nous nous sommes confrontés à la question de l'aliénation au chapitre précédent par Fanon citant Sartre. Dans ce chapitre nous explorerons, cette question en profondeur chez Lacan, suite à ses développements théoriques. Il y a plusieurs définitions du mot « aliénation » selon la discipline, l'auteur, et la tradition culturelle qui manient ce concept. Nous nous focaliserons sur l'usage qu'en font Lacan et Marx, source importante de sa théorisation contemporaine.

Le mot « aliénation » a pour origine le mot *alius* en latin, qui veut dire « autre » (cf. ἄλλος, en grec). Une des premières apparitions des mots *alienus* et *alienatio* dans les sources écrites se trouve dans le *Corpus Iuris Civilis*³⁶², une compilation de lois romaines commandée par l'empereur Justinien au VI^{ème} siècle. Cette compilation fut un moment décisif de la formation de la pensée sur la propriété dans la culture européenne³⁶³, et l'une de ses parties importantes est la codification de la propriété, donc de l'esclave. *Alienare* prend d'abord le sens juridique de céder une possession à un autre. Le *Corpus* codifie certaines situations dans lesquelles cette possession est un esclave (*servus*), par exemple si un esclave a plusieurs propriétaires et que l'un d'entre eux veut céder sa manumission à un autre³⁶⁴. Cela montre une l'esclave comme propriété mobile du maître.

Une autre tradition qui utilise le mot « aliénation » est la tradition philosophique allemande, avec le mot *Entfremdung*. Des représentants de cette tradition aussi importants que G.F.W. Hegel et Karl Marx, lui ont donné une très grande influence très importante sur la pensée du XX^{ème} siècle, tout aussi soucieuse de penser ce que sont la dépendance, l'esclavage et l'émancipation. L'autre tradition importante pour une étude en psychopathologie est la tradition psychologique et psychiatrique française, qui utilise le terme d'aliénation mentale pour parler de la folie ou de la psychose, terme utilisé par Philippe Pinel et Jean-Étienne Esquirol. Chez Lacan, nous trouvons l'usage des mots « aliénation » et « aliéné » avec ces trois définitions (juridique, psychiatrique, philosophique) plus sa définition propre, en lien à sa théorie du langage.

³⁶² Dans le site <http://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr> on trouve plusieurs versions du *Corpus* avec des traductions en anglais, français et espagnol. Utilisé le 11/08/2021.

³⁶³ Christopher Pierson, *Just property, a History in the Latin West*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford, 2013. Pp.78-83.

³⁶⁴ Code de Justinien, livre VII, dans sa traduction anglaise disponible au https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/CJ7_Scott.htm#7. Révisé le 16/08/2021.

Lacan ne fut pas le seul à cette époque à penser le lien entre l'aliénation dans la tradition philosophique et la psychopathologie psychanalytique. Dans les années 50 et 60, la question de l'aliénation fut aussi présente dans la pensée philosophique que dans la psychopathologie, comme nous avons pu le voir avec Fanon citant Sartre. D'ailleurs, l'École de Francfort, avec des figures comme Herbert Marcuse (*Eros et Civilisation*) et Erich Fromm (*The sane society*) s'intéressent aussi au lien entre l'aliénation chez Marx et la psychanalyse. Dans ce chapitre, nous discuterons les séminaires X, XI et XII de Lacan en précisant l'usage et le développement de sa théorie de l'aliénation en lien avec ses remarques sur la figure de l'esclave. Nous contrasterons l'usage qu'il fait du concept avec l'usage qu'en fait Karl Marx dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, où Marx développe sa théorie de l'aliénation. La définition de l'aliénation évolue tant chez Marx que chez Lacan. C'est pourquoi nous nous limiterons, chez Marx, à sa première introduction et développement du concept, et, chez Lacan, aux liens de cette conception avec la dépendance et la figure de l'esclave. Dans le séminaire X Lacan développe la question de l'angoisse et donne une place plus importante et plus précise au réel, mais c'est dans le séminaire XI qu'il va à introduire le concept de l'aliénation comme il le conçoit, tout en développant encore plus le concept de la pulsion ; ce travail se poursuivra dans le séminaire XII, où il ajoute des développements sur la topologie.

L'angoisse, entre le maître et l'esclave

Dans le séminaire X³⁶⁵, Lacan continue d'explorer le lien entre le sujet et l'Autre et le sujet et l'objet, ce qu'il nomme désormais le fantasme. Le développement crucial de Lacan dans ce séminaire est, comme son nom l'indique, l'introduction de l'angoisse ; c'est-à-dire que l'angoisse est ce que le sujet éprouve devant le désir de l'Autre, donc aussi devant son propre objet. L'angoisse serait un affect conscient, un signe qui pointe quelque chose hors du champ du symbolique (linguistique, du signifiant) et imaginaire : le réel. À partir de ce séminaire, le réel prendra plus de place. Il développe ainsi la question de l'objet de la pulsion, son objet *a*, objet cause de désir, en suivant les développements freudiens. Ce qui nous intéresse, par rapport à la figure de l'esclave et à la question de la dépendance, c'est que Lacan introduit l'affect de l'angoisse et approfondit sa conception de l'objet à l'intérieur de la dialectique du maître et de l'esclave. Pour ce qui est des objets de la pulsion, Lacan en énumère cinq : l'objet oral, anal, le regard, la voix et dans une position très ambiguë l'objet phallique. Nous discuterons d'abord la question de l'angoisse comme Lacan l'introduit, pour ensuite essayer de comprendre en quoi cela change sa lecture de la dialectique

³⁶⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, Éditions du Seuil, Paris, 2004.

du maître et de l'esclave. Pour finir, nous verrons comment Lacan introduit la question de l'aliénation, qui deviendra centrale dans le séminaire suivant.

L'angoisse et la dialectique du maître et de l'esclave

Si nous reprenons, le sujet a un côté symbolique : il se constitue entre deux signifiants, est c'est pour cela qu'il est divisé. Ces signifiants viennent d'un Autre symbolique, le trésor des signifiants. Mais ce sujet a un corps, et le premier autre qui incarne l'Autre, qui peut être la mère, aussi ; dans la conjonction du corps et du langage le corps change, la pulsion apparaît, le besoin s'exprime par le langage, c'est-à-dire que la demande apparaît, et derrière la demande la question du désir se pose. Ce que Lacan développe dans ce séminaire est que le rapport entre le sujet et le désir, le sien et celui de l'autre, est marqué par l'angoisse, signe qui indique la présence de ce désir.

« Si l'angoisse marque la dépendance de toute constitution du sujet à l'endroit du A, le désir du sujet se trouve appendu à cette relation par l'intermédiaire de la constitution antécédente du a. D'où l'intérêt de vous rappeler comment cette présence du a comme cause du désir s'annonce dès les premières données de la recherche analytique³⁶⁶. »

Ici, Lacan exprime que l'angoisse n'est pas primordiale dans la constitution du sujet, mais d'abord le langage et puis l'objet. Sur la relation entre le sujet et l'autre angoissant, Lacan dit ceci : « Bien au contraire, à l'Autre humain quelque chose me lie, qui est ma qualité d'être mon semblable, et il en résulte que le reste a, celui du *je ne sais pas quel objet je suis* angoissant, est foncièrement méconnu. Il y a méconnaissance de ce qui c'est le a dans l'économie de mon désir d'homme [...]»³⁶⁷. » À la différence du séminaire antérieur, où l'angoisse est décrite comme conséquence de la rencontre avec un Autre radical, la « mante religieuse », Lacan explique ici que c'est le petit autre, le semblable, qui incarne l'Autre et fait apparaître l'objet ; l'autre a l'objet et le sujet est un objet pour l'autre, situation qui est la source de l'angoisse.

Une des références principales de Lacan dans ce séminaire pour explorer les formules du désir entre le sujet et l'Autre est la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. Dans ce séminaire, Lacan démarque bien son approche de celle d'Hegel pour introduire la question de l'angoisse et même de la sexualité ; l'approche lacanienne est une critique immanente de la dialectique hégélienne. Voici comment Lacan introduit cette démarcation dans ce séminaire :

³⁶⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., p.323.

³⁶⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., p.376.

« Chez Hegel, l'Autre est celui qui me voit, et c'est ce qui, à soi tout seul, engage la lutte, selon les bases ou Hegel inaugure la *Phénoménologie de l'esprit*, sur le plan de ce qu'il appelle le pur prestige, et c'est sur ce plan que mon désir est intéressé. Pour Lacan, parce que Lacan est analyste, l'Autre est là comme inconscience constituée comme telle. L'Autre intéresse mon désir dans la mesure de ce qui lui manque et qu'il ne sait pas³⁶⁸ ».

Selon la lecture de Lacan, l'Autre, trésor de signifiants, est à « l'intérieur » du sujet (en tenant compte de la topologie lacanienne de la bande de Moebius, c'est-à-dire qu'il y a une continuité entre l'intérieur et l'extérieur) ; c'est-à-dire que Lacan parle de l'inconscient du sujet en tant qu'altérité au sujet, pas comme Hegel d'une rencontre entre deux consciences. La conséquence de cette approche est que le sujet n'a pas un accès direct à son propre désir, qu'il est nécessaire de passer par l'autre. Lacan écrit plusieurs formules qui lient le sujet et le désir, et la première formule est $d(a) : 0 > d(0)$, censée décrire la question du désir dans la dialectique hégélienne.

« Que l'Autre va instituer quelque chose, désigné par a , qui est ce dont il s'agit au niveau de ce qui désire. C'est là qu'est toute l'impasse. En exigeant d'être reconnu, là où je suis reconnu, je ne suis reconnu que comme objet. J'obtiens ce que désire, je suis objet, et je ne puis me supporter comme objet, puisque cet objet que je suis est dans son essence une conscience, une *Selbst-bewusstsein*. Je ne puis me supporter reconnu dans le monde, le seul mode de reconnaissance que je puisse obtenir. Il faut donc à tout prix qu'on en tranche entre nos deux consciences. Il n'y a plus d'autre médiation que celle de la violence. Tel est le sort du désir dans Hegel³⁶⁹. »

L'enjeu de la dialectique pour Hegel est la reconnaissance, tandis que pour Lacan l'enjeu central est le désir. Le problème de la dialectique hégélienne par rapport à la reconnaissance, selon Lacan, est que le sujet n'est reconnu qu'en tant qu'objet, que la reconnaissance n'est jamais réciproque. Chez Lacan, par contre, il y a plusieurs complexifications, tel l'Autre en tant que divisé, comme l'objet aussi divisé entre l'objet réel et son image, par exemple, si bien que Lacan ne se pourvoie pas dans la même impasse qu'Hegel. Dans cette complexification, Lacan introduit aussi l'angoisse.

« Sachez pourtant d'ores et déjà que la première est faite pour mettre en évidence que l'angoisse est ce qui donne la vérité de la formule hégélienne. Celle-ci est en effet partielle et fautive et même en porte à faux. Je vous ai plusieurs fois déjà indiqué la perversion qui résulte, et très loin, jusque dans le domaine politique, de tout ce départ de la *Phénoménologie de l'esprit* trop étroitement centré sur l'imaginaire. C'est très joli de dire que la servitude de l'esclave est grosse de tout

³⁶⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., p.33.

³⁶⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., p.34.

l'avenir jusqu'au savoir absolu, mais, politiquement, cela veut dire que, jusqu'à la fin des temps, l'esclave restera esclave³⁷⁰. »

Dans cette citation Lacan résume sa position par rapport à la dialectique, en tant qu'elle ne peut aboutir à la libération de l'esclave, même si la dialectique avance avec lui. Selon Lacan, comme nous l'avons déjà observé, la dialectique hégélienne est trop imaginaire. Elle reste dans le conflit du moi et de son semblable, tandis que Lacan la lit du côté du symbolique, dans la rencontre du sujet avec le langage, et du côté du réel, lorsque Lacan lit le désir comme l'objet cause du désir, qui véhicule la pulsion et qui produit l'angoisse. Par rapport à la reconnaissance, Lacan poursuit :

« Le désir de l'Autre ne me reconnaît pas. Hegel le croit, ce qui rend la question bien facile, car s'il me reconnaît, comme il ne me reconnaîtra jamais suffisamment, je n'ai qu'à user de violence. À la vérité, il ne me reconnaît ni ne me méconnaît. Ce serait trop facile, je pourrais toujours en sortir par la lutte et la violence. Il me met en cause, il m'interroge à la racine même de mon désir à moi comme *a*, comme cause de ce désir, et non comme objet. Et parce que c'est là qu'il vise, dans un rapport temporel d'antécédence, que je ne puis rien faire pour rompre cette prise, sauf à m'y engager³⁷¹. »

Nous pouvons observer que Lacan complexifie la dialectique hégélienne en supposant que le sujet comme l'Autre sont divisés, et que l'enjeu de la dialectique n'est pas la reconnaissance en soi mais la reconnaissance du désir, du désir du sujet et de son objet et du désir de l'Autre qui prend le sujet pour un objet. L'usage de la violence, de la force, passe à côté de la question du désir. Lacan propose une autre critique de la dialectique : et si le conflit entre les consciences ne provoquait pas de la violence mais de l'amour ?

« Ne croyez pas que Hegel ne se soit pas aperçu de ce prolongement de sa doctrine. Il y a une très précieuse petite note où il indique que c'est par là qu'il aurait pu faire passer toute sa dialectique. Il dit aussi que, s'il n'a pas pris cette voie, c'est parce qu'elle lui paraissait manquer de sérieux. Combien il a raison³⁷². »

Suivant la théorie proposée par Lacan, ce développement de la dialectique, l'amour, est tout à fait valable : entre les semblables, ou il y a de l'agressivité, ou il y a de l'amour. Cependant, donner cette issue à la dialectique, c'est aussi ne plus considérer le désir en tant que différent de l'amour.

Lacan précise encore la dialectique en tenant compte du lien entre l'angoisse, l'objet et son image, c'est-à-dire qu'il y a une différence entre ce qu'il écrit comme

³⁷⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., p.35.

³⁷¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., pp.179-180.

³⁷² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., p.38.

i(a), l'image leurre de l'objet (qui est aussi liée au moi-idéal, au *moi* confronté au miroir) et l'objet petit *a* en tant qu'objet visé par les pulsions. Lacan souligne que cette dimension fondamentale est absente chez Hegel.

« Cette place représente l'absence où nous sommes. À supposer, ce qui arrive, qu'elle se révèle pour ce qu'elle est – à savoir ce que se révèle la présence ailleurs qui fait cette place come absence –, alors, elle est la reine du jeu, elle s'empare de l'image qui la supporte, et l'image spéculaire devient l'image du double, avec ce qu'elle apporte d'étrangeté radicale. Pour employer des termes qui prennent leur signification de s'opposer aux termes hégéliens, elle nous fait apparaître comme objet, de nous révéler la non-autonomie du sujet³⁷³. »

Lacan montre ainsi que le sujet est encore plus dépendant que ce qu'Hegel supposait, parce que la confrontation au symbolique et au désir de l'Autre n'a pas seulement un impact sur la structuration symbolique du sujet, sur ce que le sujet croit qu'il est, mais aussi sur son monde imaginaire, sur ce qu'il se représente pour pouvoir désirer, ce qui est un impact au niveau pulsionnel. Le reste de toute cette opération est l'objet petit *a*, que Lacan définit ainsi dans ce séminaire : « Qu'est-ce que c'est le reste ? C'est ce qui survit à l'épreuve de la division du champ de l'Autre par la présence du sujet³⁷⁴. » L'objet petit *a* de Lacan a une place irréductible dans l'économie pulsionnelle et dans le rapport au symbolique, à l'autre. À partir de ces développements, Lacan peut différencier l'usage de l'objet chez Hegel et dans sa lecture de la dialectique. Sur l'objet hégélien il dit :

« C'est la formule $d(a) : 0 > d(0)$, qui est à lire – désir de *a*, autrement dit, désir en tant que déterminé par le premier objet caractéristiquement cessible. En ce point, on peut dire que le sujet se trouve effectivement affronté avec ce que la phénoménologie hégélienne traduit par l'impossibilité de la coexistence des consciences-de-soi, et qui n'est que l'impossibilité pour le sujet de trouver en lui-même sa cause au niveau du désir³⁷⁵. »

L'objet hégélien est l'objet en tant qu'il peut être aliéné, pris par l'Autre ; c'est pourquoi Lacan remarque que l'agressivité et la lutte sont une partie fondamentale de la dialectique chez Hegel. En lisant la dialectique comme le développement d'une auto-conscience, Lacan remarque que pour Hegel l'objet est définitivement à l'extérieur du sujet, ce qui n'est pas le cas chez Lacan, qui pense que l'objet n'est ni totalement à l'extérieur ni totalement à l'intérieur, comme l'espace vide qui entoure la bande de Moebius. Comme l'objet chez Hegel est cessible, il s'agit, selon Lacan, d'une question de vanité. « Cette thématique de la vanité est bien celle qui donne sa résonance et sa portée toujours présentes à la définition hégélienne de la lutte originelle et féconde d'où part la *Phénoménologie de l'esprit*,

³⁷³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., p.60.

³⁷⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., p.255.

³⁷⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., p.381.

la lutte à mort dite du pur prestige, ce qui a bien l'accent de vouloir dire la lutte pour rien³⁷⁶. » Pour Lacan, par contre, l'objet est la cause du désir, ce qui reste de la symbolisation de l'Autre, irréductible, qu'il ne s'agit donc de ne pas céder à quelqu'un.

Ce séminaire, sur l'angoisse, est le dernier que Lacan consacre aussi longtemps à critiquer Hegel, plutôt qu'à développer sa propre théorie. Pour clore cette section, nous examinerons un commentaire qu'il a donné dans la seule leçon du séminaire sur les *Noms du Père*, qui suit le séminaire sur l'angoisse. Il dit :

« La dialectique hégélienne, quand on la pèse, se ramène dans son fond à des racines logiques, comme Hegel lui-même l'a montré, et précisément au déficit intrinsèque de la logique de la prédication. C'est à savoir que l'universel, tout bien examiné – et cela n'a pas échappé au logicisme contemporain – ne se fonde que de l'agrégation, tandis que le particulier, seul à y trouver l'existence, y apparaît comme contingent. Toute la dialectique hégélienne est faite pour combler cette faille, et montrer, dans une prestigieuse transmutation, comment l'universel peut arriver à se particulariser par la voie de la scansion de l'*Aufhebung*. Néanmoins, quels que soient les prestiges de la dialectique hégélienne – quels que soient ses effets, *via* Marx, par lequel elle est entrée dans le monde, achevant ainsi ce dont Hegel était la signification, à savoir la subversion d'un ordre politique et social fondé sur l'*Ecclesia*, l'Église – quelle que soit sa réussite – quelle que soit la valeur de ce qu'elle soutient dans les incidences politique de sa réalisation, la dialectique hégélienne est fautive. Elle est contredite tant par l'attestation des sciences de la nature que par le progrès historique de la science fondamentale, à savoir les mathématiques³⁷⁷. »

Nous avons décidé de citer ce paragraphe intégralement parce qu'il présente la différence, l'écart entre la position hégélienne et celle de Lacan. Malgré son influence, la dialectique est fautive : elle sert à cacher des inconsistances dans le champ de la logique et du langage, qui montrent à quel point la formation de l'universel et l'existence du particulier sont problématiques. Elle cache qu'il y a des béances irréductibles, c'est-à-dire que l'objet petit *a* (en tant qu'objet cause du désir et dans les marges du symbolisable) existe ; de sorte qu'Hegel réduit le désir à l'appétit et ne saisit pas ses complexités. C'est par cette voie que Lacan marque sa différence avec Hegel.

³⁷⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, *ibid.*, p.382.

³⁷⁷ Jacques Lacan, « Introduction aux Noms-du-Père », *Des Noms-du-Père*, Éditions du Seuil, Paris, 2005. Pp.74-75.

Autre et aliénation

Dans ce séminaire, comme nous l'avons déjà mentionné, Lacan utilise le mot « aliénation » ; cependant, la fonction de ce terme n'est plus la même à partir du séminaire suivant. Nous le constatons dans cet usage du mot à propos de la circoncision :

« *Incirconcis des lèvres, incirconcis du cœur*, toutes ces expressions qui sont nombreuses tout au long de ce texte, qui y sont presque courantes et communes, soulignent que la séparation essentielle avec une certaine partie du corps, un certain appendice, devient symbolique d'une relation fondamentale au corps propre pour le sujet désormais aliéné³⁷⁸. »

Lacan emprunte à la Bible, à *Jérémie*, où les hébreux sont châtiés au niveau de leur prépuce. Ce qui nous intéresse est l'usage du mot « aliéner » : Lacan l'utilise dans sa définition juridique, céder quelque chose à l'autre, la donner en possession à l'autre en perdant l'usage. Parlant ensuite du phallus, il utilise le terme « aliéner » de la même façon : « Le phallus, c'est ce qui pour chacun, quand il est atteint, justement l'aliène de l'autre³⁷⁹. » Puis, parlant de l'objet anal et de la logique de la demande, il dit, par rapport aux excréments, qu'on demande d'abord à l'enfant de les retenir, « à ne pas aliéner³⁸⁰ », pour ensuite les lâcher, toujours à la demande de l'autre. Dans cet exemple aussi « aliéner » est utilisé pour « céder à l'autre », dans ce cas les excréments. Cela changera, comme nous verrons, dans le séminaire suivant.

Lacan développe théoriquement dans ce séminaire deux objets pulsionnels que Freud n'avait pas totalement systématisés : l'objet regard et l'objet voix. Lacan mentionne au passage comment à chaque objet correspond une relation à l'Autre, donc un type différent de dépendance³⁸¹. Un objet dont nous devons nous souvenir, qui viendra souvent dans les discussions sur la dépendance est l'objet voix. « Or, c'est dans ce vide que résonne la voix en tant que distincte des sonorités, non pas modulée mais articulée. La voix dont il s'agit, c'est la voix en tant qu'impérative, en tant qu'elle réclame obéissance ou conviction. Elle se situe, non par rapport à la musique, mais par rapport à la parole³⁸². » Selon Lacan, un des aspects de l'objet voix est l'impératif, et dans ce séminaire, il mentionne le surmoi comme une forme de l'objet voix³⁸³. Cet objet est important parce que lorsqu'il y a un signifiant donné comme commandement et qui provoque une identification, ce processus est toujours accompagné d'un reste qui est l'objet voix.

³⁷⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, op.cit., p.247.

³⁷⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., p.310

³⁸⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., p.349

³⁸¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., pp.336-337.

³⁸² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., p.319.

³⁸³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., p.342.

Une des clés du fonctionnement de l'obéissance vient de l'objet voix. Lacan en reparlera dans les séminaires suivants.

Dans les séminaires précédents, Lacan a discuté de la différence ou de la similitude entre la position du masochiste et celle de l'esclave ; une autre mention, dans ce séminaire, s'ajoute au débat. Il dit :

« Toute différente est la position du masochiste, pour qui cette incarnation de lui-même comme objet est le but déclaré – qu'il se fasse chien sur la table, ou marchandise, item dont on traite dans un contrat en le vendant parmi d'autres objets à mettre sur le marché. Bref, ce qu'il recherche, c'est son identification à l'objet commun, l'objet d'échange. Il lui reste impossible de se saisir pour ce qu'il est, en tant que, comme tous, il est un *a*³⁸⁴. »

Dans le séminaire VII Lacan voit une équivalence entre la position de l'esclave et celle du masochiste, équivalence qu'il nie dans le séminaire IX. Maintenant, il précise que le masochiste se met dans la position d'un objet commun, mais sans se rendre compte qu'il est à la place d'un objet *a*. Cela voudrait dire que l'esclave, même s'il a été pris comme un objet par un autre, ne se positionne pas du tout comme un objet. Sur ce point, Lacan mentionne aussi la *Shoah*, disant que les Juifs ont été traités comme des objets, en l'occurrence des excréments. Il dit :

« Au reste, il n'est pas hors de saison de rappeler à ce propos ce qu'un certain progrès des relations interhumaines, ces *human relations* si à la mode de la dernière guerre, a pu accomplir, pendant ladite dernière guerre, quant à la réduction de masses humaines entières à la fonction d'excréments. La transformation d'individus nombreux d'un peuple choisi précisément d'être un peuple élu parmi les autres, par l'intermédiaire du four crématoire, à l'état de quelque chose qui finalement se répartissait, paraît-il, dans la *Mittleuropa* sous la forme de savonnettes, est aussi quelque chose qui nous montre que, dans le circuit économique, la visée de l'homme comme réductible à l'excrément n'est pas absente³⁸⁵. »

Lacan relie les nouvelles théories de la gestion des entreprises, développées lors de la Deuxième Guerre Mondiale, au fait de traiter les sujets comme des objets, ici des excréments. Cette dimension se différencie de celle de l'esclave, telle que Lacan la conçoit : la figure de l'esclave ne se laisse pas réduire à un objet sans valeur pour l'autre. Cependant, cette tendance existe dans la société contemporaine. Lacan décrit l'Holocauste comme un « sacrifice au dieu obscur », qui serait dans ce cas la voix du surmoi. De sorte que l'esclave chez Lacan, qui s'appuie sur l'exemple historique de ce qu'il appelle « l'esclave ancien », est très loin de ce qui est arrivé pendant l'Holocauste. On peut argumenter qu'historiquement la réduction coloniale des peuples à l'esclavage suivait une

³⁸⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., p.124.

³⁸⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., p.348.

logique économique plus nette, alors que les camps de concentration nazis, surtout à la fin de la guerre, suivaient surtout une logique d'extermination. Cependant, les conséquences de la mise en esclavage des peuples pour suivre une logique économique a aussi provoqué des exterminations de peuples et des massacres comparables en chiffres à l'Holocauste. Ce qui intéresse Lacan, c'est surtout la position subjective de ceux qui sont placés dans ces conditions. De Lacan et de l'esclavage historique, nous parlerons dans le chapitre suivant.

Avant de finir la discussion sur le séminaire X et l'Introduction aux Noms-du-père, il y a deux remarques de Lacan dont il faut tenir compte. La première traite de l'objet *a* en tant qu'un objet artificiel qui peut être substitué. Il dit :

« De cela avons-nous d'autre contrôle manifeste que l'accent que je mets ici, comme pour tous les objets *a*, sur la possibilité de remplacement de l'objet naturel ? L'objet naturel peut être ici remplacé par un objet mécanique, si je puis m'exprimer ainsi pour désigner le remplacement possible de cet objet par tout autre objet qui puisse se rencontrer. [...] Au-delà, nous avons quelque chose qui, mon Dieu, n'a pas toujours existé, et que nous devons au progrès de la culture, le biberon. C'est la possibilité, pour ce *a*, de le mettre en réserve, e stock, en circulation dans le commerce, et aussi bien de l'isoler en tubes stériles³⁸⁶. »

Lorsque Lacan parle de la substitution du sein maternel par un autre sein qui n'est pas celui de la mère, comme celui d'une nourrice ou un biberon par exemple, il parle de la substitution d'un objet *a* par un autre ou par un substitut artificiel de l'objet *a*. Le biberon est un objet manufacturé qui prend la place du sein e peut donner une certaine satisfaction pulsionnelle à l'enfant. À l'époque contemporaine et avec une terminologie marxiste, un biberon est une marchandise. Lacan développera dans le séminaire XVII la notion de la *lathouse*, où comment des gadgets, des marchandises, peuvent se substituer partiellement à l'objet *a*, ce qui est un aspect important de ce que Lacan appellera « le discours du capitaliste ». Nous en discuterons dans les chapitres suivants.

La deuxième citation importante sur l'esclave vient de *L'introduction aux Noms-du-Père* et traite de la *baraka*. Selon Lacan, la *baraka* est une bénédiction donnée par le père aux fils dans les cultures sémitiques. Lorsqu'il discute la figure d'Abraham dans la Bible, un grand patriarche, il rappelle que la *baraka* fut réservée à Isaac, enfant donné par Dieu, et non à Ismaël, l'enfant qu'Abraham a eu d'une esclave³⁸⁷. Lacan utilise cette histoire pour montrer que le *Nom-du-Père* est une parole donnée à l'enfant par le père, qu'elle est une sorte de bénédiction et implique une sorte de pacte. S'il est compréhensible qu'Abraham donne cette bénédiction à Isaac, pourquoi, étant aussi le père légitime d'Ismaël, il la refuse à

³⁸⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, ibid., pp.362-363.

³⁸⁷ Jacques Lacan, « Introduction aux Noms-du-Père », *Des Noms-du-Père*, op.cit., p.97.

ce dernier ? Le fait qu'il soit le fils d'une esclave est bien souligné par Lacan, comme s'il y avait une tension entre le fait d'être un esclave et le Nom-du-Père. Dans la clinique, on observe qu'il y a un impact entre être descendant des populations esclavagées et les absences de Nom-du-Père : il faut juste se rappeler ce que Fanon a dit sur la psychopathologie de l'Antillais. Lacan ne développe pas le lien entre Nom-du-Père et esclavage, mais il nous laisse sur cette interrogation.

L'aliénation et l'esclave

Le séminaire XI de Jacques Lacan marque une rupture dans son enseignement, tant dans sa structure et son contenu que par le public auquel il s'adresse et par le lieu physique et symbolique de son enseignement. Lacan est expulsé de l'I.P.A., de sa position d'analyste didactique, et doit changer de lieu d'enseignement, passant de l'hôpital Sainte-Anne à l'École Normale Supérieure. Dans son contenu, le séminaire change aussi : Lacan, à partir de ce moment, va insister sur la pulsion, sur le réel et sur les objets de la pulsion ; il va insister surtout sur le fonctionnement de l'objet regard. Par rapport à la figure de l'esclave et à la dépendance en général, dans ce séminaire, Lacan va introduire sa notion de l'aliénation, notion que nous allons explorer après un rapide aperçu du développement théorique du séminaire.

Lacan ouvre le séminaire en rapportant ce qui s'est passé à l'I.P.A. avec ses collègues et élèves. Ce qui nous intéresse est qu'il a été « négocié », ce qui pour lui, au niveau social, est un fait banal. « Chacun sait que la politique consiste à négocier, et cette fois-ci, à la grosse, par paquets, les mêmes sujets, dits citoyens, par centaines de mille. La situation n'avait donc, à cet égard, rien d'exceptionnel [...]»³⁸⁸. » Ce type de commentaires peut être rapproché de celui où il dit que tout le monde est esclave, c'est-à-dire qu'au niveau social, il arrive souvent que les sujets soient pris comme objets d'échange.

Avant de parler de l'aliénation, nous nous arrêterons sur deux précisions que Lacan donne dans ce séminaire et qui seront utiles par la suite : la première concernant le trait unaire et la deuxième la pulsion. Sur le trait unaire, Lacan dit : « Le trait unaire, le sujet lui-même s'en repère, et d'abord il se marque comme tatouage, premier des signifiants. Quand ce signifiant, cet un, est institué – le compte, c'est un *un*. C'est au niveau, non pas de l'un, mais du *un un*, au niveau du compte, que le sujet a à situer comme tel³⁸⁹. » Le trait unaire instaure la série des signifiants, marque un *un* qui ensuite va permettre au sujet de compter et de se positionner par rapport aux autres signifiants. Cette citation explique mieux le

³⁸⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1973, p.10.

³⁸⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p.129.

fonctionnement du trait unaire, qui a pour conséquence la division du sujet entre deux signifiants et le fait de nommer l'objet *a* pour le sujet.

La deuxième précision importante dans ce séminaire, que nous ne pouvons que signaler sans approfondir, est tout le développement de ce que sont la libido et la pulsion, et leurs relations avec le désir et la jouissance. D'abord, Lacan traduit la terminologie freudienne dans la sienne ; par exemple, « La libido, c'est la présence, effective, comme telle, du désir³⁹⁰. » Ensuite, il développe cette équivalence avec l'exemple de la *lamelle*, comme si c'était un organe qui représentait la pulsion. Il dit :

« C'est la libido, en tant que pur instinct de vie c'est-à-dire de vie immortelle, de vie irrépressible, de vie qui n'a besoin, elle d'aucun organe, de vie simplifiée et indestructible. C'est ce qui est justement soustrait à l'être vivant de ce qu'il est soumis au cycle de la reproduction sexuée. Et c'est de cela que sont les représentants, les équivalents, toutes les formes que l'on peut énumérer de l'objet *a*. Les objets *a* n'en sont que les représentants, les figures³⁹¹. »

De sorte que les objets petits *a*, les objets de la pulsion selon Lacan, sont le moyen par lequel s'exprime la pulsion, voire la libido. Cependant, la pulsion, pour Lacan, n'est pas seulement d'origine biologique, elle est le résultat de la rencontre du corps, donc le biologique, et du signifiant, le langage, l'Autre, signifiant qui assujettit à l'Autre³⁹². Lacan exprime ce lien entre langage et pulsion de la façon suivante :

« C'est à savoir, qu'au regard de l'instance de la sexualité, tous les sujets sont à égalité, depuis l'enfant jusqu'à l'adulte – qu'ils n'ont affaire qu'à ce qui, de la sexualité, passe dans les réseaux de la constitution subjective, dans les réseaux du signifiant – que la sexualité ne se réalise que par l'opération des pulsions en tant qu'elles sont pulsions partielles, partielles au regard de la finalité biologique de la sexualité³⁹³. »

Cela veut dire que lorsque le sujet agit pour suivre sa pulsion, il le fait en référence à ses signifiants, selon leur logique ; la sexualité singulière prend le chemin des signifiants propres à chaque sujet. C'est aussi pour cela que la pulsion se

³⁹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p. 140.

³⁹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p. 180.

³⁹² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p. 172.

³⁹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p. 161.

manifeste dans le champ de l'Autre et en faisant référence à lui³⁹⁴. Après ce bref résumé du séminaire, nous allons explorer ce qui est dit de l'aliénation.

L'aliénation

Avant de développer ce qu'il entend par aliénation, Lacan mentionne deux fois les termes « aliénation » et « aliéné ». La première mention se rapporte à l'inconscient. « Si vous gardez dans la main cette structure initiale, vous serez retenus de vous livrer à tel ou tel aspect partiel de ce dont il s'agit concernant l'inconscient – comme par exemple que c'est le sujet, en tant qu'aliéné dans son histoire, au niveau où la syncope du discours se conjoint avec son désir³⁹⁵. » Selon Lacan, le sujet n'aurait accès à son inconscient que par les inconsistances de son discours, surtout lorsqu'elles font référence à son désir. La deuxième mention se rapporte au jeu du Fort-Da en relation à la symbolisation. « Tout ce qui, dans la répétition, se varie, se module, n'est qu'aliénation dans son sens³⁹⁶. » Bien qu'ici Lacan insiste sur la répétition menée par la symbolisation, il utilise le mot « aliénation » par rapport à la production de sens. Ce qu'il importe de signaler est que dans ces deux références, Lacan ne se réfère plus à l'aliénation sous son aspect juridique, par rapport à la propriété : dans le premier cas, le sujet est « aliéné dans son histoire », embrouillé dans le symbolique et son inconscient lui est opaque, dans l'autre cas, le sujet est « aliéné » dans la production de sens. Dès avant l'introduction de sa définition explicite du concept de l'aliénation et de son usage, Lacan a changé la définition de ce qu'il entendait par aliénation dans le séminaire précédant.

L'aliénation, comme Lacan l'entend, est absolument liée à la notion de *vel* en logique³⁹⁷. Le *vel* a la fonction du « ou », c'est-à-dire que le syllogisme est composé de deux parties, et pour qu'il soit vrai, il faut que l'une ou l'autre soit vraie. Un exemple : quelqu'un dit « la réunion se déroulera à Rennes ou à Nantes », si la réunion se déroule dans une de ces deux villes, la proposition est vraie (elle serait fautive si la réunion se déroulait à Angers). « Ou » dans cet exemple a deux sens : dans le premier, il y a un effet d'addition : la réunion peut avoir lieu dans une des deux villes, donc les deux sont des options valables. Dans le deuxième sens, il y a une exclusion : la réunion peut se tenir dans une des deux villes, mais

³⁹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p.185.

³⁹⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p.28.

³⁹⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p.60.

³⁹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p.190.

pas dans les deux en même temps, donc il faut en choisir une. Selon Lacan, ces fonctions du « ou » sont présentes dans le langage : « Cet *ou* aliénant n'est point une invention arbitraire, et comme on dit, vue de l'esprit. Il est dans le langage. Cet *ou* existe³⁹⁸. » Lacan donne l'exemple de « la bourse ou la vie », dicton populaire, qu'on analysera par la suite. Il faut se rappeler que lorsqu'il parle du *vel*, les deux définitions sont utilisées en même temps.

Lacan est conscient que le terme « aliénation » est utilisé dans des contextes très différents, comme la philosophie, la politique et l'économie. Sa définition personnelle est la suivante :

« L'aliénation consiste dans ce *vel*, qui – si le mot *condamné* n'appelle pas d'objections de votre part, je le reprends – condamne le sujet à n'apparaître que dans cette division que je viens, me semble-t-il, d'articuler suffisamment en disant que, s'il apparaît d'un côté comme sens, produit par le signifiant, de l'autre il apparaît comme *aphanisis*. [...] Le *vel* de l'aliénation se définit d'un choix dont les propriétés dépendent de ceci, qu'il y a, dans la réunion, un élément qui comporte que, quel que soit qui s'opère, il y a pour conséquence un *ni l'un, ni l'autre*. Le choix n'y est donc que de savoir si l'on entend garder une des parties, l'autre disparaissant en tout cas³⁹⁹. »

L'aliénation, selon Lacan, est une des conséquences du fait que le sujet est « barré », « divisé », c'est-à-dire qu'il se trouve entre deux signifiants. Soit le sujet se présente comme représenté par un signifiant et dans le sens, soit comme effacé, comme absent. Ces deux modes d'apparition du sujet existent mais elles ne peuvent pas se présenter en même temps, ce qui entraîne une perte pour le sujet. Dans l'exemple « la bourse ou la vie », le sujet peut choisir la bourse, mais alors il perd la vie et ensuite la bourse. S'il choisit la vie, c'est une vie sans la bourse. Même si le sujet se trouve divisé par ces deux signifiants, soit on prend l'expression et on ne voit pas le sujet qui choisit, soit il y a le choix d'un signifiant ; mais dans les deux cas il y a une perte pour le sujet.

L'exemple de la figure de l'esclave, central dans cette discussion, est « la liberté ou la vie ». Lacan lie cette expression à la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, lorsqu'il y a lutte entre le maître et l'esclave pour le pur prestige et qu'ils risquent donc leurs vies. Lacan dit :

« C'est chez Hegel que j'ai trouvé légitimement la justification de cette appellation du *vel* aliénant. De quoi s'agit-il chez lui ? – économisons nos traits, il s'agit d'engendrer la première aliénation, celle par quoi l'homme entre dans la voie de

³⁹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p.192.

³⁹⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p.191.

l'esclavage. *La liberté ou la vie !* S'il choisit la liberté, cuic ! il perd les deux immédiatement – s'il choisit la vie, il a la vie amputé de liberté⁴⁰⁰. »

Nous reprendrons la critique que Lacan adresse à Hegel à partir de l'aliénation. Dans le choix forcé de l'aliénation, comme Lacan le voit, il y a le choix entre deux signifiants, mais en réalité le choix entraîne une perte. Ou le sujet en choisit un et il perd tout, ou il choisit l'autre et reste mutilé. L'exemple que Lacan donne ensuite est une autre tournure à l'expression, « la liberté ou la mort ». Il dit :

« C'est que, dans les deux cas, j'aurai les deux. La liberté, vous savez, après tout, c'est comme la fameuse liberté du travail, pour laquelle la révolution française s'est, paraît-il, battue – ça peut aussi bien être la liberté de crever de faim, c'est même à ça que ça a conduit pendant tout le dix-neuvième siècle, c'est pourquoi, depuis, il a fallu réviser certains principes. Vous choisissez la liberté, eh bien ! c'est la liberté de mourir. Chose curieuse, dans les conditions où on vous dit *la liberté ou la mort*, la seule preuve que la liberté que vous puissiez faire dans les conditions où on vous l'indique, c'est justement de choisir la mort, car là, vous démontrez que vous avez la liberté du choix⁴⁰¹. »

Il importe de reprendre le fait que cette logique vient, selon Lacan, de la structure même du langage. Chaque sujet se voit donc confronté à ce type de choix. Un exemple concret dans la pratique psychanalytique est le jeu du *Fort-Da* décrit par Freud dans « Au-delà du principe de plaisir ». Pour Lacan, la bobine avec laquelle l'enfant joue représente l'objet petit *a*, jeu qui oscille entre ces deux signifiants. « La fonction de l'exercice avec cet objet se réfère à une aliénation, et non pas à une quelconque et supposée maîtrise, dont on voit mal ce qui l'augmenterait dans une répétition indéfinie, alors que la répétition indéfinie dont il s'agit manifeste au jour la vacillation radicale du sujet⁴⁰². » De sorte que Lacan va contre la lecture selon laquelle la symbolisation aide à la maîtrise de l'objet ; au contraire, le jeu est la preuve que l'enfant et sa pulsion sont pris par l'articulation symbolique. Plus loin⁴⁰³, Lacan fait le lien entre la pulsion de mort et l'aliénation. « C'est la reconnaissance de la pulsion qui permet de construire, avec la plus grande certitude, le fonctionnement dit par moi de division du sujet ou d'aliénation⁴⁰⁴. » La pulsion montre que le *moi* ne maîtrise pas le corps, qu'il y a

⁴⁰⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., pp.192-193.

⁴⁰¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p.193.

⁴⁰² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p.216.

⁴⁰³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p.218.

⁴⁰⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p.219.

quelque chose de lui-même qui lui échappe ; de sorte que la pulsion accompagne la division subjective.

Une question intéressante sur l'aliénation est pourquoi Lacan, dans les exemples qu'il donne au début, se réfère à la liberté. Pour répondre à cela, Lacan se réfère au refoulé primordial, *die Urverdrängung*, qui est le refoulement du signifiant primordial, du premier signifiant que le sujet rencontre. Il dit :

« En tant que signifiant primordial est pur non-sens, il devient porteur de l'infinisisation de la valeur du sujet, non point ouverte à tous les sens, mais les abolissant tous, ce qui est différent. C'est ce qui explique que je n'aie pu manier la relation d'aliénation sans faire intervenir le mot de liberté. Ce qui fonde en effet, dans le sens et non-sens radical du sujet, la fonction de la liberté, c'est proprement ce signifiant qui tue tous les sens⁴⁰⁵. »

Le fait que le sujet rencontre le langage produit une identification primordiale. Il y a un signifiant que le sujet incorpore, qu'il refoule et ne peut retrouver ; ce processus participe à la fondation du sujet. C'est pourquoi le sujet est aliéné entre ce signifiant et tous ceux qui peuvent se présenter : l'aliénation est donc structurelle pour Lacan. Il n'y pas de liberté de ce signifiant, et la question de la liberté se pose pour chaque sujet par rapport à lui. Sur la liberté et l'aliénation, Lacan avait déjà commenté : « Ce dont le sujet a à se libérer, c'est de l'effet aphanisique du signifiant binaire, et si nous y regardons de près, nous verrons qu'effectivement, ce n'est pas d'autre chose qu'il s'agit dans la fonction de la liberté⁴⁰⁶. » Ce qui veut dire que la liberté, selon Lacan, c'est de ne pas se trouver juste coincé entre deux signifiants, c'est la liberté de l'identification. Dans la discussion du séminaire III, Lacan décrivait la liberté comme un sentiment imaginaire du sujet, tandis qu'ici il y a une liberté, mais elle fait référence au langage, pas à un autre sujet.

Dans ces discussions sur la liberté, la figure de l'esclave hégélien réapparaît. « La dialectique de l'esclave, c'est évidemment *pas de liberté sans la vie*, mais il n'y aura pas pour lui de vie avec la liberté. De l'un à l'autre il y a une condition nécessaire. Cette condition nécessaire devient précisément la raison suffisante qui cause la perte de l'exigence originelle⁴⁰⁷. » Lacan fait ce commentaire en parlant des représentations et du représentant de la représentation. Dans ce contexte, l'esclave hégélien est coincé entre deux signifiants, la liberté et la vie, ce

⁴⁰⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p.219.

⁴⁰⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., pp.219-220.

⁴⁰⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p.197.

qui est la cause de sa dépendance. L'esclave est aliéné, certes, mais son aliénation n'est pas nécessairement liée au maître.

« À l'esclave, le choix étant donné de la liberté ou la vie, il se résout en *pas de liberté sans la vie*, la vie reste à jamais écornée de la liberté. Et, à regarder les choses d'un regard apporté plus loin, vous verrez que c'est exactement de la même façon que se structure l'aliénation du maître. Car si Hegel nous indique que le statut du maître s'instaure de la lutte à mort de pur prestige c'est bien parce que c'est de faire passer son choix par la mort que le maître, lui aussi, constitue son aliénation fondamentale⁴⁰⁸. »

Selon Lacan, le maître est aliéné entre la liberté et la mort, et à la différence de l'esclave, il choisit la mort pour être libre. L'exemple choisi par Lacan est Sygne de Coüfontaine, personnage de la trilogie de Paul Claudel qu'il a analysé lors du séminaire VIII. Elle se sacrifie pour sauver la vie de son conjoint, Turelure, quelqu'un qu'elle n'aimait pas. Dans cette mort, elle garde toute la dignité du maître et agit en toute liberté, mais c'est un acte qui lui coûte la vie. Alors, pour Lacan, tant le maître que l'esclave sont aliénés. L'aliénation chez Lacan est donc une autre critique de la dialectique du maître et de l'esclave : l'aliénation et la division subjective sont constituantes du sujet⁴⁰⁹, il n'y a pas d'*Aufhebung* de l'aliénation avec un autre signifiant. L'existence de ces signifiants veut dire alors qu'il n'y pas de savoir absolu, car il y aura toujours un signifiant refoulé, et donc qu'il n'y a pas de *dimanche de la vie*, de savoir absolu, de fermeture de la division subjective. Lacan critique Hegel pour n'avoir pas tenu en compte du désir comme issue de la dialectique⁴¹⁰, et c'est pourquoi il propose cette contrepartie de l'aliénation qu'est la séparation.

Lacan introduit la séparation par rapport au manque et au désir : l'aliénation entraîne une perte, mais pas forcément le désir⁴¹¹. La séparation est le choix de la voie du désir, au lieu de rester aliéné dans un signifiant. Lacan dit :

« Ce par quoi le sujet trouve la voie de retour du *vel* de l'aliénation est cette opération que j'ai appelée, l'autre jour, la séparation. Par la séparation, le sujet trouve, si l'on peut dire, le point faible du couple primitif de l'articulation signifiante, en tant qu'elle est d'essence aliénante. C'est dans l'intervalle entre ces deux signifiants que gît le désir offert au repérage du sujet dans l'expérience du

⁴⁰⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p.200.

⁴⁰⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p.201.

⁴¹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p.203.

⁴¹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p.194.

discours de l'Autre, du premier Autre auquel il a affaire, mettons, pour l'illustrer, la mère en l'occasion⁴¹². »

Le désir permet au sujet de se rendre compte de ce couple de signifiants aliénants, et que ce qu'il veut ne se trouve ni dans l'un ni dans l'autre. Le sujet peut se rendre compte que le désir existe dans les béances, l'incomplétude du discours de l'Autre, la béance entre les deux signifiants que l'Autre exprime. C'est à partir de ce processus que le désir de l'Autre apparaît, dans l'inconsistance de son discours. Lacan le reformule de la manière suivante :

« Dans le rapport du désir au désir, quelque chose est conservé de l'aliénation, mais non pas avec les mêmes éléments – non pas avec ce S_1 et ce S_2 du premier couple de signifiants, d'où j'ai déduit la formule de l'aliénation du sujet dans mon avant-dernier cours – mais avec, d'une part, ce qui s'est constitué à partir du refoulement originaire, de la chute, de l'*Unterdrückung*, du signifiant binaire – et, d'autre part, ce qui apparaît d'abord comme manque dans ce qui est signifié par le couple de signifiants, dans l'intervalle qui les lie, le désir de l'Autre⁴¹³. »

Le désir n'élimine pas l'existence des signifiants ; au contraire, au lieu de rester collé aux deux signifiants, le sujet trouve d'autres signifiants, ses signifiants primordiaux et ses béances, et donc le désir de l'Autre. Ces éléments servent de fondement à son désir. Sur le maître et le désir, Lacan exprime ce qui suit :

« S'il est vrai que le maître ne se situe que d'un rapport originel à l'assomption de la mort, je crois qu'il est bien difficile de lui donner une relation saisissable au désir. Je parle du maître dans Hegel, non pas du maître antique, dont nous avons quelque part portrait, et nommément celui d'Alcibiade, dont le rapport au désir est justement assez visible⁴¹⁴. »

Lacan insiste sur le fait que le maître, tel que le décrit Hegel, n'a pas accès au désir. Par contre, ce qu'il appelle « le maître ancien », dont l'exemple est Alcibiade, qui apparaît dans *Le Banquet* de Platon, celui-ci désire. Sur ce que Lacan appelle « le maître ancien » et « l'esclave ancien » nous discuterons au chapitre suivant. Lacan remarque qu'à la différence d'Alcibiade, qui a un accès plus direct au désir, la position de Socrate est tout à fait particulière. Il dit :

« Par contre, quand Socrate désire obtenir sa propre réponse, c'est à celui qui n'a aucun droit de faire valoir son désir, à l'esclave, qu'il s'adresse. Cette réponse, de lui, il est assuré toujours de l'obtenir. *La voix de la raison est basse*, dit quelque part Freud, *mais elle dit toujours la même chose*. On ne fait pas de rapprochement

⁴¹² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p.199.

⁴¹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p.213.

⁴¹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., pp.229-230.

que Freud dit exactement la même chose du désir inconscient. À lui aussi, sa voix est basse, mais son insistance est indestructible. C'est peut-être qu'il y a de l'un à l'autre un rapport. C'est dans le sens de quelque parenté qu'il nous faudra diriger notre regard vers l'esclave, quand il s'agira de repérer ce que c'est que le désir de l'analyste⁴¹⁵. »

Le désir de Socrate, en lien avec le désir de Freud, s'adresse à l'esclave pour obtenir un savoir. Bien sûr, Lacan fait référence à l'épisode du *Ménon* que nous avons déjà discuté. Ce qui est intéressant, c'est que Lacan met ici l'esclave et l'inconscient à la même place, la place d'un savoir qui demande à être interprété. Lacan ne dit rien de plus sur ce sujet dans ce séminaire, mais dans le séminaire XVII, lorsqu'il développera sa théorie des quatre discours, la figure de l'esclave se trouvera encore liée à la place du savoir.

Lacan insiste sur le lien entre l'aliénation et l'identification : l'aliénation, chez Lacan, serait un type d'identification. Il remarque que l'expérience freudienne montre que les identifications sont trompeuses⁴¹⁶. En reprenant « Psychologie de masses et analyse du moi », Lacan remarque que Freud montre que dans l'identification, l'Idéal du moi est mis à la place de l'objet, ce qui veut dire, pour Lacan, qu'un signifiant est mis à la place où devrait être le désir, ce qui aliène le sujet ; Lacan ajoute, par exemple dans l'hypnose, que pour que marche le processus identificatoire, l'hypnotiseur a besoin d'imposer sa voix ou son regard au sujet⁴¹⁷, donc l'identification n'est pas le fait seul du signifiant.

Au contraire, lors de la cure analytique, dans le discours de l'analysant, il y a un « défilé du signifiant », avec ses métaphores et métonymies, ce qui ne permet pas de fixer une identification⁴¹⁸. « Par la fonction de l'objet *a*, le sujet se sépare, cesse d'être lié à la vacillation de l'être, au sens qui fait l'essentiel de l'aliénation⁴¹⁹. » C'est pourquoi l'analyse encourage le sujet à insister sur son désir, soutient sa séparation des signifiants aliénants et donc a un effet désidentificatoire. L'hallucination, en tant qu'apparition de l'objet, a aussi un effet de séparation. Lacan met ici la science du côté de la séparation, et la croyance du côté de l'aliénation⁴²⁰. Sur la technique analytique, Lacan insiste pour que le transfert soit

⁴¹⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p.230.

⁴¹⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p.241.

⁴¹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., pp.244-245.

⁴¹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., pp.239-240.

⁴¹⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p.232.

⁴²⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p.238.

manié afin que le sujet ne tombe pas du côté de l'identification, de l'Idéal du moi, et ne reste pas que dans le pur objet, ce qui recouvre aussi la division subjective⁴²¹. De même que dans la séparation originaria le sujet utilise le désir de l'Autre pour sortir de l'aliénation, dans l'analyse, le sujet peut s'appuyer sur le désir de l'analyste. « C'est pour autant que le désir de l'analyste, qui reste un *x*, tend dans le sens exactement contraire à l'identification, que le franchissement du plan de l'identification est possible, par l'intermédiaire de la séparation du sujet dans l'expérience⁴²². » C'est pourquoi le désir de l'analyste est fondamental dans la cure analytique, mais en gardant toujours une distance pour ne pas assujettir l'analysant à son désir.

Pour finir cette section, nous analyserons deux remarques de Lacan ; la première par rapport aux medias, et la deuxième sur le nazisme. Sur les *mass-media*, comme Lacan les appelle, il remarque qu'ils sont un produit de la science, sont présents en tant qu'objet voix et objet regard (dans la radio et dans la télévision). Ils ont pour spécificité d'avoir un « caractère envahissant⁴²³ », c'est-à-dire qu'ils sont partout. Nous pouvons faire le lien avec ce que Lacan a dit sur la fonction de ces objets dans le processus identificatoire, et de cette façon concevoir les medias comme des dispositifs à suggestion, pour provoquer des identifications⁴²⁴.

La deuxième remarque, par rapport au nazisme, est qu'aucune théorie hégéliano-marxiste ne peut expliquer l'Holocauste, que Lacan décrit comme un « sacrifice aux dieux obscurs. » Il dit :

« L'ignorance, l'indifférence, le détournement du regard, peut expliquer sous quel voile reste encore caché ce mystère. Mais pour quiconque est capable, vers ce phénomène, de diriger un courageux regard – et, encore une fois, il y en a peu assurément pour ne pas succomber à la fascination du sacrifice en lui-même – le sacrifice signifie que, dans l'objet de nos désirs, nous essayons de trouver le témoignage de la présence du désir de cet Autre que j'appelle ici *le Dieu obscur*. »

Ce passage lit l'Holocauste comme un sacrifice, c'est-à-dire comme un acte fait pour constater le désir d'un Autre, ce qui est en soi la trahison de son propre désir. Ici Lacan semble faire allusion à l'œuvre de Georges Bataille par rapport au sacrifice⁴²⁵ et à la pulsion de mort. Certes, il y a un lien direct entre l'Holocauste et la pulsion de mort de toute une société et de ses dirigeants, c'est-à-dire qu'il y a

⁴²¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p.243.

⁴²² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p.246.

⁴²³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p.246.

⁴²⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *ibid.*, p.247.

⁴²⁵ Georges Bataille, *La part maudite*, Les éditions du minuit, Paris, 2011.

eu énormément de jouissance présente à accomplir cette infamie, mais nous pouvons reprocher à l'explication lacanienne, dans ce paragraphe, d'être trop étroite. Bien que le génocide soit difficilement concevable dans l'optique marxiste et hégélienne classique, certains marxistes, comme ceux de l'École de Frankfort par exemple, ont aussi essayé de donner d'autres explications de l'Holocauste, tout en tenant en compte Freud. Il y a d'autres explications possibles de l'Holocauste à partir de la théorie des quatre discours de Lacan et ce qu'il développe sur la ségrégation, Nous les étudierons plus tard.

Philosophie et l'aliénation : le séminaire XII

Plusieurs aspects théoriques sont développés par Lacan dans son séminaire XII, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*⁴²⁶. Les deux axes principaux de ce séminaire sont d'abord une critique de certaines théories du langage, comme celles de Chomsky et de Bertrand Russell, et en même temps une réélaboration de la topologie, en critiquant la topologie de la sphère, topologie imaginaire présente dans la pensée de beaucoup de philosophes, logiciens et cliniciens, et introduisant la figure topologique de la bouteille de Klein et ses conséquences pour la conception du sujet et de l'objet. Nous n'allons pas nous attarder dans ces deux développements fondamentaux de la théorie lacanienne ; nous nous limiterons à extraire deux discussions de ce séminaire, la première sur les nouveaux développements, par Lacan, de son concept de l'aliénation, et l'autre sur la critique des conceptions philosophiques qui touchent à la question de l'esclave.

En se posant la question de la formation du sens dans le langage, sens produit par un système de représentations, Lacan situe le signifiant à l'origine du système.

« C'est là sans doute, pour ceux qui ont suivi mon discours passé, accentuation nouvelle de quelque chose dont vous pouvez retrouver la place dans mes schémas précédents, et même y voir que ce dont il s'agissait dans l'effet de signifié où j'avais à vous conduire, pour vous en signaler la place, au moment où l'année dernière je donnais le schéma de l'aliénation que ce référent c'était le désir en tant qu'il peut être à situer dans la formation, dans l'institution du sujet quelque part, se creusant là dans l'intervalle entre les deux signifiants, essentiellement évoqués dans la définition du signifiant lui-même⁴²⁷. »

Pour parler du sens et de l'effet de sens du signifiant, Lacan fait référence au couple de signifiants S_1 et S_2 , début de la chaîne signifiante. Entre eux se trouve le sujet, et cette structure est la structure de l'aliénation. C'est en répondant à la

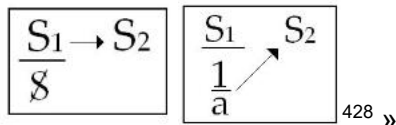
⁴²⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit (version staferla utilisée).

⁴²⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 09 décembre 1964 (staferla p.11).

question de la formation du sens, l'effet du signifié, que Lacan d'un côté mobilise sa conception de l'aliénation et, d'autre part, critique la logique et la philosophie qui prennent en considération la grammaire (dans l'exemple de Chomsky) pour expliquer la formation du sens. Lacan affirme que pour la création du sens, le langage fonctionne à partir du signifiant, pas du signe.

Mais pour parler de la production du sens et de l'articulation signifiante, Lacan estime indispensable de prendre en considération l'existence du sujet. Un exemple que Lacan utilise souvent est celle de la clé et de la serrure : le mécanisme est fait par deux signifiants, mais pour qu'il soit opérant, il faut qu'il y ait un sujet pour actionner le mécanisme. Dans cet exemple, le chiffre « un » apparaît, parce que c'est une clé qui va seulement à une serrure particulière. Lacan exprime cela ainsi :

« Ce chiffre, dans un certain état de la serrure, il n'y en a qu'un qui peut opérer : le 1 qui suppose un sujet réduit à cet 1 d'une combinaison. Il n'y a pas de jeu là, le sujet n'est pas le récepteur universel : il a le chiffre ou il ne l'a pas. Et le rôle de la clé est bien suggestif et bien amusant pour nous représenter ceci : qu'il est en effet un reste, un petit quelque chose opératoire, un déchet dans l'affaire, mais sans doute indispensable, qui en fin de compte représente le support effectif et réel où interviendra le sujet. Autrement dit, dans la formule que vous voyez ici seconde qui se substitue à la première en tant que la première nous désigne le S1 qui représente auprès du S2, le S qu'est le sujet.



Ces schémas sont très importants parce que c'est là partir d'eux que Lacan élaborera sa théorie des quatre discours. Le couple de signifiants S₁-S₂ n'existe pas tout seul ; un sujet concret doit articuler ce couple de signifiants. De sorte que Lacan est contre la conception du langage fait à partir de signes, que tout sujet pourrait reconnaître, ce qui revient à dire que tout sujet peut articuler ce couple de signifiants ; au contraire, chaque sujet, étant unique, articule les signifiants à sa façon. Dans l'exemple de la clé qui tombe, Lacan veut aussi articuler l'existence de l'objet, afin que pour chaque sujet et dans chaque articulation signifiante fait par lui l'objet soit présent. Cette articulation signifiante contient essaie de représenter le fantasme du sujet et l'articulation signifiante du symptôme. Qu'un sujet s'aliène dans un signifiant précis est, pour Lacan, une contingence⁴²⁹. Lacan

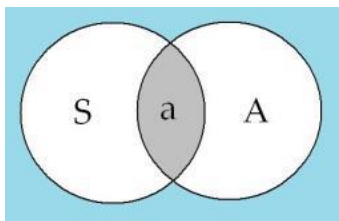
⁴²⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 05 mars 1965 (staferla p.204).

⁴²⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 05 mars 1965 (staferla p.207).

explore encore la question des deux signifiants en ajoutant l'aliénation dans le désir. Il dit :

« C'est en tant que je suis (a) que mon désir est le désir de l'Autre, et c'est pour cela que c'est par là que passe toute la dialectique de ma relation avec l'Autre, le grand A, celle que l'année dernière, je vous ai définie par le rapport de l'aliénation. Le (a) s'y substituant, nous permet l'autre mode de la relation, celle de la séparation : quelque chose où je m'instaure comme déchu, où je m'instaure comme réduit au rôle de haillon dans ce qui a été cette structure du désir de l'Autre par lequel le mien a été déterminé. Le fait que la suture, que la soudure de ma relation subjective... de ma position subjective comme être, puisse être trouvée dans l'objet(a), c'est là ce par quoi passe la véritable nature de la dépendance de l'Autre et spécialement de son désir. Car le fantasme, ce n'est pas autre chose que cette conjonction de l'*Entzweiung* du sujet avec le (a), grâce à quoi une fallacieuse complétude vient à recouvrir ce qu'il en est de l'impossible du réel⁴³⁰. »

Comme les signifiants que le sujet reçoit viennent de l'Autre en tant que trésor des signifiants, l'aliénation du sujet a à voir avec l'Autre, mais c'est le sujet qui s'approprie ces signifiants. Même si son désir est nommé par ces signifiants et impacté par le désir de l'Autre, nous parlons du désir du sujet. Dès qu'il se réfère à son désir et pas à l'Autre, à ces signifiants, il y a la séparation. Le désir est déterminé et dépendant de l'Autre, mais c'est au sujet de l'assumer. La conclusion de la discussion sur l'aliénation est, en fin de compte, la structure du fantasme comme Lacan l'écrit. À partir de cette théorisation, la représentation que Lacan fait avec les cercles d'Euler devient plus claire :



De sorte que nous trouvons l'objet petit a entre le sujet et l'Autre, objet construit avec les signifiants de l'autre, qui répond aux deux désirs et aux deux manques, mais perdu par le sujet.

Lacan réitère dans ce séminaire qu'il y a un lien entre l'identification et l'aliénation. En reprenant son article sur le temps logique, il argumente que l'identification suit la structure du temps logique et que cela forme l'aliénation⁴³¹. Il répète que les

⁴³⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 16 juin 1965 (staferla p.269).

⁴³¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 13 janvier 1965 (staferla p.48).

identifications sont trompeuses⁴³². Dans un des rares moments où il parle de la volonté, il dit que cette notion est fondée sur une théologie qui présuppose l'aliénation de Dieu et qu'elle est pour cela une impasse⁴³³. Et sur le mécanisme de la suggestion, qui a pour but l'identification, il ajoute :

« Mais qu'est-ce que nous montre l'analyse si ce n'est que, dans ce cas, la suggestion fonctionne par rapport à ce terme tiers qui est, dans ce cas-là, celui du désir inconnu. C'est au niveau de la répercussion, de l'intérêt obtenu du désir inconscient, que celui qui sait manier cette sorte de téléguidage - ce qu'on appelle la suggestion - prend son point d'appui, et s'il ne l'a pas, la suggestion est inefficace. Qu'on puisse le prendre par des moyens extrêmement primitifs comme celui de la boule de cristal, est simplement là pour nous montrer la fonction éminente par exemple du point brillant au niveau de l'objet(a)⁴³⁴. »

La présence d'un objet *a* de l'autre lorsqu'on parle de la suggestion permet de mieux comprendre la formation des identifications et du pouvoir qu'ils ont sur le sujet. Le signifiant tout seul ne provoque pas l'obéissance à l'autre ; obtenir l'obéissance exige qu'un objet *a* de l'autre (la voix, le regard, les objets anal et oral) soit présent pour provoquer l'identification. Lacan critique ici la suggestion et l'hypnose dans leur usage thérapeutique, mais en tenant compte de « Psychologie de masses et analyse du moi » de Freud nous pouvons élargir ce commentaire au domaine de la politique. En outre, nous voyons comment Lacan systématise de plus en plus la question du fantasme. Il critique les propos de Freud dans « Pour introduire le narcissisme » lorsqu'il parle des positions narcissique et anaclitique par rapport à l'objet. Pour Lacan, la position anaclitique, qui vient selon Freud de la dépendance de l'enfant à la mère, est toujours liée à l'imaginaire, comme la position narcissique⁴³⁵ ; ce qui définit par contre la relation du sujet à l'objet est le fantasme, lié à la structuration du langage.

Sur la critique de la philosophie, nous analyserons d'abord les commentaires sur Hegel. Nous avons vu que le concept de l'aliénation chez Lacan entraîne une perte pour le sujet, que l'accès au langage entraîne une perte. Selon Lacan, la philosophie ne tient pas compte de ce fait : « J'appelle « philosophie » tout ce qui tend à masquer le caractère radical et la fonction originante de cette perte. Toute dialectique et nommément l'hégélienne qui va à masquer, qui en tout cas pointe à récupérer les effets de cette perte, est une philosophie⁴³⁶. » La dialectique essaie

⁴³² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 20 janvier 1965 (staferla p.64).

⁴³³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 03 mars 1965 (staferla p.107).

⁴³⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 17 mars 1965 (staferla p.127).

⁴³⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 17 mars 1965 (staferla p.126).

⁴³⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 02 décembre 1964 (staferla p.8).

de réabsorber la perte pour arriver au savoir absolu, ce que Lacan nie. Il donne aussi d'autres exemples de négation de la perte, soit en n'en tenant pas compte, soit en insistant sur la signification et en s'y perdant. Lacan va plus loin en critiquant le « mythe » du savoir absolu hégélien : où se place le désir à la fin de la philosophie ? Il dit : « C'est celui qui s'achève dans ce Dimanche de la vie – comme un humoriste l'a fort bien articulé – du savoir absolu, puisque c'est celui qui dira « Je jaspine toujours » ou celui qui pourra dire « à partir de maintenant, je baise »⁴³⁷. » Pour Hegel, il faudrait attendre la fin de la dialectique pour donner une place au désir, alors que pour Lacan cette solution existe dès le début.

Une des interrogations qui réapparaît souvent dans les séminaires de Lacan est la figure de Socrate. Dans ce séminaire, cette figure apparaît dès l'analyse des syllogismes d'Aristote sur l'universalité, (tous les hommes sont mortels, Socrate est un homme, donc il est mortel,) où Lacan met en doute que Socrate soit mortel, puisque nous parlons encore de lui. Pour Lacan, Socrate demande la mort mais il veut l'immortalité, et il a pour fonction d'interroger le maître et l'esclave⁴³⁸. Lacan explore ainsi le désir de Socrate :

« Et c'est une des grandes illusions qui ont pu se développer autour du fait que la question du désir de Socrate n'est point soulevée et pour cause : c'est une des grandes dérisions philosophiques que d'identifier le maître au désir pur et simple. Cette vision du maître est la vision de l'esclave, ce qui veut dire que l'esclave, lui, a un désir. Bien sûr le maître aussi, mais le maître, bête comme il est, n'en sait rien. Le maître se soutient, et c'est justement ce qui pêche dans l'analyse hégélienne. On a souvent soulevé la question : si le maître dans Hegel est ce que Hegel nous dit, alors comment la société des maîtres ? Bien sûr. C'est insoluble... C'est fort soluble en fait puisque le grand appui du maître ce n'est pas son désir, mais ses identifications, la principale étant celle au Nom du maître, à savoir au nom qu'il porte, lui, bien spécifié, isolé, primordial, dans la fonction du nom, de ce fait qu'il est un aristocrate. Socrate interroge le maître sur ce qu'il appelle son âme. Je soupçonne que le point où il l'attend, où il le retrouve toujours, et jusque la révolte furieuse de Thrasymaque, c'est sur le point de son désir et justement, en faisant témoigner qui ? L'Autre par excellence, l'Autre qui peut-être aisément dans la société représenté par l'Autre radical, celui qui n'en fait pas partie, à savoir l'esclave, et c'est là... de là qu'il fait surgir la parole valable⁴³⁹. »

Il y a beaucoup à extraire de cette citation. D'abord, sur le maître : Hegel met le désir du côté du maître, en commandant à l'esclave de transformer la nature. Lacan, au contraire, place le désir du côté de l'esclave. Le fondement du maître

⁴³⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 05 mai 1965 (staferla p.206).

⁴³⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 20 janvier 1965 (staferla p.62).

⁴³⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 20 janvier 1965 (staferla p.63).

n'est pas alors le désir, mais l'identification à son nom, au S_1 qui le nomme en tant que noble. De sorte que le maître ne sait rien du désir. À partir de cela, Lacan pose la question : et la société de maîtres ? Cette société serait impossible parce qu'elle serait une société où personne ne désire. Le Nom du maître semble analogue au Nom du père, en ce sens que tous les deux seraient des identifications ; cependant, l'introduction d'un signifiant qui marque le sujet en tant que maître n'implique pas qu'il agit en structurant le sujet par rapport à la paternité et à la structure des générations, de sorte que le Nom du maître n'implique pas le Nom du père.

D'un autre côté, Socrate interroge le maître concret en tant que sujet, là où il désire, ce qui est un désir spécial de la part de Socrate. Et pour chercher la vérité, il interroge l'Autre de la société d'aristocrates, l'esclave, nous rappelant à la fois *Le banquet*, où il interroge Alcibiade, le *Ménon*, où il interroge l'esclave, et *la République*, où il discute avec la figure de Thrasymaque. Socrate essaye de trouver la vérité, selon Lacan, en montrant les inconsistances de la parole de l'esclave, mais il lui donne la parole quand même. La figure de Socrate interroge Lacan à cause d'une position qu'il nomme de *ἀτοπία*, c'est-à-dire qu'il n'était pas trop inséré dans la société athénienne de l'époque. Cette position, selon Lacan, a coûté la vie à Socrate. Lacan dit que cette position montre que Socrate était quelqu'un « sans dépendance »⁴⁴⁰ en dehors des liens de la cité, c'est-à-dire que Socrate ne se positionne ni comme maître ni comme esclave.

Pour finir, Lacan fait référence au cogito cartésien, à son rapport avec l'Autre, le fantasme et l'inconscient. Bien que la référence à Descartes devienne cruciale pour Lacan, surtout dans les séminaires à venir, nous ne nous attarderons pas en l'expliquant en détail. Dans les *Méditations philosophiques*, Descartes se pose la question de ce qu'il connaît, ou sur ce qu'on peut avoir certitude ; de cette façon il met en doute tout le savoir et toute la perception. Déjà, même sans la perception, le sujet pense ; donc, s'il pense, il peut avoir la certitude de son existence (cela est le *cogito, ergo sum*). Pour pouvoir faire confiance à la perception, il faut qu'elle soit cohérente avec le monde et que le monde ne change pas d'une perception à l'autre ; selon lui, il n'y a pas un daemon qui trompe les perceptions et qui change le monde, donc le monde reste stable, inchangé, même s'il n'est pas aperçu. Suivant cette logique, il peut donc faire confiance à ses perceptions et à ce qui en découle. Dire que le monde ne change pas, qu'il soit observé ou non, permet de construire des « lois » de la nature, de croire et accepter qu'il y a une régularité dans le fonctionnement du monde. Lacan critique cette logique de plusieurs côtés, en se demandant si la logique tient, en s'interrogeant sur ce que le sujet sait, et surtout en disant que, pour que l'argument tienne, Dieu doit exister pour garantir

⁴⁴⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 17 mars 1965 (staferla p.131).

qu'il n'y a pas un daemon qui joue avec la structure du monde. Ce qui nous intéresse ici est que la logique de Descartes fonde la science contemporaine, en posant les conditions de possibilité de « lois » empiriques et donc mathématisables de la nature. Ainsi, Lacan critique l'accumulation de savoir qui découle de la logique cartésienne comme capitaliste. Il dit :

« À partir de Descartes, le savoir, celui de la science, se constitue sur le mode de production du savoir : – de même qu'une étape essentielle de notre structure qu'on appelle « sociale » - mais qui est en réalité métaphysique et qui s'appelle le capitalisme - c'est l'accumulation du capital, – de même le rapport du sujet cartésien à cet être qui s'y affirme, est fondé sur l'accumulation du savoir. [...] De même que toute la psychologie moderne est faite pour expliquer comment un être humain peut se conduire en structure capitaliste, de même le vrai nerf de la recherche sur l'identité du sujet est de savoir comment un sujet se soutient devant l'accumulation du savoir. C'est précisément cet état, cet état extrême, que la découverte de Freud bouleverse. Découverte qui veut dire et qui dit : — qu'il y a un « Je pense » qui est savoir sans le savoir, — que le lien est écartelé mais du même coup bascule de ce rapport du « Je pense » au « Je suis ». ⁴⁴¹ »

Selon Lacan, la démarche cartésienne, bien qu'elle fonde la science contemporaine en permettant une accumulation du savoir, fonctionne sur le mode capitaliste de l'accumulation du savoir, c'est-à-dire que le savoir devient un objet cumulable. Par contre, Freud, avec sa découverte de l'inconscient, montre qu'il y a un savoir auquel le sujet n'a pas accès, et que les deux parties du syllogisme de Descartes, *cogito, ergo sum*, sont séparés. Ce qui nous intéresse est la comparaison que fait Lacan entre la psychanalyse d'un côté et la psychologie et la philosophie de l'autre. Lacan mentionnera un peu plus tard les deux dernières comme les « valets du capital ⁴⁴² » parce qu'elles essaient d'expliquer le sujet contemporain en acceptant le capitalisme comme point de départ. Lacan suggère donc qu'il y a un aspect anticapitaliste de la cure psychanalytique, en insistant sur la perte et le manque du côté du sujet, au lieu d'une l'accumulation. Maintenant, nous allons explorer la notion de l'aliénation chez Marx pour dégager les parallèles et les différences avec la définition lacanienne de ce terme.

L'aliénation chez Marx : les *Manuscrits de 1844*

Nous nous concentrerons sur le développement de la notion de l'aliénation chez Karl Marx dans les *Manuscrits de 1844* ⁴⁴³. Dans ce texte Marx introduit cette notion

⁴⁴¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 09 juin 1965 (staferla p.259).

⁴⁴² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, 16 juin 1965 (staferla p.263).

⁴⁴³ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Gf Flammarion, Paris, 1986; j'utilise aussi la version allemande, publié en *Marx: eine Auswahl aus seinem Werk*, Gütersloh Bertelsmann Verein, 1983.

(*Entfremdung*), suite aux contradictions et aux oublis qu'il constate dans l'économie politique de son époque. Cette notion, héritée de la tradition hégélienne, est transformée et réadaptée par Marx dans ce contexte, et bien qu'il la développe dans d'autres ouvrages, nous nous focaliserons sur ce premier écrit. Rappelons que ces textes sont les premiers qu'il ait écrit au sujet de l'économie, et que sa théorie évoluera jusqu'au *Capital*, ouvrage inachevé. Nous expliquerons d'abord quel usage Marx fait du concept et de sa définition, pour ensuite observer les parallèles et les différences avec ce que Lacan a exposé dans les séminaires que nous venons d'analyser.

La plus grande partie du premier manuscrit est une analyse des courants de pensée sur l'économie à l'époque de Marx. Il s'intéresse aux origines du capital, de la richesse et du salaire. Cependant, Marx trouve un oubli, un trou dans la pensée économique de son époque, qui est la question de la propriété privée. Marx se rend compte qu'elle est indispensable au fonctionnement du système, et qu'elle est en même temps est ignorée par la théorie économique de son époque. Pour lui, la propriété privée est le fruit du travail humain, elle est son objectivation. Et c'est dans ce rapport que nous trouvons l'aliénation de l'humain. : « L'ouvrier [*der Arbeiter*, ce qui peut être mieux traduit par « le travailleur »] devient d'autant plus pauvre qu'il produit de la richesse, que sa production croît en puissance et en volume. L'ouvrier devient une marchandise au prix d'autant plus bas qu'il crée plus de marchandises. La dévalorisation du monde humain va de pair avec la mise en valeur du monde matériel⁴⁴⁴. » Dès que le travailleur reçoit un salaire pour son travail, ni son temps, ni son activité, ni l'objet produit par lui ne lui appartiennent. Si le travail peut se payer, c'est parce qu'il est une marchandise comme n'importe quelle autre, mais une marchandise qui produit d'autres marchandises. Lorsque le travailleur se trouve confronté à cette situation et à l'objet qu'il a produit, il se trouve aliéné.

« Ce fait n'exprime rien d'autre que ceci : l'objet que le travail produit, se dresse devant lui comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé, matérialisé dans un objet, il est l'objectivation du travail. La réalisation du travail est son objectivation. Dans le monde de l'économie politique, cette réalisation du travail apparaît comme la perte pour l'ouvrier de sa réalité, l'objectivation comme la perte (*Verlust*) de l'objet ou l'asservissement (*Knechtschaft*) à celui-ci, l'appropriation comme l'aliénation (*Entfremdung*), le dessaisissement⁴⁴⁵ (*Entäußerung*). »

Selon Marx, le travail salarié par lequel l'ouvrier produit un objet marque son aliénation ; *Entfremdung* en allemand contient la racine *Fremd*, étranger. Le travailleur perd l'objet qu'il vient de produire, l'objet lui est étranger, et il est asservi

⁴⁴⁴ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, *ibid.*, p.108.

⁴⁴⁵ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, *ibid.*, p.109.

par cela. Marx commente avec ironie que l'objet ne sert pas pour vivre ; plus il travaille, plus il meurt de faim, parce que l'objet n'est pas fait pour un usage immédiat. « Toutes ses conséquences découlent du fait que, par définition, l'ouvrier se trouve devant le produit de son propre travail dans le même rapport qu'à l'égard d'un objet étranger. [...] L'ouvrier place sa vie dans l'objet. Mais alors celle-ci ne lui appartient plus, elle appartient à l'objet⁴⁴⁶. » Il perd sa vie en produisant quelque chose qui lui devient étranger. Mais cet objet n'est qu'extérieur à l'ouvrier, il devient autonome, « devient une puissance autonome face à lui, que la vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère⁴⁴⁷. » De sorte que le travailleur devient dépendant de cet objet pour survivre, parce que s'il ne le produit pas, il ne peut pas avoir un salaire pour vivre.

Selon Marx, l'ouvrier se trouve aliéné à cause du travail ; l'objet n'est pas la cause mais le résultat de l'aliénation. « L'aliénation de l'objet de travail n'est que le résumé de l'aliénation, du dépouillement, dans l'activité du travail elle-même⁴⁴⁸. » C'est alors à partir du travail que Marx donne sa définition de l'aliénation. Il écrit :

« D'abord, dans le fait que le travail est extérieur à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son essence, que donc, dans son travail, l'ouvrier ne s'affirme pas, mais se nie, ne se sent pas à l'aise, mais malheureux ; il ne déploie pas une libre activité physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. En conséquence, l'ouvrier ne se sent pas lui-même qu'en dehors du travail et dans le travail il se sent extérieur à lui-même. [...] Son travail n'est donc pas volontaire mais contraint, c'est du travail forcé. Il n'est donc pas la satisfaction d'un besoin, mais seulement un moyen de satisfaire les besoins en dehors du travail. [...] Enfin, le caractère extérieur à l'ouvrier du travail apparaît dans le fait qu'il n'est pas son bien propre, mais celui d'un autre, qu'il ne lui appartient pas, que dans le travail l'ouvrier ne s'appartient pas à lui-même, mais appartient à un autre. [...] [L'activité de l'imagination humaine] appartient à un autre, elle est la perte de soi-même⁴⁴⁹. »

Le travailleur est aliéné parce qu'il travaille contre son gré, juste pour survivre. Le travail lui abîme l'esprit et le corps. Dans le travail, il est « extérieur à lui-même », ce qui montre une division de l'ouvrier entre le dedans et le dehors du travail. La conséquence est que l'objet qu'il produit apparaît comme étranger, comme si ce n'était pas lui qui l'avait produit. Pour comprendre cette division du travailleur, il faut comprendre quelle vision Marx a de l'humain. Selon lui, l'humain est un « être générique » (*Gattungswesen*), dont l'essence, l'être (*Wesen*) est la capacité de transformer la nature par son agir, par son travail. Dans *Le Capital*, Marx distinguera entre la capacité du travail et le travail en tant que travail salarié, la

⁴⁴⁶ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, ibid.

⁴⁴⁷ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, ibid., p.110.

⁴⁴⁸ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, ibid., p.112.

⁴⁴⁹ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, ibid.

force de travail, fait pour un autre ; l'essence humaine est la capacité du travail, la capacité d'imaginer, de penser et de transformer la nature dans ses moyens. Pour Marx, il est absurde que cette capacité soit utilisée au profit d'un autre, qui n'est pas celui qui travaille. De sorte que le travail salarié aliène, sépare le travailleur de la nature, de son corps, de l'autre et de son « essence⁴⁵⁰ », et l'objet qu'il produit ne lui appartient pas, lui est étranger, est un moyen indirect pour survivre.

Comme nous pouvons l'observer, l'aliénation n'est pas entre un sujet et un autre ; l'aliénation chez Marx est entre l'essence, l'être du sujet et le travail salarié. À qui appartient donc l'objet produit par le travailleur ? Selon Marx, l'autre n'est pas un autre concret mais quelqu'un qui est ressenti comme une « puissance étrangère »⁴⁵¹. Marx mentionne que cet autre fonctionne comme dans la religion, comme une auto-aliénation religieuse. Nous pouvons lire cela à partir de Feuerbach, qui a eu une forte influence sur Marx : lorsque l'humain fait des dieux, il leur donne des attributs qui sont les siens, et il se présuppose donc comme vide ; c'est-à-dire que les dieux sont l'essence humaine qu'il présuppose à l'extérieur de lui-même. C'est-à-dire que l'autre, pour Marx, est l'humain lui-même, pas un autre concret.

Marx s'interroge aussi sur la place des non-ouvriers, des non-travailleurs : ils sont aussi aliénés. « D'une manière générale, dire que l'homme est étranger à son être générique (*Gattungswesen*), c'est dire que les hommes sont devenus étrangers les uns aux autres et que chacun d'eux est devenu étranger à l'essence (*Wesen*) humaine⁴⁵². » L'un ne s'aliène donc pas dans l'autre, c'est l'aliénation de chacun qui rend les uns étrangers aux autres. « Il convient d'abord de remarquer que ce qui apparaît chez l'ouvrier comme l'activité de dessaisissement, d'aliénation, apparaît chez le non-ouvrier comme étant de dessaisissement, d'aliénation⁴⁵³. » La cause de l'étrangeté entre les humains est le résultat du travail aliéné.

« Donc, par le travail qui est devenu étranger, par le travail aliéné, l'ouvrier crée un rapport entre le travail et un homme qui lui est étranger et se trouve extérieur à lui. Le rapport de l'ouvrier au travail engendre le rapport entre le maître du travail – peu importe qu'on l'appelle capitaliste ou autrement – et le travail. La propriété privée est donc le produit, le résultat, la conséquence nécessaire du travail aliéné, du rapport extérieur de l'ouvrier à la nature et à lui-même⁴⁵⁴. »

C'est le travail aliéné qui produit, selon Marx, la division entre le maître du travail et le travailleur, étant donné que tous les deux sont aliénés, coupés de leur essence. Et voici comment, avec ce travail objectifié, apparaît la propriété privée

⁴⁵⁰ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, ibid., p.114.

⁴⁵¹ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, ibid., p.118.

⁴⁵² Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, ibid., p.117.

⁴⁵³ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, ibid., p.123.

⁴⁵⁴ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, ibid., p.119.

comme conséquence de l'aliénation⁴⁵⁵. Tel est le lien entre l'abstraction théorique et l'économie politique, ou l'impact de la première sur la deuxième. Cela explique pourquoi Marx est contre la propriété privée, et propose son abolition, pas juste l'augmentation des salaires ; ce qu'il vise est l'abolition du travail aliéné tout court.

Conclusion du chapitre : Lacan, Marx et l'aliénation

À partir de ces deux présentations, de Marx et de Lacan, au sujet de l'aliénation, nous pouvons observer les similitudes et les différences entre les deux logiques. La logique de l'aliénation, dans les deux cas, est analogue, comme nous l'argumenterons par la suite, mais il y a des points de départs différents et des conclusions différentes dans chaque cas.

Selon Marx, le travailleur se trouve aliéné lorsqu'il se trouve divisé entre son essence et le travail salarié, et dans le mode de production capitaliste, il doit choisir le travail salarié, ce qui l'éloigne de son essence. La conséquence est la perte de l'objet, l'objet fruit de son travail, objet qui lui est étranger, qui appartient à un autre et qui ne lui sert qu'à survivre, étant donné que c'est de son salaire qu'il vit. Cette logique est absolument analogue à l'aliénation chez Lacan : le sujet se trouve divisé entre deux signifiants (« essence » et « travail salarié »), il est forcé d'en choisir ce qui entraîne une perte de l'objet (qui n'est sûrement pas le même objet). Nous verrons par la suite, lorsque nous discuterons le séminaire XIV, comment Lacan explicitera lui-même le lien entre sa théorie de l'aliénation et celle de Marx dans les *Manuscrits*.

Il y a quand même énormément de différences entre les points de vue de Marx et de Lacan. Pour Marx, « l'essence » de l'humain est le travail, la transformation de la nature en utilisant son intelligence et son imagination, tandis que pour Lacan ce qui définit l'humain est le fait qu'il parle, qu'il fait usage du langage, ce qui le transforme et transforme ce qui l'entoure. C'est pourquoi Lacan insiste pour définir le sujet entre deux signifiants, parce qu'aucun ne peut le définir en totalité ; pour Marx, par contre, il y a une « essence », et même si le sujet se trouve entre elle et autre chose (travail aliéné, dépendance, esclavage), il devrait pouvoir tenter de récupérer cette essence. Pour Marx, cette aliénation est la conséquence des conditions de production, tandis que pour Lacan l'aliénation est la conséquence de l'existence du langage. L'aliénation pour Marx n'est pas inévitable ; elle est déterminée socialement, donc si on change certaines conditions sociales (si on abolit la propriété privée, par exemple) l'aliénation peut disparaître ; par contre, pour Lacan, l'aliénation est inévitable, car la définition même de l'humain est « l'être parlant », donc de se trouver entre deux signifiants. Pour Lacan, l'issue de

⁴⁵⁵ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, *ibid.*, p.120.

cette logique se trouve dans le désir, dans le désir singulier que le sujet peut choisir, choix soutenu par la psychanalyse. Rester dans l'aliénation, construire une binarité et rester collé à l'un des deux termes est une des définitions de l'identification, ce à quoi Lacan s'oppose. Il ne nie pas que la psychanalyse puisse avoir des effets sur le social, mais pour lui, il n'y a pas une seule issue pour tout le monde. Nous poursuivrons cette discussion sur le désir et sur la séparation au chapitre suivant.

Huitième chapitre : Les séminaires XIII, XIV et XV ; « L'esclave antique » et la jouissance

Introduction

Ce chapitre rend compte des séminaires XIII à XV de Lacan, sur ce qu'il appelle « l'esclave antique » et « le maître antique ». L'un des sujets de ces séminaires est la notion de jouissance, qui, bien que présente depuis le séminaire VII, sera alors développée et intégrée à l'enseignement de Lacan. Les commentaires sur l'esclavage et la dépendance dans ces séminaires tournent autour de deux axes fondamentaux : la jouissance, et l'esclavage dit historique, avec pour référence fondamentale le théâtre antique, surtout l'œuvre de Térence.

La référence à « l'esclave antique » nous oriente vers deux autres disciplines qui étudient le même phénomène, l'Histoire et l'anthropologie. Nous discuterons d'abord la notion d'esclavage telle que la comprennent ces deux disciplines, pour revenir aux séminaires de Lacan et les confronter à ces deux sciences sociales. Le séminaire XIII touche au thème de l'esclavage du côté historique, tandis que le séminaire XIV réélabore la référence au *Ménon* de Platon en y ajoutant la discussion sur la jouissance. Dans ces trois séminaires, la notion de l'aliénation, que nous avons déjà discutée, réapparaît à plusieurs reprises, mais nous la reprendrons seulement par rapport à l'esclavage ou à la dépendance.

« L'esclavage antique » vu par l'Histoire et l'anthropologie

Rien de plus difficile, pour un historien, que l'expression « l'esclavage antique ». L'esclavage, en tant que pratique, n'est pas du tout homogène ; le terme recouvre une grande variété de formes de dépendance en fonction du temps, du lieu et de la société dont on parle⁴⁵⁶. Dans la discipline de l'Histoire, nous prendrons chaque cas historique comme unique, pour essayer d'en comprendre les spécificités et particularités. L'ouvrage *Les mondes de l'esclavage* montre d'une façon non-exhaustive la variété des formes de dépendance qui peuvent être appelés « esclavage », chacune avec des particularités selon la société où elle se manifeste. Ce qu'il faut retenir est que ce phénomène existe ou a existé dans presque toutes les sociétés à divers moments de l'histoire.

Lorsque Lacan évoque l'esclavage historique, il parle de l'esclavage en Grèce et dans la Rome antiques : or, il est très difficile de faire une telle généralisation. Dans

⁴⁵⁶ Paulin Ismard, « Introduction », dans *Les mondes de l'esclavage* (ouvrage collectif), Éditions du Seuil, Paris, 2021.

la Grèce ancienne, par exemple, l'esclavage à l'époque mycénienne n'est pas le même qu'à l'époque classique. À l'époque classique, nous trouvons deux types généraux d'esclavage : l'esclavage de type hilotique, dont l'exemple le plus paradigmatique est l'esclavage des hilotes chez les spartiates, l'esclavage d'un peuple suomi à un autre, et l'esclavage-marchandise, dont l'exemple le plus paradigmatique est le marché aux esclaves de l'île de Chios et d'Athènes, où des individus sont vendus comme esclaves⁴⁵⁷. À Athènes, le statut de l'esclave pouvait varier selon que son propriétaire était un aristocrate, un artisan, un étranger ou l'État. Dans le cas de la Rome antique, nous trouvons une dynamique très particulière, dans laquelle les tensions entre plébéiens et patriciens, tous citoyens romains mais les uns dépendant des autres, viennent s'augmenter de l'arrivée des esclaves dans les propriétés des patriciens suite aux victoires militaires de la république romaine ; cela, sans tenir compte des conflits entre les romains et les peuples alliés italiens (*socii*) qui créaient un autre lien de dépendance⁴⁵⁸. Nous constatons ainsi la difficulté de faire une généralisation de « l'esclavage ancien », même dans le contexte auquel se réfère Lacan.

Une autre critique de la conception de l'histoire de l'esclavage par Lacan, en plus de la généralisation impliquée par « l'esclave antique », est la question des sources. Pour donner des exemples à ce qu'il exprime de l'esclavage, Lacan se réfère, après Platon et Aristote, au théâtre antique : Plaute, Pétrone, Euripide, et surtout Terence, auteur que nous discuterons dans ce chapitre. Il n'est pas fait mention de sources secondaires sur l'esclavage dans les séminaires de Lacan, absence qui peut s'expliquer par le fait que le développement des études sur l'esclavage antique commence à la fin des années 60 et prend son essor dans les années 70 et 80, après le séminaire de Lacan. Cependant, puiser aux sources théâtrales est critiquable du point de vue historique⁴⁵⁹, parce que les comédies répondent aux codes et aux coutumes théâtrales de l'époque, et que le théâtre n'est pas forcément un miroir de la société athénienne.

Du côté de l'anthropologie, nous avons choisi par exemple l'ouvrage de David Graeber sur les origines du concept de la dette⁴⁶⁰. Le point de vue de Graeber va au-delà du point de vue historique, en utilisant des sources autres que les sources écrites, ce qui lui permet d'aller plus loin dans le temps et comparer les sociétés sans tenir forcément compte de la diachronie. Graeber, à la différence des historiens, essaye de proposer des généralisations par rapport aux phénomènes étudiés. Selon lui, discuter les origines de la dette, c'est aussi discuter les origines de l'esclavage, car le fait de tomber dans la dette implique la création d'une relation

⁴⁵⁷ Yvon Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Éditions La Découverte, Paris, 1984.

⁴⁵⁸ Mary Beard, *SPQR: A history of ancient Rome*, Profile Books, Londres, 2016.

⁴⁵⁹ Yvon Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne*, op.cit., pp.28-30.

⁴⁶⁰ David Graeber, *Debt: The first 5000 years*, Melville House, Brooklyn, 2014.

de dépendance. Selon lui, pour réduire en esclavage quelqu'un, il faut l'arracher de son contexte. « Je ne parle pas seulement de l'esclavage ici, mais du processus qui déloge les gens des réseaux de l'engagement mutuel, de l'histoire commune, et de la responsabilité collective qui font ce que ces gens sont, afin de les rendre interchangeables – c'est-à-dire, afin de les assujettir à la logique de la dette. L'esclavage n'est que la fin logique, la forme la plus extrême d'un tel désengagement⁴⁶¹. » Chaque personne est, selon Graeber, définie par son contexte, ses liens parentaux et sociaux au sein de sa communauté. Pour que cette personne tombe dans la logique et l'esclavage, il faut qu'aucun autre lien (parental, conjugal, tribal, communautaire, de voisinage, etc.) ne puisse donner une place sociale différente à la personne, c'est-à-dire que le seul lien possible pour participer à la communauté est un lien d'esclavage, et cette position implique une violence sur le sujet. Graeber nous rappelle aussi que Platon est tombé lui-même en esclavage et a dû se faire racheter⁴⁶², qu'Aristote était aussi dépendant d'Alexandre de Macédoine et donc du pouvoir étatique, et que la législation sur la propriété et l'esclavage de la Rome ancienne a eu un impact sur nos codes contemporains de propriété⁴⁶³.

Sur la généralisation de « l'esclavage antique » et sur la limitation de ses sources, les deux critiques adressées à Lacan sont valables. La généralisation opérée par Lacan sur « l'esclavage antique » peut avoir pour origine la discussion sur les modes de production « asiatique, esclavagiste, féodale et capitaliste » dans la tradition marxiste. Marx a discuté de la progression des modes de production dans le *Gründrisse*⁴⁶⁴, discussion qui a alimenté pendant des décennies la recherche historique et une compréhension de la philosophie de l'histoire. Cependant, ce qui l'intéresse n'est pas tant le passé, l'histoire antique, que la structure, c'est-à-dire la manière dont le langage structure le sujet en l'assujettissant, ce qui est d'une part singulier à chacun et d'autre part transhistorique, parce que dès que l'humain parle, il est impacté par ces structures ; bien que Lacan tienne compte de la diachronie, son approche est surtout synchronique. En plus, ce qui intéresse Lacan est aussi la clinique psychanalytique orientée par le désir, c'est-à-dire comment chaque sujet peut transformer ce qui le détermine. Du côté de l'anthropologie, nous pouvons mettre en contraste avec ce que Lacan propose dans sa définition de l'esclavage : si « tout le monde est un esclave », comme il le dit dès son premier séminaire, c'est parce que tout suppose un degré de dépendance, et que dans le social, le sujet ne peut trouver une place si ce n'est une place de dépendance ; le rapport du sujet au langage, à l'Autre et à ses

⁴⁶¹ David Graeber, *Debt: The first 5000 years*, ibid., p.163.

⁴⁶² David Graeber, *Debt: The first 5000 years*, ibid., p.198.

⁴⁶³ David Graeber, *Debt: The first 5000 years*, ibid., p.202.

⁴⁶⁴ Karl Marx, « Formen, die der kapitalistischen Produktion vorgehen », retrouvé dans marxist.org le 10/11/2021; aussi, « *Gründrisse* », Penguin books, Londres, 1993 (en anglais).

propres pulsions, son objet *a*, est un rapport de dépendance. Socrate intéresse Lacan parce qu'ayant pris ses distances avec sa place dans la société, il est dans une position d'*atopie*, ce qui fait de lui d'une certaine façon, une exception. De sorte que les expressions « le maître antique » et « l'esclave antique » ne font sens que structurellement, en fonction de la structuration du langage, pas historiquement. Bien sûr, la structure du langage est historiquement déterminée. Lacan peut donc parler d'un « avant » et d'un « après », et chaque sujet est déterminé par son histoire personnelle ; cependant, la discussion ne s'arrête pas sur la structure, mais sur une ouverture possible, pour chaque sujet, à partir de son désir singulier. Nous allons maintenant poursuivre l'étude du séminaire XIII en observant quelle place y ont ces dynamiques.

Le séminaire XIII : l'action directe sur la jouissance

*L'objet de la psychanalyse*⁴⁶⁵, tel est le titre du séminaire XIII de Jacques Lacan. Ce séminaire s'ouvre par le texte « La science et la vérité », dernier texte des *Écrits* de Lacan, publiés l'année de ce séminaire. Le contenu du séminaire, *grosso modo*, est un développement de sa critique de la logique aristotélicienne, le développement de la critique de la topologie de la sphère, critique commencée lors du séminaire XII, le lien entre tout cela et une nouvelle approche de l'objet petit *a*, surtout l'objet regard. Cette version de l'objet petit *a* est centrale dans ce séminaire, Lacan la développe à l'aide de la notion de perspective en peinture et l'analyse par certains tableaux comme *Las Meninas* de Velázquez. Ce que nous intéresse dans ce séminaire sont les ponctuations de Lacan donne sur l'aliénation, les précisions qu'il fait sur la jouissance et les commentaires sur l'esclave et à dépendance.

Sur l'aliénation, Lacan insiste plus dans ce séminaire sur le lieu de l'objet dans la dialectique. Si, dans le séminaire XI Lacan dit que dans l'aliénation le sujet se trouve entre deux signifiants et que cela implique une perte, il ne développe pas la question de l'objet : il montre graphiquement surtout comment l'objet se trouve entre le sujet et l'Autre. Ici, par contre, Lacan insiste sur la perte comme inévitable. « Je vous ai expliqué que le schéma de l'aliénation c'est cela, un choix qui n'en est pas un, en ce sens qu'on y perd toujours quelque chose, ou bien le tout⁴⁶⁶. » Un autre changement est que Lacan met, dans ses cercles d'Euler, l'objet *a* entre la science et la vérité, de sorte que l'aliénation ne concerne que le sujet mais aussi

⁴⁶⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit. Version Staferla disponible sur www.staferla.free.fr

⁴⁶⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 08 décembre 1965 (version Staferla p.24).

l'objet⁴⁶⁷ ; dans le séminaire suivant Lacan complexifiera encore plus ce qu'il entend par aliénation, en faisant un nouveau graphe. L'aliénation a aussi des conséquences dans l'imaginaire : l'image du petit autre ou de l'objet, *i(a)*, et la méconnaissance dont vient le moi, sont des conséquences du processus⁴⁶⁸.

Dans ce séminaire Lacan avoue que son usage du concept de l'aliénation vient de la tradition hégéliano-marxiste, et qu'il fait bien attention lorsqu'il emploie ce mot⁴⁶⁹. Cependant, l'usage de concepts de cette tradition est toujours lié à une expérience clinique dans la cure. Dans une leçon, Lacan lit le compte-rendu du dernier séminaire en ajoutant une phrase sur l'aliénation. Il dit (en cursive) :

« On ne s'illusionne pas sur le fait qu'une critique à ce niveau ne saurait décapier la plaie des excréments, dont l'ordre de l'exploitation sociale, qui prend assiette de cette ouverture du sujet... - *et ne crée donc pas - quoi qu'on en pense, fut-ce dans le marxisme - l'aliénation* ...dont l'ordre donc de l'exploitation sociale s'emploie à recouvrir la dite plaie, avec plus ou moins de conscience⁴⁷⁰. »

Ce que Lacan ajoute est crucial : parler de l'exploitation et de l'aliénation permet de comprendre que le sujet ne se réduit au fait d'être exploité, Cela ouvre la possibilité de parler du sujet divisé ; cependant, ces mêmes discours de critique sociale recouvrent à la fois le fait que le sujet est divisé et les ouvertures psychanalytiques. Le processus d'ouverture est en même temps un processus de fermeture. De sorte que Lacan affirme à la fois son lien et sa distance avec les théories marxistes, entre lesquelles se trouve la notion de l'aliénation.

Lacan, comme nous l'avons vu, introduit le concept de jouissance au séminaire VII ; cependant, à partir de ce séminaire il commence à développer le concept, et au lieu d'expliquer la distinction entre les deux, en insistant sur le désir, il explique comment la jouissance existe à part entière. La discussion sur la jouissance entre en discutant du désir sexuel, central dans la pensée freudienne. Il dit :

« C'est parce qu'il entre en jeu sous les espèces, que déjà avaient repéré et non sans motif les esprits religieux, c'est parce que la *cupido sciendi* a été située là où il fallait par Freud que tout est changé dans la dynamique de l'éthique : – que les autres désirs, le désir de jouissance et le désir de domination s'avèrent n'être pas du même niveau, – que l'un se trouve dans cette position dépendante d'être au niveau du narcissisme, – que l'autre - désir de jouissance - est précisément là pour nous manifester ce que j'appellerai la duplicité du désir. Car loin que le désir

⁴⁶⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 15 décembre 1965 (version Staferla p.25).

⁴⁶⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 05 mai 1966 (version Staferla p.63).

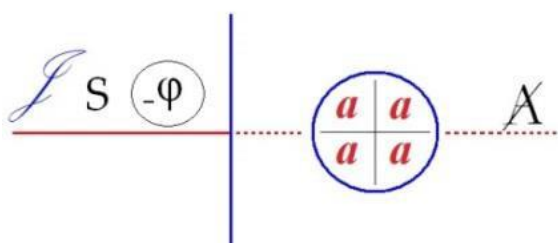
⁴⁶⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 22 juin 1966 (version Staferla pp.277-279).

⁴⁷⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 20 avril 1966 (version Staferla p.170).

soit désir de jouissance, il est précisément la barrière qui vous maintient à la distance plus ou moins justement calculée de ce foyer brûlant, de ce qui est essentiellement à éviter pour le sujet pensant, qui s'appelle la jouissance⁴⁷¹. »

De sorte que Lacan précise les manifestations du désir chez Freud : le « désir » de domination est une manifestation du narcissisme, et le « désir » de jouissance n'existe pas, le désir étant une barrière à la jouissance. Alors, qu'est-ce que la jouissance ? La jouissance est éprouvée en allant plus loin que le principe du plaisir, lorsque le plaisir rencontre le déplaisir dans le plaisir. Il dit : « S'il y a quelque chose que nous indique le principe du plaisir, c'est que s'il y a une crainte, c'est une crainte de jouir. La jouissance étant à proprement parler une ouverture dont ne se voit pas la limite, et dont ne se voit pas non plus, la définition. De quelque façon qu'il jouisse, bien ou mal, il n'appartient qu'à un corps de jouir ou de ne pas jouir⁴⁷². » La jouissance pointe vers un infini, un au-delà de la limite, et le sujet ne veut pas dépasser cette limite. Lacan différencie la jouissance de l'orgasme, étant donné que l'orgasme montre clairement la limite du plaisir, tandis que la jouissance non. Il importe aussi que la jouissance soit complètement liée au corps, que c'est le corps qui jouit. Lacan critique la philosophie parce qu'elle ne peut rendre compte de la jouissance, et une des raisons est qu'elle ne s'occupe pas assez du corps⁴⁷³.

Pour expliquer quelle place tient la jouissance, Lacan introduit le graphe suivant, graphe qu'il n'a pas repris par la suite :



474

Selon Lacan, derrière le sujet, représenté par le S, se trouve la jouissance, cachée, sans limite, et difficile à approcher. En face du sujet, nous avons le -φ, la castration, le manque du phallus. Du côté de l'Autre, nous trouvons l'objet petit a divisé en quatre, selon les quatre versions de l'objet, et en face l'Autre barré, l'inconsistance du langage. Ce qu'il faut retenir est que la jouissance est du côté du sujet, bien qu'il la projette, la perçoit du côté de l'autre, ne se rend pas compte qu'il jouit. Ce

⁴⁷¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 23 mars 1966 (version Staferla p.153).

⁴⁷² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 27 avril 1966 (version Staferla p.186).

⁴⁷³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 08 juin 1966 (version Staferla p.254).

⁴⁷⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 08 juin 1966 (version Staferla p.253).

que Lacan ajoute est qu'il y a un lien entre l'objet petit *a* et la jouissance : lorsque le sujet demande à l'Autre et se perd entre la demande et le désir, il est en train de jouir⁴⁷⁵ sans se rendre compte que son corps est impliqué dans le processus. À partir de ces nouveaux développements, Lacan peut réarticuler la question de l'angoisse par rapport à la jouissance. « L'angoisse surgit précisément de ceci, c'est que la question sur la jouissance ne lui vient que du désir de l'Autre et que ce désir de l'Autre dans certains tournants est absolument énigmatique parce qu'il laisse transparaître toute l'énigme de la jouissance dont il s'agit⁴⁷⁶. » Selon Lacan, le sujet a une aversion pour la jouissance, c'est contre elle qu'il essaye de se défendre. L'angoisse serait alors un moyen d'expression de la jouissance du sujet devant le désir de l'Autre, désir qui confronte le sujet à sa propre jouissance.

Maintenant passons aux discussions sur la figure de l'esclave. Trois interventions de Lacan traitent ce sujet. La première que nous discuterons est peut-être une des plus cruciales pour comprendre le positionnement de Lacan par rapport à la figure de l'esclave, à la dépendance et à la clinique psychanalytique. Réfléchissant aux limites de la science et de la vérité, Lacan parle de la Grèce antique, où la science était si avancée qu'il y avait même des automates. Pour explorer les limites de la science et de la vérité dans la Grèce antique, Lacan réévoque le *Ménon* de Platon où Socrate interroge l'esclave : selon Lacan, en contrepartie de la science antique, on trouve « la voix de l'esclave⁴⁷⁷ ». Pour Lacan, le fait que l'esclave réponde juste, jusqu'au moment où il doit penser les diagonales carrées, est lié au désir. Voici l'élaboration qui suit :

« Si ni Freud ni Socrate n'ont été - quelque dissolvant qu'ait été leur produit - n'ont été jusqu'à la critique sociale... Car après tout, que je sache, Socrate n'a pas introduit le matérialisme historique, qu'il en fit un petit peu trembler sur leurs bases les statues des Dieux. Il est tout à fait clair que ce n'était pas pour rien qu'Alcibiade coupait la queue de son chien, que ça n'était pas pour faire uniquement parler les gens, puisque ça ressemble un tout petit peu trop à une certaine affaire de mutilation des Hermès, qui, elle, a fait quelque bruit pour qui n'était pas tout à fait sans relation avec la dialectique sur l'être de vérité. Mais ça, ce n'est pas de la critique sociale. Appelons ça de l'action directe. C'est de l'anarchisme, chose qui comme vous le savez n'est plus de nos façons. Socrate n'a pas fait de critique sociale et Freud non plus. C'est sans doute parce que l'un

⁴⁷⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 08 juin 1966 (version Staferla p.255).

⁴⁷⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 22 juin 1966 (version Staferla p.288).

⁴⁷⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 20 avril 1966 (version Staferla p.175).

et l'autre avaient l'idée d'où se situait un problème économique extraordinairement important, celui des rapports du désir et de la jouissance⁴⁷⁸. »

Cette citation est cruciale pour comprendre la place et l'impact de la psychanalyse dans le social. Socrate donne la parole à l'esclave, Freud au « malade » psychique, tous deux pour les interroger sur leur vérité, sur leur désir. Et cela produit des changements au niveau du social. Nous observons les conséquences de ces actes dans le fait que Socrate, accusé de corrompre la jeunesse athénienne, a été condamné à mort, c'est-à-dire qu'il a réussi à subvertir l'ordre social de son époque. Freud, d'un côté, mise sur une pratique qui oriente le sujet vers son désir, ce qui change la position de celui-ci par rapport à ses identifications et donc sa position envers le social. Ni Socrate, ni Freud n'ont fait de théorie coupée de leur activité pratique ; ils ne se sont pas limités à la critique sociale car ils sont intervenus dans le social. Lacan appelle cette pratique de l'anarchie, et fait référence à l'Action Directe, tradition française anarchiste. Mais il utilise ce mot sous sa forme littérale, il n'évoque pas ici un courant de pensée anarchiste. Il dit « anarchie », pas « anarchisme », pour ne pas suggérer une identification avec ce mot et ce courant, parce que ce n'est pas ce dont il s'agit. Nous considérons que cette position est cruciale pour penser l'intervention politique (et économique) de la psychanalyse.

Selon Lacan, il n'y a pas eu de science (comme nous la comprenons actuellement) dans l'antiquité parce qu'il n'avait pas d'industrie, et s'il n'y avait pas d'industrie, c'était parce qu'il y avait des esclaves qui étaient la propriété de quelqu'un. Il continue :

« Les propriétés privées, on les ménage, on ne les fait pas aussi violemment travailler que dans « les régimes de liberté ». Moyennant quoi le problème de la jouissance dans le monde antique, était résolu, et de la façon dont je pense vous voyez clairement ce qu'elle est : les êtres dévolus à la jouissance, à la jouissance pure et simple, c'était les esclaves, comme tout l'indique d'ailleurs : au respect, contrairement à ce qu'on dit, qu'ils recueillaient : on ne maltraitait pas un esclave comme ça, surtout que c'était un capital, au fait qu'il suffit d'ouvrir Terence - sans parler d'autres : Euripide... - pour s'apercevoir que tout ce qu'il y a de rapport de raffinement, de rapports courtois, de rapports amoureux, se passe toujours du côté d'êtres qui sont dans la condition servile. Et que *nihil humani a me alienum* de Terence désigne l'esclave, n'a pas d'autre sens. Pourquoi irait-on dire une connerie pareille, s'il ne s'agissait pas de dire : « Je vais là où est l'humanité, aux esclaves⁴⁷⁹. »

L'approximation à l'Histoire de Lacan est probablement marxiste : il y a un lien entre le développement des forces de production, le mode de production et la

⁴⁷⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 20 avril 1966 (version Staferla p.176).

⁴⁷⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 20 avril 1966 (version Staferla p.176).

pensée de l'époque. L'explication qu'il donne au fait qu'il n'y a pas de science antique est que les moyens productifs ne la nécessitaient pas. Cependant, sa vision de l'esclavage antique, limitée aux sources du théâtre antique, est un peu « idyllique » : on peut trouver la même brutalité dans les pratiques esclavagistes de l'antiquité que dans l'esclavage des XVIIIe et XIXe siècles. Mais ce que Lacan veut dire est autre chose : il y a un fondement commun de l'humanité dans la condition de l'esclave. La phrase latine qu'il cite, *Homo sum : humani nihil a me alienum puto* (Je suis homme : j'estime que rien de ce qui est humain ne m'est étranger) provient de la comédie *Heauton Timoroumenos* de Térence⁴⁸⁰, dramaturge du 2^{ème} siècle avant J.C. Térence était d'origine africaine, aujourd'hui la Tunisie, et il était un esclave affranchi. Dans cette pièce, composée à partir de plusieurs pièces grecques, Térence mêle des intrigues où l'esclave, *seruo*, a une place centrale dans le contrôle des affaires de son maître. Lacan remarque donc que la phrase sur l'humanisme générique a été écrite par quelqu'un qui a été esclavagisé. Cette phrase, commentée par plusieurs auteurs depuis l'antiquité (Cicéron, Sénèque, Augustin, etc.), est une des phrases les plus célèbres de Térence. Lacan la lit de la façon suivante : c'est l'esclave qui sait quelque chose sur le désir et sur la jouissance. « Esclave » pour Lacan veut dire plutôt personne en situation de dépendance sociale, assujettie, en condition servile ; mais comme nous l'avons déjà vu, tout le monde est dépendant de l'Autre, du langage, des figures symboliques des parents... C'est ainsi qu'il faut comprendre ce que Lacan veut dire par esclave. Lacan poursuit :

« La jouissance du monde antique, c'est l'esclave. Et ce parc réservé à la jouissance, si je puis dire, c'est cela qui a été le facteur d'inertie qui fait que la science, ni du même coup l'être du sujet n'ont pu se lever. Sans doute le problème de la jouissance, pour nous, se posera en d'autres termes, et certainement du fait du capitalisme dans des termes un peu plus compliqués. Il n'en reste pas moins qu'à un certain endroit, Freud l'a pointé du doigt, et que nous aurons, à propos du *Malaise dans la civilisation* à repasser par cette route, pour reprendre notre fil⁴⁸¹. »

Lacan finit ainsi la leçon. Ce qu'il faut remarquer, c'est qu'il pose la jouissance du côté de l'esclave : c'est l'esclave qui jouit. Et Lacan fait un pas de plus dans la conception marxiste du social : il y a un lien entre le mode de production, les forces productives, la production culturelle, et la jouissance. Selon lui, c'est la jouissance qui a freiné le développement des forces productives, donc de la science. Lacan fait référence à *Malaise dans la civilisation* de Freud, qui émet l'hypothèse que chaque concession de la pulsion (la jouissance) à la culture renforce le surmoi,

⁴⁸⁰ Térence, « Heautontimoroumenos », *Tome II*, Les belles lettres, Paris, 1990, p.23.

⁴⁸¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 20 avril 1966 (version Staferla p.176).

c'est-à-dire que dans l'antiquité, selon Lacan, il y avait des modes de jouir différents d'aujourd'hui.

Si Lacan pose la question de la jouissance du côté de l'esclave, est-ce que le maître jouit ? Pour répondre à cela, il faut reprendre ce que Lacan élabore dans ce séminaire sur la jouissance : le sujet jouit sans s'en rendre compte, en projetant la jouissance sur l'Autre, et la jouissance limite le désir. Lacan suit :

« C'est pour cela qu'il projette dans l'Autre, dans cet Autre dont Freud nous repère le mannequin sous la forme de ce père tué, où il est facile de reconnaître « le Maître » de Hegel en tant qu'il se substitue au Maître absolu. Le père est à la place de la mort et il est supposé avoir été capable de soutenir toute la jouissance. C'est vrai dans Freud à part ceci : qu'aussi dans Freud, nous pouvons nous apercevoir que c'est un mirage : – ça n'est pas parce que c'est le désir du père qui, mythiquement, se pose à l'origine de la loi grâce à quoi ce que nous désirons a pour meilleure définition ce que nous ne voulons pas, – ce n'est pas parce que les choses sont ainsi, que la jouissance est là, derrière le support du mythe de l'Œdipe, puis ce que j'ai appelé son mannequin, ...il apparaît au contraire tellement bien que ce n'est là qu'un mirage, que c'est là aussi que nous n'avons aucune peine à pointer l'erreur hégélienne, je parle de celle qui, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, attribue au « maître »... à celui de « la lutte à mort de pur prestige », vous connaissez la rengaine j'espère ...attribue au « maître » de garder par-devers lui le privilège de la jouissance, ceci sous le prétexte que l'esclave, pour conserver sa vie, y a renoncé à cette jouissance. Je pense déjà avoir une fois, il y a quelques séminaires, pointé « un petit peu » la question de ce côté-là. Car où prendre les lois de cette singulière dialectique, qu'il suffirait de renoncer à la jouissance pour la perdre ! Mais vous ne connaissez pas les lois de la jouissance ! C'est probablement le contraire ! C'est même sûrement le contraire : c'est du côté de l'esclave que reste la jouissance, et justement parce qu'il y a renoncé⁴⁸². »

Le sujet pense que c'est l'Autre qui jouit, mais qui est cet Autre ? Il est la figure du père mythique, un « maître ». Le problème est que cet Autre, le père tout-puissant, est une invention du sujet, ce que Lacan appelle un « mannequin ». À partir cela, Lacan critique Hegel dans la *Phénoménologie* : pour lui, il n'est pas cohérent que le maître, qui lutte pour conserver sa vie, doive renoncer à la jouissance. Le renoncement à la jouissance n'apparaît pas dans la *Phénoménologie* : elle est ajoutée par Lacan dans sa lecture. Selon lui, dans sa « lutte pour le pur prestige », le maître doit être confronté à l'idée de la mort, ce qui implique le renoncement à la jouissance. Ensuite, quand le maître commande à l'esclave, selon Hegel, c'est l'esclave qui travaille pour le loisir du maître, donc c'est le maître qui devrait jouir. Or, pour Lacan, cela n'est pas cohérent : si l'esclave n'a pas renoncé à la vie, il n'a pas renoncé à la jouissance, donc c'est l'esclave qui jouit, et le maître, qui a

⁴⁸² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 08 juin 1966 (version Staferla p.256).

renoncé à la vie, a renoncé à la jouissance. En plus, si l'esclave est forcé à renoncer de la jouissance, il peut jouir de ce fait même, donc il la jouissance reste de son côté. Lacan continue :

« C'est parce que le maître dresse son désir qu'il vient, sur les marges de la jouissance, buter. Son désir n'est même fait que pour cela, pour renoncer à la jouissance, et c'est pour cela qu'il a engagé la lutte à mort de pur prestige. De sorte que l'histoire hégélienne est une bonne plaisanterie qui se justifie assez de ce qu'elle est totalement incapable d'expliquer quel peut bien être le ciment de la société des maîtres. Alors que Freud la donne comme cela, la solution : elle est tout simplement homosexuelle. C'est le désir - ça c'est vrai - de ne pas subir la castration, moyennant quoi les homosexuels - ou plus exactement les maîtres - sont homosexuels et c'est ce que Freud dit : le départ de la société c'est le lien homosexuel, précisément dans son rapport à l'interdiction de la Jouissance, la Jouissance de l'Autre en tant qu'elle est ce dont il s'agit dans la Jouissance sexuelle à savoir de l'Autre féminin. Voilà ce qui, dans le discours de Freud, est la partie masquée. Il est extraordinaire que toute masquée qu'elle soit, cette vérité s'étale, à tout bout de champ - c'est le cas de le dire - dans son discours⁴⁸³. »

Lacan suit sa logique : si le maître renonce à la jouissance, il le fait par un désir très particulier, un désir de ne pas subir la castration. Alors, comment penser le lien entre les humains, sexués, sans tenir compte de la castration ? Lacan dit que la conséquence serait le lien homosexuel. Il se réfère à Freud, tant *Totem et tabou* que *Psychologie de masses*, pour dire que le lien social qui n'est pas un lien sexuel direct est le lien homosexuel, le lien entre les frères de la horde ou entre les soldats de l'armée. Le maître ne veut alors rien savoir du féminin. Il faut noter que ces discussions sur la jouissance du maître et de l'esclave, dans ce séminaire, accompagnent les questions sur la jouissance masculine et féminine. Lacan s'interroge sur l'orgasme masculin et féminin dans cette leçon, et, en analysant les différences, essaye de distinguer pour la première fois la différence entre la jouissance masculine et féminine. Dans la leçon suivante, Lacan s'étend un peu plus sur le maître et sa jouissance :

« [L]a place de la jouissance, je vous ai indiqué bien des choses nommément, et réglé cette question au passage de ce que j'ai appelé l'erreur de Hegel : que la jouissance est dans le maître. On est étonné : si le maître a quelque chose à voir avec le Maître absolu c'est à dire la mort, quelle sacrée idée de placer la jouissance du côté du maître. Il n'est pas facile de faire fonctionner l'instance de la mort. Personne n'a encore imaginé que ce soit dans cet être mythique que la jouissance réside. L'erreur hégélienne est donc bel et bien une erreur analysable. Et là, nous touchons du doigt, dans la structure ici écrite au tableau : inscrite dans ces petites lettres où gît l'essence, le nœud dramatique qui est proprement celui auquel nous avons affaire : comment il se fait que ce soit à cette place du A, à la

⁴⁸³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 08 juin 1966 (version Staferla p.257).

place de l'Autre, en tant que c'est là que se fait l'articulation signifiante, que se pose pour nous la visée du repérage qui tend à la jouissance, et proprement, à la jouissance sexuelle ?⁴⁸⁴ »

Selon Lacan, comme nous l'avons vu, Hegel s'est trompé : la jouissance se trouve chez l'esclave, et pas chez le maître. Mais ce qui est intéressant est le virage que Lacan opère par rapport au maître : le maître est lié au « maître absolu », la mort, et donc au grand Autre, comme s'il y avait un maître avec majuscule. Les trois figures sont ici symboliques, des versions de la même chose. La raison pour laquelle l'erreur est analysable est la suivante : nous avons déjà vu comment le névrosé projette la jouissance sur l'Autre, comme il imagine le Père de la horde (que Lacan appelle un « mannequin ») qui aurait accès à la jouissance. Ce père fictif est une version du Maître, du Maître absolu, et de l'Autre : ce sont des figures inventées par le sujet, figures qui font partie de son fantasme, ce qui met le sujet du côté de l'esclave (dans le sens hégélien du terme).

Pour finir la discussion sur ce séminaire, nous analyserons d'autres commentaires sur la dépendance. Dans « La science et la vérité », texte inaugural de ce séminaire, Lacan réitère que les sciences sociales, surtout la psychologie, servent au maître⁴⁸⁵ ; nous pouvons contraster cette affirmation avec une autre, dans ce séminaire, où il dit que le psychanalyste n'est pas un « fidèle serviteur de la vérité »⁴⁸⁶, et il le dit parce que la vérité n'a pas besoin d'être servie. Lacan affirme qu'il n'y a pas « de vrai sur le vrai », donc qu'il n'y a pas une vérité ultime à servir. Par conséquent, si l'analyste ne sert pas la vérité, il ne va non plus servir le maître.

Sur la vérité, Lacan critique les propos de Lénine sur la puissance de la théorie marxiste, forte de sa vérité. À cela, Lacan répond : « Une science économique inspirée du Capital ne conduit pas nécessairement à en user comme pouvoir de révolution, et l'histoire semble exiger d'autre secours encore qu'une dialectique prédicative⁴⁸⁷ ». Cette critique est dirigée contre les usages de la vérité et le statut de la vérité en psychanalyse, c'est-à-dire que pour le sujet, il n'y a pas de vrai sur le vrai ; cependant, si elle est utilisée comme un exemple pour ne pas penser la vérité, elle est aussi une critique de la pensée marxiste. Dans ce séminaire, Lacan fait une autre remarque sur la pensée soviétique : elle est toujours « sphérique »⁴⁸⁸. Par là, il dit que cette pensée marxiste n'a pas su dépasser la conception aristotélicienne de la topologie, de la vérité et du sujet. Nous

⁴⁸⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 15 juin 1966 (version Staferla p.264).

⁴⁸⁵ Jacques Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p.859.

⁴⁸⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 22 décembre 1965 (version Staferla p.62).

⁴⁸⁷ Jacques Lacan, « La science et la vérité », *op.cit.*, p.869.

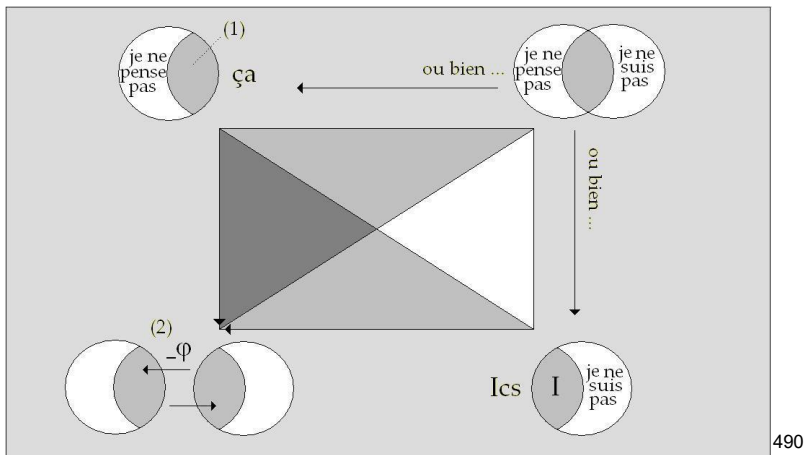
⁴⁸⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit, leçon du 12 janvier 1965 (version Staferla p.80).

continuerons en examinant le séminaire XIV, où se poursuivent les discussions sur la jouissance et l'esclave.

La jouissance de l'esclave : le séminaire XIV

Le séminaire numéro quatorze de Jacques Lacan a pour titre *La logique du fantasme*⁴⁸⁹ et il a eu lieu entre les années 1966 et 1967. Nous considérons ce séminaire comme un des plus importants de Lacan, où il présente beaucoup de théories qui seront développées à la fin de son enseignement. Dans cette partie du chapitre nous montrerons quatre importantes avancées théoriques, sur l'aliénation, sur le symptôme, sur la jouissance, et sur ce qu'il comprend comme « l'acte sexuel », pour ensuite passer à l'analyse de ce qu'il élabore sur la dépendance et l'esclavage. Puis, nous verrons les conséquences de ces théories sur sa conception du symptôme, pour finir par ses remarques sur la dépendance.

Sur l'aliénation nous ne nous attarderons pas, mais dans ce séminaire, Lacan complexifie ce concept en introduisant une critique sur le *cogito, ergo sum* cartésien : selon Lacan, le sujet se trouve aliéné soit du côté de « je ne pense pas » soit du côté de « je ne suis pas ». Pour imaginer cela, il dessine le graphe suivant :



De sorte que l'aliénation devient une aliénation double⁴⁹¹ ; en haut, à droite dans le « je ne pense pas » se trouve le ça, le sujet, et en bas à gauche dans le « je ne suis pas » l'inconscient, la chaîne signifiante refoulée. Une autre précision de Lacan sur l'aliénation est d'affirmer que le sujet est aliéné au S(A), au signifiant

⁴⁸⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit.

⁴⁹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 11 janvier 1967 (version Staferla p.61).

⁴⁹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 18 janvier 1967 (version Staferla p.69).

du grand Autre barré. Il dit : « Nous avons avancé d'abord que l'*aliénation*, c'est le signifiant de l'Autre, en tant qu'il fait de l'Autre (avec un grand A) un champ marqué de la même *finitude* que le sujet lui-même, le S(A) : S, parenthèse ouverte, A barré. De quelle *finitude* s'agit-il ? De celle que définit dans le sujet, le fait de dépendre des effets du signifiant⁴⁹². » Le sujet n'est pas aliéné à l'Autre, mais à un des traits de l'Autre. Au contraire, l'aliénation élimine, barre la totalité de l'Autre⁴⁹³. Selon Lacan, le sujet s'identifie à ce trait de la division de l'Autre, ce qui alimente la pulsion, chez le névrosé, d'aller demander à l'Autre, d'essayer de trouver une satisfaction et une complétude à partir de la demande. Et cela assujettit le sujet au langage. À la différence de Fanon, pour qui le sujet est aliéné dans l'Autre, pour Lacan, l'aliénation concerne chaque sujet sans tenir compte de l'autre. Pour argumenter cela, il se réfère directement à Marx. Lacan dit :

« Il est clair que l'*aliénation*, au sens marxiste, n'a rien à faire avec ce qui n'est à proprement parler que confusion. L'*aliénation* marxiste, d'ailleurs, ne suppose absolument pas en soi l'*existence de l'Autre*, elle consiste simplement en ceci : *que je ne reconnais pas*, par exemple, *mon travail dans cette chose...* qui n'a absolument rien à faire avec l'*opinion* et qu'aucune *persuasion sociologique* ne modifiera en aucun cas ...à savoir que mon travail – le mien, à moi-même – il me revient et qu'il faut que je le paie d'un certain prix⁴⁹⁴. »

Ce que Lacan exprime est cohérent avec ses développements théoriques depuis le séminaire XI et ce que nous avons observé dans les *Manuscrits de 1844* de Marx : l'étrangeté du sujet concerne son rapport au fruit de son travail, ce qui montre l'écart entre sa capacité de transformer la nature et le fait de percevoir un salaire pour cela. Voici un autre argument pour ce que nous avons développé dans le dernier chapitre.

Deux autres développements importants de Lacan dans ce séminaire portent sur le symptôme et la jouissance. Lacan introduit dans ce séminaire les questions du symptôme et de la jouissance à partir d'une lecture du *Capital* de Marx. Il dit :

« L'important c'est qu'il soit démontré dans cette œuvre critique [*Le capital, critique de l'économie politique* (sous-titre)] comme elle s'intitule elle-même, ...que constitue *Le Capital*, qu'à méconnaître ces pièges toute démonstration reste stérile ou se dévoie. La contribution du marxisme à la science – ce n'est certes pas moi qui ai fait ce travail – c'est de révéler ce « *latent* » comme nécessaire au départ - au départ-même j'entends – de l'économie politique. C'est

⁴⁹² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 15 février 1967 (version Staferla p.93).

⁴⁹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 22 février 1967 (version Staferla p.100).

⁴⁹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 25 janvier 1967 (version Staferla p.75).

la même chose pour la psychanalyse, et cette sorte de latent, c'est ce que j'appelle – ce que j'appelle quant à moi – c'est ce que j'appelle : la structure⁴⁹⁵. » Avant cela, Lacan discutait la logique du passage de la valeur d'usage à la valeur d'échange des marchandises, discussion qu'on trouve dans le premier chapitre du premier volume du *Capital* ; nous explorerons cette logique au chapitre suivant, consacré au *Capital* et au séminaire XVI. Ici, ce qui nous intéresse, c'est que Lacan remarque avec justesse que cette logique ne tient pas « quand il s'agit de la valeur du travail ». Les pensées de Marx et Freud ont la même logique : il y a quelque chose qui ne marche pas, et la cause se trouve cachée derrière des processus qu'on juge « naturels ». Dans le cas de la marchandise, qu'une marchandise soit échangée contre une quantité déterminée d'une autre, cela implique qu'on ne pense plus aux qualités matérielles des marchandises en question, et si on prend la force de travail humain comme une marchandise, la logique devient encore plus fallacieuse ; cependant, nous suivons cette logique quotidiennement. Selon Lacan, tel est le fonctionnement de la structure, structure ainsi définie dans cette même leçon : « le sujet est un fait de langage ». Ce qui importe est que la logique de la jouissance, selon Lacan, suit cette logique du « latent » : elle est là, bien qu'on ne la voie pas. Lacan fait ce lien de la façon suivante :

« Et ceci, au point que tous les autres ordres de satisfaction... ceux que nous venons d'énumérer comme présents en effet dans l'évocation freudienne ...ne viennent prendre leur sens que mis dans une certaine dépendance... dont je défie quiconque de la définir, de la rendre concevable, autrement qu'à la formuler en termes de structure ...dans une dépendance dis-je – disons grossièrement : symbolique, par rapport à la satisfaction sexuelle⁴⁹⁶. »

Ce qui est « latent » chez Freud et Lacan n'est pas seulement que le sujet soit constitué par le langage, mais aussi que sa satisfaction soit transformée par cette structure symbolique. Lacan dit que le sujet est dépendant de la satisfaction, de la jouissance, mais que sans certaines coordonnées symboliques, celle-ci n'est pas possible. Allant plus loin dans la théorisation de la jouissance, Lacan se sert de la distinction de l'économie politique marxiste entre valeur d'usage et valeur d'échange. Il poursuit :

« Au principe de ce qui redouble - de ce qui dédouble en sa structure - la valeur au niveau de l'inconscient, il y a ce quelque chose qui tient la place de la valeur d'échange, en tant que de sa fausse identification à la valeur d'usage, résulte la fondation de l'objet-marchandise. Et même on peut dire plus : qu'il faut le capitalisme pour que cette chose, qui l'antécède de beaucoup, soit révélée. De même, il faut le statut du sujet, tel que le forge la science, de ce sujet réduit à sa fonction d'intervalle, pour que nous nous apercevions que ce dont il s'agit, de l'égalisation de deux valeurs différentes, se tient ici entre valeur d'usage - et

⁴⁹⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 12 avril 1967 (version Staferla p.138).

⁴⁹⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 01 mars 1967 (version Staferla p.109).

pourquoi pas ? Nous verrons ça tout à l'heure - et valeur de jouissance. Je souligne : valeur de jouissance joue là le rôle de la valeur d'échange⁴⁹⁷. »

Lacan poursuit l'analogie du court-circuit entre valeurs d'usage et d'échange des marchandises pour parler de la jouissance. On suppose que lorsqu'on jouit d'un objet, on jouit de sa matière, de ce qu'il est ; or, Lacan situe la jouissance du côté de la valeur d'échange. Il explique ce phénomène en nous rappelant que pour que la jouissance fonctionne, le sujet a besoin du tissu symbolique, de la chaîne signifiante. Donc, pour jouir, le sujet doit éprouver la castration symbolique et l'échange de symboles (métaphore, métonymie) que cela entraîne. Pour Lacan, il y a une différence entre la jouissance et la valeur de jouissance : on ne peut pas jouir « en essence », mais il y a toujours des objets dont on jouit ; et on utilise le partenaire sexuel pour jouir, la jouissance n'arrive jamais sans que quelque chose la véhicule⁴⁹⁸ (au moins dans ce séminaire). Par exemple, pour que le petit Hans symbolise la sexualité, il a besoin des girafes et du plombier qui remplace le *Wiwimacher* par un autre. Rappelant Lévi-Strauss, Lacan dit que « la femme » (cela changera dans le séminaire XX) a une valeur de jouissance, lorsqu'elle est échangée en tant que symbole⁴⁹⁹. Dans ce séminaire, lorsque Lacan parle de « l'économie de l'inconscient » il parle des symboles par lesquels se véhicule la « valeur de jouissance », la satisfaction chez le sujet⁵⁰⁰.

Dans ce séminaire, Lacan donne cette définition du symptôme : autour d'un Un troué se noue le symptôme. Le sujet s'aliène dans un signifiant qui couvre ce trou pour trouver une satisfaction⁵⁰¹. Plus loin, il avance que « l'Autre, c'est le corps ». Le sujet s'aliène au signifiant du grand Autre barré, qui couvre la division de l'Autre, et il utilise ces coordonnées symboliques pour jouir. Tel est le symptôme pour Lacan à ce moment de son enseignement. En fonction des coordonnées symboliques de chaque sujet, son fantasme, et sa manière de jouir, nous pouvons observer chez le sujet les différentes structures cliniques⁵⁰². Lacan réaffirme que sa conception du symptôme est héritière de la pensée marxiste :

« En tant que pour nous analystes... et pour bien d'autres, avant même que nous soyons apparus - quoique pas bien longtemps - pour une pensée qui date de ce que nous pouvons appeler de son nom après tout : le tournant marxiste... la vérité n'a pas d'autre forme que le symptôme. Le symptôme, c'est-à-dire la signifiante

⁴⁹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 12 avril 1967 (version Staferla p.143).

⁴⁹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 26 avril 1967 (version Staferla p.162).

⁴⁹⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 12 avril 1967 (version Staferla p.144).

⁵⁰⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 19 avril 1967 (version Staferla p.146).

⁵⁰¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 10 mai 1967 (version Staferla p.170).

⁵⁰² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 14 juin 1967 (version Staferla p.198).

des discordances entre le réel et ce pour quoi il se donne. L'idéologie si vous voulez, à une condition : c'est que pour ce terme, vous alliez jusqu'à y inclure la perception elle-même. La perception c'est le modèle de l'idéologie. Puisque c'est un crible par rapport à la réalité. Et d'ailleurs, pourquoi s'en étonner ? Tout ce qui existe d'idéologies, depuis que le monde est plein de philosophes, ne s'est après tout jamais construit que sur une réflexion première, qui portait sur la perception⁵⁰³. »

Pour reprendre ce que Lacan a déjà dit sur Marx, il y a un « latent » qui se cache derrière les phénomènes observables, et ce « latent » est fondamental pour que ces phénomènes fonctionnent comme ils le font. La critique de l'idéologie consiste à trouver ce qui ne va pas derrière ce qu'on observe (dans le séminaire XIX Lacan va intégrer le concept de l'idéologie d'une autre façon, en l'assimilant au « discours » et au « semblant »). Par rapport au symptôme analytique : le sujet dans la clinique exprime des plaintes, raconte son histoire, parle de sa souffrance ; nous pouvons lire que ce dont il s'agit pour lui n'est pas dans ce qu'il exprime directement, mais dans un l'ensemble de coordonnées symboliques qui permettent de discerner quelque chose de sa jouissance, jouissance qui fait que le nœud tient. Rester dans les faits de ce que le sujet énonce serait rester au niveau de la demande. Ces coordonnées montrent le symptôme.

Si le symptôme se noue autour d'un trou, de quel trou s'agit-il ? Lacan l'explique : le trou de l'acte sexuel. Dans ce séminaire, il affirme : « *Le secret de la psychanalyse, le grand secret de la psychanalyse, c'est qu'il n'y a pas d'acte sexuel* »⁵⁰⁴. Pour Lacan, cela est une évidence : d'un côté, le sujet est en rapport avec ses objets partiels (oral, anal, regard, voix) médié ou pas par le signifiant phallique, ce qui ne concerne pas le petit autre ; d'un autre côté, entre les symboles « mâle » et « femelle » il n'y a pas de lien nécessaire, direct. Chaque sujet construit son fantasme, et son symptôme en même temps, pour palier au fait que l'acte sexuel n'existe pas⁵⁰⁵. Lacan fait une homophonie entre la « conscience de classe » marxiste et la « classe » en tant que classification logique, en tant qu'ensemble⁵⁰⁶, et il remarque qu'en tant que classes « mâle » et « femelle » ne font pas un *Un*, une unité⁵⁰⁷. Au contraire, un partenaire utilise l'autre en tant qu'objet phallique, ce qui entre dans l'économie de la jouissance du sujet⁵⁰⁸. Le

⁵⁰³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 10 mai 1967 (version Staferla p.169).

⁵⁰⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 12 avril 1967 (version Staferla p.140).

⁵⁰⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 14 juin 1967 (version Staferla p.197).

⁵⁰⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 19 avril 1967 (version Staferla p.147).

⁵⁰⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 19 avril 1967 (version Staferla p.150).

⁵⁰⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 19 avril 1967 (version Staferla p.152).

signifiant « femme », « femelle », existe en fonction de la métaphore, métaphore en tant qu'échange et en tant que valeur de jouissance⁵⁰⁹. Poursuivant l'analogie, la « lutte de classes » marxiste peut amener (en référence à l'homophonie) à une « lutte des sexes » : il n'est pas évident pour deux sujets d'être ensemble du côté du sexuel. Lacan critique donc une idéologie soviétique, énoncée entre autres par Alexandra Kolontaï, sur la libération sexuelle, selon laquelle « l'acte sexuel » devrait être très simple : au contraire, nous pouvons observer que cette libération sexuelle est illusoire⁵¹⁰.

Après ces explications nous pouvons analyser ce que Lacan dit à propos de l'esclave dans ce séminaire. D'abord, Lacan critique la position hégélienne sur l'origine du sujet : le sujet deviendrait une auto-conscience, une *Selbstbewusstsein*, après la lutte à mort avec l'autre conscience. Or, Lacan argumente que pour que le sujet se forme, il doit passer par les dits stades oral et anal, où il ne s'agit pas d'une lutte à mort, mais de cette dimension corporelle de l'agressivité orale, du besoin de mordre et de la peur d'être dévoré⁵¹¹. Lacan critique aussi cette conception hégélienne qui veut que le sujet construise une « certitude de soi », certitude qui le mène à une vérité, qui est la condition du savoir absolu ; or, en introduisant le sexuel, cette vérité subjective devient étrangère au sujet. Il n'y a donc ni certitude de la conscience, ni transparence du sujet par rapport à sa propre vérité⁵¹². La vérité subjective dont Lacan parle est l'objet petit *a*.

La question fondamentale par rapport au statut du maître et de l'esclave est celle de la jouissance, de sorte que Lacan précise la question déjà énoncée dans le séminaire précédant. Pour reprendre, le maître risque la mort, il se confronte à l'autre dans une « lutte à mort pour pur prestige », tandis que l'esclave la craint, ce qui le met dans une position de dépendance. Par conséquent, le loisir (dans la lecture lacanienne, la jouissance) reste du côté du maître, et du côté de l'esclave on trouve le travail. Cependant, Lacan n'est pas d'accord avec cette position. Il dit :

« La chose dans Hegel est très suffisamment aperçue : le rapport instauré par l'articulation du travail de l'esclave fait que, si peut-être, le maître jouit, ce n'est point absolument. À la limite et à forcer un peu les choses – ce qui est à nos dépens vous allez le voir – nous dirions qu'il ne jouit que de son loisir, ce qui veut

⁵⁰⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 07 juin 1967 (version Staferla p.193).

⁵¹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 08 mars 1967 (version Staferla p.116).

⁵¹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 10 mai 1967 (version Staferla p.165).

⁵¹² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 31 mai 1967 (version Staferla p.180).

dire de la disposition de son corps. En fait il est bien loin d'en être ainsi – nous le ré-indiquerons tout à l'heure – mais admettons que de tout ce dont il a à jouir comme choses, il est séparé par celui-là qui est chargé de les mettre à sa merci, à savoir de l'esclave, dont on peut dire dès lors... et je n'ai point à le défendre, je veux dire : ce point vif, puisque déjà dans Hegel, il est suffisamment indiqué... qu'il y a pour l'esclave une certaine jouissance de la chose, en tant que non seulement il l'apporte au maître, mais à la transformer pour la lui rendre recevable⁵¹³. »

D'abord, Lacan critique Hegel par rapport à la jouissance du maître : si le maître jouit de quelque chose ce n'est que de son corps, au contraire de l'esclave car il faut qu'il travaille. Or, Lacan pose l'hypothèse que l'esclave, justement parce qu'il doit travailler avec son corps, garde un lien avec l'objet, et donc peut jouir de lui. Il nous rappelle que le mot jouissance est polysémique, et que les deux sens principaux sont 1) celui attaché à la joie et 2) celui attaché à la possession. C'est à partir de cette deuxième définition que l'esclave peut jouir de l'objet. Dans cette discussion, Lacan insiste en plus sur le lien entre la jouissance et le réel. Selon Hegel, le maître devrait jouir du corps de l'autre, de l'esclave ; c'est alors que Lacan profère la blague du maître qui dit à l'esclave « jouis » et de l'esclave qui répond « j'ouïs ». Cependant, Lacan nie que la jouissance se trouve du côté du maître. Il dit :

« Il semble pourtant que ce soit ça la véritable question. Car aussi bien, il est clair que la jouissance n'est nullement ce qui caractérise le maître. Le maître... en tant qu'il est celui-là, dans la Cité, qui ne saurait d'aucune façon être n'importe qui, mais qui est marqué de sa fonction de maître ...il a bien autre chose à faire qu'à s'abandonner à la jouissance. Et la maîtrise de son corps, car il ne s'agit pas seulement du loisir, est quelque chose qui ne se mène que par les plus rudes disciplines. À toutes les époques de civilisation, celui-là qui est maître n'a nullement le temps de se laisser aller, et fût-ce dans ses loisirs ! Les types sont à distinguer, mais après tout le type du « maître antique » n'est pas d'un ordre tellement purement idéal que nous n'en ayons les repères. Il est suffisamment inscrit, je dirais dans les marques du premier discours philosophique [Platon, Aristote...], pour qu'on puisse dire que Hegel nous en donne un témoignage suffisant⁵¹⁴. »

Selon Lacan, le maître est occupé à maîtriser son corps et à régner, donc ses activités sont incompatibles avec la jouissance du corps. Lacan évoque des exemples antiques ; bien sûr, nous pouvons trouver des exemples des maîtres jouisseurs, mais nous pouvons argumenter, avec Lacan que l'idéal du maître dans la Grèce et la Rome antiques était le maître qui ne jouissait pas. Pour citer des exemples, le *Hiéron* de Xénophon argumente directement que le tyran n'est pas

⁵¹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 31 mai 1967 (version Staferla p.181).

⁵¹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 31 mai 1967 (version Staferla p.182).

celui qui a le plus de plaisir, de joie, et de bonheur dans toute la cité⁵¹⁵ ; Aristote dans la *Politique* argumente que les Éphores à Sparte, qui arrivent au pouvoir sans avoir la vertu des maîtres spartiates, sont corrompus, lâches, et que cette attitude est typique des démocraties où les élus ne sont pas vertueux⁵¹⁶.

Si la jouissance ne se trouve pas chez le maître, alors elle doit se trouver chez l'esclave. Lacan s'interroge : si dans la « lutte à mort pour le pur prestige » on risque et renonce à sa vie, et si on recule devant la mort, est-ce qu'on perd aussi la jouissance ? Lacan répond que non, on ne la perd pas⁵¹⁷. Si on met son corps à disposition de l'autre, comme le fait l'esclave pour travailler, est-ce qu'il perd aussi la jouissance ? Au contraire : Lacan argumente que mettre son corps à la disposition de l'autre est un fantasme commun, fait justement pour jouir, et l'exemple qu'il donne est celui du masochisme. « Or le masochiste n'est pas un esclave. Il est au contraire, comme je vous le dirai tout à l'heure, un petit malin, quelqu'un de très fort : le masochiste sait qu'il est dans la jouissance. C'est précisément à son propos – à son terme, à votre usage, pour ce qu'il est d'entendre sur lui ce dont il s'agit – que tout ce discours progresse⁵¹⁸. » La différence entre le masochiste et l'esclave est que le masochiste se met dans cette position volontairement, dans le but de jouir, tandis que si l'esclave met son corps à disposition de l'autre, ce n'est pas avec le but de jouir, même s'il jouit quand même.

Tout cela implique que, si l'on adopte la perspective lacanienne, il y a plusieurs erreurs dans la dialectique hégélienne. D'abord, de grandes imprécisions dans la « lutte à mort pour le pur prestige » sont mieux expliquées par le stade du miroir lacanien. Ensuite, une société de maîtres n'existe pas, elle est incohérente avec la pensée hégélienne. Ensuite, pour que l'esclave devienne esclave, il vaut mieux qu'il ne meure pas, donc la mort n'est pas vraiment impliquée dans la dialectique ; Lacan dit même que le maître sauve l'esclave de la mort, et que tuer l'esclave n'est jamais sans entraîner des conséquences subjectives sur celui qui tue⁵¹⁹.

Pour parler du maître et de son rapport à la jouissance, Lacan nous rappelle que le sujet jouit avec corps, et que l'identification au signifiant, l'aliénation, a donc un impact sur le corps, c'est-à-dire que le corps est marqué par le signifiant. Lacan continue :

⁵¹⁵ Xénophon, « Hiéron », dans *Scripta minora*, Loeb classical library, Harvard university press, Cambridge, 1968.

⁵¹⁶ Aristote, *Politics*, Loeb classical library, Harvard university press, Cambridge, 1944, pp.378-383.

⁵¹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 31 mai 1967 (version Staferla p.183).

⁵¹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 31 mai 1967 (version Staferla p.183).

⁵¹⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 31 mai 1967 (version Staferla p.183).

« La jouissance est, dans ce fondement premier de la subjectivation du corps, ce qui tombe dans la dépendance de cette subjectivation, et pour tout dire, s'efface. À l'origine, la position du maître – et c'est cela que Hegel entrevoit – est justement renonciation à la jouissance, possibilité de tout engager sur cette disposition ou non au corps. Et non seulement du sien, mais aussi de celui de l'Autre. L'Autre c'est l'ensemble des corps, à partir du moment où le jeu de « la lutte sociale », simplement introduit que les rapports des corps sont dès lors dominés par ce quelque chose qui, aussi bien, s'appelle la loi. Loi qu'on peut dire liée à l'avènement du maître, mais bien seulement si on l'entend : l'avènement du maître absolu, c'est-à-dire la sanction de la mort comme devenue légale. Ceci dès lors, nous permet d'entrevoir que si l'introduction du sujet comme effet de signifiant, gît dans cette séparation du corps et de la jouissance, dans la division mise entre les termes qui ne subsistent que l'un de l'autre, c'est là pour nous, que doit se poser la question, la question de savoir comment la jouissance est maniable à partir du sujet⁵²⁰. »

Dans le processus d'aliénation, il y a, d'un côté, un arrêt de la jouissance et, de l'autre, une transformation, une régulation de celle-ci. La jouissance, après l'introduction du symbolique, s'exprime surtout dans le domaine du sexuel (la castration symbolique). Ce qui nous intéresse est que, pour Lacan ici, l'Autre devient l'ensemble des corps des autres, un ensemble qui n'existe que dans le symbolique lorsqu'il est créé par l'avènement d'un maître symbolique qui représente la mort. Le maître n'est plus qu'un sujet ou un personnage, mais il est identifié encore une fois à une fonction symbolique. Sur les sujets qui sont dans une position de maître dans le social et leur sexualité, Lacan nous rappelle l'histoire, racontée par Tite-Live, de l'empoisonnement des maris dans la République romaine⁵²¹ ; cet exemple est utilisé ici pour montrer que le pouvoir politique, le fait d'être en position de maître, et la jouissance sexuelle, ne vont pas ensemble, il n'y a pas d'harmonie entre ces deux champs⁵²².

Par contre, Lacan continue à situer la jouissance du côté de l'esclave. L'argument est le suivant : malgré le fait qu'il doive travailler et qu'il n'ait pas une totale disposition de son corps, il y a quelque chose dont le maître ne peut pas le priver : l'objet petit a sous toutes ses formes.

« Ces objets, pour autant qu'eux ne sauraient d'aucune façon être pris par la domination – quelle qu'elle soit – du signifiant, fût-elle entièrement constituée au rang de domination sociale, ces objets qui de leur nature y échappent. Qu'est-ce à dire, puisque pour l'esclave, il n'y a du côté de l'Autre qu'une jouissance supposée... Hegel est trompé en ceci que c'est pour l'esclave qu'il y a la

⁵²⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 31 mai 1967 (version Staferla p.184).

⁵²¹ Cf. Chapitre 2 de ce texte.

⁵²² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 31 mai 1967 (version Staferla p.185).

jouissance du maître ...mais la question qui vaut, je vous l'ai posée tout à l'heure : « Ce dont on jouit, jouit-il ? » Et s'il est vrai que quelque chose du réel de la jouissance ne peut subsister qu'au niveau de l'esclave, ce sera bien alors dans cette place, pour lui, laissée en marge du champ de son corps, que constituent les objets dont je viens de rappeler la liste. C'est là, c'est à cette place que doit se poser la question de la jouissance. Rien ne peut retirer à l'esclave la fonction ni de son regard, ni de sa voix, ni celle aussi de ce qu'il est dans sa fonction de nourrice, puisque si fréquemment c'est dans cette fonction que l'Antiquité nous le montre, ni même non plus dans sa fonction d'objet déjeté, d'objet de mépris⁵²³. »

Lacan réinterprète le fait que, chez Hegel, l'esclave garde un accès immédiat à l'objet pour dire que l'esclave garde une relation aux quatre formes de l'objet petit *a*. Il utilise cet exemple pour affirmer que la jouissance est séparée du corps ; c'est-à-dire que, malgré que l'esclave n'ait pas une pleine disposition de son corps à cause du travail, il peut continuer à jouir parce qu'il garde toujours un accès à l'objet *a*. De sorte que la jouissance se trouve toujours déplacée. Lacan ajoute :

« Ma... » je jouis de ton corps désormais, c'est-à-dire que ton corps devient la métaphore de « ma » jouissance. Et Hegel tout de même n'oublie pas que ce n'est qu'une métaphore. C'est-à-dire que si maître je suis, ma jouissance est déjà déplacée, qu'elle dépend de la métaphore du serf. Et qu'il reste que pour lui, comme pour ce que j'interroge dans l'acte sexuel, il y a une autre Jouissance qui est à la dérive⁵²⁴. »

La jouissance de l'esclave n'est que déplacée par rapport à son corps, mais elle est aussi métaphorisée par la figure de l'esclave, du serf. Lacan utilise cette réflexion pour s'interroger sur la jouissance féminine : si le partenaire masculin jouit du corps de son partenaire féminin, où se trouve la jouissance du partenaire féminin ? Elle jouit, certes, mais comment ? Les passages sur la jouissance de l'autre et sur la jouissance féminine sont un peu ambigus, et cette question sera explorée plus en détail dans le séminaire XX. Voici comment Lacan explique, plus loin, ce qu'il a repris de sa critique de la dialectique du maître et de l'esclave pour parler de la jouissance féminine :

« Je ne suis pas en train de dire que la jouissance féminine ne peut pas prendre cette place, je suis en train de vous arrêter au moment où il s'agit de ne pas aller trop vite pour dire que c'est là, la difficulté de l'acte sexuel ! Et cette référence, qui était moins insupportable uniquement parce que c'est un mythe, que j'ai prise la dernière fois dans les rapports du maître et de l'esclave, à savoir de la jouissance à la dérive, vous pouvez bien l'imaginer quand il s'agit de l'esclave, [Lacan écrit au tableau Jouissance] à savoir qu'il n'y a pas de raison qu'elle ne

⁵²³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 31 mai 1967 (version Staferla p.186).

⁵²⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 07 juin 1967 (version Staferla p.191).

soit pas toujours là, la jouissance, et ceci d'autant plus que lui n'a pas eu, comme le maître, l'idiotie de la mettre dans le risque !⁵²⁵ »

Lorsque Lacan s'interroge sur la jouissance masculine, il dit qu'elle a été plutôt bien étudiée et comprise, tandis que pour la féminine, même les femmes n'arrivent pas à en parler ce qui ne veut pas dire que cette jouissance n'existe pas. Dans ce séminaire, Lacan insiste surtout sur l'inexistence de l'acte sexuel, pas sur les contours de la jouissance féminine. L'analogie porte sur la jouissance du maître et de l'esclave : si, pour toutes les raisons qu'il a énoncées, c'est l'esclave qui jouit malgré le fait qu'il ne « devrait » pas, nous pouvons supposer qu'il y a une jouissance féminine, même si elle n'est pas évidente.

Lacan donne un exemple de la jouissance de l'esclave : il s'appuie sur la pièce de théâtre *L'Andrienne, la femme d'Andros* (une île dans les Cyclades), de Térence⁵²⁶. De Térence, affranchi et dramaturge, nous avons déjà parlé. L'intrigue de cette pièce, ce qui combine de plusieurs autres pièces de Ménandre, est la suivante : un homme veut épouser une femme qui est pauvre et amie d'une courtisane, et son père veut lui donner comme femme la fille d'un de ses amis ; l'esclave de l'homme, Davos, noue plusieurs intrigues pour que son maître puisse épouser la femme qu'il aime et que tout se finisse bien pour tous les personnages. Selon Lacan, le seul personnage intéressant et intelligent de la pièce est Davos, l'esclave ; il rigole en disant « qu'il mène l'affaire de main de maître ». Lacan conclut en disant : « Voilà de quoi il s'agit dans la comédie antique. À ceci près que ça n'a pour nous qu'un intérêt, à savoir de vous montrer qu'il peut y avoir une question de ce qu'il advient de la jouissance quand il s'est produit ce petit mouvement de décalage, de *Verschiebung*, qui est à proprement parler constitué dès que s'introduit, entre le corps et la jouissance, la fonction du sujet⁵²⁷. » Dans l'exemple de Lacan, c'est le personnage en position d'esclave qui est le vrai « maître » de l'histoire, qui a une influence sur tous les autres personnages de la pièce. L'exemple a pour but de montrer que la jouissance est déplacée du maître à l'esclave, et que celui qui jouit de la maîtrise, sans être le maître, est l'esclave. De sorte que Lacan voit un décalage entre la jouissance de Davos et sa position d'agent.

Selon Lacan, la position de l'esclave n'est pas la même que la position du pervers, parce que si l'esclave jouit de son corps, le pervers (entendu ici comme le sadique ou le masochiste) jouit du corps de l'autre, et se met en position de soumission pour obtenir une jouissance sexuelle. Le pervers essaie de retrouver une jouissance perdue, tandis que l'esclave trouve une jouissance après avoir perdue

⁵²⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 07 juin 1967 (version Staferla p.192).

⁵²⁶ Térence, « Andrienne », dans *Comédies*, vol. I, Les belles lettres, Paris, 2003.

⁵²⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 07 juin 1967 (version Staferla p.192).

une autre. Dans le cas du sadique, il n'est pas le « servant du Dieu de la méchanceté absolue » : bien qu'il se revendique comme tel, le sadique utilise cette excuse pour incarner cette jouissance d'une méchanceté absolue⁵²⁸. Dans le cas du masochiste, bien qu'il joue à être le valet de la femme, ce dont il jouit est qu'elle incarne ce Dieu méchant, et il fait tout pour atteindre à une jouissance féminine, jouissance qui n'est pas ainsi atteignable⁵²⁹. C'est dans ce contexte que Lacan parle du « joug de la jouissance⁵³⁰ ».

Nous analyserons maintenant, dans ce séminaire, certains commentaires de Lacan sur la dépendance et la libération. Nous verrons d'abord ses remarques sur la colonisation et le développement, puis nous aborderons ses commentaires sur la libération et la politique. Remarquons que Lacan mentionne la guerre du Vietnam à deux reprises⁵³¹, ce qui nous montre qu'il est intéressé par ce qui arrive dans le monde pendant son séminaire. Sur la civilisation et le sous-développement, Lacan émet ces remarques sur Henry Ey :

« Ce vieux camarade en particulier, aura été celui à qui, pour moi, je donne le pompon quant à une fonction qui n'est rien d'autre que celle que j'appellerai du civilisateur. Vous vous rendez mal compte de ce que c'était la salle de garde de Sainte-Anne, quand nous y sommes arrivés tous les deux, avec d'autres aussi qui avaient un petit peu la même vocation, mais enfin, qui sont restés à mi-route ! Le sous-développement, si je puis dire, quant aux dispositions logiques, puisque de logique il s'agit ici, était vraiment, à ce niveau - vers 1925, hein ! ce n'est pas d'hier – quelque chose d'extraordinaire. Eh bien, depuis ce temps, Henri Ey a introduit sa grande machine : *l'organodynamisme*. C'est une doctrine... C'est une doctrine fautive, mais incontestablement civilisatrice⁵³². »

Lacan critique la théorie de Henry Ey sur l'organodynamisme, c'est-à-dire la théorie qui affirme que l'origine des « maladies » psychiques se trouve dans le cerveau, dans l'organisme, alors que ces « maladies » sont, selon Lacan, le produit de la rencontre entre le sujet, le langage et le corps ; elles n'ont donc pas pour cause un problème somatique. Ce qui nous intéresse est la façon dont Lacan utilise les termes « sous-développement » et « civilisation » : pour Lacan, le civilisateur se trompe, il a tort, mais ses efforts servent à l'avancement de la discipline par la critique même de ses propos « civilisateurs ». Le « civilisateur » est aussi un « sous-développé », ce qui est une critique implicite de cette

⁵²⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 14 juin 1967 (version Staferla p.201).

⁵²⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 14 juin 1967 (version Staferla p.202).

⁵³⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 14 juin 1967 (version Staferla p.203).

⁵³¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 07 décembre 1966 (version Staferla p.31) ; leçon du 10 mai 1967 (version Staferla p.165).

⁵³² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 15 mars 1967 (version Staferla p.124).

terminologie. Nous verrons comment Lacan utilisera et critiquera encore ces termes dans le séminaire XVIII.

Sur la politique et la libération, Lacan critique les efforts des sociétés dites socialistes pour abolir « l'exploitation de l'homme par l'homme »⁵³³. Par contre, ces sociétés se limitent à la « reproduction de cadres », à élever le prolétaire au rang de cadre, ce qui n'est qu'une fausse libération. Sur la politique et le fantasme, Lacan fait le commentaire suivant :

« Il s'agit de convaincre certaines gens qu'ils ont bien tort de ne pas vouloir être admis aux bienfaits du capitalisme ! Ils préfèrent être rejetés ! C'est à partir de ce moment-là, semble-t-il, que devraient se poser les questions sur certaines significations. Et nommément celle-ci par exemple, qui nous montrerait... qui nous montrerait sans doute, mais ce n'est pas aujourd'hui que je ferai dans cette direction, même les premiers pas ...que si Freud a écrit quelque part que « l'anatomie c'est le destin », il y a peut-être un moment où, quand on sera revenu à une saine perception de ce que Freud nous a découvert, on dira – je ne dis même pas que « la politique c'est l'inconscient » – tout simplement : l'inconscient c'est la politique ! Je veux dire que ce qui lie les hommes entre eux, ce qui les oppose, est précisément à motiver de ce dont nous essayons pour l'instant d'articuler la logique. »⁵³⁴.

Lacan énonce cela en critiquant un article de Bergler dans lequel celui-ci argumente que la cause du surmoi d'un patient est le fait que sa mère l'a rejeté. Lacan explique que ce dont souffre le patient, c'est de son fantasme de se faire rejeter par l'Autre. Lacan parle de la Guerre du Vietnam, et de ces personnes qui rejettent le capitalisme. Pour Lacan, tout se passe au niveau du fantasme : c'est le fantasme qui oriente le sujet dans sa jouissance, donc dans sa position par rapport au politique, d'où l'intérêt pour Lacan d'expliquer le fantasme, non s'intéresser directement à la politique.

Pour en finir avec les commentaires de ce séminaire, Lacan parle de qui est pour lui « l'art du vendeur ». Parlant du désir et de la demande. Il dit :

« J'ai essayé, pour ça, de construire pour vous un petit apologue, que j'ai emprunté, non pas certes par hasard, mais pour des raisons qui sont bien essentielles à ce qu'on appelle l'art du vendeur. C'est-à-dire l'art de l'offre, dans son dessein de créer la demande : il faut faire désirer à quelqu'un un objet dont il n'a aucun besoin, pour le pousser à le demander. »⁵³⁵

L'art du vendeur est de créer un objet pour que l'acheteur vienne de lui demander. Lacan fait une homologie entre « l'acheter » et « lâcheté », pour signifier que ce

⁵³³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 01 mars 1967 (version Staferla p.112).

⁵³⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 10 mai 1967 (version Staferla p.166).

⁵³⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit, leçon du 21 juin 1967 (version Staferla p.210).

qui est important ne se trouve dans la logique commerciale. Par contre, ce qui est central est le désir, et il est donc important que le sujet ait le courage de désirer. Soutenir le sujet dans ce courage est la démarche de la psychanalyse. Nous passerons maintenant au séminaire XV de Lacan, à ce qu'il y dit de la figure de l'esclave et de la dépendance.

L'acte et le sujet : une lecture du séminaire XV

Le séminaire XV de Lacan, *L'acte*⁵³⁶, essaye principalement de définir ce mot dans le contexte de la psychanalyse. « L'acte » peut être l'acte du sujet, à la différence de *l'acting out* et du passage à l'acte. « L'acte » est aussi l'acte psychanalytique, ou dans quelles conditions l'agir du psychanalyste (ou du psychanalysant) a des conséquences et donc peut être considéré en tant que tel. Comme nous l'avons déjà vu, lors du séminaire précédant, Lacan discute du concept de l'acte pour proposer la formule « il n'y a pas d'acte sexuel ». Ce séminaire est aussi important pour ses développements en logique, où Lacan change d'avis par rapport à la logique d'Aristote et à la logique du langage, et pose la possibilité de penser la « négation de l'universel » et le « pas-tout » en tant que notations et fonctions logiques. Il faut aussi tenir compte, lors que ce séminaire, de Mai 68, qui aura un impact sur son discours, et mettra fin au séminaire de cette année.

Tel sera l'ordre de cette partie du chapitre : nous essayerons de définir d'abord ce que Lacan comprend par l'acte, pour ensuite regarder le lien de cette notion avec la dialectique du maître et de l'esclave, et le *Menon* de Platon. Puis, nous verrons certains commentaires sur l'esclave, le sujet, et deux autres figures que Lacan introduit peu à peu, le travailleur et le prolétaire. Pour finir, nous analyserons les commentaires de Lacan sur la dépendance.

Lacan ne définit pas précisément ce qu'est l'acte dans ce séminaire. Nous présenterons donc ce qu'il dit autour de l'acte pour essayer d'élucider ce qu'il en est. L'acte a un effet sur le symbolique dans sa relation au réel. Lacan dit que l'acte « suscite un nouveau désir » et que l'acte de poser l'inconscient est le fait de dire qu'il est structuré comme le langage et qu'il subvertit le *cogito* cartésien⁵³⁷. Sur le sujet et l'acte, il dit :

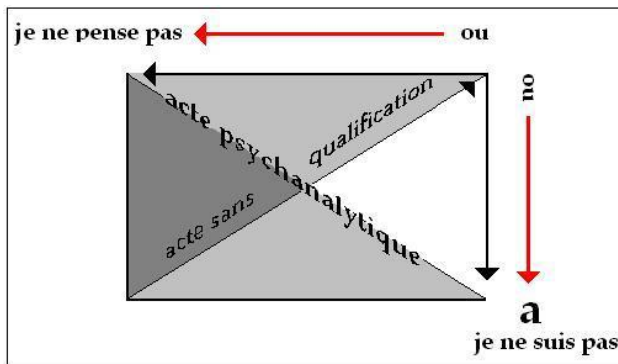
« Tout ça parce qu'à propos du *sujet supposé savoir*, du S en bas à gauche, j'avais dit que ce qui est peut-être... au moins ce modèle en pose-t-il pour nous la question ...la fin – je l'entendais au sens de la terminaison, la bascule, la culbute – normale en soi, de ce qu'il en est de l'acte, pour autant qu'après tout, si

⁵³⁶Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit. Version Staferla disponible sur www.staferla.free.fr

⁵³⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 10 janvier 1968 (version Staferla p.37).

cette psychanalyse nous révèle quelque chose – et ceci au départ – c'est qu'il n'est pas un acte dont quiconque puisse se dire entièrement maître⁵³⁸. »

L'acte n'est pas la simple action du sujet, c'est-à-dire que le sujet ne maîtrise pas ce qu'il fait ni les conséquences de son acte. Cette citation est aussi intéressante parce que Lacan évoque que, même dans l'acte analytique, ni l'analysant, ni le sujet supposé savoir ne maîtrisent ce qui arrive au niveau de l'acte. Pour parler de l'acte analytique, Lacan propose le quadrangle suivant, quadrangle déjà travaillé dans le séminaire précédant sur l'aliénation :



539

Dans l'acte analytique, l'analyste autorise l'acte, et il le fait à partir de sa place en tant qu'objet *a* supposé de l'analysant. L'acte part du non-être de l'analysant lorsqu'il se rend compte de sa castration, de sa division subjective, et elle touche l'inconscient, la chaîne signifiante inconsciente. Ainsi et en partant de ce graphe, nous pouvons voir pourquoi l'acte est un effet de signifiant qui divise le sujet, qu'il n'est donc pas présent dans sa totalité mais en tant que divisé⁵⁴⁰. Ce graphe et la discussion qui l'entoure montrent qu'à ce moment de son enseignement, l'aliénation est au centre du système qu'il propose. Selon lui, avant l'analyse, le sujet se trouve « aliéné et naïf », en affirmant « je suis », ce qui pour Lacan veut dire « je ne pense pas »⁵⁴¹. D'un autre côté, lorsque le sujet entre dans l'analyse, il se confronte à l'aliénation de son objet perdu, de la séparation au $-\phi$, ce qui est le passage par le processus de la castration⁵⁴².

Maintenant, si nous regardons la dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie*, Lacan situe l'acte au moment de la « lutte à mort par le pur prestige ». Selon Lacan, cela produit, pour Hegel, un « savoir sur la mort », savoir

⁵³⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 24 janvier 1968 (version Staferla p.56).

⁵³⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 20 mars 1968 (version Staferla p.116).

⁵⁴⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 20 mars 1968 (version Staferla p.116).

⁵⁴¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 17 janvier 1968 (version Staferla p.48).

⁵⁴² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 17 janvier 1968 (version Staferla p.47).

important pour continuer le frayage de l'esprit vers le « Savoir absolu »⁵⁴³. Selon Lacan, le « savoir sur la mort » est une des formes de l'objet *a*, c'est-à-dire qu'Hegel place le « savoir sur la mort » là où il pourrait placer l'objet petit *a*, ou l'amour entre les deux consciences, comme Lacan l'a dit auparavant. Lacan nous rappelle ce paradoxe, que bien que le maître doive renoncer à la jouissance pour en devenir un, la jouissance fait retour pour lui dans le travail de l'esclave, ce que Lacan critique en plaçant la jouissance du côté de l'esclave. Cette transformation d'une jouissance en une autre serait, pour Lacan, ce qui arrive lorsque le « masochisme primaire », la jouissance produite lorsque le corps du sujet est impliqué par le langage, se transforme dans un autre type de jouissance liée à l'objet petit *a*. Penser l'enjeu de l'acte dans la dialectique du maître et de l'esclave est important aussi, selon Lacan, pour mieux distinguer entre « le faire » et « l'acte »⁵⁴⁴, c'est-à-dire qu'il importe de saisir le changement de coordonnées symboliques pour les sujets.

Au début du séminaire Lacan réintroduit le *Menon* de Platon et explique bien le sophisme dont il s'agit pour montrer le piège mathématique dans lequel il fait tomber l'esclave. Selon Lacan, Socrate veut démontrer, dans ce dialogue, que même le plus bête et le moins instruit des esclaves a accès à une articulation logique, et même que quelqu'un qui ne sait rien de l'arithmétique peut se trouver confronté au problème de la $\sqrt{2}$ ⁵⁴⁵. En parlant avec l'esclave, Socrate lui apporte un dessin du problème mathématique, ce qui lui permet de donner à l'esclave une idée du problème géométrique qu'il a affaire⁵⁴⁶. « De sorte que l'analyste se soumet à la règle du jeu et que je peux poser la question de savoir, quand il répond la façon dont il devrait répondre s'il s'agissait de l'esclave de Socrate et qu'on dise à l'esclave de moufter à son gré, ce qu'on ne fait pas bien sûr au niveau de l'expérience ménonienne »⁵⁴⁷. Lacan fait une homologie entre l'expérience socratique et la psychanalyse, entre le sujet supposé savoir et l'analysant. Selon lui, l'analyste accompagne l'analysant dans sa démarche de rencontre avec la vérité singulière, de « décryptage » de cette vérité, mais il ne s'agit pas du tout d'une transmission de savoir ni de vérité de l'analyste à l'analysant. En continuant l'analogie, Lacan va plus loin :

⁵⁴³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 17 janvier 1968 (version Staferla p.48).

⁵⁴⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 24 janvier 1968 (version Staferla p.57).

⁵⁴⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 29 novembre 1967 (version Staferla p.24).

⁵⁴⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 29 novembre 1967 (version Staferla p.25).

⁵⁴⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 29 novembre 1967 (version Staferla p.26).

« L'extraction, l'absence de cette dimension, et justement du fait qu'il y ait un être – être de psychanalyste – qui puisse faire tourner, d'être lui-même en position de *a*, tout ce dont il s'agit dans le sort du sujet psychanalysant, à savoir son rapport, à lui, à la vérité, de le faire tourner purement et simplement autour de ces termes d'une algèbre qui ne concerne en rien une foule de dimensions existantes et plus que recevables, une foule de données, une foule d'éléments substantiels dans ce qui est là en jeu, en place et respirant sur le divan : voilà ce qui est la production tout à fait comparable à celle de telle ou telle machine qui circule dans notre monde scientifique et qui est à proprement parler la production du psychanalysant⁵⁴⁸. »

Bien que l'analyste doive garder la place de l'objet petit *a* pour l'analysant afin de le faire parler, la production (ou un type de travail) est fait par l'analysant, pas par l'analyste. Lacan lie le psychanalysant à l'esclave de Menon et à la machine, parce que dans tous ces cas l'effectue une production symbolique. Cette production de savoir est la vérité singulière du sujet concret qui parle. Lacan continue en affirmant que, selon cette logique, c'est le psychanalysant qui produit l'analyste et pas au contraire. Puis il se livre à une réflexion sur la « conscience de classe » du travailleur et le lien qu'il a avec le capitaliste. « Pourquoi ne nous poserions-nous pas la question si, à un certain degré de l'organisation de la production, précisément il n'apparaîtrait pas que le produit du travailleur, sous certaines faces, n'est pas justement la forme singulière, la figure que prend de nos jours le capitaliste ?⁵⁴⁹ » Si, selon Lacan, le psychanalysant fait le psychanalyste, derrière la critique de l'exploitation et de l'aliénation du travailleur, celui-ci n'est-il pas la vraie « essence » du capitalisme, ce qui soutient de son côté sa propre domination politique ? Lacan ne répond pas par la suite à cette question.

Sur l'articulation de la définition du sujet et de la perte, Lacan propose :

« [C]'est que le sujet [S] ne s'institue que représenté par un signifiant pour un autre signifiant, $S_1 \rightarrow S_2$, et que c'est entre les deux, au niveau de la répétition primitive, que s'opère cette perte ($S_1 \rightarrow S_2$) $\rightarrow (a \downarrow)$, cette fonction de l'objet perdu, autour de quoi précisément tourne la première tentative opératoire du signifiant, celle qui s'institue dans la répétition fondamentale⁵⁵⁰. »

Dans la logique lacanienne à ce moment de son enseignement, il pose l'objet entre le S_1 en tant que signifiant primordial, refoulé, et le S_2 , qui représente ici le signifiant qui va instaurer la répétition et qui vient se substituer au signifiant refoulé. Si dans les séminaires XII et XIII Lacan met le sujet entre ces deux signifiants, Lacan remarque ici que lorsque ces signifiants s'articulent, l'objet chute et la répétition, donc la pulsion, s'instaure. Cette symbolisation de la perte et les liens

⁵⁴⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 07 février 1968 (version Staferla p.75).

⁵⁴⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 07 février 1968 (version Staferla p.76).

⁵⁵⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 13 mars 1968 (version Staferla p.112).

avec les séminaires passés seront fondamentaux dans les chapitres à suivre lorsque nous parlerons du discours du maître. Après toutes ces élaborations théoriques, la question de « l'identité », de « l'essence » du sujet devient impossible.

« C'est aussi vrai pour vous que pour moi, et qu'à partir du moment où vous vous en êtes aperçus, le « je suis » paraît devenir non pas imprononçable – c'est toujours prononçable – mais simplement grotesque. Or ces choses ont un grand intérêt à être réalisées si elles paraissent cohérentes et strictement cohérentes, de l'introduction dans un certain domaine qui est celui des questions que pose *l'existence* ou non de l'inconscient⁵⁵¹. »

C'est une des conséquences fondamentales de la théorie et de la pratique psychanalytique, sur laquelle Lacan insiste depuis ses premiers séminaires : dire « je suis » implique le narcissisme et l'identification, mais toute évidence dans la psychanalyse met en doute cette affirmation. Elle nous intéresse ici parce que, pour se positionner dans un « je suis », il faut que le sujet s'identifie à un signifiant, ce qui provoque une chute de l'objet cause du désir. Ce mécanisme, Lacan la précisera par la suite en théorisant le discours du maître.

Pour finir ce chapitre, nous analyserons des commentaires que Lacan y a donnés en marge sur l'obéissance, la liberté et la politique. Par exemple, au début du séminaire Lacan critique les expériences de Pavlov avec les chiens, ces expériences confirmant le structuralisme de Lacan et sa pensée sur le langage : ce dont Pavlov ne se rend pas compte, c'est qu'il introduit la dimension du signifiant chez les chiens. Lorsque Pavlov fait ses expériences, il parle aux chiens, il introduit le signifiant dans son expérience, ce qui, selon Lacan, invalide son approche théorique du stimulus-réponse, parce que ce système a déjà été influencé par le langage. Pavlov devient alors un structuraliste⁵⁵². L'introduction du langage change le rapport des chiens à la nourriture et les fait obéir à Pavlov.

Plus loin dans ce séminaire, Lacan critique l'approche de Szasz, psychanalyste américain, sur la liberté de pensée dans la psychanalyse. Lacan, de son côté, affirme que l'association libre dans l'analyse n'est jamais libre mais surdéterminée, et il ajoute sur la liberté aux États-Unis le commentaire : « Seulement, ne l'oublions pas, nous sommes dans le contexte américain, et chacun sait que quelle que soit l'ampleur d'une liberté de penser, une liberté de jugeote et de toutes les formes sous lesquelles elle s'exprime, nous savons très bien ce qu'il en est, c'est à savoir que, en somme on peut dire n'importe quoi, que ce qui compte c'est ce qui est

⁵⁵¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 13 mars 1968 (version Staferla p.130).

⁵⁵² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 15 novembre 1967 (version Staferla p.7).

déjà bel et bien installé⁵⁵³. » Lacan insinue qu'aux États-Unis ce qui est important, lorsqu'on discute de la liberté de pensée, n'est pas le contenu de la pensée elle-même, mais qui la prononce, quel est le statut de la personne qui parle, ce qui montre qu'il n'y a pas de vraie liberté de pensée. Lacan développera sa critique de la liberté de pensée dans le séminaire suivant.

Puis, discutant du sujet supposé savoir, Lacan s'interroge sur son rôle et comment il fonctionne au sein du processus démocratique. Il dit :

« Dans les formes d'élection que les aristocrates déclarent être les plus stupides, à savoir les élections démocratiques, on ne voit pas pourquoi elles seraient plus stupides que les autres, simplement ça suppose que « la base » comme on dit, le votant, l'élément, en sait un bout. Ça ne peut pas reposer sur autre chose. C'est à son niveau qu'on met le sujet supposé savoir. Vous voyez que tant que le sujet supposé savoir est là, les choses sont toujours très simples, surtout à partir du moment où on le met en question, parce que si on le met en question, celui qu'on maintient pourtant dans un certain nombre d'opérations, ça devient beaucoup moins important de savoir où on le met, et on ne voit pas, en effet, pourquoi on ne le mettrait pas au niveau de tout le monde⁵⁵⁴. »

Toute élection, quels que soient les électeurs et leur nombre, suppose que ces électeurs sachent pourquoi ils votent pour tel candidat. Lacan ne partage pas l'avis négatif des aristocrates (possible référence aristotélicienne) sur le fait de faire voter tout le monde, parce que le mécanisme des élections aristocratiques et démocratiques est le même, il repose sur la supposition d'un sujet qui sait. La critique lacanienne sur ce point précis est intéressante parce que, comme nous l'avons vu, le rapport entre le sujet, son savoir et sa vérité est très complexe, et cette complexité n'a rien d'évident si on se contente d'observer juste la forme du processus démocratique.

Pour parler de l'acte du côté du politique, de sa différence avec l'acte psychanalytique, Lacan se réfère à une autre partie de la *Phénoménologie de l'esprit* sur « La loi du cœur et le délire de présomption ». Il dit :

« Il est sûr que Freud n'est pas le premier à nous permettre de sortir de ces anneaux fermés, que pour mettre en suspens ce qu'il en est de la valeur de la bonne intention nous en avons une critique tout à fait efficace, explicite et maniable dans ce que Hegel nous articule de la loi du cœur ou du délire de la présomption : qu'il ne suffit pas de s'élever contre le désordre du monde pour ne pas, de cette protestation même, s'en faire le plus permanent support. [...] C'est là qu'il nous faut nous apercevoir que cette méditation a débouché très spécialement sur quelque chose qui s'appelle l'acte politique et qu'assurément il

⁵⁵³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 22 novembre 1967 (version Staferla p.14).

⁵⁵⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 21 février 1968 (version Staferla p.79).

n'est pas vain, que ce qui s'est engendré non seulement de méditation politique mais d'acte politique en quoi je ne distingue nullement la spéculation de Marx de la façon dont elle a été... à tel ou tel détour de la révolution... mise en acte, est-ce qu'il ne se peut pas que nous puissions situer toute une ligne de réflexions sur l'acte politique en tant qu'assurément ce sont des actes au sens où ces actes étaient un dire... et précisément, un dire au nom d'Untel... qui y ont apporté un certain nombre de changements décisifs ?⁵⁵⁵ »

La « Loi du cœur et le délire de présomption »⁵⁵⁶ décrit un moment de la *Phénoménologie* où une auto-conscience a conscience de soi en tant qu'individu et de sa nécessité, mais elle se révolte contre la réalité extérieure et donc contre la nécessité. Elle est guidée par son plaisir, par sa loi intérieure, loi qu'Hegel appelle « la loi du cœur ». Mais cette conscience considère sa loi du cœur comme universelle, comme si elle pouvait faire du bien à tous les autres individus, ce qui est fallacieux, et entre en confrontation avec la Loi externe. Si la « loi du cœur » s'impose aux autres, elle se transforme en Loi, ce qui implique d'aller contre la « loi du cœur » des autres individus et de se couper de l'individu qui l'a imposée ; elle est donc contradictoire en elle-même. Mais comme la « loi du cœur » ne tient pas compte des autres, elle les voit comme des ennemis, comme si la Loi externe était nécessairement détestable parce que différente. Se prétendant universelle, elle s'oublie en tant que particulière ; à cause de cette rupture avec la réalité de la Loi et de l'oubli de sa particularité, cette « loi du cœur » est délirante, folle. En essayant de forcer ce qu'elle considère bon pour les autres, elle devient monstrueuse pour eux, et dans la critique de la méchanceté de l'autre, elle n'arrive pas à se percevoir comme méchante. La dialectique continue lorsque la conscience accepte la nécessité, la réalité extérieure, et la Loi. La référence de Lacan à cette loi a deux côtés importants, un politique et un clinique. Côté politique, Lacan critique l'acte de Lénine, d'imposer la vérité marxiste aux autres à travers son acte révolutionnaire en luttant contre ceux qui s'opposaient à lui, ce qui a produit par la suite quelque chose de monstrueux. De même, en tant que psychanalyste, on ne peut pas fonder chaque acte psychanalytique sur la théorie freudienne (ou lacanienne), ou sur une identification à ces deux figures, si on ne tient pas compte de l'inconscient concret auquel on est confronté.

Poursuivant son explication et développant sa théorisation de l'acte analytique, Lacan critique encore une fois l'acte révolutionnaire et sa relation analogue à l'acte subjectif et à l'acte analytique. Lacan explique la logique marxiste : s'il y a un sujet aliéné, exploité, qui prend conscience de sa situation, alors la conséquence en

⁵⁵⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 21 février 1968 (version Staferla p.50).

⁵⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Reclam, Stuttgart, 2009 [1807], p.263-271 ; nous utilisons aussi *Hegel's phenomenology of spirit*, Oxford University press, Oxford, 1977, pp. 221-228.

tant qu'acte, pour sortir de sa situation, sera la révolution. Mais cet acte, comme tout acte, est compliqué et difficile à assumer. Il dit :

« Et dans ces conséquences d'acte, la pensée a la plus grande difficulté à se reconnaître, comme vous le démontrent je pense, depuis que vous existez... puisque c'était même, pour un certain nombre d'entre vous, commencé avant votre naissance ...les difficultés qu'a eues, que continue d'avoir ce qu'on appelle l'intelligentsia avec l'ordre communiste. Toute pensée donc, de cette catégorie qui touche à l'effet de sujet, participe de l'acte. La formuler indique, si l'on peut dire, l'acte et sa référence. Seulement, tant que l'acte n'est pas mis en train, c'est une référence, bien sûr, difficile à soutenir, dans toute la mesure où elle n'est isolée qu'au terme, chacun sait ça. Toute pensée qui dans le passé a fait école... les choses qui restent, comme ça, épinglées dans les herbiers universitaires, école stoïcienne par exemple ...avait cette fin de l'acte. Ça tourne court quelquefois... je veux dire que pour l'instant par exemple, dans le circuit à quoi j'ai fait allusion ...l'acte qui de notre temps s'épingle du terme de révolutionnaire. L'issue n'est pas encore là⁵⁵⁷. »

Même si l'acte révolutionnaire suit la logique que des intellectuels comme Marx ont préconisée, ce que Lacan appelle « l'intelligentsia », les intellectuels sympathisants des mouvements de libération, ont du mal à se reconnaître dans les conséquences de la révolution, dans l'ordre communiste. Même si Lacan ne met pas en doute la « vérité » qui se trouve au sein de la pensée marxiste⁵⁵⁸, il reste très critique des efforts concrets et historiques pour réaliser de cette pensée, et pour lui, l'issue, la « libération » ou « la fin de l'exploitation » ne passent pas nécessairement par cette voie. De même, l'acte révolutionnaire, comme n'importe quel acte, est très difficile à soutenir par le sujet qui agit. Bien que le séminaire ait été interrompu par ce qui sera nommé Mai 68, il semble que la théorisation lacanienne de l'acte reste inachevée et obscure. Nous verrons par la suite que Lacan reprendra la notion de la révolution pour la critiquer et l'éloigner de ce qu'est l'acte psychanalytique.

Ce séminaire est interrompu pas les événements de Mai 68, mois pendant lequel Lacan arrête son séminaire. Lors d'une leçon, il donne juste ses impressions. Il se sent concerné, il sent que la psychanalyse est concernée par ce qui arrive, surtout quand des formules inspirés par son enseignement et une référence à la psychanalyse selon Reich sont utilisées lors des démonstrations⁵⁵⁹. Lacan dit que « quelque chose s'est passé », ce qui l'a poussé à se remettre en cause par sa propre théorie de l'acte. Ce qu'il déplore est la violence déployée tant par la police que par les manifestants, ce qui fait que « n'importe qui pourrait se faire

⁵⁵⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 20 mars 1968 (version Staferla p.117).

⁵⁵⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 19 juin 1968 (version Staferla p.143).

⁵⁵⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 15 mai 1968 (version Staferla pp.136-137.).

tabasser »⁵⁶⁰. Dans les chapitres suivants nous verrons l'après-coup de ces événements ont sur sa théorisation, surtout en ce qui concerne ses usages et critiques de la théorie marxiste et sur les questions de l'esclave, du capitalisme, et de la révolution.

⁵⁶⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit, leçon du 15 mai 1968 (version Staferla p.138).

Neuvième chapitre : Plus-value et plus-de-jour ; *Le Capital* de Marx et le séminaire XVI

Introduction

Ce chapitre est une analyse du séminaire XVI de Jacques Lacan, *D'un Autre à l'autre*⁵⁶¹, à partir de la référence de Lacan, au *Capital* de Karl Marx. Lacan se réfère au *Capital* de Marx depuis les premières années de son séminaire, références que nous classifions ainsi : d'abord, un travail sur le signifiant lié à la logique de la valeur des marchandises (séminaire V), puis une élaboration de la jouissance liée à cette même logique de la valeur (séminaire XIV, que nous avons vu le chapitre précédant avec la « valeur de jouissance ») et maintenant la logique du plus-de-jour, liée à la logique de la plus-value. C'est sous cet angle que nous analyserons le séminaire XVI de Lacan. Le noyau du séminaire est une nouvelle élaboration, par Lacan, de la jouissance, appuyé sur des références comme Hegel, Marx, et Blaise Pascal. Le séminaire traite aussi, entre autres, de la logique symbolique, du fantasme, et de la pulsion. Il importe de remarquer que ce séminaire suit les événements de Mai 68, et contient donc une lecture, par Lacan, de ces événements ; ce séminaire peut être lu comme une critique, par la psychanalyse, à l'économie politique. Nous nous limiterons à analyser ce que Lacan élabore sur l'esclavage et la dépendance. L'hypothèse de ce chapitre et la raison pour laquelle nous insistons autant sur la lecture, par Lacan, de Marx et du *Capital*, est que le capitaliste et le prolétaire de Marx, tels le maître et l'esclave hégéliens, deviennent des figures de la psyché humaine, figures qui expliquent l'économie de la jouissance et des positions subjectives dans la clinique psychanalytique. Nous avons vu que depuis le début de son enseignement, Lacan utilise les figures du maître et de l'esclave pour exemplifier le développement et les contradictions de la psyché humaine ; dans ce chapitre, en l'introduisant le concept du plus-de-jour, Lacan fait le même usage des figures du prolétaire et du capitaliste chez Marx.

Ce chapitre s'organise comme suit : nous commencerons par une explication du *Capital* de Marx, en mettant l'accent sur les parties référencés par Lacan, c'est-à-dire d'abord sur le premier chapitre, puis sur la troisième partie du premier volume. Les premiers chapitres traitent de la logique de la marchandise, des valeurs d'usage et d'échange ; après ces explications, nous reviendrons à ce que Lacan a déjà mentionné du *Capital* auparavant. Ensuite, nous discuterons la troisième partie du premier volume, où Marx introduit la question de la plus-value, cruciale pour comprendre ce que Lacan appelle le plus-de-jour ; le reste du chapitre sera

⁵⁶¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, Éditions du Seuil, Paris, 2006.

consacré au séminaire XVI, où il se trouve l'élaboration la plus importante par rapport à l'esclave, au travailleur et au concept du plus-de-jouir. Nous diviserons l'étude du séminaire XVI en quatre parties : d'abord, nous synthétiserons l'origine du concept du plus-de-jouir chez Lacan, pour examiner l'impact du capitalisme sur le sujet et sur sa jouissance. Puis, nous analyserons les mentions de l'esclave et de la dialectique hégélienne en lien avec la structure de la névrose. Pour finir, nous analyserons les commentaires de Lacan sur la dépendance et la liberté.

***Das Kapital* : la valeur, le langage, et la jouissance**

*Le Capital*⁵⁶² de Marx commence par ce qu'il considère comme l'objet central du capitalisme, l'objet à partir duquel nous pouvons saisir toute la logique du capitalisme : la marchandise. Suivant l'économie classique, Marx voit deux types de valeur dans la marchandise : la valeur d'usage centrée sur l'utilité de la marchandise et sur ses qualités matérielles, et la valeur d'échange, centrée sur une relation quantitative de la marchandise, sur ce que coûte son échange contre une autre marchandise. Marx remarque le clivage entre les deux valeurs : l'usage de la marchandise et ses qualités matérielles nous sont indifférentes lorsque nous pensons dans les termes de la valeur d'échange, car ce qui importe est juste ce que vaut une marchandise qu'on échange pour une autre.

Pour comprendre cette différence entre les deux valeurs, Marx analyse le composant qu'elles ont en commun : les deux font référence au travail humain. Sans le travail, sans la capacité humaine de transformer la nature, la matière brute ne peut pas devenir un objet qui peut être soit utile, soit échangé par l'humain. Nous pouvons ainsi confirmer que Marx ne change pas trop de position par rapport au fait que le travail est « l'essence » de l'humain. Si c'est le travail humain qui rend une marchandise utile, (la valeur d'usage), la valeur d'échange a pour origine une égalisation du travail humain : on mesure en heures le travail socialement nécessaire pour produire une marchandise, ce qui implique d'un côté que la spécificité de chaque métier et de chaque travailleur devient indifférente, et d'un autre côté qu'en comptant les heures de travail dans chaque marchandise toutes les marchandises deviennent interchangeable. Marx introduit une distinction entre le travail comme capacité humaine et la « force de travail », c'est-à-dire le travail salarié, aliéné, qui est mesuré en heures et payé. Cela implique que la marchandise fondamentale est le travail humain, la force de travail.

⁵⁶² Karl Marx, *Le Capital, livre I*, Folio essais – Gallimard, Paris, 1963 [1867]. Nous utilisons aussi la traduction anglaise, *Capital*, Penguin Books, Londres, 1976, et la version allemande, les chapitres choisis que se trouvent en *Marx: eine Auswahl aus seinem Werk*, Gütersloh Bertelsmann Verein, 1983.

L'exemple choisi par Marx est le suivant : 20 mètres de toile = un habit. Du côté de l'habit nous regardons la valeur d'usage : un habit qui sert à habiller quelqu'un, à le protéger de la pluie, etc. Cette équation exprime la valeur d'usage de l'habit dans la valeur d'échange de la toile. Du côté de la toile, nous voyons une quantité, une mesure. Marx choisit cet exemple parce que dans le deux cas, les deux marchandises ont la même matière, l'habit est fait de toile, mais ils n'ont pas la même valeur d'usage. Marx explique qu'il y a plus de matière du côté de la toile que l'équation que du côté de de l'habit parce que les deux marchandises n'ont pas reçu la même quantité de travail, c'est-à-dire que bien que la toile contienne déjà du travail humain, elle doit être encore transformée plus pour devenir un habit. Marx est frappé par le fait que dans ce type d'équation, le travail du couturier, celui du fileur et celui du tisserand soient traités comme comparables, interchangeables, pas seulement d'un métier à l'autre mais d'un travailleur concret à l'autre.

Si nous acceptons cette équation, nous pouvons ensuite la transformer : 40 mètres de toile = 2 habits, ou 10 mètres de toile = $\frac{1}{2}$ habit. Cette transformation montre déjà que nous avons totalement laissé de côté la valeur d'usage, et que nous entrons dans un système où il n'y a que des valeurs d'échange équivalents. De sorte que la forme de la valeur de la marchandise est cette relation quantitative dans le système des marchandises, qui représente la force de travail abstraite dans la marchandise. Cependant, cette forme de valeur, la valeur d'échange, n'a rien à voir avec l'usage, ni avec la matérialité de la marchandise, mais s'inscrit dans la relation quantitative avec une autre, ce qui veut dire que la valeur est dans la relation (faite par les humains) et donc n'appartient nullement à l'objet. La forme valeur est purement une construction sociale.

Maintenant, observons ce qui arrive si nous ajoutons d'autres marchandises au système d'équivalences : 20 mètres de toile = 1 habit, ou = 10 lb. de thé, ou = 40 lb. de café, ou = 2 onces d'or, ou = $\frac{1}{2}$ tonne de fer, etc... Si nous avons réussi à faire une équivalence entre la valeur des deux marchandises, nous pouvons élargir la logique à tout le système économique, où chaque marchandise peut exprimer la valeur d'une autre. Le pas suivant, c'est de choisir une marchandise pour qu'elle représente la valeur de toutes les marchandises, dans notre cas les 20 mètres de toile. Mais ce qui arrive est que la marchandise qui exprime la valeur des autres peut être choisie en tant qu'équivalent universel. Dans la société de Marx, c'est l'or qui fut choisi en tant que représentant, ce qui explique le passage d'une marchandise qui exprime la valeur des autres à la forme argent de la marchandise.

Une des conséquences de cette logique, selon Marx, est ce qu'il appelle le « fétichisme de la marchandise » : bien que la marchandise semble être quelque chose de simple, elle est pleine de « subtilités métaphysiques et d'arguties théologiques ». Le caractère mystérieux de la marchandise n'a pas pour origine

sa matérialité ni son usage, qui sont très clairs ; par contre, le mystère vient de sa forme de valeur qui reflète les relations sociales comme le résultat de la production de la force du travail humain. Ces relations d'équivalence entre marchandises, qui sont le fruit du travail humain, sont vues comme si elles étaient objectives, et appartenaient à la matérialité de l'objet. Il n'y a pas de valeur dans les atomes qui composent la marchandise, mais dans l'économie classique, la valeur est vue comme si elle était intrinsèque à la marchandise, ce qui semble donner aux marchandises des propriétés magiques. C'est cela que Marx appelle le « fétichisme de la marchandise ». Pour Marx, cela pose deux problèmes : premièrement, tout travail humain devient une marchandise qui doit suivre cette logique, être inséré dans un système d'équivalences pour avoir de la valeur, ce qui revient à traiter l'humain comme un objet et les marchandises comme si elles avaient des relations sociales. Deuxièmement, cette erreur logique, le fait de projeter des relations sociales dans les objets, ou le fait de fixer le prix des marchandises comme quelque chose qui leur appartient intrinsèquement, fait que les économistes classiques libéraux se trompent dans leur analyse de l'économie (par exemple en voyant le système monétaire comme une « force de la nature »).

Dans l'œuvre de Lacan, jusqu'au séminaire XV nous trouvons deux lectures de la logique de la marchandise. La première se cristallise autour du séminaire V, lorsque Lacan analyse la logique symbolique du signifiant (la division du signe en signifiant et signifié) et les formules de la métaphore et de la métonymie. Selon Lacan, la logique de la marchandise correspond à la logique de la métaphore ; la marchandise serait un signe. La valeur d'usage de la marchandise, sa matérialité, est décrite par son signifié, sa définition, tandis que la valeur d'échange, qui ne tient pas compte de l'usage, est le signifiant, qui peut être échangé contre un autre. L'échange d'une marchandise contre une autre est une métonymie, et lorsque nous en introduisons une troisième, nous pouvons faire un système qui marche selon la logique de la métaphore. L'échange de marchandises est une métaphore en ce sens qu'en échangeant une marchandise contre une autre, nous trouvons qu'il y a un nouvel usage, un signifié, qui apparaît, usage qui n'était pas le même que celui de la première marchandise. Bien sûr, *Le Capital* a été écrit avant les développements de la linguistique du XX^{ème} siècle, mais cette exemplification vaut autant pour le moment de l'enseignement de Lacan que ce pour ce que Marx lui-même propose, en soulignant que les marchandises sont d'abord des produits du travail humain et qu'elles portent en elles les relations sociales humaines.

L'autre lecture est celle que nous avons étudiée dans le chapitre précédent sur le séminaire XIV, où Lacan parle de la « valeur de jouissance » de l'objet petit *a*. Comme nous l'avons observé, la marchandise n'a pas de valeur d'échange si ce n'est dans un système d'équivalences, de relations entre marchandises ; toute seule, la marchandise a une valeur d'usage, mais elle n'a pas une valeur

d'échange. Le terme « valeur de jouissance » de Lacan pointe dans la même direction pour expliquer le lien entre l'objet et la jouissance à ce moment de son enseignement : le sujet ne peut pas jouir tout seul de l'objet, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de jouissance « toute seule », sans lien au signifiant ni à son incarnation dans un objet cause du désir, l'objet petit *a*. Cela veut dire que même l'objet petit *a* n'existe qu'en faisant partie d'un matériel symbolique, c'est-à-dire d'un système symbolique d'équivalences. Maintenant nous continuerons avec un autre chapitre du *Capital* pour comprendre le changement d'approche théorique, par Lacan, dans le séminaire XVI.

***Das Kapital* : la plus-value**

Lacan référence la troisième partie du premier livre du *Capital* juste avant d'introduire ce qu'il veut dire par le concept du « plus-de-jouir »⁵⁶³. Dans ce chapitre du *Capital*, « Le processus du travail et le processus de la valorisation » (*Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß*) Marx explique quel est l'origine du profit et des bénéfices que font les capitalistes lorsqu'ils vendent leurs marchandises. Le travail en tant que marchandise a deux parties : l'usage, la capacité de travail de quelqu'un qui est utilisé pour produire des valeurs d'usage, et la valeur d'échange, ce que Marx appelle « la force de travail », qui est le travail comptabilisé en temps et en argent, travail pour lequel le capitaliste paie ; de sorte qu'en vendant sa force de travail, l'humain devient un travailleur, un ouvrier. Le travail, la capacité de travail, fait partie de l'humain, définition cohérente avec ce que Marx avait exposé dans ses *Manuscrits de 1844*. L'humain transforme la nature, mais à la différence des animaux qui peuvent transformer aussi leur environnement, l'humain le transforme avec la raison, l'imagination, la planification que n'ont pas les animaux. Les éléments du processus de travail sont, selon Marx, l'activité utile, l'objet sur lequel le travailleur agit et les outils et instruments du travail. Lorsque l'humain agit sur un objet de la nature de forme utile et en utilisant ou pas des instruments, il produit des objets qui ont une valeur d'usage. L'eau dans la rivière n'a pas une valeur d'usage si elle n'est pas récupérée dans un sceau par l'humain, de sorte que même dans ces produits, il y a une transformation de la nature *a minima*. De cette transformation de la nature, l'humain peut faire des valeurs d'usage aptes à être consommées dans l'immédiat ou des matières premières, des produits qui ont besoin d'être encore plus transformés pour qu'ils prennent une valeur d'usage finale.

Maintenant Marx revient au capitaliste qui paie pour la force de travail. Il n'est pas intéressé par des objets pour leur valeur d'usage, pour sa consommation

⁵⁶³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, op.cit., p.64.

personnelle, mais pour les vendre et en tirer profit, c'est-à-dire en tant que marchandises ; le capitaliste s'intéresse à la valeur, voire à une plus-value. Dans la mesure où il verse un salaire à l'ouvrier pour sa force de travail, le temps de l'ouvrier et la production de son travail, la marchandise, lui appartiennent. La valeur de la marchandise, selon Marx, se réduit à la quantité de travail matérialisé dans la marchandise, mesuré par le temps socialement nécessaire à sa production.

Marx explique ainsi le processus de la valorisation : disons que le capitaliste veut vendre des filets fait avec du coton, alors la valeur de 10 livres de filets est égale à la valeur de 10 livres de coton, plus la valeur de la broche pour faire les filets, plus la main d'œuvre payée pour la production. Dans l'exemple de Marx, si les 10 livres de coton coûtent 10 shillings (monnaie anglaise de l'époque), la broche coûte 2 shillings, et la main d'œuvre coûte 3 shillings 6 heures (le temps nécessaire pour transformer les 10 livres de coton), le capitaliste va se trouver avec 10 livres de filets qui lui ont coûté 15 shillings. Le coût du salaire ici est nécessaire pour que le travailleur continue à vivre et à reproduire sa force de travail. Lorsqu'il va les vendre, il va se rendre compte que le prix de la marchandise et le capital avancé sont les mêmes, donc il n'y a pas de bénéfice pour le capitaliste. Marx évoque « l'abstinence » du capitaliste, qui, au lieu de gaspiller son argent, essaie de faire quelque chose de productif avec lui. Le capitaliste a une idée pour faire un bénéfice : ici, Marx évoque le rire du capitaliste. Si pour faire 20 livres de filets de toile il utilise 20 livres de coton à 20 shillings, deux broches à 4 shillings ensemble, et fait travailler le travailleur 12 heures pour le même salaire de 3 shillings, le capitaliste va se trouver avec 10 livres de filets qui lui auront coûté 27 shillings mais qu'il va revendre pour 30 shillings. Voici l'origine de la plus-value : elle vient du temps de travail non payé par le capitaliste au travailleur. Les équivalences des valeurs et des temps socialement nécessaires pour produire sont respectés. La suite des chapitres traite de la durée de la journée de travail et du pourcentage d'exploitation : plus le salaire de la journée de travail est bas, plus grands sont les bénéfices du capitaliste. Si du point de vue du capitaliste le taux de bénéfices est de 10%, la plus-value étant de 3 shillings et la vente totale des filets de 30 shillings, du point de vue du travailleur, il y a un taux d'exploitation de 100%, c'est-à-dire que la proportion entre la plus-value et le salaire payé est de 3 shillings / 3 shillings. Cette logique est la base du fonctionnement du capitalisme selon Marx. Nous verrons par la suite comment Lacan reprend cette logique pour développer la notion du « plus-de-jouir » par rapport à la jouissance dans le séminaire XVI.

Le séminaire XVI : le plus-de-jouir et le savoir

Ce séminaire a plusieurs axes principaux : une discussion sur ce qu'est le grand Autre symbolique et son inconsistance, plus une nouvelle conception de la jouissance, thèmes liés par l'analyse que donne Lacan du pari de Pascal. Suite aux événements de Mai 68, Lacan parle beaucoup plus du social, du moment historique dont est témoin et des transformations sociales liées aux développements historiques. Dans cette partie du chapitre nous nous focaliserons sur le concept principal que Lacan développe, le « plus-de-jouir ». Avant de commencer, Lacan écrit au tableau la phrase suivante : « *L'essence de la théorie psychanalytique est un discours sans parole.*⁵⁶⁴ » Lacan poursuit sa tentative de formalisation de la théorie psychanalytique, ce qui aboutira dans le séminaire suivant à la théorie des quatre discours.

Pour introduire le concept du plus-de-jouir, Lacan en appelle à Marx et indique qu'il y a une homologie entre la logique de la plus-value et celle du plus-de-jouir⁵⁶⁵. Lacan se rend compte que dans son exemple classique de la production du vide par le symbolique pour parler de l'objet petit *a*, le fameux pot de moutarde, il est une marchandise qui a une valeur d'usage et une valeur d'échange, de sorte qu'il y a un lien entre l'objet petit *a* et la logique de la marchandise. Lacan introduit le plus-de-jouir de la façon suivante :

« Pas plus que le travail n'était nouveau dans la production de la marchandise, pas plus la renonciation à la jouissance, dont je n'ai pas ici plus à définir la relation au travail, n'est nouvelle. Dès l'abord en effet, et contrairement à ce que dit ou semble dire Hegel, c'est elle qui constitue le maître, lequel entend bien en faire le principe de son pouvoir. Ce qui est nouveau, c'est qu'il y ait un discours qui l'articule, cette renonciation, et qui y fait apparaître ce que j'appellerai la fonction du *plus-de-jouir*. C'est là l'essence du discours analytique⁵⁶⁶. »

La question du plus-de-jouir tourne autour de la renonciation. Lacan remarque que la renonciation à la jouissance est présente depuis toujours, que dans la lecture de la dialectique hégélienne le maître renonce à la jouissance lorsqu'il risque sa vie et que l'esclave doit renoncer à la jouissance lorsqu'il doit travailler. Lacan mentionne que dans le fantasme il y a une organisation donc une renonciation à une jouissance, et que cela fait aussi l'essence du pari de Pascal⁵⁶⁷. Voici la définition du plus-de-jouir :

« Le plus-de-jouir est fonction de la renonciation à la jouissance sous l'effet du discours. C'est ce qui donne sa place à l'objet *a*. Pour autant que le marché définit comme marchandise quelque objet que ce soit du travail humain, cet objet porte

⁵⁶⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.14.

⁵⁶⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.16.

⁵⁶⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.17.

⁵⁶⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.18.

en lui-même quelque chose de la plus-value. Ainsi le plus-de-jour est-il ce qui permet d'isoler la fonction de l'objet a⁵⁶⁸. »

Il faut remarquer que, selon Lacan, la renonciation existe des deux côtés, de celui du maître et de celui de l'esclave, du capitaliste et du travailleur. Selon Lacan, le lien entre la logique de Marx et de Freud est possible parce que les deux penseurs utilisaient comme métaphore la logique de la thermodynamique, qui dans les deux cas est la même⁵⁶⁹ ; si pour Freud le sujet se trouve entre deux signifiants, pour Marx il se trouve entre la valeur d'usage et la valeur d'échange. À la différence de Marx, pour qui la plus-value n'est possible que dans un système social d'exploitation, pour Lacan, dès qu'il y a une production faite par un sujet qui parle, nous pouvons parler de plus-value et de plus-de-jour. Alors, l'objet a, en tant que production, doit participer au plus-de-jour. Lacan redéfinit le fantasme en disant que l'objet a fait le rapport entre le plus-de-jour, la pulsion, et le langage⁵⁷⁰. Lacan prend le mot allemand pour plus-value, *Mehrwert*, et le retraduit utilisant la même forme pour le plus-de-jour, en allemand pour *Mehrlust*⁵⁷¹.

Le plus-de-jour est, selon Lacan, intimement lié au savoir et aux mutations du savoir dans le capitalisme. Pour comprendre le lien entre le plus-de-jour et le savoir, il faut comprendre leur relation avec le travail. Lacan dit :

« Le savoir, quoique tout à l'heure j'aie paru en amorcer mon discours, n'est pas le travail. Cela vaut quelquefois du travail, mais peut aussi vous être donné sans. Le savoir, à l'extrême, c'est ce que nous appelons le prix. Le prix s'incarne quelquefois dans de l'argent, mais le savoir aussi, ça vaut de l'argent, et de plus en plus. C'est ce qui devrait nous éclairer. Ce prix est le prix de quoi? C'est clair - c'est le prix de la renonciation à la jouissance. C'est originellement par la renonciation à la jouissance que nous commençons d'en savoir un petit bout, sans qu'il soit besoin de travail pour cela. Ce n'est pas parce que le travail implique la renonciation à la jouissance que toute renonciation à la jouissance ne se fait que par le travail⁵⁷². »

Selon Lacan, pour constituer un savoir, une renonciation à une jouissance est nécessaire, jouissance présente dans le travail. Selon Lacan et en suivant Marx, le travailleur est au centre de la vérité conflictuelle du capitalisme : et ce travailleur est dépouillé. Mais lorsqu'il est payé pour employer sa force de travail, il y a quelqu'un d'autre, le capitaliste, qui récupère une part de savoir, qui extrait de ce processus un savoir. Pour Lacan, ce savoir est un savoir théorique, et dans le cas du capitaliste, c'est l'incarnation même du plus-de-jour. Du côté du travailleur, le salaire est le prix payé pour la renonciation à sa jouissance⁵⁷³, ce qui veut dire que le salaire est le prix commercial de la sublimation. Mais Lacan ici rejoint Marx en

⁵⁶⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.19.

⁵⁶⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.21.

⁵⁷⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.22.

⁵⁷¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.29.

⁵⁷² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.39.

⁵⁷³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.248.

ce sens que la renonciation à la jouissance n'est pas que du côté du travailleur : nous avons vu que Marx mentionne l'ascétisme et la renonciation du capitaliste, qui au lieu de gaspiller et donc de jouir de son capital y renonce et l'investit, ce qui veut dire qu'il attend un retour sur son investissement. Ce retour est le plus-de-jour : lorsqu'il ne jouit pas, il reçoit quand même une autre jouissance, un « plus ». Lacan joue avec le sens du mot en ne prononçant pas le « s » dans le mot « plus-de-jour, » ce qui insiste sur le « moins » de l'affaire. Ce qui veut dire que le capitaliste reçoit à la fin du processus un « plus », le profit, plus un savoir.

Le mécanisme qui constitue à trouver une satisfaction pulsionnelle en renonçant à la satisfaction est la logique même du symptôme névrotique⁵⁷⁴. Lacan mentionne ce mécanisme dans le cas du masochiste, comme le décrit Deleuze⁵⁷⁵ : le masochisme jouit de déplacer la jouissance dans celui qui le torture, censé être celui qui jouit « vraiment ». On trouve le même mécanisme dans le pari de Pascal, qui renonce à une jouissance immédiate pour avoir plus tard accès au paradis, à une « infinité de vies infiniment heureuses »⁵⁷⁶, ce qui montre le côté capitaliste de la logique de Pascal. Sur Pascal, Lacan ajoute que dès que nous parlons nous sommes engagés dans une logique semblable à celle de Pascal, qu'il est impossible de ne pas miser⁵⁷⁷. Tous ces mécanismes exemplifient l'affirmation de Lacan selon laquelle la plus-value et le plus-de-jour sont la même chose :

« Le plus-de-jour est apparu dans mes derniers discours en fonction d'homologie par rapport à la plus-value marxiste. Dire homologie, c'est bien dire que leur rapport n'est pas d'analogie. Il s'agit bien de la même chose. Il s'agit de la même étoffe, en tant qu'il s'agit du trait de ciseau du discours. Chacun de ceux qui suivent depuis un temps suffisant ce que j'énonce voient que le rapport du plus-de-jour à la plus-value tourne autour de la fonction de l'objet *a*.⁵⁷⁸ »

Cette affirmation de Lacan vient de sa lecture du *Capital* à partir de l'existence du signifiant, de la pulsion et de ses conséquences sur le sujet : c'est « la même étoffe » parce que dans les deux cas il s'agit d'analyser la logique du matériel symbolique et ses conséquences sur la structuration du sujet. Sur l'objet petit *a*, Lacan ajoute ceci : « L'objet *a* n'a aucune valeur d'usage. Il n'a pas non plus de valeur d'échange, ce que j'ai déjà énoncé⁵⁷⁹. » L'objet *a*, dans la logique énoncée et en faisant référence à Pascal, est situé dans la perte, une perte d'une jouissance à laquelle le sujet a renoncé qui ne peut pas être retrouvée ; il n'y a pas plus d'usage de la jouissance qu'elle ne peut être échangée pour autre chose. Du côté de Marx, nous observons la voracité insatiable du capitalisme pour l'augmentation des profits : la renonciation première à la jouissance qui fait l'investissement

⁵⁷⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.41.

⁵⁷⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.134.

⁵⁷⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.117.

⁵⁷⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.147.

⁵⁷⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.45.

⁵⁷⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.178.

économique ne peut pas être récupérée, donc ce qui reste est une tentative de croissance économique des profits à l'infini. Ce qui veut dire que la pure perte existe aussi dans le *Capital* de Marx.

Nous allons maintenant analyser la lecture par Lacan du processus de la production de plus-value, l'exploitation, et sa relation avec le plus-de-jour. Lacan dit ainsi :

« Cause toujours, mon bon apôtre, dit Marx au capitaliste. Fais, comme tu l'entends, service de cette mise à la disposition de celui qui travaille du moyen que tu te trouves détenir. Mais le travail que tu vas lui payer pour ce qu'il fabrique avec le tour et la fraiseuse, tu ne le lui paieras pas plus cher que ce qu'il faisait avec la varlope. Par le moyen de sa varlope, il s'assurait sa subsistance. Ce que je mets en relief au passage n'avait bien sûr pas été noté jusqu'ici, et je n'avais pu le dire moi-même au temps où je commençais, sur le mot d'esprit, de construire le graphe, je veux dire, la conjonction du rire avec la fonction radicalement éludée de la plus-value, dont j'ai déjà suffisamment indiqué le rapport avec l'élosion caractéristique qui est constitutive de l'objet *a*. Le sursaut, le choc, l'un-peu-plus-un-peu moins dont je parlais tout à l'heure, le tour de passe-passe, le passez muscade qui vous saisit au ventre dans l'effet du mot d'esprit, tout cela tourne toujours autour du rapport foncier du rire et de l'élosion. En somme, là comme ailleurs, je veux dire là, dans la fonction radicale qui se cache dans le rapport de la production au travail, comme aussi bien ailleurs, dans une autre relation, plus profonde, où j'essaie de vous mener à partir du plus-de-jour, il y a quelque chose comme un gag foncier, qui tient à proprement parler à ce joint où nous avons à enfoncer notre coin, quand il s'agit des rapports qui jouent dans l'expérience de l'inconscient, entendu dans sa fonction la plus générale⁵⁸⁰. »

L'explication par Lacan de la plus-value met l'accent sur le rire du capitaliste, rire décrit par Marx dans le *Capital* lorsque le capitaliste découvre comment produire la plus-value. Lacan résume bien le processus : le capitaliste continue à payer un salaire de subsistance mais en faisant travailler le travailleur avec de nouveaux outils plus productifs et plus longtemps. Ce « rire » a deux côtés : il est d'abord le résultat d'une métaphore, d'un mot d'esprit, ce qui souligne l'essence purement symbolique du processus ; et d'un autre côté, il est une décharge de la pulsion, un type de jouissance. Le rire montre en plus le lien avec l'inconscient. Ce bénéfice pulsionnel est ce que Lacan appelle le plus-de-jour.

Sur le travail, Lacan le lie à plusieurs reprises à la vérité, tandis qu'il lie le concept du prix au savoir, en réitérant le clivage qu'il propose entre la vérité et le savoir depuis le séminaire XIII.

« Puisque le temps me presse, je ne puis faire que rappeler l'analogie économique, combien sensible dans notre expérience, que j'ai introduite ici sur la

⁵⁸⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.65.

vérité comme travail. Au moins dans le discours analytique, le travail de la vérité est plutôt évident, parce que pénible. Il faut frayer, sans se précipiter à droite ou à gauche dans je ne sais quelle identification intuitive, qui court-circuiterait le sens de ce dont il s'agit dans les références les moins pertinentes, celle du besoin, par exemple. En revanche, c'est à la fonction du prix que j'homologuerai le savoir. Le prix, ça ne s'établit certainement pas au hasard, non plus qu'aucun effet de l'échange. Mais il est certain que le prix en lui-même ne constitue pas un travail, et c'est là le point important, car le savoir non plus, quoi qu'on en dise⁵⁸¹. »

Le concept e « travail » dans la psychanalyse, et spécifiquement dans ce séminaire, est très complexe et mériterait une étude à part entière. Si chez Marx il y a une division entre le travail en tant que capacité humaine et le travail salarié, aliéné, la force de travail, pour Lacan le mot « travail » est aussi imprécise, ce qui fait que depuis ce séminaire, il précise de quoi il parle chaque fois qu'il utilise ce terme. Dans ce séminaire le travail doit être compris comme production subjective, comme ποιησις du grec ancien, d'où le lien avec la vérité. C'est pourquoi il dit que Mai 68 fut « la grève de la vérité »⁵⁸².

Lacan se rend compte que la production humaine a changé avec le capitalisme, et ceci à cause de l'intervention du savoir. « C'est d'une pareille homologie que prend son relief la distinction de ce qui est fonction du savoir et production du savoir. La production du savoir en tant que savoir se distingue d'être moyen de production, et non pas seulement travail, de la vérité. C'est en ce sens que le savoir produit ce que je désigne sous le nom de l'objet *a*⁵⁸³. » Nous voyons en plus une autre distinction, entre le savoir et la production du savoir. Ce type de production de savoir, typique du capitalisme, a pour but produire de la jouissance. Le terme « moyen de production » chez Lacan sera discuté dans la suite du chapitre.

Comme il y a un processus de production du savoir, Lacan fait le lien entre cette production et la place de l'Université dans le capitalisme. Ce même processus est, selon Lacan, à l'origine de la science contemporaine. « C'est à partir de là que nous pouvons concevoir qu'il y a quelque chose là aussi qui, en tant que payé à son vrai prix de savoir selon les normes qui se constituent du marché de la science, est pourtant obtenu pour rien. C'est ce que j'ai appelé le plus-de-jouir⁵⁸⁴. » Marx avait déjà fait le lien entre l'avancement de la science et le capitalisme lorsqu'il étudiait l'impact des machines sur le travailleur et le processus productif. Lacan avait déjà mentionné comment un des résultats du processus productif était le savoir, qui, en s'accumulant, fait la science. Dans le séminaire suivant Lacan développera avec beaucoup plus de détail le rapport entre la science, le savoir, le

⁵⁸¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., pp.199-200.

⁵⁸² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.41.

⁵⁸³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.347.

⁵⁸⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.49.

capitalisme et le plus-de-jour, mais nous pouvons apercevoir ici vers où pointe sa théorie.

Nous pouvons recueillir les références faites au lien entre le plus-de-jour et le savoir dans ce séminaire. D'abord, sur la transformation du savoir, Lacan dit : « Le patron sait ce que fait l'ouvrier, au sens qu'il va lui rapporter des bénéfices, mais il n'est pas sûr qu'il ait une idée plus nette que l'ouvrier du sens de ce qu'il fait⁵⁸⁵. » Cela ne veut pas dire que le patron soit totalement ignorant de ce que fait le travailleur ; cela montre que son savoir est différent de celui du travailleur. Dans le séminaire suivant, il discutera des différents types de savoir, du savoir du maître et du savoir de l'esclave. Cependant, Lacan insiste dans ce séminaire sur le fait que le savoir est complice de l'exploitation du travailleur. Il dit :

« L'imputation que le travail de l'exploité est supposé dans la jouissance de l'exploiteur, ne trouve-t-elle pas son analogue à l'entrée du savoir? – en ceci que les moyens qu'il constitue feraient de ceux qui les possèdent, ces moyens, ceux qui profitent de ceux qui gagnent ce savoir à la sueur de leur vérité. Sans doute l'analogie tomberait-elle à côté de se jouer dans des domaines si distincts, si le savoir ne s'était montré depuis quelque temps tellement complice sur le terrain du mode d'exploitation qualifié de capitaliste⁵⁸⁶. »

Ce que Lacan pointe ici est que le savoir, bien qu'on le place historiquement du côté de celui qui travaille, et que le travailleur soit exploité non seulement de sa force de travail mais aussi de son savoir, ce savoir change de côté et commence à servir le maître. À la fin du séminaire, lorsque Lacan décrit le fonctionnement de l'université et essaye d'expliquer pourquoi, en Mai 68, les étudiants sont sortis se battre du côté des travailleurs, il dit que le savoir contemporain est à la place du maître : « Je vais tout de suite vous dire le mot, surtout que vous devez être préparés, puisque je vous ai parlé tout à l'heure du passage du maître au maître d'école. Le S2, partout où il est, c'est le repérage du savoir, et il est ici à une place de maître⁵⁸⁷. » Ce qui sera approfondi dans le séminaire suivant lorsque Lacan parlera du discours universitaire.

Lacan remarque aussi une transformation du savoir dans le capitalisme : selon lui, dans la philosophie antique, il y avait une équivalence entre le savoir et le pouvoir⁵⁸⁸ ce qui veut dire que si quelque chose arrivait dans un empire, le fait était accepté avec résignation parce que le gouvernement savait déjà quoi faire et faisait ce qu'il fallait ; tandis qu'à l'époque contemporaine, le savoir peut subvertir le pouvoir.

« Les empires modernes laissent éclater leur part de manque justement en ceci que le savoir y a pris une croissance sans doute démesurée par rapport aux effets de pouvoir. L'empire moderne a cette propriété que, partout où il étend son aile,

⁵⁸⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.238.

⁵⁸⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., pp.353-354.

⁵⁸⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.296.

⁵⁸⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.398.

cette disjonction vient aussi, au nom de quoi on peut nous faire, de la famine aux Indes, un motif nous incitant à une subversion ou révision universelle, à *faire kékchoz de réel, quoi!*⁵⁸⁹ »

Maintenant, on attend que le pouvoir se serve de la science et du savoir pour agir. Ce qui est une façon de dire que le maître contemporain n'est pas le même que le maître dans l'antiquité. « Entrer dans cette voie, voilà d'où peut découler la seule vraie révolution politique. Le savoir sert le maître. J'y reviens aujourd'hui pour souligner que le savoir naît de l'esclave⁵⁹⁰. » Comme nous l'avons vu au chapitre précédant, ces affirmations ne sont pas une généralisation sur le fonctionnement du pouvoir dans l'antiquité mais une tentative de décrire le fonctionnement contemporain du savoir. Dans la partie suivante, nous explorerons les transformations du capitalisme selon Lacan et ses conséquences sur la subjectivité contemporaine.

Le capitalisme et la jouissance

La question du capitalisme est fondamentale dans ce séminaire. Comme dans la psychologie collective freudienne, qui est intimement liée à la psychologie individuelle, Lacan voit le capitalisme comme un phénomène indissociable de la structuration psychique du sujet. Selon lui, le développement du marché capitaliste a eu des effets sur le langage, ce qui impacte le sujet ; Lacan introduit alors la notion de plus-de-jouir. À ce sujet, il dit :

« La plus-value est donc le fruit des moyens d'articulation qui constituent le discours capitaliste. C'est ce qui résulte de la logique capitaliste. Or, articulé ainsi, ce discours entraîne une certaine position du *Je* dans le système. Quand ce *Je* est à la place du travailleur, ce qui est le cas de plus en plus général, ladite position comporte une revendication concernant la frustration, entre guillemets, du travailleur. Que cela entraîne ceci, c'est étrange, voilà ce qu'il faut dire, car il ne s'agit que des conséquences d'un discours parfaitement défini, dans lequel le travailleur s'inscrit lui-même en tant que *Je*. Je dis *Je*. Repérez que je n'ai pas dit *sujet*, alors que j'ai parlé du sujet capitaliste⁵⁹¹. »

La conséquence pour le sujet du capitalisme est que, lorsque le sujet se place à l'intérieur de ce discours, cela structure son « Je », ses identifications et sa jouissance. Sur le « Je » et le sujet capitaliste, Lacan va donner des pistes se rapportant à son mode de jouir. Le sujet capitaliste est concerné, parle de la plus-value et revendique qu'elle doit être reconnue. Que Lacan parle de la frustration, en faisant référence au début de son enseignement (les discussions sur la privation, la castration et la frustration) nous indique que cette position est

⁵⁸⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.299.

⁵⁹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.393.

⁵⁹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.37.

imaginaire et cache justement son lien avec la castration ; en plus, le « Je » évoque plutôt le *moi* et pas le sujet divisé par le langage. En différenciant le sujet capitaliste du sujet tout court, il différencie aussi la réalité capitaliste du réel, réalité liée au développement de la science⁵⁹². Sur le sujet capitaliste, Lacan reprend le mot d'esprit de Heinrich Heine sur le *famillionnaire* : il essaye d'expliquer pourquoi ce mot d'esprit fait rigoler. Il dit :

« Ceux qui passent entre les mailles du réseau de fer que constitue ce que si insuffisamment épingle la notion de l'exploitation de certains hommes par d'autres, je veux dire ceux qui ne sont pas pris dans l'un ou l'autre des deux extrêmes de la chaîne d'exploitation, quelle est leur fonction, que sont-ils ? — sinon des employés. Si ce *Witz* fait rire, c'est bien parce que chacun des interlocuteurs qui se rencontrent sur le passage de la douce rigolade du *famillionnairement* s'y sent, sans le savoir, intéressé comme employé ou, si vous voulez, comme impliqué dans le secteur tertiaire⁵⁹³. »

Lacan veut dire que tout son auditoire, tous ceux qui rigolent, se trouvent concernés par le sujet capitaliste. Être « dans le secteur tertiaire » veut dire, selon Lacan, deux choses : d'abord, être dans la position du tiers entre le personnage sur lequel la blague est dite (Hirsch Hyacinth) et celui qui la raconte (Heine, Lacan). Mais le « secteur tertiaire », en économie, veut dire le secteur qui ne relève pas de l'agriculture ni de l'industrie, l'économie de services, qui désigne la position sociale de son auditoire et c'est pour cela qu'ils se sentent concernés.

Sur le capitalisme, Lacan remarque que ce système a une utilité, bien qu'il fonctionne en produisant des marchandises, des « choses inutiles ». Selon Lacan, le capitalisme a entraîné une mutation dans la logique du pouvoir, ce qu'il appelle « le pouvoir libéral ». Cela signifie que le pouvoir n'est plus à la même place qu'auparavant. Lacan l'avance d'une manière intuitive, qu'il va développer par la suite avec le discours du capitaliste ; pour l'instant, il observe qu'actuellement plusieurs personnages qui occupent des postes de pouvoir peuvent démissionner sans grandes conséquences pour eux ni pour les institutions qu'ils sont censés diriger⁵⁹⁴. Cela montre que le pouvoir contemporain ne réside pas dans le même lieu que le pouvoir traditionnel.

Lacan insiste à plusieurs reprises sur le fait que le capitalisme a un lien très étroit avec une production de jouissance, jouissance opposée au plaisir. Le capitalisme, dit-il, n'est pas du tout du côté du plaisir, du fait qu'il préconise la renonciation dont le pari de Pascal est l'exemple : renoncer maintenant pour gagner plus par la suite⁵⁹⁵. Et cela par contraste avec l'éthique antique, où le plaisir avait une place prépondérante⁵⁹⁶. Lacan met en contraste la grève contemporaine avec le *otium*

⁵⁹² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.38.

⁵⁹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.52.

⁵⁹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.239.

⁵⁹⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.109.

⁵⁹⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.110.

antique : bien que dans les deux cas, on ne travaille pas en théorie, dans le *otium*, il y a la possibilité d'un travail dans le sens de la production. Tandis que la grève, qui provoque un arrêt dans l'activité productive, continue d'en faire partie en ce sens qu'elle a pour objectif une diminution du travail, donc se rapporte toujours au travail productif⁵⁹⁷. Cela veut dire que dans le capitalisme on jouit même pendant le temps de loisir (temps de récupération pour continuer à travailler) et pendant la grève. C'est pourquoi Lacan nomme la jouissance spécifique du capitalisme le plus-de-jour, où se trouve une jouissance plus « pure »⁵⁹⁸.

Selon Lacan, par rapport au langage, la jouissance a pour origine la signification : c'est-à-dire que le sujet jouit du glissement du signifiant dans la signification. Dans ce séminaire Lacan dit d'abord que la signification ne signifie rien⁵⁹⁹, ce qui correspond à son enseignement en ce sens que, par rapport au langage, le psychanalyste doit faire attention surtout au signifiant. Ici, Lacan appelle la signification un « moyen de production » de jouissance, plus précisément de plus-de-jour : « Et c'est ici qu'il faut que vous vous aperceviez du sens de mon entrée dans cette année par la définition du *plus-de-jour* et de son rapport avec tout ce qu'on peut appeler, au sens le plus radical, les moyens de production⁶⁰⁰. » Les moyens de production, chez Marx, sont les usines, les terres, la propriété privée qui a pour fonction de produire des marchandises et d'extraire de la plus-value lorsque le travailleur y travaille. Dans la lecture lacanienne, l'instrument dont le sujet dispose pour jouir est le langage, plus précisément la signification. Entre parenthèses, dans ce séminaire Lacan reformule plusieurs termes de la pensée marxiste pour parler de la psyché. Il ne s'agit pas que des « moyens de production » mais aussi de la phobie du petit Hans comme « tigre de papier », ce qu'est l'impérialisme aux yeux de Mao Zedong⁶⁰¹. Lacan utilise cette logique pour se poser la question de la « dépendance » à la jouissance. Il dit :

« Il y a, d'autre part, sur un autre registre, le champ où, en apparence, la jouissance attend le sujet. C'est là précisément qu'il est serf, et sous le mode même dont jusqu'ici on pouvait reprocher à la psychanalyse de le méconnaître, à savoir il est soumis au social, comme on s'exprime. On ne s'aperçoit pas qu'on se contredit, et que le matérialisme dit historique n'a de sens qu'à s'apercevoir que ce n'est pas de la structure sociale qu'il dépend, puisque Marx lui-même affirme que c'est des moyens de production. Les moyens de production, c'est-à-dire ce avec quoi on fabrique des choses qui trompent le *plus-de-jour*, et qui, loin de pouvoir espérer remplir le champ de la jouissance, ne sont même pas en état de suffire à ce qui, du fait de l'Autre, en est perdu⁶⁰². »

⁵⁹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.111.

⁵⁹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., pp.332-333.

⁵⁹⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.90.

⁶⁰⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.102.

⁶⁰¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.323.

⁶⁰² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., pp.102-103.

Lacan reprend Marx à la lettre : il ne s'agit pas de la structure sociale mais des moyens de production, mais il lit Marx à sa façon : le sujet est serf de la jouissance, là où il suit la signification, qui est le moyen de production de la jouissance. Cet exemple nous permet de comprendre comment Lacan établit le lien entre le capitalisme et la psyché : comme Freud l'avait fait avec la psychologie collective, le lien entre le sujet et le capitalisme a la forme d'une bande de Moebius, où les « moyens de production », la signification, sont perçus comme étant en même temps à l'intérieur et à l'extérieur du sujet. De cette citation, nous pouvons aussi déduire la fonction de la marchandise pour Lacan : elle sert à produire le plus-de-jouir au détriment d'une autre jouissance. Sur ces questions nous verrons dans les chapitres suivants la question de la *lathouse* et du discours du capitaliste.

Bien que dans la lecture lacanienne il y ait des ponts entre la pensée de Freud et celle de Marx, Lacan est conscient que ces deux discours ne se développent pas sur le même terrain⁶⁰³. Lacan reste très critique de la pensée marxiste (pas de la marxienne) : il exprime souvent son désaccord avec la pensée léniniste et avec le fonctionnement de l'Union Soviétique. Lacan admet que le prolétariat, selon Marx, soit la vérité du capitalisme car le prolétariat est le travailleur, devenu marchandise par son travail. Cependant, nous ne pouvons en déduire que ce qu'il faut faire pour en finir avec cette situation est la Révolution, comme il le dit déjà dans son texte « La science et la vérité ». Si le prolétariat s'organise et produit une « conscience de classe », son statut de vérité change, la conscience de classe devient une identification, donc quelque chose qui trompe⁶⁰⁴. Ce fonctionnement est celui qu'Hegel décrit dans la *loi du cœur*, comme nous l'avons vu au chapitre précédent ; telle est la critique que Lacan adresse à ce type de progressistes. Selon lui, les hauts dirigeants des pays socialistes mentent et fonctionnent même comme un clergé, tel celui de l'Église, parce qu'ils mentent au nom d'une vérité, qui suite à tout ce fonctionnement, est forcément dénaturée⁶⁰⁵. Lacan critique ainsi l'Union Soviétique et le fonctionnement du capitalisme :

« Il est évident, et tout le XIX^e siècle l'éclaire, que si les choses se déroulent par cette fonction de la démission, c'est que le pouvoir est dans d'autres mains, je parle du pouvoir positif. L'intérêt, le seul, de la révolution communiste, je parle de la Révolution russe, est d'avoir restitué les fonctions du pouvoir. Seulement, on voit que ce n'est pas commode à tenir, justement dans le temps où c'est le capitalisme qui règne. Le capitalisme règne parce qu'il est étroitement conjoint avec la montée de la fonction de la science. Seulement, même ce pouvoir, ce pouvoir camouflé, ce pouvoir secret, et, il faut bien le dire aussi, anarchique, je veux dire divisé contre lui-même, et cela, sans aucun doute, de par son appareillement avec la montée de la science, en est maintenant aussi

⁶⁰³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.172.

⁶⁰⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.173.

⁶⁰⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.174.

embarrassé qu'un poisson d'une pomme, parce qu'il se passe quand même, du côté de la science, quelque chose qui dépasse ses capacités de maîtrise. Alors, ce qu'il faudrait, c'est qu'il y ait au moins un certain nombre de petites têtes qui n'oublient pas ceci, qu'une certaine association permanente est vaine, de la contestation avec des initiatives non contrôlées dans le sens de la révolution, car c'est encore ce qui, dans le système capitaliste, peut le mieux le servir⁶⁰⁶. »

Lacan a déjà mentionné l'étrange mutation du capitalisme, le pouvoir s'y étant déplacé où on ne le voyait pas, et cette mutation ayant partie liée avec la science. Il critique la Révolution Soviétique en ce sens qu'au lieu d'être un pas en avant, elle est un pas en arrière par rapport au pouvoir, et que le capitalisme se sert des contestations, des révolutions pour devenir plus fort. Lacan décrit aussi le côté anarchique de la science, bien loin de donner la solidité du maître d'autrefois au maître d'aujourd'hui. Du côté du capitalisme, Lacan remarque ce que d'autres penseurs ont noté, la nécessité du capitalisme de faire la guerre pour sa survie, et, des deux côtés, tant socialiste que capitaliste, l'existence de classes dominantes « ou jouissantes » qui créent des idéologies pour se justifier et combattre dans la pensée⁶⁰⁷. Nous observons ainsi que Lacan ne trouve pas d'émancipation directe du côté du politique, qu'il mise ailleurs, dans la clinique psychanalytique, et relie tout cela à la névrose, comme nous le verrons dans le reste du chapitre. Nous continuerons avec les commentaires de Lacan sur la figure de l'esclave et verrons en quoi ces développements s'y rapportent.

Le maître, l'esclave et le névrosé

Avant de discuter la question du maître et de l'esclave nous analyserons certains commentaires de Lacan sur la liberté de pensée, la dépendance et le social. Sur la liberté de pensée, Lacan dit qu'il n'y croit pas du tout : pour lui, si la liberté existe, c'est en relation avec la transgression d'une norme, et selon lui la pensée ne fonctionne qu'en suivant une norme⁶⁰⁸. Depuis le séminaire XIV Lacan situe la pensée au niveau de l'inconscient, de la structuration de la chaîne signifiante, où la surdétermination symbolique agit ; par conséquent, Lacan dit que la pensée n'est libre que dans l'utopie⁶⁰⁹. Sur la liberté et la pensée, le premier exemple de cette pensée qui se pense libre est le *cogito* cartésien, philosophie qui est complexifiée, selon Lacan, par « l'auto-conscience » hégélienne, où l'auto-conscience « sait qu'elle pense ». Cependant, la *Phénoménologie de l'esprit*, selon Lacan, montre que la liberté du maître, après la lutte pour le pur prestige, disparaît, n'est pas importante, dans la mesure où c'est par la voie de l'esclave que la conscience se développe pour arriver au Savoir Absolu, qui est la

⁶⁰⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.240.

⁶⁰⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.242.

⁶⁰⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.268.

⁶⁰⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.270

domination du savoir⁶¹⁰. En contrepartie, Freud en posant l'inconscient, propose qu'il existe un savoir auquel le sujet n'a pas d'accès, donc qu'il y a une faille dans le savoir⁶¹¹. En plus, l'inconscient n'existe pas sans autocensure, ce qui invalide encore la position hégélienne⁶¹². Dans le social, Lacan dit que la liberté de pensée et le travail sont antinomiques, que là où le travail prime, il n'y a pas de liberté de pensée⁶¹³.

Sur la dépendance, Lacan réitère que dire met déjà le sujet dans le domaine de la dépendance⁶¹⁴. Dans ce séminaire, il critique la fonction de l'anaclitisme freudien en relation à l'objet, argumentant que dans la perversion ce mécanisme est opérant, ce qui va contre l'approche freudienne qui fait de l'anaclitisme une « mythologie de la dépendance »⁶¹⁵.

Lacan insiste encore sur le lien entre l'objet voix et l'obéissance. Il remarque que l'omniprésence de la voix dans les camps d'extermination explique en partie la docilité des sujets qui marchaient vers les fours crématoires⁶¹⁶. Lacan remarque aussi qu'un des effets du savoir est l'apparition des *mass media*, ce qui est pour lui une diffusion de l'objet voix que ses effets sur le social⁶¹⁷.

Dans ce séminaire, Lacan, fait deux grandes innovations en ce qui concerne le rapport entre le maître et l'esclave. Du côté du maître, Lacan le réduit signifiant-maître, ce qui va lui permettre de l'articuler d'abord avec l'esclave, ensuite avec la névrose obsessionnelle, l'hystérie et la perversion. La deuxième innovation est l'introduction du plus-de-jouir dans ce rapport entre le maître et l'esclave. Dans cette partie du chapitre, nous explorerons les deux innovations de Lacan et ses impacts sur la clinique et sur la théorie de la dépendance, de l'exploitation et de la libération.

Lacan reprend la question de la formation du « Je », lié au *moi* du sujet et en même temps au sujet capitaliste. Selon Lacan, la formation du « Je » est décrite par Hegel dans la *Phénoménologie*, et montre l'agressivité de ce « Je »⁶¹⁸. « Le *Je* apparaît premièrement comme assujetti, comme *assujet*⁶¹⁹. » C'est-à-dire que depuis le début, suite au signifiant, la question de l'autre, de son assujettissement de et par cet Autre, apparaît. Mais Lacan reprend aussi sa critique de Hegel, en disant que cette division entre le sujet et l'Autre ne peut pas être réparée ; la division originelle du sujet subsiste toujours⁶²⁰. Selon Lacan, Hegel construit le

⁶¹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.272.

⁶¹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.274.

⁶¹² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.275.

⁶¹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.276.

⁶¹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.66.

⁶¹⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.302.

⁶¹⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.259.

⁶¹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.277.

⁶¹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.80.

⁶¹⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.81.

⁶²⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.141.

Savoir Absolu en pensant le langage comme signe et non comme signifiant, et c'est pourquoi Hegel imagine une réconciliation absolue à la fin⁶²¹. Parlant de l'Autre, Lacan fait des parallèles entre le pari de Pascal et la dialectique : dans les deux cas, la relation avec l'Autre a pour enjeu l'objet petit *a*, quelque chose qu'on peut risquer, ce qui donne chez Pascal le pari, chez Hegel la lutte à mort de pur prestige⁶²². Lacan réitère aussi sa critique de Hegel en disant que la lutte à mort n'existe pas, sinon il n'y aurait pas d'esclave ; il explique qu'Hegel utilise cette dialectique par des raisons historiques (les guerres napoléoniennes et la politique du début du XIX^{ème} siècle), et que la dialectique laisse ouverte la question de la vie⁶²³. En plus, en faisant se reportant à l'étiologie de Konrad Lorenz, Lacan remarque qu'il n'y a pas de lutte à mort chez les animaux⁶²⁴.

Le « Je » hégélien, en outre, est coupé de la jouissance, il ne peut pas la rattraper⁶²⁵. Sur le maître et le plus-de-jouir, Lacan noue ensemble les formules du Nombre d'or qu'il avait discutées dans le séminaire XIV et le pari de Pascal : Lacan affirme que le maître ne parie pas seulement avec sa vie mais aussi avec celle de l'esclave.

« Ce petit *a*, je l'ai appelé le *plus-de-jouir*, en tant que c'est ça qui est cherché dans l'esclavage de l'autre comme tel, sans que rien que d'obscur ne soit pointé quant à la jouissance propre de cet esclave. C'est dans ce rapport de risque et de jeu, c'est dans le fait que le maître à disposition du corps de l'autre sans rien pouvoir plus sur ce qu'il en est de sa jouissance, que réside ici la fonction du petit *a* comme plus-de-jouir⁶²⁶. »

En possédant un esclave, le maître essaye de récupérer quelque jouissance à laquelle il a renoncé. Cette tentative montre que le maître ignore profondément la jouissance de l'esclave, mais ce que vise le plus-de-jouir du maître est précisément cette jouissance pour lui énigmatique. Un point ici important est la question de la maîtrise : la maîtrise est le contrôle sur le corps, soit du maître sur l'esclave, soit la maîtrise que le *Je* a sur le corps, ce qui a des conséquences sur la production de la jouissance que le *Je* ignore⁶²⁷.

À la fin du séminaire, Lacan synthétise ainsi le rapport du maître et de l'esclave :

« Le maître, en tant qu'il fonctionne comme *un*, un signifiant, ne subsiste que d'être représenté auprès du second *un* qui est dans l'Autre, en tant que celui-ci figure l'esclave, seule place où réside la fonction subjective du maître. Entre l'un et l'autre, rien de commun, sinon ce que j'ai dit avoir été d'abord articulé par Hegel

⁶²¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, *ibid.*, p.142.

⁶²² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, *ibid.*, p.178.

⁶²³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, *ibid.*, p.365.

⁶²⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, *ibid.*, p.366.

⁶²⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, *ibid.*, p.135.

⁶²⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, *ibid.*, p.370.

⁶²⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, *ibid.*, p.305.

comme la mise en jeu, par le maître, de sa vie à lui. En cela consiste l'acte de maîtrise, le risque de vie. [...] Le risque de vie, voici où est l'essentiel de ce que l'on peut appeler l'acte de maîtrise, et son garant n'est autre que ce qui est, dans l'Autre, l'esclave, au titre de signifiant auprès de quoi seulement se supporte le maître comme sujet. L'appui qu'y trouve le maître n'est rien d'autre que le corps de l'esclave, en tant qu'il est *perinde ac cadaver*, soit dit pour employer une formule dont ce n'est pas pour rien qu'elle est venue au premier plan de la vie spirituelle. Mais l'esclave n'est ainsi que dans le champ dont se supporte le maître comme sujet⁶²⁸. »

Nous pouvons observer clairement que le maître est réduit au S₁, et l'esclave à l'Autre, ou au S₂ ; ici, le S₂ et l'Autre sont équivalents parce que ce signifiant représente aussi la suite de toute la chaîne signifiante, donc le champ de l'Autre. Cela veut dire que ni le maître ni l'esclave ne sont des sujets, le sujet se trouve entre les deux, mais il peut s'identifier à une de ces deux figures, ou aux deux au même temps. Pour que la dialectique existe, il faut qu'elle se soutienne du corps du sujet parlant ; le maître, étant un pur S₁, n'a pas de corps, donc il va s'appuyer sur le corps qui existe, celui du sujet qui parle, représenté par le S₂, l'esclave (dans le séminaire XIV Lacan avait déjà affirmé que l'Autre était le corps.) De sorte que tant le maître que l'esclave deviennent des figures symboliques dans la psyché humaine. C'est pour cela que Lacan lie la figure du maître au « Je », au *moi*, et à l'Idéal du moi. Dans ce séminaire, Lacan donne la définition suivante de la pulsion : « Pour tout dire, la pulsion désigne à soi seule la conjonction de la logique et de la corporéité. L'énigme porte plutôt sur ceci — comment la jouissance de bord a-t-elle pu être appelée à l'équivalence de la jouissance sexuelle ?⁶²⁹ » Cela montre que le symbolique a un impact sur le corps via la pulsion et la jouissance, et qu'il y a un lien entre toute cette logique et l'objet *a*, ce qui est représenté ici par le plus-de-jouir.

Sur l'esclave et la jouissance, Lacan réitère que la question part de la *Phénoménologie de l'esprit*, mais que si on suit cette logique à la lettre, l'esclave, qui a cédé devant la mort, garde la jouissance, tandis que le maître, qui s'engage dans la lutte à mort, renonce à la jouissance⁶³⁰. Contre cet esclave mythique (l'esclave hégélien), Lacan évoque encore la figure de l'esclave chez Térence, dans *l'Andrienne*. À la différence de ce qu'il a déjà dit, Lacan ajoute deux commentaires : le premier est sur la raison pour laquelle le fils du maître ne veut pas épouser la fille de l'ami de son père. Selon Lacan, elle représente une jouissance de trop près, parce qu'elle est liée au patrimoine, à la dot, qu'il recevra de la part de l'ami de son père. L'autre commentaire est sur le plus-de-jouir. Il dit :

⁶²⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.384.

⁶²⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.229.

⁶³⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.115.

« Je vous demande pardon de m'être laissé entraîner par ces petites fables, mais c'est pour souligner que ce dont il s'agissait alors était d'un autre ordre que ce que l'évolution historique récupère en libérant les esclaves. Elle les libère on ne sait pas de quoi, mais une chose est certaine, c'est qu'à toutes les étapes elle les enchaîne. A toutes les étapes de la récupération, elle les enchaîne au plus-de-jouir. Je pense avoir assez énoncé depuis le début de cette année que le plus-de-jouir est autre chose que la jouissance. Le plus-de-jouir est ce qui répond, non pas à la jouissance, mais à la perte de la jouissance, en tant que d'elle surgit ce qui devient la cause conjuguée du désir de savoir et de cette animation, que j'ai récemment qualifiée de féroce, qui procède du plus-de-jouir⁶³¹. »

Lacan remarque que les tentatives de libération des esclaves produisent du plus-de-jouir. De sorte que la filiation entre l'esclave et le prolétaire (en tant que figures) serait qu'à chaque moment de l'histoire où il y a passage d'un mode de production à un autre (esclavage antique, féodalisme, capitalisme), il y a en même temps une libération et un nouveau type de domination accompagné d'un nouveau plus-de-jouir. De toute façon, cela montre aussi que Lacan n'a pas une grande estime de la liberté ni de la libération, si la libération est accompagnée d'un nouveau plus-de-jouir et d'une autre domination. Au niveau clinique, cela veut dire qu'il n'y a pas de libération totale du plus-de-jouir, de la pulsion.

Avec tous ces développements, nous comprenons mieux la dernière itération de la dialectique dans ce séminaire. Selon Lacan, la question de l'exploitation est une affaire éthique. « L'exploitation de l'homme par l'homme commence au niveau de l'éthique, à ceci près qu'on voit mieux au niveau de l'éthique de quoi il s'agit, c'est-à-dire que c'est l'esclave qui est l'idéal du maître. C'est l'esclave qui apporte au maître ce qu'il lui faut, son *un-en-plus*. L'idéal, il est là, c'est *service service*⁶³². » Si l'on veut comprendre pourquoi Lacan met l'exploitation du côté de l'éthique, il faut d'abord regarder la place du maître : il est, selon Lacan, « le cocu de l'Histoire », puisque même chez Hegel la dialectique continue sans lui. Le maître, selon Lacan, se situe au niveau de l'idéal, et l'idéal du maître est l'esclave parfait. Sur le maître et l'idéal, il dit :

« L'idéal, et l'idéal du moi, c'est ça — un corps qui obéit. Alors, le maître va le chercher chez l'esclave. Mais, naturellement, il ne sait pas quelle est la position de l'esclave. Car enfin, dans tout ça, absolument rien ne démontre que l'esclave ne sache pas très bien ce qu'il veut depuis le départ. Comme je l'ai maintes fois fait remarquer, la question des rapports de l'esclave avec la jouissance n'est pas du tout élucidée. Quoi qu'il en soit, ça suffit à laisser tout à fait dans l'ombre son choix à lui dans cette affaire⁶³³. »

⁶³¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.116.

⁶³² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.366.

⁶³³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.367.

La première phrase de cette citation synthétise l'échec du maître, de l'idéal de maîtrise sur le corps. En plus, cela explique pourquoi l'exploitation relève de l'éthique : parce que l'identification avec le maître veut dire suivre l'idéal du moi, ce qui est aussi suivre le surmoi, et laisse de côté le désir. Lacan l'exprime : le maître ne sait rien ni du désir ni de la jouissance, ce qui veut dire que peut-être les stoïciens, que Lacan mentionne et qui repoussaient de la violence, avaient une position subjective avec une sensibilité au désir et à la jouissance que d'autres positions subjectives n'avaient pas. Lacan fait le lien entre l'exploitation comme question éthique, la lutte à mort et le malaise dans la civilisation en disant que croire à la lutte à mort pour le pur prestige montre que le malaise dans la civilisation existe. « En d'autres termes, contre quiconque sera piqué de la même mouche que lui et se croira maître, il va entrer en action, aidé de son esclave⁶³⁴. » Voici le problème de notre civilisation, selon Lacan : n'importe qui peut se prendre pour un maître, ce qui entraîne un renoncement au désir et l'exploitation de l'autre. Mais cela, à long terme, ne peut que finir mal : « Je veux dire que le maître, avec son esclave, il va lui arriver de passer à la casserole à son tour⁶³⁵. » Cela veut dire que si on est dans la position du maître, on va provoquer l'agressivité de l'autre, et cela en termes de civilisation entraîne la ruine. Lacan référence *Les troyennes*⁶³⁶, une pièce d'Euripide sur la suite la guerre de Troie où les femmes troyennes sont réduites à l'esclavage, avec toute la mort et la dévastation qui ce suppose. Le personnage principal est Hécube, femme de Priam, reine de Troie, condamné à voir comment ses enfants sont tués ou réduits en esclavage, et devenant elle-même propriété d'Odysée. La lecture de Lacan est la suivante : le cheval de Troie représente le signifiant de l'Autre barré, du manque dans l'Autre, mais à l'intérieur vient se loger le S_1 qui entre dans la cité et la détruit de l'intérieur. La Guerre de Troie est un exemple mythique de la lutte imaginaire entre deux puissances, et *Les Troyennes* est sa conséquence logique : les anciens maîtres sont tués et leurs femmes tombent en l'esclavage. Derrière toute le conflit du maître on trouve l'objet petit a que représente ici le plus-de-jouir. Lacan ne pense pas que la dialectique du maître et de l'esclave soit le seul mode de fonctionnement de notre civilisation, car il y a aussi la loi et la religion⁶³⁷. Mais un corps soumis à l'idéal et qui laisse de côté la jouissance et le désir ne peut qu'être torturé par ce processus. Pour synthétiser, la structure de la dialectique du maître et de l'esclave n'existe que du côté de l'esclave ; si l'esclave meurt, il n'y a pas de dialectique, tandis que si le maître meurt, l'esclave continue à être un esclave. Lacan ironise en disant que la mort du maître n'a jamais libéré personne de l'esclavage. Lacan dit que

⁶³⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.368.

⁶³⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.369.

⁶³⁶ Euripide, *Tragédies : Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Électre*, Les belles lettres, Paris, 2010.

⁶³⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, op.cit, p.371.

seul l'esclave est réel⁶³⁸. Cela veut dire que si nous considérons la dialectique dans la névrose, il faut la voir du côté de l'esclave. Et au lieu d'aller vers le Savoir Absolu hégélien, le névrosé penche vers le sujet supposé savoir. Cela dit, le maître, étant juste un S_1 , il ne sait rien ; mais comme ce S_1 appartient au sujet et il est une représentation, Lacan le situe au niveau de l'inconscient du sujet.

Avec ces coordonnées, nous pouvons étudier le rapport du névrosé au maître et à l'esclave comme Lacan le comprend. D'abord, commençons par la définition de la névrose que Lacan donne dans ce séminaire : « Pour les cas qui tombent sous notre juridiction, c'est-à-dire ceux qui engendrent une névrose, c'est en ce point précis, au moment même où se produit la positivation de la jouissance érotique, que se produit corrélativement la positivation du sujet en tant que dépendance du désir de l'Autre⁶³⁹. » La jouissance érotique, ou ici phallique, est structurée par le signifiant phallique, qui à son tour dépend du signifiant du Nom-du-Père. La jouissance érotique apparaît en même temps que l'affirmation du sujet dans le désir de l'Autre, auquel se réfère le sujet. Pour le névrosé, le maître est lié à la figure du père et au Nom-du-Père en tant que signifiant, et en théorie c'est l'identification à ce signifiant qui donnerait une position de jouissance virile. Or, l'homme obsessionnel ne s'identifie pas ainsi au maître. « Eh bien, je dirai que l'obsessionnel est celui qui refuse justement de se prendre pour un maître, car, au regard de ce dont il s'agit, la vérité du savoir, ce qui lui importe, c'est le rapport de ce savoir à la jouissance⁶⁴⁰. » En ne s'identifiant pas au maître, la jouissance de l'obsessionnel devient dépendante l'Autre ; c'est pour cette raison que l'obsessionnel perçoit son désir comme impossible, parce qu'il doit être autorisé par cet Autre. Cette structure crée l'Autre en tant que figure et c'est comme s'il avait une consistance et un pouvoir sur lui. Lacan continue :

« L'obsessionnel, donc, ne veut pas se prendre pour le maître. Il ne le prend en exemple que de sa façon d'échapper à - quoi ? Est-ce à la mort ? Bien sûr. A un certain niveau de surface, je l'ai articulé ainsi. L'obsessionnel est bien malin pour prendre la place du petit *a* lui-même, qui, en tous les cas, surnage toujours dans le bénéfice de la lutte. Quoi qu'il arrive, le plus-de-jouir est toujours là. Il s'agit encore de savoir pour qui. Le plus-de-jouir est le véritable enjeu du pari, et il n'est pas besoin que je rappelle ce que j'en ai articulé pour que ceci ait son plein sens. Voilà où l'obsessionnel cherche sa place en l'Autre. Et il la trouve, puisque c'est au niveau de l'Autre que, dans cette genèse éthique, le *a* se situe. Voilà comment cela se forge⁶⁴¹. »

Bien que Lacan ait dit auparavant que la névrose obsessionnelle tourne autour de la figure de la mort en tant qu'Autre, maintenant il s'autocritique : le problème de ce type de névrose est éthique, et a à voir avec l'objet *a* et le plus-de-jouir.

⁶³⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.384.

⁶³⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., pp.321-322.

⁶⁴⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.335.

⁶⁴¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.372.

L'obsessionnel s'identifie à l'objet petit *a* de l'Autre, et même en luttant avec cet Autre, il garde cette position. Lacan dit que c'est un enjeu éthique parce que cette identification, plus la construction de l'Autre en tant que maître, ne lui permet pas de s'occuper de son propre désir ; c'est ce renoncement qui produit le plus-du-jouir de l'obsessionnel. Sur l'Autre de l'obsessionnel Lacan dit : « De l'obsessionnel, j'ai dit que l'on n'en peut rien articuler, sinon à introduire dans la dialectique du sujet maître ce que nécessite la vérité de ce processus, et, sur la voie de cette vérité, la susception, la mise en jeu du sujet supposé savoir. L'obsessionnel se réfère au modèle du maître. On peut dire qu'il ne se prend pas pour le maître, mais suppose le maître savoir ce qu'il veut⁶⁴². » En construisant un Autre fondé sur la position de maître, l'obsessionnel aliène son désir à l'Autre, comme si cet Autre savait ce qu'il veut, Autre qui structurellement ne sait pas ce qu'il veut. Cela veut dire que l'obsessionnel n'est pas le maître mais pas non plus l'esclave, bien qu'il soit plus proche de cette position. Il n'est pas l'esclave parce que l'enjeu de l'obsessionnel n'est pas la lutte à mort, ni la mort du maître, mais « l'autorisation » du maître de désirer. Derrière la mort se cache la castration⁶⁴³. Dans ce séminaire, Lacan ne développe pas vraiment le rapport de l'hystérique au maître, ce qu'il fera dans le séminaire suivant. Il y a une seule remarque intéressante : comme l'Autre de l'obsessionnel est le maître, l'Autre de l'hystérique est la femme, la femme en tant que représentation, ce qui différencie les hystériques de la femme⁶⁴⁴. La femme a le même statut de figure chez l'hystérique que le maître chez l'obsessionnel mais, selon Lacan, la femme est dans la position du *S*₂. Cela pose la difficulté, selon Lacan, de la jouissance masculine pour elle. Il dit :

« Cette jouissance n'est pas sa jouissance, dont chacun sait qu'elle est pour elle inaugurale et existante, et que, non seulement elle l'obtient sans aucun de ces efforts et détours qui caractérisent l'auto-érotisme chez l'homme, mais qu'elle subsiste toujours chez elle, distincte et parallèle de celle qu'elle prend à être la femme de l'homme, celle qui se satisfait de la jouissance de l'homme. L'enjeu de la partie, c'est la jouissance de l'homme, à quoi la femme se prend, se captive comme le maître le fait à l'esclave⁶⁴⁵. »

Il y aurait alors, dans le langage, une aliénation structurale dans la féminité, dont la jouissance passe du côté de l'autre, du partenaire masculin. Lacan donne l'exemple de la Bible, où la femme est toujours en position de dépendance du masculin⁶⁴⁶. Bien qu'ici Lacan mette la femme en proximité avec la position de l'esclave, comme l'obsessionnel, en aucun cas il ne fait l'équivalence. Il faut aussi se souvenir qu'à d'autres moments de son enseignement, il positionne la femme

⁶⁴² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.385.

⁶⁴³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.395.

⁶⁴⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.335.

⁶⁴⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.386.

⁶⁴⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.398.

surtout du côté du maître. Sur son désir, l'identification avec la femme est cause que son désir est toujours insatisfait, parce qu'elle dépend du désir de l'autre femme. Sur le désir de l'obsessionnel, Lacan exprime que « [d]e même, l'obsessionnel, au regard du maître qui lui sert, dans un jeu de cachecache, à prétendre que la mort ne peut atteindre que l'esclave, est celui qui, du maître, n'identifie que ceci, qui est le réel, à savoir que son désir est impossible⁶⁴⁷. » De sorte que la seule chose que l'obsessionnel ait en commun avec le maître est l'impossibilité de désirer. il importe de remarquer que dans ces deux cas, la névrose obsessionnelle et l'hystérie, le sujet se structure en relation avec signifiant, en dépendance de celui-ci, dans ce cas le signifiant maître⁶⁴⁸. Sur la jouissance féminine, la position féminine, sur le maître et l'hystérique Lacan continuera de discuter dans la suite de son enseignement.

À la fin du séminaire, il a affirmé ceci :

« C'est pourquoi, la dernière fois, j'ai réécrit autrement la dialectique du maître et de l'esclave, en bien marquant que l'esclave, c'est l'idéal du maître, que c'est aussi le signifiant auprès duquel le sujet maître est représenté par un autre signifiant. Pour le troisième terme, j'ai donné une représentation autre que formelle, le voici donc sous la forme de l'enjeu qu'est ici le a ⁶⁴⁹. »

Relier le maître en tant que S_1 , l'esclave en tant que S_2 , le sujet divisé entre les deux et le plus-de-jouir, représenté par l'objet petit a , est une première articulation du discours du maître, théorie centrale du séminaire XVII et fondement de la théorie des quatre discours. Selon Lacan, le maître dans la comédie antique, surtout chez Térence et chez Plaute, est dans la position de l'inconscient, dans son refus de savoir, tandis que l'esclave, lui est dans la position de savoir : « Lisez Plaute mieux encore que Térence, l'esclave antique est un juriste, c'est aussi un *public relations*. L'esclave n'était pas le dernier venu dans l'Antiquité⁶⁵⁰. » L'histoire d'Aristote et d'Alexandre le Grand suit ce même schéma : c'est l'esclave qui est le savant et le maître qui ne sait pas ce qu'il fait.

Cependant, selon Lacan, il y a eu une transformation du maître : il y a eu une alliance avec le savoir, une appropriation de celui-ci. Ici, Lacan explique la transformation du maître suite à une hystérisation de sa position : il a essayé de rendre un peu de sa plus-value à l'esclave, et en se développant en référence au signifiant esclave. Ce processus a renforcé le maître, l'a rapproché du savoir. Du côté de l'esclave, Lacan remarque sa transformation en prolétaire, et que la solution proposée pour sa transformation est la « conscience de classe » ce qui, en plus d'une identification, est une manière de se rapprocher du savoir. Lacan observe que le maoïsme, à l'époque, essayait de subvertir le savoir mais il reste dubitatif sur sa capacité transformative, de même qu'il ne croit pas que la prise de

⁶⁴⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.389.

⁶⁴⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.387.

⁶⁴⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.395.

⁶⁵⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.396.

parole soit libératrice. Lacan explique la mobilisation des étudiants lors des événements de Mai 68 par leur rapport au savoir et à sa transformation⁶⁵¹ : les étudiants, qui sont historiquement un groupe social plutôt privilégié, dont la position subjective est plutôt « servile », fait nécessaire pour apprendre, se trouvent confrontés à cette transformation qui les pousse à un certain type de révolte. Cette discussion pointe ce qu'il formalisera dans le séminaire suivant comme le discours universitaire, qui ne sera pas la dernière version de ce que Lacan propose pour expliquer la domination capitaliste. Lacan pose la question de l'intervention de la psychanalyse sur le social de la façon suivante : « Après tout, la psychanalyse pourrait bien être une caution de plus pour la théorie de l'exploitation sociale. Ils n'ont pas tort. Simplement, l'exploiteur est ici moins facile à saisir, le mode de la révolution aussi. C'est une duperie qui ne profite à personne, au moins en apparence⁶⁵². » Lacan montre par-là que la psychanalyse s'intéresse à la lutte de classes. « Vous le voyez, si l'on ose dire, dans des endroits de fourvoiement forgés tout exprès à cette fin, la psychanalyse ne fait qu'ignorer la lutte des classes. Ce n'est peut-être pas tout à fait sûr, elle pourrait même lui redonner son véritable sens⁶⁵³. » En posant la question dans les termes de la plus-value (le plus-de-jouir) et du savoir, Lacan prétend que la psychanalyse a un potentiel de subversion du savoir, donc du social, et il invite les étudiants à s'y intéresser par subversion du savoir. C'est pourquoi Lacan définit l'acte analytique comme une incitation au savoir⁶⁵⁴, et la critique de l'idéologie comme une critique du savoir⁶⁵⁵.

Pour conclure ce chapitre, nous remarquons que Lacan transforme encore la dialectique du maître et de l'esclave : le maître devient une représentation, le signifiant-maitre, ou S_1 . Il est lié au « Je », au moi et à l'Idéal du moi. Par contre, l'esclave est mis en équivalence au S_2 , au savoir. Lacan met ainsi les structures cliniques entre les deux signifiants et explique leurs positionnements par rapport au maître et à l'esclave. Lacan complexifie la notion de la jouissance en introduisant ce concept du plus-de-jouir, concept fondé sur la plus-value marxiste. De sorte que le prolétaire, lié à l'esclave mais pas équivalent, ainsi que le capitaliste, la plus-value et le fonctionnement capitaliste en général sont mis en continuité avec la structuration de la psyché. Lacan remarque que le capitalisme est une mutation du pouvoir, du sujet, de la jouissance, en même temps qu'il met en évidence des mécanismes présents dès que le sujet est en possibilité de parler. De sorte que le plus-de-jouir n'est pas qu'un résultat négatif du capitalisme, mais aussi une conséquence de l'existence du langage, qui est inévitable. En mettant en évidence les mutations du savoir et du maître, Lacan insiste sur la position de

⁶⁵¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.399.

⁶⁵² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.208.

⁶⁵³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.397.

⁶⁵⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.345.

⁶⁵⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, ibid., p.280.

la psychanalyse comme subversion du maître et du savoir, par le moyen de la clinique du désir.

Dixième chapitre : Le discours du maître ; le séminaire XVII et la jouissance de l'esclave au maître

Introduction

Nous arrivons au séminaire XVII de Lacan, *L'envers de la psychanalyse*⁶⁵⁶, séminaire crucial pour comprendre les nouveaux développements que Lacan a introduits dans son séminaire précédent par rapport à la jouissance, au langage et à la dépendance. Le développement central de ce séminaire est la théorie des quatre discours, dans laquelle nous trouvons la formalisation du discours du maître comme formalisation de la structure du langage. Nous travaillerons ce chapitre avec le dialogue de Xénophon *Hiéron, ou sur la tyrannie* et les commentaires de Léo Strauss et Alexandre Kojève sur ce dialogue ; cette discussion nous permettra d'interroger la question de la jouissance et du plus-de-jouir du côté du maître et de l'esclave. Lors de ce séminaire, Lacan a été interrogé par la radio belge, entretien publié dans le texte « Radiophonie »⁶⁵⁷ : nous intégrerons ce texte dans ce chapitre.

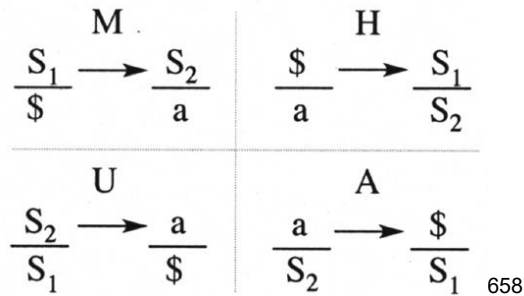
Ce chapitre aura quatre parties : d'abord, nous expliquerons le discours du maître, son écriture et les conséquences de la structure du maître. Ensuite, nous analyserons en détail la place de l'esclave dans le discours du maître, la spoliation de son savoir, de son travail et de sa jouissance. Dans la troisième, partie nous prendrons en compte les conséquences de l'existence du discours du maître et ses mutations, c'est-à-dire sa relation avec l'université, le capitalisme, l'hystérique, l'analyste, la révolution, etc. Pour finir, nous analyserons, avec ces outils, le dialogue de Xénophon et les commentaires de Kojève et de Léo Strauss, philosophes contemporains de Lacan, auxquels il se réfère à plusieurs moments dans son séminaire.

Le discours du maître : structure et formalisation

L'enjeu principal du séminaire XVII est la théorie des quatre discours. Pour commencer, nous montrerons les schémas que Lacan introduit dans le séminaire, avec leurs explications ; nous nous limiterons surtout à l'explication du discours du maître et au fonctionnement du signifiant maître en particulier.

⁶⁵⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1991.

⁶⁵⁷ Jacques Lacan, « Radiophonie », dans *Autres Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 2001.



658

Les quatre discours sont le discours du maître, le discours universitaire, le discours hystérique et le discours de l'analyste. Nous allons nous centrer sur le discours du maître, parce que c'est par rapport à ce discours que se développe la problématique de l'esclave. Le premier discours, celui du maître, est, selon Lacan, le fondement des autres discours, qui se forment en un quart de tour par rapport à ce discours. Nous pouvons observer que Lacan a déjà proposé une formalisation similaire à ce discours (cf. séminaires XII et XIII), lorsqu'il écrivait qu'un signifiant représente le sujet par un autre signifiant. Ici, Lacan ajoute l'objet petit *a* qui représente le plus-de-jour. Si, dans le dernier séminaire, Lacan avait proposé de faire un discours « sans paroles », c'est-à-dire de formaliser le discours en relation à sa structure en non à son contenu, la théorie des quatre discours est cette formalisation menée à bien. Lacan mentionne qu'il a déjà donné une version du discours du maître dans le séminaire X, dans la deuxième leçon, en parlant d'Hegel et de Kojève⁶⁵⁹. Cela signifie que le discours du maître est aussi dans la formule « le désir du sujet est le désir de l'Autre », et pourquoi Lacan affirme que c'est l'esclave qui sait quelque chose du désir du maître. Dans les quatre discours, nous trouvons quatre termes, le S_1 , le signifiant-maître, le S_2 , l'esclave, le savoir et la chaîne signifiante, le S barré, le sujet divisé, et l'objet petit *a*, ici le plus-de-jour. Ce discours est le plus basique parce qu'il établit le fonctionnement du signifiant en montrant sa structure qui découle de la formule de la métaphore. Ce signifiant marque le sujet et pointe vers la construction du savoir⁶⁶⁰. Les quatre discours suivent la même logique que la psychologie de masses de Freud en ce sens qu'ils sont à la fois une logique sur la singularité du sujet confronté au signifiant et à la jouissance, et une logique sociale, où les quatre discours expriment quatre formes du lien social. Lacan argumente qu'il y a un mouvement des discours par quart de tour et non une combinatoire libre, parce que cette articulation dépend de la première structure, celle de l'action du signifiant, le maître ; en plus, il mentionne le schéma Z comme fondement du discours du maître⁶⁶¹. Comme nous allons le voir, il y a une historicité du discours du maître :

⁶⁵⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, op.cit., p.31.

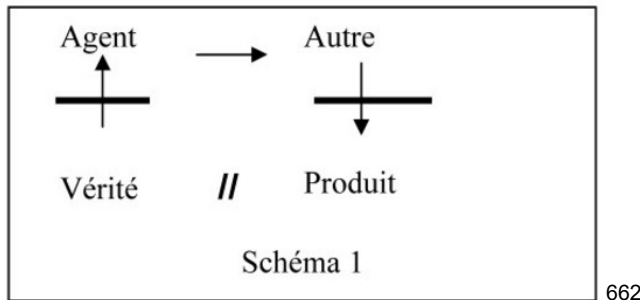
⁶⁵⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.167.

⁶⁶⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.12.

⁶⁶¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.13.

il y a un côté structurel et un côté historique du discours. Les discussions sur les « maîtres et esclaves antiques » et contemporains reparaissent dans le développement du discours. Sur le discours du maître antique, nous aurons l'exemple d'Aristote, et sur le contemporain, celui d'Hegel, pour finir avec Marx et sa discussion sur le capitalisme et sur la différence entre l'esclave, le riche et le prolétaire.

Sur les places du discours, Lacan donne aussi le schéma suivant :



À la place de l'agent, Lacan mentionne parfois le désir et à la place du produit, il parle aussi de la perte. Sur la flèche qui va de l'agent vers l'autre. Lacan dit :

« La première ligne comporte une relation qui est ici indiquée d'une flèche, et qui se définit toujours comme impossible. Dans le discours du maître, par exemple, il est en effet impossible qu'il y ait un maître qui fasse marcher son monde. Faire travailler les gens est encore plus fatigant que de travailler soi-même, si l'on devait le faire vraiment. Le maître ne le fait jamais. Il fait un signe, le signifiant-maître, tout le monde cavale⁶⁶³. »

Lacan relie les quatre discours à la théorie freudienne des métiers impossibles : le maître gouverne, l'universitaire enseigne, le psychanalyste analyse et Lacan ajoute que l'hystérique se fait désirer. La première flèche montre cette impossibilité : le S_1 commande, organise le champ du discours, « fait travailler », mais bien qu'il soit juste un signifiant, un mot, il a des effets sur le monde matériel et sur le sujet. Parler cause l'obéissance : cela est à la fois impossible et tout à fait quotidien. Sur la place de l'agent, Lacan continue en disant que « l'agent n'est pas du tout forcément celui qui fait, mais celui qui est fait agir⁶⁶⁴. » C'est une des définitions du maître en position de maîtrise. Cette position ne fonctionne pas toujours, comme peut attester la *Phénoménologie de l'esprit* dans la continuation de la dialectique. Dans le cas du discours universitaire, Lacan dit qu'on ne trouve pas de l'impossibilité mais de l'impuissance. Si à la première ligne Lacan écrit l'impossible, à l'étage d'en bas il n'y a pas de ligne ; au contraire, Lacan met une barrière, une autre impossibilité : la jouissance. S'il n'y avait pas cette barrière, il y

⁶⁶² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.196.

⁶⁶³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., pp.202-203.

⁶⁶⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.197.

aurait un lien entre le S barré et le a, ce qui ferait la formule du fantasme ; or, le discours du maître exclut le fantasme⁶⁶⁵. L'existence d'une barre qui sépare la jouissance dans chaque discours a pour effet cette impuissance et cette impossibilité. Voici ce qu'il dit dans ce séminaire sur l'impuissance et l'impossibilité dans le discours du maître et de l'université.

« Or la structure de chaque discours y nécessite une impuissance, définie par la barrière de la jouissance, à s'y différencier comme disjonction, toujours la même, de sa production à sa vérité. Dans le discours du maître, c'est le plus-de-jouir qui ne satisfait le sujet qu'à soutenir la réalité du seul fantasme. Dans le discours universitaire, c'est la béance où s'engouffre le sujet qu'il produit de devoir supposer un auteur au savoir. Ce sont là vérités, mais où se lit encore qu'elles sont pièges à vous fixer sur le chemin d'où le réel en vient au fait. Car elles ne sont que conséquences du discours qui en provient⁶⁶⁶. »

La barrière de la jouissance sépare les deux termes de la partie basse de chaque formule des quatre discours. L'impossibilité dans le discours du maître, impossibilité réelle de se faire obéir, est liée à l'exclusion dans la partie basse de la formule du fantasme, ce qui veut dire, selon Lacan, que cette exclusion est la condition pour que le maître puisse se satisfaire du plus-de-jouir. Dans le discours universitaire, l'impuissance à éduquer implique qu'il y a une séparation entre le sujet divisé, conséquence de ce discours, et l'autorité sur laquelle se fonde ce savoir. Sur le discours de l'hystérique, Lacan dit qu'au lieu de trouver un maître, elle trouve du savoir sur elle, et dans le discours de l'analyste, l'action de l'analyste provoque l'isolement du signifiant-maître de l'accumulation du savoir.

Le a dans le discours du maître et dans les quatre discours est la grande innovation de ce séminaire : Lacan introduit le a, le plus-de-jouir, beaucoup plus proche du réel, dans la formalisation de la métaphore, ce qui peut être considéré comme un forçage, parce qu'il essaye d'articuler la structure du symbolique avec une partie de ses effets dans le réel. L'objet a en tant que plus-de-jouir indique que dès que le sujet entre dans le langage, il y a perte de jouissance, ce qui génère un plus et une perte en même temps, le plus-de-jouir⁶⁶⁷ ; c'est cela que Lacan essaye d'introduire dans la fonction de la métaphore et dans la formation du sujet par le symbolique. Lorsque nous analyserons le discours du maître, il faudra prendre en compte ce dernier point : le discours du maître est une tentative de montrer l'impact du symbolique sur la jouissance, sur le réel, c'est-à-dire que dès que le signifiant entre en jeu pour l'être parlant, il y a forcément une production de jouissance dans le corps⁶⁶⁸.

⁶⁶⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, op.cit., p.124.

⁶⁶⁶ Jacques Lacan, « Radiophonie », op.cit., p.445.

⁶⁶⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.183.

⁶⁶⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.206.

Si dans la première ligne nous trouvons le signifiant-maître à la place de l'agent et le S_2 , le savoir, à la place de l'autre, plus bas que le maître, nous trouvons le S barré à la place de la vérité et l'objet petit a à la place de la production/perde. Sur cette partie du graphe Lacan dit :

« Qu'est-ce qui obture ? C'est ce qui résulte du travail. Et la découverte d'un nommé Marx est bien d'avoir donné tout son poids à un terme qu'on connaissait déjà avant lui, et qui désigne ce à quoi s'emploie le travail — cela s'appelle la production. Quels qu'en soient les signes, les signifiants-maîtres qui viennent s'inscrire à la place de l'agent, la production n'a, en tous les cas, aucun rapport avec la vérité. On peut faire tout ce qu'on veut, on peut dire tout ce qu'on veut, on peut essayer de conjoindre cette production avec des besoins, qui sont des besoins qu'on forge, il n'y a rien à faire. Entre l'existence d'un maître et le rapport d'une production avec la vérité, il n'y a pas moyen de s'en tirer⁶⁶⁹. »

Que la jouissance soit en jeu dans le discours, et que le but du discours du maître soit de faire production a pour résultat qu'il n'y a pas de lien entre la place de la vérité et la place de la production, ce qui, comme nous l'avons vu, aurait donné la formule du fantasme. Il importe de signaler que dans tous les discours il n'y a aucune combinaison qui permette d'écrire la formule du fantasme, ni de faire un lien entre la vérité du discours et sa production.

Maintenant analysons les différentes particularités et conséquences de l'existence du discours du maître. Le maître est en même temps le S_1 et ses conséquences, et une fiction, une figure à laquelle le sujet se réfère. Le maître traditionnel en tant que figure (c'est-à-dire différent du maître « universitaire » ou « capitaliste ») veut qu'il y ait une production, mais peu lui importe de savoir comment elle est produite ; Il veut que « ça marche »⁶⁷⁰. Nous discuterons sur le maître et le savoir dans la partie suivante de ce chapitre, parce que le désir de savoir chez le maître montre une mutation de ce dernier. Ce désir du maître n'existe pas sans relation au S_2 , place donnée à l'esclave ; c'est ainsi que le désir du maître est aussi le désir de l'Autre, c'est-à-dire de l'esclave⁶⁷¹. Du côté du signifiant-maître, l'existence de ce dernier provoque une production (de plus-de-jouir). Ce signifiant est une tentative de totalisation du discours, d'homogénéisation de l'ensemble des signifiants sous ce signifiant⁶⁷². Si le signifiant-maître a la faculté de nommer, il est aussi un nom propre ; c'est pourquoi Lacan fait le lien entre la nomination et la domination⁶⁷³. En tant que fondation de la chaîne signifiante, ce signifiant fonde aussi la loi, que Lacan distingue de la justice car c'est une loi arbitraire qui dépend du maître⁶⁷⁴, et

⁶⁶⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.203.

⁶⁷⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.24.

⁶⁷¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.41.

⁶⁷² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.33.

⁶⁷³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.47.

⁶⁷⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.48.

en lien avec l'arbitraire du langage en tant que tel⁶⁷⁵. En reprenant le concept du point de capiton du séminaire III, Lacan dit que ce concept et le signifiant-maître sont la même chose⁶⁷⁶. Mais il distingue aussi le S₁ du trait unaire, en affirmant qu'il y a plusieurs fonctions de *l'un* et que l'identification se fait par le trait unaire et pas par le signifiant-maître⁶⁷⁷.

Lorsque Lacan discute l'instance de la maîtrise dans la structure du sujet, il fait souvent le lien entre le signifiant-maître et le *moi*. Cette instance est décrite comme le « petit maître », comme celui qui croit qu'il sait et qu'il contrôle, jusqu'au moment où l'inconscient apparaît et démontre la fausseté de cette position⁶⁷⁸. Sur l'idée que le *Je* soit l'instance fondamentale du sujet il dit :

« Le Je en tant qu'il est transcendantal, mais aussi bien qu'il est illusoire. C'est là l'opération racine dernière, celle dont, justement, s'assure irréductiblement ce que je désigne de l'articulation du discours universitaire — et c'est ce qui montre que ce n'est pas un hasard de la trouver ici. Le Je transcendantal, c'est celui que quiconque a énoncé un savoir d'une certaine façon recèle comme vérité, le S₁ le Je du maître. Le Je identique à lui-même, c'est très précisément ceci dont se constitue le S₁ de l'impératif pur. L'impératif est très précisément ce où le Je se développe, car il est toujours à la deuxième personne. Le mythe du Je idéal, du Je qui maîtrise, du Je par où au moins quelque chose est identique à soi-même, à savoir l'énonciateur, est très précisément ce que le discours universitaire ne peut éliminer de la place où se trouve sa vérité. De tout énoncé universitaire d'une philosophie quelconque, fût-ce celle qu'à la rigueur on pourrait épingleur comme lui étant la plus opposée, à savoir, si c'était de la philosophie, le discours de Lacan — irréductiblement surgit la *Je-cratie*⁶⁷⁹. »

En opposition à la psychanalyse, une tradition philosophique met le *Je* au centre de la subjectivité, propos que Lacan critique et lie au discours universitaire. Ce *Je* idéal est un mythe qui cache la division subjective ; d'ailleurs, un des effets du S₁ est d'effacer la division du sujet⁶⁸⁰. Cette position nous parle du fonctionnement du *moi* comme instance subjective, du fonctionnement du signifiant maître, et des effets de cette conception philosophique. Lacan la critique en disant que cela entraîne une « *Je-cratie* », qui est la structure du discours du maître. Lacan critique aussi l'*Ego psychology* avec le même argument, c'est-à-dire qu'elle se limite à réintroduire le discours du maître⁶⁸¹. Comme nous l'avons observé, le maître n'a pas d'accès à sa vérité, la vérité de sa division, vérité que ces approches cachent ; cependant, le discours du maître a aussi pour fonction de soutenir la vérité, de la

⁶⁷⁵ Jacques Lacan, « Radiophonie », op.cit., pp.410-411.

⁶⁷⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, op.cit., p.219.

⁶⁷⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.180.

⁶⁷⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.32.

⁶⁷⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., pp.70-71.

⁶⁸⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.118.

⁶⁸¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.83.

soutenir en la cachant en même temps⁶⁸². Une vérité importante que le discours du maître n'explicite pas, par exemple, est le fait que le discours prend le sujet pour un objet ; qu'en le nommant, en lui collant un S₁, ce processus réduit le sujet à un objet pour l'Autre⁶⁸³.

La complexité est que le discours du maître ne se réduit pas à former le *moi*, mais il est aussi le fondement de l'inconscient. Lacan nous rappelle que la structure dépend du signifiant⁶⁸⁴, et comme le discours du maître est l'articulation fondamentale des signifiants, d'elle dépend aussi l'articulation du sujet. « Pourquoi ne pas utiliser à ce propos ce qui peut se désigner en français sous l'homonymie de *m'être, m'être à moi-même* ? C'est de là que surgit le *signifiant-m'être*, dont je vous laisse le deuxième terme à écrire comme vous le préférerez⁶⁸⁵. » Ce signifiant structure le sujet, soutient le *moi* et l'illusion de l'être du sujet, mais en aucun cas le sujet ne se réduit à celui-là, il organise l'articulation signifiante.

Lacan reprend ce qu'il avait déjà commenté, que dans la dialectique du maître et de l'esclave aucun des deux ne se confronte à la mort⁶⁸⁶ ; mais dans ce séminaire, Lacan avance que le signifiant-maître occupe la place de la mort, que les deux font le maître absolu et en même temps le cocu de l'histoire⁶⁸⁷. Selon Lacan, il n'est pas évident que le maître soit constitué après la lutte de pur prestige ; par contre, il y a juste la mort en tant que maître et l'esclave qui y croit. Cela transforme encore l'esclave chez Lacan : il est le S₂, sa jouissance, le savoir et le travail. Selon Hegel, le parcours de cet esclave le mène au Savoir Absolu, ce que Lacan critique, mais il représente l'articulation des signifiants, donc un savoir quand même. Selon Hegel, ce processus a lieu à cause de la Raison, la ruse de la Raison comme moteur de la dialectique ; pour Lacan, pour qui le moteur du sujet est inconscient, l'agent est le signifiant-maître, pas une ruse de la Raison transcendantale. En critiquant cet autre agent de la dialectique hégélienne qu'il n'avait pas encore discuté, Lacan achève de démonter la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave.

En formalisant l'instance de la maîtrise avec le S₁, Lacan peut interroger le lien entre ce signifiant et le père. Lacan reprend, de *Psychologie de masses*, l'affirmation freudienne que la première identification est au père et pas à la mère, ce qui montre un lien entre le père et le signifiant-maître⁶⁸⁸ ; une autre affinité entre le maître et le père est la remarque de Lacan sur le meurtre du père qui instaure la loi, ce qui fait que ce meurtre n'est pas du tout libérateur⁶⁸⁹ (parce que le

⁶⁸² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.216.

⁶⁸³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.176.

⁶⁸⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.142.

⁶⁸⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.178.

⁶⁸⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.32.

⁶⁸⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.198.

⁶⁸⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.100.

⁶⁸⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.138.

discours du maître continue à fonctionner). Cependant, ces figures sont loin d'être équivalentes : « Un père n'a avec le maître — je parle du maître tel que nous le connaissons, tel qu'il fonctionne — que le rapport le plus lointain, puisqu'en somme, au moins dans la société à laquelle Freud a affaire, c'est lui qui travaille pour tout le monde. Il a charge de la *famil dont* je parlais tout à l'heure⁶⁹⁰. » Bien que l'existence de ces deux figures soient toutes deux des effets du langage, Lacan les distingue en affirmant que le père serait un type de S₁, mais que nombreuses incarnations de la figure du maître n'ont rien à voir avec le père. Le signifiant maître, par sa répétition, produit un S₂ une jouissance sur le corps ; le rapport entre ces entités sera exploré par la suite, mais ce qui nous intéresse par rapport au père est que Lacan ait donné cette fonction au père auparavant (dans le séminaire IV, par exemple). Avant, c'était le père réel qui était l'agent de la castration dans la formation de la névrose, ce qui est exactement la discussion sur le signifiant-maître et la jouissance dans le corps. Lacan s'autocritique ainsi :

« Au temps où j'avais formulé ce qu'il retourne de la relation d'objet dans ses rapports avec la structure freudienne, j'avais avancé que le père réel est l'agent de la castration. Mais je ne l'avais avancé que d'avoir pris soin de dégager d'abord ce qu'il en est de distinct dans l'essence de la castration, de la frustration et de la privation. La castration est fonction essentiellement symbolique, à savoir, ne se concevant de nulle part d'autre que de l'articulation signifiante, la frustration est de l'imaginaire, la privation, comme il va de soi, du réel⁶⁹¹. »

Cela explique que c'est le père réel, pour Lacan, qui opère, dans la névrose, comme un signifiant-maître. Lacan le précise par la suite : « Voilà le niveau du terme où il convient de prendre ce qu'il en est du père réel comme de l'agent de la castration. Le père réel fait le travail de l'agence-maître⁶⁹². » Selon Lacan, le père réel est un effet du langage, une construction langagière⁶⁹³, mais le signifiant-maître ne peut pas être réduit au père réel, bien au contraire.

La discussion sur le discours du maître et le père réel, en mettant en évidence le lien entre langage et castration, pose la question du rapport entre le signifiant-maître et la sexualité. Lacan réitère le fait que le discours qui sexualise, qui nomme la sexualité produit de la dépendance⁶⁹⁴. Pour éclaircir le rapport entre le maître et la sexualité sans invoquer directement le père Lacan, donne l'exemple de Yahvé dans la Bible, en prenant son discours littéralement pour le discours du maître⁶⁹⁵. La conclusion de ses études de Freud et de la Bible est la suivante : « Ce que le discours du maître découvre, c'est qu'il n'y a pas de rapport sexuel, je vous l'ai déjà exprimé fortement⁶⁹⁶. » Pour cette raison, dans la Bible, la seule

⁶⁹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.114.

⁶⁹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.144.

⁶⁹² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.146.

⁶⁹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., pp.147-148.

⁶⁹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.89.

⁶⁹⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.158.

⁶⁹⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.134.

façon dont Yahvé peut nommer ce rapport est la prostitution. Bien que le maître biblique ne veuille rien savoir de la sexualité, Lacan remarque qu'il est châtré⁶⁹⁷ parce que sans castration il n'y aurait pas de succession du maître au fils. En termes de signifiant, cela veut dire que si nous prenons le lien entre un S₁ et un S₂, ce lien est symbolique, donc arbitraire et contingent ; le lien entre les signifiants « homme » et « femme » a ce même type de relation (ou de non-rapport). Dans la partie suivante nous discuterons une grande innovation de Lacan dans ce séminaire par rapport à l'esclave, la question du savoir et de la jouissance.

L'esclave, le savoir et la jouissance

Lacan nous rappelle que selon lui la jouissance est du côté de l'esclave et le plus-de-jouir du côté du maître, mais l'innovation la plus importante de Lacan dans ce séminaire par rapport à l'esclave tourne autour du savoir, de son lien avec le savoir et avec la spoliation du savoir par le maître. Dans ce processus, selon Lacan, la philosophie joue un très grand rôle. Nous examinerons d'abord cette question pour ensuite discuter son lien avec le travail et le plus-de-jouir produit par l'esclave. D'abord, Lacan parle de l'identification entre l'esclave, le S₂, et le savoir, et il donne comme exemple la *Politique* d'Aristote⁶⁹⁸ ; et il est vrai qu'Aristote parle de η ἐπιστήμη de l'esclave, liée au travail domestique, en opposition à celle du maître⁶⁹⁹ (Lacan traduit ce terme par *Verstehen* en allemand). Sur Aristote et l'esclave, Lacan dit qu'Aristote n'était pas un philosophe universitaire, et que c'est à cause de cela que la relation entre le maître et l'esclave était pour lui problématique et qu'il n'impose pas sa théorie avec certitude. Si le maître et l'esclave étaient de sexes différents, nous aurions la relation entre l'homme et la femme, ce qui est réglé pour lui, mais s'ils sont du même sexe, Aristote n'est pas sûr ce que qu'il propose. Selon Lacan, ce qui embarrasse Aristote est le plus-de-jouir que le maître obtient de l'esclave⁷⁰⁰. Il finit par proposer son éthique, ce qui a inspiré ensuite le « masochisme politisé » des stoïciens, ce qui montre qu'eux aussi ont gardé leur plus-de-jouir.

Lacan fait une nouvelle lecture du *Ménon* de Platon ; il nous rappelle que l'esclave n'a qu'un accès au langage, mais qu'il a aussi un accès au savoir⁷⁰¹. L'épisode de l'esclave interrogé par Socrate, puis la discussion entre Ménon et Socrate n'est pas seulement une forme de moquerie de l'esclave auquel ils posent des questions sur le savoir du maître, mais aussi « On montre que le sérieux, la visée, est de faire voir que l'esclave sait, mais à ne l'avouer que dans ce biais de dérision, ce qu'on cache, c'est qu'il ne s'agit que de ravir à l'esclave sa fonction au niveau

⁶⁹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.141.

⁶⁹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.20.

⁶⁹⁹ Aristote, *Politics*, livre I, Loeb classical library, Harvard university press, Cambridge, 1944, p.31.

⁷⁰⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, op.cit., p.204.

⁷⁰¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.21.

du savoir⁷⁰². » Voici l'innovation : la démarche de la philosophie n'est pas de montrer que l'esclave ne sait pas mais qu'il y a un savoir quand même, un savoir pratique, et l'idée de la philosophie est de prendre ce savoir et d'en faire un savoir théorique, un savoir au service du maître. L'extraction du savoir de l'esclave transforme ainsi le savoir du maître. L'exemple de Lacan est la philosophie de Descartes, dont le *cogito* sert de fondement à la science moderne⁷⁰³.

À partir de cela, Lacan fera une nouvelle lecture de la *Phénoménologie de l'esprit*. Selon lui, le travail de l'esclave ne produit jamais un savoir, du moins pas un savoir théorique ; le travail peut engendrer parfois la vérité. Alors,

« D'autre part, la formalisation d'un savoir qui rend toute vérité problématique, n'est-ce pas ce qui nous suggère que, plutôt qu'un progrès survenu par le travail de l'esclave — comme s'il y avait eu le moindre progrès dans sa condition, bien au contraire —, il s'agit d'un transfert, d'une spoliation de ce qui en était, au départ du savoir, inscrit, recelé, dans le monde de l'esclave. Au près de cela, c'est le discours du maître qui avait à s'imposer. Mais aussi, de ce fait, rentrant dans le mécanisme de son assertion répétée, il dut appréhender la perte de sa propre entrée dans le discours, et, pour tout dire, voir surgir cet objet a que nous avons épinglé du plus-de-jouir. C'est cela en somme, cela, pas plus, que le maître avait à faire payer à l'esclave, seul possesseur des moyens de la jouissance. Le maître se contentait de cette petite dîme, d'un plus-de-jouir, dont, après tout, rien n'indique que l'esclave fût en lui-même malheureux de le donner. Il en est tout autre chose de ce qui se trouve à l'horizon de la montée du sujet-maître dans une vérité qui s'affirme de son égalité à soi-même, de *cette jecratie* dont je parlais une fois, et qui est, semble-t-il, l'essence de toute affirmation dans la culture qui a vu fleurir entre toutes ce discours du maître⁷⁰⁴. »

Le travail de l'esclave, qui a la possibilité de produire une vérité, devient un savoir théorique par l'action du maître, ce qui est pour Lacan une spoliation. Ce mécanisme renforce le maître et produit du plus-de-jouir pour le maître. Le renforcement du maître entraîne la montée des individus identifiés au maître, non divisés, la *jecratie* dont Lacan parlait auparavant, ce qui veut dire que cette tournure renforce le discours du maître contemporain. Dire que le maître a pris le savoir de l'esclave veut dire que la science contemporaine est du côté du maître, qu'il se sert d'elle et qu'elle lui sert⁷⁰⁵. Selon Lacan, la *Phénoménologie* suit ce processus de renforcement du maître. Lacan renvoie Hegel à son époque : il nous rappelle que l'Allemagne d'antan était un État autoritaire, qui entraînait juste dans la Révolution Industrielle, et qu'une des places que quelqu'un comme Hegel pouvait occuper était l'université ; de sorte que pour Lacan, Hegel est un représentant du discours universitaire allemand⁷⁰⁶, discours qui ne se trompe pas lorsqu'il relègue

⁷⁰² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.22.

⁷⁰³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.23.

⁷⁰⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.91.

⁷⁰⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.174.

⁷⁰⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.200.

le maître dans la dialectique, car un nouveau maître est en train d'apparaître. Ces nouvelles critiques de Hegel permettent à Lacan de mettre l'amour de la vérité du côté du maître, ce qui devrait être plus complexe si on tient compte de la psychanalyse⁷⁰⁷.

Sur Marx et le discours du maître, Lacan repère l'ambiguïté de la contribution marxiste. D'un côté, la théorie de la plus-value de Marx est importante pour la psychanalyse pas seulement parce qu'elle sert à mettre en évidence la logique du plus-de-jour, mais aussi parce qu'elle réfute Hegel : le travail de l'esclave ne peut pas mener au savoir absolu⁷⁰⁸. Lacan met Marx au même rang que Freud en ce sens qu'ils « ne deconnent pas », qu'ils ont un accès à une vérité qui touche le réel,⁷⁰⁹ et que son discours met en évidence la logique du discours du maître⁷¹⁰. Cependant, Lacan argumente qu'en même temps le discours de Marx renforce le discours du maître en l'aidant à comprendre que son fondement est le plus-de-jour, la plus-value à extraire⁷¹¹. En outre, l'invention de la plus-value a coûté à Marx une vie très difficile, une « vie d'enfer » ; pour cela, selon Lacan, l'invention de la plus-value a été le plus-de-jour de Marx lui-même⁷¹².

Au niveau du signifiant, le fondement du plus-de-jour est fait dans la répétition du S₁, répétition qui provoque la formation d'un S₂, qui devient un savoir. Ce processus est en même temps une transformation de la jouissance, la répétition qui nomme l'objet et entraîne une perte de jouissance et donc crée le plus-de-jour⁷¹³. La conséquence de cette logique est qu'il y a un lien entre le signifiant-maître et le trait unaire, et que le savoir peut faire jouir⁷¹⁴. Il importe de rappeler que si l'esclave est l'Autre et le S₂, le corps est aussi l'esclave : le signifiant-maître domine le corps, et inscrit dans ce corps les autres signifiants⁷¹⁵. Cela veut dire aussi que la jouissance reste dans le corps, car c'est l'esclave qui jouit⁷¹⁶. Le fantasme qui articule pour le sujet le corps et la jouissance, figure aussi dans le discours du maître⁷¹⁷. Dans ce séminaire, Lacan fait une précision sur la différence entre la jouissance et le plus-de-jour en parlant de Dora et de ses désirs d'enfance. Lorsque Freud discute cela, il utilise la métaphore du capitaliste et de l'entrepreneur, le capitaliste représentant l'accumulation de libido, et le désir l'entrepreneur qui met ce capital en action. Il dit :

⁷⁰⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.202.

⁷⁰⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.90.

⁷⁰⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.81.

⁷¹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.49.

⁷¹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.33.

⁷¹² Jacques Lacan, « Radiophonie », op.cit., p.434.

⁷¹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, op.cit., p.18.

⁷¹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.54.

⁷¹⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.102.

⁷¹⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.123.

⁷¹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.55.

« Ce sont des choses qui passent pour une métaphore. N'est-il pas amusant de voir que cela prend une autre valeur après ce que je vous ai dit de la relation du capitalisme à la fonction du maître ? — du caractère tout à fait distinct de ce qui peut se faire du processus d'accumulation à la présence du plus-de-jouir ? — de la présence elle-même de ce plus-de-jouir à l'exclusion du bon gros jouir, le jouir simple, le jouir qui se réalise dans la copulation toute nue ? N'est-ce pas précisément de là que le désir infantile prend sa force ? — sa force d'accumulation au regard de cet objet qui fait la cause du désir, à savoir ce qui s'accumule de capital de libido de par, précisément, la non-maturité infantile, l'exclusion de la jouissance que d'autres appelleront normale. Voilà qui donne tout d'un coup son accent propre à la métaphore freudienne quand il se réfère au capitaliste⁷¹⁸. »

Ici, Lacan met en contraste de la façon la plus claire la jouissance et le plus-de-jouir. La jouissance, dans ce paragraphe, est la jouissance sexuelle, la jouissance de la copulation. Le désir de l'enfant est si puissant parce que la dépense sexuelle de la jouissance est impossible, ce qui implique une renonciation à cette jouissance, et donc une accumulation de plus-de-jouir. Cet exemple montre que l'utilisation par Freud et Lacan d'une terminologie qui fait référence au capitalisme est très précise, qu'elle suit la logique de l'entropie, de la thermodynamique, comme nous le verrons par la suite. Mais avant de continuer, il importe d'analyser le plus-de-jouir en profondeur. Dans « Radiophonie », Lacan fait le lien entre le côté « en plus » de la plus-value, et le côté « manque » du plus-de-jouir, en nommant ce dernier terme le « manque à jouir ». Sur ce terme, il dit :

« Car ce cauri, la plus-value, c'est la cause du désir dont une économie fait son principe : celui de la production extensive, donc insatiable, du manque-à-jouir. Il s'accumule d'une part pour accroître les moyens de cette production au titre du capital. Il étend la consommation d'autre part sans quoi cette production serait vaine, justement de son ineptie à procurer une jouissance dont elle puisse se ralentir. Quelqu'un nommé Karl Marx, voilà calculé le feu du foyer noir, mais aussi capital (c'est le cas de le dire) que le capitaliste (que celui-ci occupe l'autre foyer d'un corps à jouir d'un Plus ou d'un plus-de-jouir à faire corps), pour que la production capitaliste soit assurée de la révolution propice à faire durer son dur désir, pour citer là le poète qu'elle méritait. Ce qui est instructif, c'est que ces propos courent les rues (à la logique près bien sûr, dont je les pourvois). Qu'ils sortent sous la forme d'un malaise que Freud n'a fait que pressentir, allons-nous le mettre au compte de l'inconscient ? Certainement, oui : il s'y désigne que quelque chose travaille. Et ce sera une occasion d'observer que ceci n'infléchit nullement l'implacable discours qui en se complétant de l'idéologie de la lutte des classes, induit seulement les exploités à rivaliser sur l'exploitation de principe, pour en abriter leur participation patente à la soif du manque-à-jouir⁷¹⁹. »

⁷¹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., pp.111-112.

⁷¹⁹ Jacques Lacan, « Radiophonie », op.cit., p.435.

Cette citation nous montre les deux côtés du plus-de-jour : d'abord nous voyons le côté plus, l'accumulation de la plus-value. Cependant, cette accumulation entraîne une renonciation à une jouissance sexuelle plus directe, donc une perte. Le capitalisme promet une satisfaction de substitution, la jouissance par le plus-de-jour, mais les effets sont tout à fait contraires : moins il y a de satisfaction, plus féroce devient la quête de la satisfaction, et donc le plus-de-jour qu'il y a. La difficulté du concept vient du caractère double, d'excès et de manque, qu'il représente. En outre, cela explicite une des conséquences de la production capitaliste : le capitalisme touche la satisfaction du sujet. En rappelant la topologie lacanienne, où l'intérieur et l'extérieur sont dans un même plan de continuité, la plus-value sociale et le plus-de-jour subjectif sont mis en continuité. Cela lie la structuration sociale de l'économie, le mode de production, et l'économie pulsionnelle subjective. Nous explorerons cette topologie du discours et de la satisfaction par la suite. Il faut remarquer aussi que la critique de Marx ne tient pas compte de ce lien avec le pulsionnel, avec le manque de satisfaction individuelle.

Selon Lacan, Marx c'est rendu compte de la logique de la plus-value en tenant compte de la perte de temps libre et donc de jouissance du travailleur et le gain de jouissance, le passage de la renonciation au rire du capitaliste⁷²⁰. Pour Lacan, la logique de l'entropie, la thermodynamique, est très importante en tant que logique de la jouissance. Si l'énergie ne disparaît pas mais change de place ou se transforme, il en est de même pour la jouissance. C'est pourquoi la perte d'une jouissance implique une récupération de jouissance ailleurs⁷²¹. Ceci est la logique de la pulsion de mort freudienne, liée à l'existence du langage. Lacan dit que « nous sommes des êtres nés du plus-de-jour, résultat de l'emploi du langage. Quand je dis *l'emploi du langage*, je ne veux pas dire que nous l'employons. C'est nous qui sommes ses employés. Le langage nous emploie, et c'est par là que cela jouit⁷²². » Cela veut dire que tout être parlant jouit en étant soumis à cette logique. On peut remarquer le double sens du mot « employés », qui indique cette subordination au langage.

Bien que tout le monde soit « employé » du langage, cela ne réduit pas le sujet à l'esclave. Le lien entre le maître, l'esclave et le sujet trouve un exemple dans le discours de l'hystérique, discours dans lequel le sujet barré est en position d'agent. Selon Lacan, l'hystérique s'identifie au signifiant-maître, au masculin, ce qui est une façon de refuser son corps. « À suivre l'effet du signifiant-maître, l'hystérique n'est pas esclave⁷²³. » Divisé entre le S₁ et le S₂, l'hystérique choisit de s'identifier

⁷²⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, op.cit., p.19.

⁷²¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.56.

⁷²² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.74.

⁷²³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.107.

au S_1 . Par rapport à la jouissance, Lacan dit qu'elle s'identifie à la jouissance du maître⁷²⁴. Son rapport avec le maître en tant que figure est plus complexe :

« Ce que l'hystérique veut — je dis ça pour ceux qui n'ont pas la vocation, il doit y en avoir beaucoup —, c'est un maître. C'est tout à fait clair. C'est même au point qu'il faut se poser la question si ce n'est pas de là qu'est partie l'invention du maître. Cela bouclerait élégamment ce que nous sommes en train de tracer. Elle veut un maître. C'est là ce qui gît dans le petit coin en haut et à droite, pour ne pas le nommer autrement. Elle veut que l'autre soit un maître, qu'il sache beaucoup de choses, mais tout de même pas qu'il en sache assez pour ne pas croire que c'est elle qui est le prix suprême de tout son savoir. Autrement dit, elle veut un maître sur lequel elle règne. Elle règne, et il ne gouverne pas⁷²⁵. »

Nous comprenons mieux pourquoi Lacan dit que l'hystérique n'est pas un esclave : elle soutient le maître, elle s'aliène à lui, elle veut que son Autre soit un vrai maître, mais un maître châtré, un maître qui en sache beaucoup sur elle mais n'arrive pas à tout savoir. D'une certaine façon elle veut être le maître du maître sans prendre sa place. L'hystérique garde une position paradoxale de soutien et de subversion du maître, elle n'est donc pas en train de servir mécaniquement le maître, comme si elle était une partie du maître. Nous pouvons nous rappeler aussi la discussion sur l'obsessionnel dans le dernier chapitre, en ce sens qu'il ne veut pas être le maître mais ne peut pas désirer sans lui, le maître servant d'obstacle (à cause du manque d'autorisation) et de soutien (parce qu'il donne les coordonnées symboliques) au désir de l'obsessionnel. Dans aucun des cas il n'y a une identification totale, ni avec le maître ni avec l'esclave. Nous pouvons comparer la position de l'hystérique et de l'obsessionnel avec celle du sadique et du masochiste, qui sont carrément dans la position du maître⁷²⁶.

Maintenant nous pouvons discuter de l'usage par Lacan du mot « travail » et de son importance dans le discours du maître. Nous avons déjà parlé de la division du mot « travail » chez Marx entre travail en tant que capacité humaine, le travail tout court, et le travail aliéné, salarié, la force de travail. Le travail chez Hegel est, selon Lacan, plus ambigu, parce que le travail d'un côté montre la vérité du maître mais de l'autre, comme la critique marxiste le montre, ne libère pas, ne sert qu'à produire la plus-value⁷²⁷. Dans la discussion sur le travail dans le discours du maître, nous trouvons aussi cette duplicité. D'abord, en parlant du S_1 chez Freud, qui selon Lacan doit être mis dans l'*Urverdängt*, le refoulé primordial, Lacan parle de la production de ce signifiant. Il dit « tout ce qui se produit par le travail — je l'entends au sens propre, plein du mot *produire*⁷²⁸. » Cela nous montre une tension entre le travail qui produit la vérité comme il en a parlé auparavant et le travail qui

⁷²⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.110.

⁷²⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.150.

⁷²⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.75.

⁷²⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.57.

⁷²⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.102.

produit un savoir, ce qui explicite l'ambiguïté de l'usage de ce mot par Lacan. C'est dans ce sens que le travail en tant que production rejoint le *Durcharbeiten*, l'élaboration freudienne de l'inconscient. « Pour opérer sur le schème du discours du grand M, disons que c'est, invisiblement, le travail esclave, celui qui constitue un inconscient non révélé, qui livre si cette vie vaut qu'on en parle. Ce qui, de vérités, de vérités vraies, a fait surgir tant de détours, de fictions, et d'erreurs⁷²⁹. » Cela montre aussi que pour Lacan la figure de l'esclave représente l'inconscient, de sorte que son travail peut exprimer, dans la logique lacanienne, une vérité et pas un savoir ; ce n'est que dans ce sens que nous pouvons parler d'un savoir inconscient.

Ensuite nous verrons comment Lacan remarque une mutation contemporaine dans la logique du travail qui impacte aussi l'économie psychique. Lacan dit :

« Le travail n'a jamais été autant à l'honneur depuis que l'humanité existe. Il est même exclu qu'on ne travaille pas. C'est un succès, ça, quand même, de ce que j'appelle le discours du maître. Pour cela, il a bien fallu qu'il dépasse certaines limites. Pour tout dire, il en arrive à ce quelque chose dont j'ai essayé de vous pointer la mutation. J'espère que vous vous en souvenez, et si vous ne vous en souvenez pas — c'est bien possible —, je vais vous le rappeler tout de suite. Je parle de cette mutation capitale, elle aussi, qui donne au discours du maître son style capitaliste. Pourquoi, mon Dieu, est-ce que ceci se passe, qui ne se passe pas par hasard ?⁷³⁰ »

Le discours du maître existe pour faire travailler, certes, mais avec le capitalisme, il y a eu une mutation. Ici, Lacan parle du « style capitaliste » du discours du maître. À certains moments de ce séminaire, comme nous le verrons, Lacan parle du discours universitaire comme de la nouvelle version capitaliste du discours du maître ; dans les séminaires qui suivent Lacan va éclaircir ce nouveau discours, jusqu'à poser l'hypothèse d'une nouvelle écriture de ce discours. Pour l'instant, il faut juste remarquer que pour Lacan ce discours marche, et très bien, et qu'il n'a pas pour origine de « savants politiques » qui savent ce qu'ils font, mais qu'il représente, par contre, une mutation du social. Dans la partie qui suit nous allons explorer ce que Lacan dit du capitalisme, du travailleur et de l'esclave.

Le capitalisme, l'université, le riche et le prolétaire

Les discussions de Lacan sur le discours du maître sont souvent accompagnées de commentaires sur le capitalisme, la plus-value et le plus de jouir, les événements de Mai 68 et en général tout le contexte de la Guerre Froide. Ces commentaires ne sont qu'une expression de Lacan sur ces sujets, ils constituent une partie intégrante et fondamentale de son développement théorique. Lorsque

⁷²⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., pp.32-33.

⁷³⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.195.

Lacan élabore la théorie des quatre discours, il se réfère constamment au capitalisme, à la science, et à l'université. Bien que le discours du maître soit, selon lui, la structure la plus simple du discours, il est impossible de voir cette structure sans tenir compte du capitalisme et de l'université ; suivant Marx, c'est le développement du capitalisme qui a permis de comprendre le fonctionnement de structures déjà présentes. Dans cette partie du chapitre nous discuterons ce que Lacan dit du capitalisme et de la science, l'impact qu'ils ont sur la figure de l'esclave, ce qui nous permettra de mieux comprendre la relation entre historicité et structure chez Lacan. En même temps, comme nous l'avons vu, Lacan transforme les figures du maître et de l'esclave en éléments de la psyché ; dans ce séminaire il transforme ainsi le riche, le prolétaire et le capitalisme si bien qu'ils se trouvent topologiquement à l'extérieur du sujet, comme structures sociales, et à l'intérieur, en tant qu'instances psychiques. Ce qui entraîne une redéfinition de ce que sont le capitalisme et la révolution, définitions qui lui sont propres. Il commence ainsi l'analyse de la transformation du capitalisme :

« L'idéal même d'une formalisation où plus rien n'est que compte — l'énergie elle-même n'est rien d'autre que ce qui compte, ce qui, si vous manipulez les formules d'une certaine façon, se trouve toujours faire le même total —, n'est-ce pas ici le glissement, le quart de tour ? — qui fait qu'à la place du maître, s'instaure une articulation du savoir éminemment nouvelle, complètement réductible formellement, et qu'à la place de l'esclave, vient non pas quelque chose qui s'insérerait d'aucune façon dans l'ordre de ce savoir, mais qui en est bien plutôt le produit. Marx dénonce ce procès comme spoliation. Seulement, il le fait sans se rendre compte que c'est dans le savoir même qu'en est le secret — comme celui de la réduction du travailleur lui-même à n'être plus rien que valeur. Passé un étage au-dessus, le plus-de-jour n'est plus-de-jour, mais s'inscrit simplement comme valeur, à inscrire ou à déduire de la totalité de ce qui s'accumule — ce qui s'accumule d'une nature essentiellement transformée. Le travailleur n'est qu'unité de valeur. Avis à ceux pour qui ce terme évoque un écho⁷³¹. »

Le discours du maître est transformé par le discours de la science : ce que Lacan appelle la « formalisation » est justement la mathématisation, la logique comptable, de la science appliquée à l'économie et à la politique. L'idée que le monde peut être compris par la mathématique est, selon Lacan, analogue à l'idéal du Savoir Absolu hégélien. Ce savoir vient optimiser et transformer les relations de production, c'est-à-dire le travail de l'esclave. Marx met l'accent sur la spoliation d'une plus-value désormais comptabilisable, Lacan sur la transformation de la jouissance produite à l'intérieur du sujet et dans les relations de production. Le maître moderne serait le discours universitaire, où le S_2 , le savoir, est dans la position de l'agent. Lacan a un autre nom pour ce maître : la bureaucratie⁷³². Il dit

⁷³¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.92.

⁷³² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.34.

que ce processus produit non seulement la société de consommation et l'industrie contemporaine, mais aussi un « plus-de-jouir en toc⁷³³ » qui vient se substituer à la jouissance d'antan. Sur ce point, nous verrons plus tard ce que Lacan appelle les « lathouses ».

Lorsque Lacan parle des « unités de valeur », comme dans la citation précédente il fait référence à la réforme de l'université survenue après Mai 68, où chaque cours se compose d'unités de valeur que l'étudiant doit valider. Cela rejoint un point important de la théorie des quatre discours : le discours de la science a transformé le discours du maître en discours universitaire, discours dans lequel le maître continue à opérer⁷³⁴. Dans certains cas, Lacan fait l'équivalence entre le discours universitaire et celui de la science⁷³⁵. « Il est clair que nous n'en sommes plus là. Cela tient au progrès, à cette bascule que je décris d'un quart de tour, et qui fait venir en dominante un savoir dénaturé de sa localisation primitive au niveau de l'esclave, d'être devenu pur savoir du maître, et régi par son commandement⁷³⁶. » Selon Lacan, le progrès est l'avancement de la science, progrès qui entraîne la spoliation du savoir de l'esclave et renforce le commandement du maître ; c'est pourquoi Lacan affirme plusieurs fois qu'il n'est pas progressiste⁷³⁷. Cette transformation de l'université est mal vécue par les étudiants, que Lacan appelle les « astudés », les nouveaux exploités du discours universitaire⁷³⁸, et que ce discours traite comme des objets⁷³⁹. Les étudiants sont « valorisés » pendant leurs études comme une marchandise qui prend de la valeur lorsque la matière première est transformée en marchandise⁷⁴⁰. C'est-ce qui explique aussi leur participation aux événements de Mai 68⁷⁴¹.

Pour Lacan, le discours universitaire a pour fonction de cacher le discours du maître. Le signifiant-maître est en position de vérité et le savoir en position d'agent. À la place de l'Autre on trouve le *a*, et à la place de la production on trouve le sujet divisé. Le maître continue à agir dans ce discours couvert par le savoir, ou le savoir se soutient du maître pour commander ; Lacan dit qu'il est un « maître perversi⁷⁴² ». Devant on trouve le *a*, ce qui indique que ce discours fait de l'autre un objet, le réduit à une valeur comptable, ce qui produit le sujet barré, un sujet divisé par ce processus⁷⁴³. Lacan dit :

⁷³³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.93.

⁷³⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.117.

⁷³⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.119.

⁷³⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.120.

⁷³⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.240.

⁷³⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.172.

⁷³⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.121.

⁷⁴⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.232.

⁷⁴¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.191.

⁷⁴² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.211.

⁷⁴³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.173.

On n'a pas attendu pour le voir que le discours du maître se soit pleinement développé pour montrer son fin mot dans le discours du capitaliste, avec sa curieuse copulation avec la science. Cela s'est toujours vu, et en tout cas, c'est le tout de ce que nous voyons quand il s'agit de la vérité, de la vérité première tout au moins, de celle qui nous intéresse tout de même un peu, quoique la science nous y fasse renoncer en nous donnant seulement son impératif, *Continue à savoir dans un certain champ* — chose curieuse, dans un champ qui a avec ce qui te concerne, toi, bonhomme, une certaine discordance⁷⁴⁴.

Ici, Lacan dit clairement que la science transforme le discours du maître en discours du capitaliste. Lacan insiste sur le fait que ce nouveau discours produit un impératif de production d'un nouveau savoir, une volonté de savoir, ce qui met la vérité du côté du mythe et de la psychanalyse. Aussi, du moins dans ce séminaire, Lacan lie les discours du capitaliste et de l'université, ce qu'il va critiquer et préciser par la suite. Cela montre aussi qu'il y a une historicité de la théorie des discours : sans la science, sans une mathématique qui calcule la plus-value, il n'y a pas de comptabilité, donc pas de transformation du discours du capitaliste. Lacan met en doute le rôle de la religion dans la transformation du maître en capitaliste⁷⁴⁵, ce qui peut être lu comme une critique des hypothèses comme celles de Max Weber sur le christianisme et l'esprit du capitalisme.

Alors, si la science transforme le discours du maître dans le capitalisme, comment le maître et l'esclave se sont-ils transformés ? Lacan donne des indices en parlant du riche et du prolétaire. Tout d'abord, selon Lacan, le riche n'est pas un maître⁷⁴⁶, et l'exemple qu'il donne (que nous analyserons par la suite) est le *Satiricon* de Pétrone et le film de Fellini, le *Satyricon*. Lacan parle de la richesse à partir de la position du riche, pas de l'accumulation de richesse en soi, ce qui veut dire que le riche est une figure liée à la psyché, une position subjective, pas juste quelqu'un qui a accumulé de la richesse. L'hypothèse de Lacan émet sur le riche est la suivante : le riche ne paye pas. Il dit :

« On s'imagine qu'il paye, pour des raisons comptables qui tiennent à la transformation du plus-de-jouir en plus-value. Mais d'abord, chacun sait que la plus-value, il se l'additionne très régulièrement. Il n'y a pas de circulation du plus-de-jouir. Et très nommément, il y a une chose qu'il ne paye jamais, c'est le savoir. En effet, il n'y a pas que la dimension de l'entropie dans ce qui se passe du côté du plus-de-jouir. Il y a quelque chose d'autre, dont quelqu'un s'est aperçu, c'est que le savoir, ça implique l'équivalence entre cette entropie et une information.

Bien sûr, ce n'est pas pareil, ce n'est pas aussi simple que M. Brillouin le dit⁷⁴⁷. »

Comme nous l'avons déjà mentionné auparavant, Lacan pense que dans la pulsion, dans la jouissance, il y a une entropie, la pulsion ne peut pas disparaître, s'évaporer dans l'air. Il y a une comptabilité de la jouissance (et du plus-de-jouir)

⁷⁴⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.126.

⁷⁴⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.207.

⁷⁴⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.93.

⁷⁴⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.94.

comme il y a une comptabilité de la plus-value et de l'argent comptable. C'est pour cela que Lacan fait référence à M. Brillouin, un physicien. Dire que le riche ne paye pas veut dire qu'il paye avec l'argent et pas avec son savoir, que le savoir est l'essence du riche. Lacan continue : la différence entre le riche et le maître est que le riche peut être acheté et le maître non, au contraire, il en serait dégouté.

Sur le maître et l'argent Lacan cite Aristote qui, nous l'avons vu, n'a pas l'argent en haute estime. Sur le riche, Lacan cite le personnage de Trimalcion dans le *Satiricon*⁷⁴⁸. Une bonne partie des fragments existants du *Satiricon* racontent un dîner fastueux chez Trimalcion. Il est un affranchi, un ex-esclave, qui a reçu un certain héritage de son ancien maître. Ancien gérant de la ferme de ce dernier, il a su comment multiplier sa richesse en investissant dans des voyages commerciaux, pour ensuite tout investir en propriétés agricoles, moins risqués que les navires. Encolpe, le personnage principal du récit, nous décrit ce dîner, où il y a abondance de mets faussement raffinés, où la plupart des convives, aussi des riches, sont tous des affranchis. Encolpe mentionne leur goût pour les dattes, ce qui montre qu'ils sont originaires d'Orient ; Trimalcion dit qu'il s'est volontairement vendu comme esclave, car tout affranchi devient un citoyen romain⁷⁴⁹ (affirmation faite pour que le lecteur la mette en doute.) Ils parlent de leurs richesses, de l'époque où ils étaient esclaves, de leurs aventures... Trimalcion est le stéréotype du « nouveau riche » et en même temps du « self-made man ». Cette référence de Lacan nous indique que le riche a beaucoup plus à voir avec l'esclave qu'avec le maître.

Le seul parallèle entre le riche et le maître est que, dès qu'il devient un affranchi, l'ex-esclave est confronté au risque. L'hypothèse de Lacan sur Trimalcion est que le fait qu'il achète et rachète tout est une répétition de son achat en tant qu'esclave⁷⁵⁰. En plus, il ajoute qu'on se laisse racheter par le riche pour avoir l'impression de participer à la richesse. Cependant, si le riche achète, il ne partage pas son savoir, il ne paye pas avec son savoir. Lacan ne précise pas ce qu'est le savoir du riche : une expérience de vie, une formation, du « capital symbolique », un « know-how » ? Ce qui est clair est qu'il y a un lien entre le riche, l'esclave et le savoir.

Maintenant, nous pouvons analyser la figure du prolétaire dans ce séminaire de Lacan. La figure du prolétaire est plus problématique parce qu'elle évolue au cours de ce séminaire en particulier. Au début du séminaire, Lacan parle ainsi de la transformation de l'esclave antique : « Le signe de la vérité est maintenant ailleurs. Il est à produire par ce qui se trouve substitué à l'esclave antique, c'est-à-dire par ceux qui sont eux-mêmes des produits, comme on dit, consommables tout autant

⁷⁴⁸ Pétrone, *Satiricon*, Les belles lettres, Paris, 2011.

⁷⁴⁹ Pétrone, *Satiricon*, Les belles lettres, ibid., pp.98-99.

⁷⁵⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, op.cit., p.95.

que les autres. *Société de consommation*, dit-on. *Le matériel humain*, comme on l'a énoncé en un temps — aux applaudissements de certains qui y ont vu de la tendresse⁷⁵¹. » Ce qui s'est substitué à l'esclave antique est la société de consommation, c'est-à-dire tout le monde, le travailleur en tant qu'objet, celui qui consomme et est consommé en même temps. Il semblerait qu'ici Lacan passe de « toute le monde est esclave » à « tout le monde – prolétaire ».

La deuxième itération du lien entre l'esclave et le prolétaire est la suivante : le prolétaire est, dans le discours du maître, à la place de l'esclave⁷⁵². Lacan poursuit :

« Il ne peut être qu'à la place où il doit être, en haut et à droite. A la place du grand Autre, n'est-ce pas ? Très précisément, là ne pèse plus le savoir. Le prolétaire n'est pas simplement exploité, il est celui qui a été dépouillé de sa fonction de savoir. La prétendue libération de l'esclave a eu, comme toujours, d'autres corrélatifs. Elle n'est pas seulement progressive. Elle n'est progressive qu'au prix d'un dépouillement⁷⁵³. »

Le prolétaire est la forme contemporaine de l'esclave, celui à qui on a enlevé le savoir. Lacan lie ici la libération de l'esclave au progrès, qu'il critique comme entraînant une autre perte, c'est-à-dire que la perte est inévitable, mais aussi que la libération en tant que telle est surtout une transformation des formes de domination. Comme auparavant, l'enjeu pour Lacan est la question du savoir, et ici, il mentionne l'importance du savoir du manuel pour les maoïstes. Il trouve intéressant que les maoïstes s'attaquent au vrai problème, celui du savoir, mais il doute que redonner une place importante au savoir du manuel soit suffisant pour subvertir le monde industrialisé qui, avec la science, fabrique des gadgets et autres marchandises.

Le troisième développement du concept du prolétariat par Lacan se trouve dans une analyse sur la place des étudiants pendant les événements de Mai 68. Selon lui, ils ne devraient pas se rallier au prolétariat. Il dit :

« S'ils cherchent de ce côté-là, ils peuvent trouver à justifier avec mes petits schémas, que l'étudiant n'est pas déplacé à se sentir frère, comme on dit, non pas avec le prolétariat, mais avec le sous-prolétariat. Le prolétariat, il est comme la plèbe romaine — c'étaient des gens très distingués. La lutte de classe contient peut-être cette petite source d'erreur au départ, que ça ne se passe absolument pas sur le plan de la vraie dialectique du discours du maître — ça se place sur le plan de l'identification. *Senatus Populusque Romanus*. Ils sont du même côté. Et tout l'Empire, c'est les autres en plus. Il s'agit de savoir pourquoi les étudiants se sentent avec les autres en plus. Ils ne semblent pas du tout voir clairement comment en sortir⁷⁵⁴. »

⁷⁵¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.35.

⁷⁵² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.173.

⁷⁵³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.174.

⁷⁵⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.220.

La définition du « prolétaire » change totalement à la fin du séminaire : si la question du prolétariat et de la conscience de classes est une question d'identification, elle est une identification à un signifiant-maître, à un S₁. Cela met le prolétaire du côté du maître. Le prolétariat est subordonné au maître, certes, mais il a une place dans la société, une place qui peut avoir un certain degré de pouvoir et d'agence en comparaison avec les exclus, ceux qui sont objectifiés. La figure du prolétaire, chez Lacan, a un privilège à défendre. Dans « Radiophonie », lorsque Lacan parle des communistes, il utilise le même langage que pour les prolétaires. Il dit :

« J'en rends compte du fait que les communistes, à se constituer dans l'ordre bourgeois en contre-société, seulement vont à contrefaire tout ce dont le premier se fait honneur : travail, famille, patrie, y font trafic d'influence, et syndicat contre quiconque de leur discours éviderait les paradoxes. A démontrer ceux-ci comme facteur de pathologie, soit depuis mes propos sur la causalité psychique, partout où mon effort eût pu desceller le monopole psychiatrique, je n'ai jamais recueilli d'eux, de réponse qui ne s'alignât sur l'hypocrisie universitaire, dont ce serait une autre histoire que de prédire le déploiement. Il est évident que maintenant ils se servent de moi tout autant qu'elle. Moins le cynisme de ne pas me nommer : ce sont gens honorables⁷⁵⁵. »

De sorte que « prolétaire » et « communiste » sont dans les deux cas des identifications, et donc des signifiants-maître. Le « communiste », encore plus que le prolétaire, est du côté du maître universitaire, en ce sens qu'il fonde sa domination du savoir sur une vérité (cf. les commentaires sur Lénine dans « La science et la vérité ».) Lacan suggère donc aux étudiants de se placer du côté des exclus, « des autres en plus » et pas du prolétariat, s'ils veulent être subversifs. On pourrait même argumenter que Lacan sépare ici les figures du travailleur et du prolétaire, le travailleur gardant un lien à l'esclave et à la vérité, le prolétaire à l'identification et donc au signifiant-maître.

Dans ce court-circuit qui joint le prolétaire et les étudiants, Lacan introduit la question de la ségrégation, question qui sera fondamentale dans le séminaire suivant. Il parle d'une étudiante qui lui dit qu'elle est « de pure race prolétarienne », ce qui le pousse à s'interroger sur les effets du langage et sur la place de cette étudiante. Par rapport à elle, il dit : « [o]n n'en a jamais tout à fait fini avec la ségrégation. Je peux vous dire que cela ne fera jamais que reprendre de plus belle. Rien ne peut fonctionner sans cela — qui se passe ici, en tant que le *a*, le *a* sous une forme vivante, toute fausse-couche qu'elle soit, manifeste qu'elle est l'effet du langage⁷⁵⁶. » La ségrégation, comme cette identification au prolétaire, sont pour Lacan des effets du langage, une conséquence de l'existence du langage. Et, selon lui, la ségrégation n'est pas finie. Dans le cas de cette étudiante Lacan pousse la question plus loin en parlant de l'objet *a*, ce qui dans ce cas

⁷⁵⁵ Jacques Lacan, « Radiophonie », op.cit., p.440.

⁷⁵⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, op.cit., p.208.

interroge la position de la fille par rapport au désir des parents d'un côté, et de l'autre par rapport à la question de la jouissance, jouissance qui n'est pas mise en doute par les processus identificatoires. L'autre commentaire de Lacan dans ce séminaire sur la ségrégation se rapporte à la devise de la République Française, « Liberté, Égalité, Fraternité ». Selon Lacan, l'origine de la fraternité de trouve dans la ségrégation, ségrégation qui n'a pas disparu bien que dans le discours officiel elle n'existe plus. « Simplement, dans la société — je ne veux pas l'appeler *humaine* parce que je réserve mes termes, je fais attention à ce que je dis, je ne suis pas un homme de gauche, je constate —, tout ce qui existe est fondé sur la ségrégation, et, au premier temps, la fraternité⁷⁵⁷. » La fraternité, comme la ségrégation, a son fondement dans le signifiant-maître et dans l'identification à celui-ci. C'est pourquoi Lacan ne se positionne pas du côté de la « gauche », qui comme nous l'avons vu, peut être simplement une subdivision du maître. Sur la ségrégation, nous discuterons en profondeur au chapitre prochain. Dans la section qui vient, nous discuterons du positionnement de Lacan par rapport aux conséquences de sa théorie, et comment le psychanalyste peut agir dans ce contexte.

Le discours de l'analyste et ses conséquences

Ici, nous discuterons les critiques de Lacan, à partir de sa théorie des quatre discours, et le positionnement de l'analyste par rapport à ces développements théoriques. D'abord nous verrons en quoi Lacan s'intéresse à la question de la colonisation, pour ensuite décanter sa critique de la théorie de la révolution. Puis, nous étudierons la question de la *lathouse*, le lien entre l'économie et la jouissance, pour mieux comprendre les interventions de Lacan dans la culture et dans la clinique.

Sur la colonisation et la décolonisation, Lacan fait deux développements. Dans le premier, il parle de la transformation du savoir de l'esclave en un savoir de maître, il se demande si la colonisation ou la décolonisation ont quelque chose à voir avec ce processus, pour nier ce point⁷⁵⁸. Bien que pour lui la colonisation ne soit pas importante dans cette transformation, il tient compte de l'existence et de l'importance de la colonisation et de la décolonisation. La deuxième mention de la colonisation lui vient en réfléchissant sur la vérité, le mythe et l'inconscient, en opposition à la science. Lacan dit qu'il a reçu en analyse quelques médecins originaires du Togo, chez qui il a constaté, au lieu de « croyances tribales » ou quelque chose de ce genre, le complexe d'Œdipe classique. Lacan les décrit comme des médecins courageux, qui essayaient de trouver leur place dans la hiérarchie de la métropole. Il dit :

⁷⁵⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.132.

⁷⁵⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., pp.36-37.

« Ce qu'ils en connaissaient donc du niveau de l'ethnographe était à peu près celui du journalisme, mais leur inconscient fonctionnait selon les bonnes règles de l'Œdipe. C'était l'inconscient qu'on leur avait vendu en même temps que les lois de la colonisation, forme exotique, régressive, du discours du maître, face au capitalisme qu'on appelle impérialisme. Leur inconscient n'était pas celui de leurs souvenirs d'enfance — ça se touchait —, mais leur enfance était rétroactivement vécue dans nos catégories *famil-iales* — écrivez le mot comme je vous l'ai appris l'année dernière. Je défie quelque analyste que ce soit, même à aller sur le terrain, de me contredire⁷⁵⁹. »

Lacan dit que l'inconscient qu'ils lui ont montré est le même inconscient qu'il a trouvé chez ses patients européens. Ils s'exprimaient selon les règles et formes de la société contemporaine, du discours courant. Lacan défie le « primitivisme » : chez les « colonisés », on ne trouve rien d'archaïque ni de primitif. Cette citation peut être lue de deux points de vue : le premier, plus structuraliste, dirait que ses patients subissent les effets de langage comme n'importe quel autre sujet, car tout le monde est confronté à l'existence du langage ; l'argument est chez eux la présence de l'Œdipe. Le deuxième point de vue est que le positionnement de ces patients se trouve entre les deux discours : en tant que sujets divisés, ils tiennent autant au discours colonial (capitaliste et impérialiste) qu'à leur discours de l'enfance, la seule façon de toucher à ce dernier étant de passer par le premier. Dans les deux cas, il n'y a rien de « primitif » chez eux. Dans le chapitre suivant, lorsqu'il parlera du sous-développement, nous discuterons la question de la colonisation dans l'œuvre de Lacan.

Maintenant nous analyserons ce que Lacan dit de la révolution. Lorsqu'il formalise le discours du maître et explique son fonctionnement, il s'interroge en même temps sur les modes de résistance, de subversion de ce discours. Nous posons l'hypothèse qu'au même titre que Lacan diagnostique le nouveau malaise dans la culture, il donne des indices sur que faire et comment s'orienter. La deuxième hypothèse est qu'il y a une théorie de la révolution chez Lacan, qui le rend sceptique, voire critique par rapport aux méthodes révolutionnaires. Si, selon Lacan, le maître a spolié le savoir de l'esclave, qu'est-ce que ce dernier peut faire ?

« De sorte que c'est pour avoir été dépossédé de quelque chose — avant, bien sûr, la propriété communale — que le prolétaire se trouve qualifiable de ce terme de dépossédé, qui justifie l'entreprise aussi bien que le succès de la révolution. N'est-il pas sensible que ce qui lui est restitué, ce n'est pas forcément sa part ? Son savoir, effectivement l'exploitation capitaliste l'en frustre en le rendant inutile. Mais celui qui lui est rendu dans un type de subversion, c'est autre chose — un savoir de maître. Et c'est pourquoi il n'a fait que changer de maître⁷⁶⁰. »

⁷⁵⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.104.

⁷⁶⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.34.

Le nouveau savoir de la science, le savoir théorique du maître, fait que les anciens savoirs, la production à l'ancienne, ou le savoir du manuel, ne peuvent pas entrer en concurrence avec ce savoir. La révolution ne transforme pas la relation au savoir, elle est juste le changement d'un maître pour un autre. Le nouveau savoir peut permettre à l'esclave de faire la révolution, et elle peut réussir, mais le discours du maître en tant que structure et la science restent intacts. Ce mouvement est un mouvement circulaire qui ne touche pas le fondement de la structure. C'est pourquoi Lacan lie la révolution politique à la révolution céleste⁷⁶¹, révolution du mouvement des astres dans le ciel, qui tournent en rond et, en la fin de compte, tout revient à leur place⁷⁶². La Révolution, avec une majuscule, finit par créer le maître⁷⁶³. Sur le processus révolutionnaire, et sur Lénine, il dit :

« Il en serait ainsi si Marx ne l'avait replacée de la structure qu'il en formule dans un discours du capitaliste, mais de ce qu'elle ait forclos la plus-value dont il motive ce discours. Autrement dit c'est de l'inconscient et du symptôme qu'il prétend proroger la grande Révolution : c'est de la plus-value découverte qu'il précipite la conscience dite de classe. Lénine passant à l'acte, n'en obtient rien de plus que ce qu'on appelle régression dans la psychanalyse : soit les temps d'un discours qui n'ont pas été tenus dans la réalité, et d'abord d'être intenable⁷⁶⁴. »

Ce que Marx a ajouté à la théorie de la révolution est son concept de la plus-value. Mais, comme nous l'avons déjà vu, Marx ne tient pas compte de l'économie pulsionnelle subjective, qui selon Lacan est à l'origine de la plus-value. La conséquence de sa théorie est la proposition d'une conscience de classe, donc d'un nouveau maître. Lénine, selon ces coordonnées, organise la Révolution, ce qui justement force la création d'un nouveau maître. L'usage du concept de régression, dans cette citation, est l'ambiguïté d'un Lénine qui, en voulant avancer, recule.

Lacan critique à plusieurs reprises l'U.R.S.S. et les autres pays socialistes dans le sens que la révolution n'a pas changé structurellement le fonctionnement du discours. Voici un exemple :

« C'est ce que Marx appelle dans l'occasion l'économie, parce que ces intérêts sont, dans la société capitaliste, entièrement marchands. Seulement, la marchandise étant liée au signifiant-maître, ça ne résout rien de le dénoncer ainsi. Car la marchandise n'est pas moins liée à ce signifiant après la révolution socialiste. [...] Dans les sociétés appelées primitives en tant que je les inscris de n'être pas dominées par le discours du maître — je le dis pour qui voudrait en savoir un peu plus long —, il est assez probable que le signifiant-maître est repérable d'une plus complexe économie. C'est bien à quoi confinent les meilleures recherches dites sociologiques sur le champ de ces sociétés. Réjouissons-nous, d'autant plus de ce que ce n'est pas par hasard, que le

⁷⁶¹ Jacques Lacan, « Radiophonie », op.cit, pp.420-421.

⁷⁶² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, op.cit., p.62.

⁷⁶³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.99.

⁷⁶⁴ Jacques Lacan, « Radiophonie », op.cit., p.424.

fonctionnement du signifiant-maître soit plus simple dans le discours du maître⁷⁶⁵. »

Lacan reprend ici sa lecture de la marchandise en tant que signifiant, plus le lien entre la plus-value et le plus-de-jour. Ce mécanisme, selon lui, continue à opérer dans les sociétés dites socialistes, ce qui n'exclut pas que ces sociétés aient un maître de type capitaliste. Nous pouvons faire ici le pont avec une pensée économique critique, qui a vu les pays socialistes comme fondatrices du capitalisme d'État. Cette citation est importante aussi parce qu'elle attaque encore une fois le « primitivisme » : les sociétés antiques, dites primitives, avaient aussi le discours du maître, parce que sa structure est un effet de l'existence du langage, mais peut-être était-elle chez eux plus complexe. Une autre critique des pays socialistes vient du rapport entre la plus-value et le plus-de-jour. « Ce n'est pas parce qu'on nationalise, au niveau du socialisme dans un seul pays, les moyens de production, qu'on en a fini pour autant avec la plus-value, si on ne sait pas ce que c'est⁷⁶⁶. » Lacan critique ainsi les États socialistes à cause de leur relation entre plus-value et plus-de-jour, parce qu'ils ne remettent pas en cause la domination provoquée par des effets du langage ; cette critique rejoint celle de Freud dans *Malaise dans la culture*, que nous avons déjà étudié, sur le manque d'impact psychique des nationalisations. En plus, Lacan insiste sur le lien entre les pays socialistes et le nouveau maître : « La configuration des ouvriers-paysans a tout de même abouti à une forme de société où c'est justement l'Université qui a le manche. Car ce qui règne dans ce qu'on appelle communément l'Union des républiques socialistes soviétiques, c'est l'Université⁷⁶⁷. » De sorte que l'U.R.S.S. devient l'exemple du pays où la bureaucratie, le savoir, règnent, et donc un exemple de ce qui peut être la domination capitaliste. En conclusion, Lacan ne soutient pas la Révolution parce qu'elle laisse intacte le discours du maître et les logiques du pouvoir qui en découlent. Il met en doute la complétude du discours impliqué par la position révolutionnaire⁷⁶⁸, position qui pense qu'une totalisation du discours est possible. « Si vous aviez un peu de patience, et si vous vouliez bien que nos impromptus continuent, je vous dirais que l'aspiration révolutionnaire, ça n'a qu'une chance, d'aboutir, toujours, au discours du maître. C'est ce dont l'expérience a fait la preuve. Ce à quoi vous aspirez comme révolutionnaires, c'est à un maître. Vous l'aurez⁷⁶⁹. » De sorte que la Révolution provoque juste un changement de maître, mais ne touche pas à la structure du langage qui le soutient.

« C'est à ce joint au réel, que se trouve l'incidence politique où le psychanalyste aurait place s'il en était capable. Là serait l'acte qui met en jeu de quel savoir faire

⁷⁶⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, op.cit., p.105.

⁷⁶⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.124.

⁷⁶⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.237.

⁷⁶⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., pp.234-235.

⁷⁶⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.239.

la loi. Révolution qui arrive de ce qu'un savoir se réduise à faire symptôme, vu du regard même qu'il a produit. Son recours alors est la vérité pour laquelle on se bat. Où s'articule que l'effet de vérité tient à ce qui choit du savoir, soit à ce qui s'en produit, d'impuissant pourtant à nourrir ledit effet. Circuit pas moins voué à ne pouvoir être perpétuel qu'aucun mouvement, – d'où se démontre ici aussi le réel d'une autre énergétique. C'est lui, ce réel, l'heure de la vérité passée, qui va s'ébrouer jusqu'à la prochaine crise, ayant retrouvé du lustre. On dirait même que c'est la fête de toute révolution : que le trouble de la vérité en soit rejeté aux ténèbres. Mais au réel, il n'est jamais vu que du feu, même ainsi illustré⁷⁷⁰. »

Le fondement de la Révolutions est une vérité ; cependant, cette vérité est figée dans un savoir, savoir qui est soutenu par le maître, ce qui nous ramène au discours universitaire. Dans ce mécanisme, la vérité qui fondait la révolution est rejetée. Ce que Lacan tire de tout cela est que ce processus, comme il l'avait déjà insinué, ne touche pas au réel qu'il a pour origine, aux questions du savoir et de la jouissance (ou, mieux dit, du plus-de-jour).

Alors, si ce n'est la Révolution, que faire ? Lacan se rend compte que le nouveau maître est plus élusif, plus difficile à saisir et donc à subvertir. Il explicite que rester que dans la dénonciation, de l'impérialisme par exemple, signifie rester dans une position d'impuissance. Pour Lacan, la voie de sortie vient de l'objet petit *a* en tant que cause du désir⁷⁷¹. Sur la position de l'analyste nous discuterons par la suite. Maintenant, nous analyserons un nouveau concept de Lacan, la *lathouse*, et comment le nouveau maître change le rapport entre le sujet et l'objet petit *a*. Pour Lacan, la *lathouse* se trouve dans l'*alètophère*. Nous pouvons nous référer à tous les commentaires de Lacan sur les *mass media* depuis le séminaire XI, où il décrit dans les ondes de radio qui traversent l'espace la voix humaine, et par conséquent l'objet petit *a*. L'*alètophère* fait référence à l'*aléthéia*, la vérité en grec, comme si cette voix se promenait aussi dans la sphère de la vérité, pas seulement dans une des sphères, couches de l'atmosphère⁷⁷². Cette forme de l'objet *a* que nous venons de décrire est ce que Lacan appelle une *lathouse*. Ce mot contient le *a* et le mot *ousia*, substance, essence, en grec ancien (terme que nous avons déjà vu par rapport à Aristote). Sur les versions de l'objet *a* en tant que *lathouses*, il dit :

« Et pour les menus objets petit *a* que vous allez rencontrer en sortant, là sur le pavé à tous les coins de rue, derrière toutes les vitrines, dans ce foisonnement de ces objets faits pour causer votre désir, pour autant que c'est la science maintenant qui le gouverne, pensez-les comme *lathouses*. Je m'aperçois sur le tard parce qu'il n'y a pas longtemps que je l'ai inventé, que cela rime avec ventouse. Il y a du vent dedans, beaucoup de vent, le vent de la voix humaine. Il est assez comique de trouver cela au bout du rendez-vous. Si l'homme avait

⁷⁷⁰ Jacques Lacan, « Radiophonie », op.cit., p.443.

⁷⁷¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, op.cit., p.207.

⁷⁷² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.188.

moins pratiqué le truchement de Dieu pour croire qu'il s'unit avec la femme, il y a peut-être longtemps qu'on aurait trouvé ce mot de lathouse. Quoiqu'il en soit, ce petit surgissement est fait pour faire que vous ne soyez pas tranquilles sur vos rapports avec la lathouse. Il est bien certain que chacun a affaire avec deux ou trois de cette espèce. La lathouse n'a pas du tout raison de se limiter dans sa multiplication⁷⁷³. »

Les marchandises, faites en partie par la science, fonctionnent aussi comme des *lathouses*. Lorsqu'un homme rencontre une femme, ce qu'il rencontre chez elle par rapport à lui est sa propre *lathouse*. Lacan dit par la suite que l'analyste, en relation à l'analysant, fonctionne aussi comme une *lathouse*. Ces trois formes de la *lathouse* nous montrent en même temps une des formes de la domination capitaliste, l'issue par la voie du désir et la psychanalyse. Lacan insiste, dans « Radiophonie », qu'il est inutile pour certains psychanalystes de le loger dans un discours « progressiste » en politique, vu que dans leur pratique ils gardent « l'obligation des insignes de la normalisation conjugale » et pas l'ouverture du désir⁷⁷⁴. Sur la *lathouse*, le discours du capitaliste et son fonctionnement, nous parlerons en détail dans le chapitre sur le séminaire XIX, mais ce qui nous intéresse ici est la position et la fonction de l'analyste par rapport au maître, au capitaliste et au désir.

Sur le positionnement de Lacan lui-même, nous avons deux grands indices : ce qu'il appelle « l'action sur la culture », et la position de l'analyste, sur le discours de l'analyste en tant que tel. Lacan parle de « l'action sur la culture » en discutant de son entretien sur la radio belge qui sera publié sous le titre de « Radiophonie ». Lorsqu'il parle de l'objet *a* sur les ondes de radio, il parle aussi de son entretien, de sa voix, donc de sa possible intervention. Il dit :

« Et puis, ces premières réponses qui vous ont ici tant ahuris, et qui, paraît-il, sont passées beaucoup mieux qu'on ne croit sur cette radio, ont confirmé le principe que j'ai adopté, et qui est dans la ligne des choses que je voudrais aujourd'hui vous léguer. C'est une des méthodes dont pourrait se faire l'action sur la culture. Quand on est pris par hasard au niveau d'un public large, d'une de ces masses qu'un type de médium vous livre, pourquoi justement ne pas élever le niveau, proportionnellement à l'inaptitude présumée — qui est de pure présomption — de ce champ ? Pourquoi faire baisser le ton ? Qui avez-vous à attrouper ? C'est précisément le jeu de la culture que de vous engager dans ce système, à savoir, si le but est atteint, qu'une chatte n'y retrouvera pas ses petits⁷⁷⁵. »

Dans cet entretien, que nous avons déjà référencié dans ce chapitre, Lacan parle d'une façon beaucoup plus aphoristique, cryptique, autoréférentielle. Selon lui, c'est une forme d'action sur la culture en ce sens qu'il provoque l'intérêt pour la psychanalyse, donc le transfert. Lacan dit que dans la psychanalyse, le travail de

⁷⁷³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., pp.188-189.

⁷⁷⁴ Jacques Lacan, « Radiophonie », op.cit., p.438.

⁷⁷⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, op.cit., pp.214-215.

l'analyste est de constituer le sujet supposé savoir pour son analysant⁷⁷⁶ ; ici, il le fait aussi pour le public. Nous pouvons lier ce type d'intervention avec ce que Lacan a dit dans le séminaire XIII, de l'action directe de la psychanalyse sur le social, cette fois-ci pas sur l'analysant mais sur la culture tout court.

Pour comprendre la position de Lacan sur le discours de l'analyste, nous devons voir le contraste avec le discours universitaire et le discours du maître. Sur le discours universitaire, Lacan explicite que l'analyste en tant que sujet supposé savoir ne sait pas, et le savoir dont il s'agit est l'inconscient du patient, pas le savoir théorique de l'analyste. En plus, il se garde toujours contre le fait qu'on traduise son discours en discours universitaire⁷⁷⁷. Sur le discours du maître, Lacan explicite que l'analyste ne maîtrise pas, qu'il n'est pas dans la position du maître⁷⁷⁸ ; au contraire, le maître est le contrepoint du discours de l'analyste⁷⁷⁹. Mais d'une certaine façon le discours de l'analyste se soutient du discours du maître. Il dit : « L'importance de cette pratique peut se mesurer d'être repérée à ce qui s'est désigné comme discours du maître. Il ne s'agit pas ici d'un rapport de distance, ni de survol, mais d'un rapport fondamental — la pratique analytique est proprement initiée par ce discours du maître⁷⁸⁰. » Lacan se réfère d'un côté à la pratique de l'hypnose et à son échec, pratique liée au discours du maître, dont Freud a dû se défaire pour fonder la psychanalyse. D'un autre côté, étant donné que le discours du maître est une structure basique du langage et qu'elle décrit le fonctionnement de l'inconscient et de l'identification, elle sert de fondement pour que la psychanalyse puisse opérer sa subversion. Selon Lacan, situer le signifiant-maître dans chaque discours sert à rendre chaque discours lisible, ce qui s'applique aussi au discours de l'analyste où le S_1 est à la place de la production. Par la voie de l'analyse, le sujet nous dévoile ses signifiants-maîtres, ses identifications, ce qui lui permet de les mettre à distance et affaiblit ses idéaux.

S'il y a une intervention de l'analyste auprès l'analysant pour le détacher du maître, c'est de provoquer la honte. La honte est un affect, et Lacan la lie au fait de devenir plus « sérieux », pour arrêter la « bouffonnerie »⁷⁸¹. Sur la honte, le maître et l'esclave, il dit :

« On ne peut pas s'empêcher de rêver, bien sûr, et de chercher à savoir qui a fait ça le premier, et alors, on trouve la beauté de la balle qu'on se renvoie du maître à l'esclave. Mais c'est peut-être simplement quelqu'un qui avait honte, qui s'est poussé comme ça en avant. Je vous ai apporté aujourd'hui la dimension de la honte. Ce n'est pas commode à avancer. Ce n'est pas de cette chose dont on

⁷⁷⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.59.

⁷⁷⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.46.

⁷⁷⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.79.

⁷⁷⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.99.

⁷⁸⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.177.

⁷⁸¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.211.

parle le plus aisément. C'est peut-être bien ça, le trou d'où jaillit le signifiant-maître⁷⁸². »

Comme nous l'avons vu, l'existence du signifiant-maître est due à l'existence du langage ; prendre le rapport entre le sujet et le langage par la voie du signifiant-maître et donc du maître et de l'esclave n'est pas la façon la plus productive pour comprendre les effets du langage sur le sujet. Lacan affirme cela après avoir travaillé cette question depuis le début de son séminaire, voire avant.

La honte, par contre, est corrélative au trou, au réel d'où surgit le signifiant-maître. Elle est liée à l'intervention que Lacan essaie de faire, et donc à la place de l'analyste dans le discours de l'analyste. Il dit :

« Il est clair que beaucoup de choses y manquent, mais ceci assurément n'est pas vain à être précisé — si, pour s'exprimer comme Hegel, il y a à votre présence ici, si nombreux, qui si souvent m'embarrasse, des raisons un peu moins qu'ignobles — c'est évidemment une question de tact comme dirait Goethe, j'en fais, semble-t-il, pas trop mais juste assez —, si ce phénomène a lieu, incompréhensible à la vérité, vu ce qu'il en est de ce que j'avance pour la plupart d'entre vous, c'est que, pas trop, mais justement assez, il m'arrive de vous faire honte⁷⁸³. »

La honte aurait la particularité d'accompagner la des-identification – honte d'une jouissance provoquée par un signifiant-maître, ce qui sépare le sujet de ce signifiant. Cela veut dire que la honte accompagne aussi la désaliénation. Sur le lien entre le signifiant et la honte, Lacan ne parle pas, dans la partie finale de ce séminaire de l'ontologie, mais de la « hontologie », du lien entre l'être, essence signifiante, et la honte comme sa séparation. Le trou d'où vient le signifiant peut faire apparaître un nouveau signifiant, et donc changer le rapport du sujet au signifiant et donner plus de place au désir. Cette dialectique du signifiant, des affects et ses effets sur la pulsion est ce que la psychanalyse propose au sujet.

Hiéron, Léo Strauss, Kojève : plus-de-jouir et le maître en tant que structure

Tenant compte de l'analyse de ce chapitre sur le discours du maître et le plus-de-jouir, nous discuterons maintenant le *Hiéron*⁷⁸⁴ de Xénophon et sa lecture par Léo Strauss⁷⁸⁵ et Alexandre Kojève⁷⁸⁶. Ces deux philosophes, contemporains de Lacan, ont été référencés plusieurs fois dans l'œuvre de Lacan, la dernière référence étant Kojève dans ce séminaire. Le *Hiéron* et sa lecture nous posent deux questions fondamentales que nous pouvons discuter en continuité avec ce

⁷⁸² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.218.

⁷⁸³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, ibid., p.223.

⁷⁸⁴ Xénophon, « Xenophon's Hiero », *Scripta minora*, Loeb classical library, Harvard university press, Cambridge, 1968. Nous préférons d'utiliser la version bilingue.

⁷⁸⁵ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, University of Chicago Press, Chicago, 2013. Nous utilisons la version originale corrigée qui date de 1948.

⁷⁸⁶ Alexandre Kojève, « Tyrannie et sagesse », dans L. Strauss, *De la tyrannie*, Éditions Gallimard, Paris, 1997. Le texte originel en français date de 1950.

chapitre : la question sur le plus-de-jouir, ou de la jouissance du maître, et la question du discours du maître et la liberté. L'organisation de cette section est la suivante : nous synthétiserons d'abord le dialogue de Xénophon, pour ensuite explorer la lecture qu'en donne Léo Strauss, lecture dans laquelle la question de la « satisfaction » du tyran est au premier plan. Pour finir, nous explorerons la lecture de Kojève, beaucoup plus centrée sur la structure du politique.

Le dialogue du *Hiéron* raconte une conversation entre Hiéron, le tyran de Syracuse, et Simonide, le sage et le poète, dans la ville de celui-là. Le dialogue commence par la question de Simonide à Hiéron : s'il y a plus de bonheur (εὐφροσύνη) dans la vie du tyran ou dans la vie privée d'un citoyen, d'un particulier ? Hiéron a été les deux, tyran et particulier, donc il est le plus apte à répondre. Qui est le plus heureux ? Hiéron, dans la première partie du dialogue, essaie de convaincre Simonide que le particulier est plus heureux, qu'il éprouve plus de plaisirs ; dans la deuxième, Simonide répond à Hiéron.

Sur les plaisirs du corps il dit que le particulier peut voyager et voir d'autres terres, tandis que si le tyran voyage il risque de subir un coup d'État. Le tyran reçoit certes plus de flatterie, mais elles sont souvent fausses ; il peut manger et boire ce qu'il veut, mais sans anticipation et en courant le risque d'être empoisonné ; il peut satisfaire ses « appétits carnaux », mais toujours son partenaire aura des arrière-pensées et d'autres intérêts, il n'y a donc pas de passion de la part de l'autre et le tyran n'est jamais aimé.

Sur d'autre type de plaisirs, Hiéron dit : il est riche, mais il ne peut pas profiter de ses richesses sans provoquer la jalousie de ses sujets ; s'il y a une guerre, il a plus à perdre que les autres, voire il est toujours en danger, par les ennemis externes à la cité, et internes. Le tyran est parfois forcé de faire la guerre, de réprimer ses propres citoyens ; il ne peut pas profiter de l'amitié comme un particulier, une amitié entre égaux et désintéressée. Il doit s'éloigner des citoyens justes et vertueux, et il doit les craindre, parce qu'ils peuvent s'opposer à lui, donc le tyran ne doit être entouré que de personnages serviles et vicieux. Sa position le force même à s'opposer parfois à sa patrie. Hiéron se souvient du temps où il était un particulier et avait d'autres rapports avec ses pairs ; maintenant, seules des esclaves sont ses camarades. Il ne peut même dormir sans craindre l'usurpation. Favoriser ses amis peut finir par aller contre ses intérêts vitaux. Lorsque Simonide parle de l'honneur que le tyran peut recevoir de ses citoyens, Hiéron lui répond par la fausseté avec laquelle les sujets s'adressent au tyran. Alors, si être tyran est si dur, pourquoi est-ce que Hiéron ne quitte pas la tyrannie, ne « démissionne » pas ? Hiéron répond qu'il est impossible pour le tyran de repayer ce qu'il a pris, d'effacer les injustices qu'il a commises, de rendre la vie à ceux qu'il a condamnés à mort. La meilleure chose que le tyran puisse faire est de se pendre.

Simonide répond alors par l'autre côté de la tyrannie, en insistant sur ses avantages et possibilités. Le tyran a la possibilité de conférer plus de faveurs, ce

qui honore le tyran et le montre sous son meilleur jour. Hiéron pose la question de la nécessité des mercenaires et d'autres affaires pénibles pour la continuation du régime ; Simonide répond que ce qui est inévitable est inévitable, mais le tyran peut mettre en place un personnage pour punir, tandis que lui se limite à donner des honneurs et des prix, et de cette façon évite une partie de la haine du peuple. Conférer des prix et des honneurs peut soutenir l'industrie et le commerce. Lorsque Hiéron insiste sur l'impopularité provoquée par les mercenaires, Simonide lui en montre le côté utile et nécessaire, si les mercenaires ne protègent pas que le tyran mais aussi la cité et ses citoyens. Cependant, en parlant de la défense de la cité, Simonide pense qu'une armée citoyenne est plus motivée pour défendre la patrie, donc qu'elle pourrait aussi faire fonction de « police ». Le tyran peut aussi utiliser sa propriété privée pour enrichir et donner de la gloire à sa cité, qu'il n'est pas en concurrence avec ses citoyens mais avec les autres chefs d'État pour l'honneur et la gloire de la cité. De sorte que lui, le tyran, sera aimé par ses citoyens qui seront loyaux, l'adoreront et lui obéiront ; en les enrichissant, il s'enrichit lui-même. S'il réussit, il sera heureux, et personne ne sera jaloux de son bonheur. La lecture fine et détaillée de Leo Strauss rend ce dialogue encore plus passionnant. Selon Strauss, Xénophon s'est proposé d'analyser le gouvernement le plus imparfait, la tyrannie, pour étudier s'il est perfectible et jusqu'à quel point. La tyrannie classique présente les mêmes problèmes que la tyrannie contemporaine, sauf que maintenant la science, l'idéologie et la technologie transforment la tyrannie⁷⁸⁷. De sorte que tout gouvernement, tout peuple peuvent se voir confrontés aux problèmes de la tyrannie. Dans la lecture de Strauss, Simonide le sage pose la question du bonheur à Hiéron comme une ruse⁷⁸⁸ : de cette façon, le tyran peut se fier à lui, et mieux écouter ce qu'il a à lui proposer. Simonide fait semblant d'être intéressé surtout par les plaisirs corporels, comme si seul le plaisir était désirable⁷⁸⁹, dans le but rusé, de montrer à Hiéron qu'il ne peut pas avoir accès à ses plaisirs, à cause de la peur, destructrice de tout plaisir⁷⁹⁰ ; Simonide change alors de discours et parle d'un autre type de plaisir, l'honneur. Lorsque Simonide pousse Hiéron à dire que le tyran est si malheureux qu'il devrait se suicider, Hiéron gagne l'argumentation sur le bonheur mais perd en même temps la dialectique : Simonide lui fait avouer ses imperfections, montre qu'il est plus sage que le tyran et de cette façon révèle qu'il mérite d'être écouté. Il est crucial de remarquer que dans le dialogue, les personnages ne parlent presque jamais de vertu mais d'honneur, parce que dans la tyrannie il n'y a pas beaucoup de place pour la vertu ; en plus, Xénophon a choisi dans son dialogue quelqu'un de plutôt vénal comme Simonide et non pas Socrate, qui est plus

⁷⁸⁷ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, op.cit., p.23.

⁷⁸⁸ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.37.

⁷⁸⁹ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.38.

⁷⁹⁰ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.54.

vertueux⁷⁹¹. L'amoralité du dialogue est étonnante : la morale est totalement coupée de la politique, et à un niveau qui rappelle la position de Machiavel⁷⁹². Il n'y a pas non plus de place pour la liberté dans le dialogue⁷⁹³ ; ce que Xénophon propose est une attitude paternaliste de la part du tyran, et le bonheur pour ses citoyens⁷⁹⁴. Il importe aussi de remarquer que Simonide exhorte Hiéron à être juste, parce que dans la tyrannie la loi est inopérante⁷⁹⁵. La piété et les dieux ne figurent presque pas dans le dialogue, parce que dans la Grèce antique, les dieux, leurs festivals et rituels étaient liées à la loi de la cité, qui n'est pas centrale dans la tyrannie⁷⁹⁶.

Dans la lecture de Strauss, les deux personnages, Hiéron et Simonide, sont très complexes, et leurs intentions ne sont pas si claires qu'il le paraît. Strauss croit à la frustration de Hiéron, quelqu'un qui veut être aimé⁷⁹⁷. Lorsque les personnages parlent de sexe, selon Strauss, ils parlent du sexe homosexuel, de l'amour pour les jeunes éphèbes de la Grèce antique. Si Hiéron est plutôt frustré de ne pouvoir jouir de cette façon sans que cela soit un problème pour la cité, Simonide insiste sur les plaisirs de la nourriture : on a besoin de l'autre pour jouir du sexe, pas pour jouir de la nourriture⁷⁹⁸. En outre, parler de l'honneur, pour Simonide, est une façon de gagner l'affection des autres, et par là plus de sexe⁷⁹⁹.

Alors, où se trouve le plus grand bonheur ? Dans la lecture de Strauss, en suivant Xénophon, dans la sagesse⁸⁰⁰. Simonide n'est pas un hédoniste, il est « vrai homme » (ἀνὴρ au lieu de ἄνθρωπος)⁸⁰¹ ; le tyran devrait être aussi un « vrai homme », donc intéressé seulement par l'honneur. Strauss ne le voit pas comme un simple particulier, ni comme un tyran en puissance ; il n'est donc pas jaloux de la place que Hiéron occupe, et donc il n'est pas un danger pour lui et peut le conseiller. Simonide vit comme un étranger, pas seulement comme un particulier, et en cela se différencie de Socrate, qui est philosophe-citoyen⁸⁰². Strauss pense que pour Xénophon, pour son personnage Simonide, et peut-être pour Socrate lui-même, la vertu est une voie vers le plaisir⁸⁰³, et que le vrai plaisir se trouve dans la sagesse⁸⁰⁴. En tant que philosophes, la sagesse de Simonide et de Socrate va au-delà du politique, et donc leur bonheur aussi la dépasse.

⁷⁹¹ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.62.

⁷⁹² Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.56.

⁷⁹³ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.69.

⁷⁹⁴ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.71.

⁷⁹⁵ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.64.

⁷⁹⁶ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.104.

⁷⁹⁷ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.46.

⁷⁹⁸ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.50.

⁷⁹⁹ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.60.

⁸⁰⁰ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.86.

⁸⁰¹ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.44.

⁸⁰² Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.78.

⁸⁰³ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.93.

⁸⁰⁴ Leo Strauss, *On tyranny (corrected and expanded edition)*, ibid., p.101.

La lecture de Kojève est beaucoup plus centrée sur la discussion du politique et beaucoup moins sur le bonheur. Son hypothèse principale est que Simonide n'agit pas en tant que sage mais en tant que poète, et qu'il propose à Hiéron un idéal de gouvernement⁸⁰⁵. Hiéron, tyran plutôt « libéral », laisse parler le poète et le laisse partir en paix. La question de Kojève est plutôt la suivante : si le problème de la tyrannie est bien sûr fondamental, il s'agit surtout de savoir si les tyrans doivent écouter et mettre en action ce que disent les philosophes (à défaut des sages) ou pas. Pour Kojève, les conseils de Simonide sont presque banals ; la tyrannie moderne a réussi à réaliser ce que Simonide propose au tyran. Selon les critères hégéliens de Kojève, Hiéron est un maître « païen », antique, alors que la tyrannie de Simonide est une tyrannie « bourgeoise », chrétienne, qui tient compte des travailleurs⁸⁰⁶.

Par rapport au bonheur, Kojève utilise aussi des catégories hégéliennes : il n'y a pas de bonheur du maître, ce qui l'intéresse est la reconnaissance et la satisfaction au sens hégélien. La tragédie du maître, selon Kojève, est qu'il n'est reconnu que par un esclave, jamais par un égal, donc il est frustré⁸⁰⁷. La question de la reconnaissance entraîne une redéfinition de la tyrannie :

« En fait, il y a tyrannie (au sens moralement neutre du mot) là où une fraction des citoyens (peu importe qu'elle soit minoritaire ou majoritaire) imposent à tous les autres citoyens leurs idées et leurs actes, qui sont déterminés par une autorité qu'eux-mêmes reconnaissent spontanément, mais qu'ils n'ont pas réussi à faire reconnaître par les autres, et où ils le font sans « composer » avec ces autres, sans chercher de « compromis » avec eux, sans tenir compte de leurs idées et de désirs (déterminés par une autre autorité, spontanément reconnue par ces autres⁸⁰⁸. »

Le désir de reconnaissance pousse le maître à élargir son pouvoir et sa domination, à vaincre ses opposants, à « affranchir » les esclaves et à « émanciper » les femmes, à faire un État global et homogène⁸⁰⁹. Mais même cette extension de sa maîtrise ne lui donnera pas la reconnaissance d'un égal.

Quant au philosophe, parce qu'il ne peut pas parler de sage, Kojève en voit deux : un, « épicurien », qui se coupe du monde ou ne s'entoure que de proches, et dédie son temps à la contemplation et à la recherche de la vérité. L'autre, comme Socrate, voire Hegel (et lui-même, bien entendu,) qui s'intéresse à la politique et participe à l'État. Le premier type peut se tromper sans s'en rendre compte, s'enfermer dans une certitude qui peut être une forme de folie, ou dans des « discussions de chapelle », sans jamais confronter son savoir au social. Par contre, l'autre type de philosophe doit être aussi pédagogue, et suivant Hegel, si l'État est

⁸⁰⁵ Alexandre Kojève, « Tyrannie et sagesse », op.cit., p.152.

⁸⁰⁶ Alexandre Kojève, « Tyrannie et sagesse », ibid., p.156.

⁸⁰⁷ Alexandre Kojève, « Tyrannie et sagesse », ibid., p.158.

⁸⁰⁸ Alexandre Kojève, « Tyrannie et sagesse », ibid., p.1161.

⁸⁰⁹ Alexandre Kojève, « Tyrannie et sagesse », ibid., p.162.

l'incarnation de l'Esprit, participer à l'avancement de celui-ci. Conseiller le tyran transforme l'Esprit et contribue à son développement, tandis que lorsque le tyran applique ce que le philosophe lui conseille (ce qui provoque aussi des échecs) cela fait avancer la philosophie⁸¹⁰. De sorte que tous les deux (le tyran et ce type de philosophe) sont du même côté de la raison.

Après avoir étudié le *Hiéron* de Xénophon et les lectures de Strauss et de Kojève et en utilisant l'analyse du séminaire XVII, nous pouvons maintenant commenter la pertinence du *Hiéron* par rapport au débat sur la jouissance et le plus-de-jour, et examiner les parallèles et les différences entre les deux lectures du *Hiéron* et ce que Lacan présente comme le discours du maître.

La question du plus-de-jour et de la jouissance apparaît patente dans ce dialogue : le tyran, le maître, ne peut pas jouir comme le particulier, l'esclave au sens lacanien du terme. Celui-là ne peut pas profiter de la vie de la même façon que celui-ci. Le dialogue nous montre comment la jouissance est liée au corps, et surtout aux organes (les cinq sens, le sexe, le sommeil). Simonide exhorte justement Hiéron que plus-de-jour, à ce qu'il peut gagner, le bonheur qu'il peut posséder, en renonçant à ses plaisirs : l'honneur. Ce dont Hiéron se plaint dans la deuxième partie (les crimes qu'il a commis, ce qu'il a dû prendre à ses citoyens, les mercenaires) est une plainte sur l'encombrement qu'il a de l'accumulation du plus-de-jour. La lecture de Strauss pousse encore plus loin la question du plus-de-jour : si le plus grand bonheur est destiné au sage, c'est dans la vertu et dans la sagesse que nous trouvons le summum du plus-de-jour. Sur la vertu, nous avons déjà étudié l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote : nous pouvons maintenant affirmer que la voie de la vertu qu'elle propose un type de plus-de-jour. Xénophon met en évidence plusieurs formes de plus-de-jour du côté du maître. Cette analyse rejoint la figure de Socrate dans le séminaire de Lacan qui participe autant à la jouissance qu'au plus-de-jour. Ce dialogue a un intérêt clinique particulier, en éclairant ce qui est du côté de la jouissance et ce qui est du côté du plus-de-jour ; lorsque Lacan dit que l'hystérique s'identifie à la jouissance du maître, nous avons une idée plus claire du type de jouissance qu'elle privilégie sur l'autre.

Notre autre commentaire concerne le discours du maître. Dans la théorie des quatre discours de Lacan, il n'y a pas une structure du « discours démocratique », « libéral », « républicain », « parlementaire » : il n'y a que le discours du maître, discours qui peut apparaître dans ses versions universitaire ou capitaliste. La question du perfectionnement possible ou non de la tyrannie tient à ceci : il n'y a que de la « tyrannie ». Nous pouvons l'appeler aussi « populisme ». Ce à quoi Xénophon, Lacan, Strauss et Kojève s'intéressent est la structure du politique en tant que tel, structure que Lacan pousse jusqu'aux limites de la structuration du langage et du sujet. Dans cette structure, ce n'est pas la liberté, c'est le bonheur,

⁸¹⁰ Alexandre Kojève, « Tyrannie et sagesse », *ibid.*, p.197.

la jouissance, qui devient la question fondamentale. C'est pourquoi ce que Lacan propose, au sujet de suivre son désir, est d'une importance politique et économique fondamentale.

Onzième chapitre : Le séminaire XVIII, sous-développement et colonisation

Introduction

Le séminaire XVIII de Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*⁸¹¹, tourne autour de la notion du semblant en tant que condensation entre l'imaginaire et le symbolique. Ce séminaire explore cette notion avec l'aide de la théorie du discours de Lacan, dans laquelle il explore les questions de l'écriture, du trait, et du signifiant, ainsi que la logique. Explorer le fonctionnement et la logique du langage permet à Lacan d'explorer la question du non-rapport sexuel, question qui n'est visible que si on part de l'existence du langage. Par rapport à la figure de l'esclave et à la dépendance, ce séminaire introduit le concept du semblant dans les quatre discours, théorie que Lacan continue à développer. Il exemplifie plus le fonctionnement de ces discours, et ajoute un autre concept, entre logique, symbolique et jouissance, qui est le « développement » ou le « sous-développement ». Ces concepts nous permettront de commenter l'ouvrage d'Octave Mannoni, *La psychologie de la colonisation*⁸¹², ouvrage que nous avons déjà référencié car sa réfutation est un des fondements de la construction de l'œuvre de Frantz Fanon.

Avant d'interroger Lacan sur la question de la colonisation, il nous faut mentionner l'ouvrage de Susan Buck-Morris, *Hegel, Haiti and universal history*⁸¹³ (*Hegel, Haïti et l'histoire universelle*). Dans cet ouvrage, Buck-Morris étudie le lien entre ce philosophe et la Révolution haïtienne. Elle démontre que Hegel était bien au courant des événements de cette Révolution, contemporaine de l'écriture de la *Phénoménologie de l'esprit*. Quel a été l'impact sur la philosophie hégélienne de la première révolte réussie d'esclaves à époque moderne, qui a entraîné la défaite des troupes napoléoniennes et une application radicale des concepts rationalistes de l'Âge des lumières ? Bien que l'esclave (*Sklav* dans la première philosophie hégélienne, et ensuite *Knecht*, avec des allusions plutôt féodales) soit une figure centrale dans l'œuvre hégélienne, il ne parle pas des esclaves de son temps. Au début de sa philosophie Hegel, soutient l'émancipation de tous les opprimés, mais au fur et à mesure qu'il développe sa théorie, il n'ose pas contredire l'ordre politique européen, encore moins celui de l'État prussien. Ses commentaires sur les femmes sont aussi problématiques. Et s'il dit que les peuples africains ne sont

⁸¹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Éditions du Seuil, Paris, 2007.

⁸¹² Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Éditions du Seuil, Paris, 1950.

⁸¹³ Susan Buck-Morris, *Hegel, Haiti and universal history*, University of Pittsburgh press, Pittsburg, 2009.

pas entrés dans l'Histoire, dans le développement de l'esprit (*Geist*), Hegel s'intéresse à l'histoire africaine comme on l'écrivait à l'époque, c'est-à-dire en des termes imprégnés de préjugés racistes et colonialistes.

Nous nous posons donc la question suivante : devons-nous adresser la même critique à Lacan qui donne, lui aussi, une place importante à la figure de l'esclave dans sa théorie ? Y a-t-il une place pour les événements de son époque, surtout du côté de la colonisation ? La réponse à ces questions est non : on ne peut appliquer cette même critique à Lacan. Sur la décolonisation, nous avons ses petites remarques sur la guerre d'Algérie et le Vietnam. Lacan est bien concerné par la Guerre Froide, il critique le nazisme, et dans les deux derniers séminaires nous avons vu que les événements de Mai 68 ont provoqué une rupture et un avancement dans sa théorie. On ne peut pas l'accuser de primitivisme, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent et comme nous le verrons ici. Dans ce séminaire, même si nous ne nous y attarderons pas, l'écriture chinoise joue un rôle central, de sorte que nous ne pouvons pas non plus l'accuser d'eurocentrisme. Certes, la plupart de ses références sont des grands classiques de la pensée européenne, mais il ne se limite pas à cela et ne pense pas qu'ils sont plus importants que d'autres points de vue ; au contraire, d'autres cultures lui paraissent plus sensibles à son enseignement sur le signifiant, par exemple. Le corps de chaque sujet est concerné par le langage, peu importe la culture ou le langage concret. Sur le sexisme, bien qu'il ait été attaqué par des théoriciennes féministes en tant que « phallocentriste » (cf. Judith Butler), nous pensons que ces critiques ne sont pas assez fondées. Il y a de petits moments où Lacan peut montrer certains préjugés, comme dans la leçon du 23 mars 1966, dans le séminaire XIII, lorsqu'il parle de ses expériences en Amérique et au Mexique. Il avoue que ce sont des impressions de touriste ; il reste autocritique, bien que ses commentaires précis soient déconnectés du contenu du séminaire. Nous verrons ce que Lacan y propose et en userons cela pour discuter la *Psychologie de la colonisation*.

Les quatre discours et le semblant

Après avoir conçu sa théorie des quatre discours, qui montre le l'articulation la plus fondamentale entre deux signifiants et ses conséquences, l'intérêt de Lacan se déplace vers la formalisation du non-rapport sexuel, ce qui deviendra les formules de la sexualité. Lacan parlera progressivement moins du lien social et des quatre discours, à part quelques précisions et modifications de sa théorie. Par rapport à la dépendance, son intérêt va se déplacer sur les formulations de ce qu'est le symptôme. Dans cette section, nous élaborerons la première affirmation : nous explorerons ce que Lacan propose des quatre discours et sur la place de l'esclave

dans ce séminaire, pour ensuite le lier avec son concept du semblant. Ensuite, nous explorerons ce que Lacan propose du plus-de-jour, comment ce concept commence à être lié avec le concept du symptôme, plus la question sur la logique du sous-développement. Avant de commencer, voici juste trois précisions que Lacan donne dans ce séminaire qui peuvent nous servir à mieux comprendre ce qu'il développe en relation avec les quatre discours et le semblant. Premièrement, Lacan donne une définition de la mort : la mort est le point le plus bas de la vie, pas sa négation : la mort n'est pas saisissable sans la vie, donc sans le discours⁸¹⁴. La jouissance, une manifestation de la pulsion de mort, est donc un effet du discours, de l'existence du langage. Deuxièmement, Lacan réélabore la question du trait unaire, ce « bâton », et il dit qu'il n'est pas simplement un trait qui prend sens dans le symbolique, ni juste l'image d'un trait, mais qu'il a à faire avec le réel⁸¹⁵. Cela montre que la discussion sur la structure des discours met en relation l'imaginaire, le symbolique et le réel, de sorte que la structure ne s'arrête pas au symbolique ni aux effets de jouissance réels, que cela met en jeu aussi l'imaginaire. Cette discussion nous sera utile pour mieux comprendre le semblant et l'identification. Troisièmement, Lacan distingue la lettre du signifiant-maître⁸¹⁶. Il y a deux sens du mot « lettre » que Lacan utilise ; d'abord, la lettre comme matériel combinatoire pour écrire les signifiants ; ce qui la rapproche plus du trait unaire. Bien qu'une lettre puisse faire du signifiant, la lettre en général est une composante du signifiant qui renvoie à ce mélange entre imaginaire, symbolique et réel. Le deuxième sens de la lettre est la missive, ἐπιστολή. Cela nous montre d'un côté la structure plus basique du langage, de l'autre que cette structure peut être liée à l'imaginaire et au réel.

Pour commencer, Lacan reprend plusieurs affirmations que nous avons déjà élaborés ailleurs, comme le fait qu'il n'y a pas « d'association libre », parce qu'elle suit la logique de la chaîne signifiante et donc du discours du maître, et que nous trouvons ses déterminations par le discours de l'analyste⁸¹⁷. Il nous rappelle aussi que la formule du fantasme est exclue des quatre discours⁸¹⁸, et que le sujet est aliéné dans le discours⁸¹⁹. Par rapport au maître, l'affirmation nouvelle du dernier séminaire est que le discours du maître n'est pas l'envers de la psychanalyse :

⁸¹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op.cit, p.21.

⁸¹⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.98.

⁸¹⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.115.

⁸¹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.62.

⁸¹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.28.

⁸¹⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.10.

Lacan l'affirme avec l'argument que le discours du maître et celui de l'analyste se trouvent dans une bande de Moebius⁸²⁰. Alors, si nous nous posons la question de savoir quel discours est l'envers de la psychanalyse, peut-être la réponse se trouve-t-elle dans le discours universitaire ou dans le discours du capitaliste ; Lacan n'est pas explicite.

Sur le signifiant-maître, Lacan pose l'hypothèse qu'il peut trouver son origine dans un mécanisme qui aboutit au sceptre des rois, par exemple : un mot qui sert à découper une partie du corps⁸²¹. Lacan utilise l'existence du signifiant-maître pour expliquer la critique de Hegel selon laquelle une société de maîtres est impossible. Il dit :

« Il explique la dialectique du maître et de l'esclave, il n'explique pas qu'il y ait une société de maîtres. Ce que je viens de vous expliquer est intéressant en ceci, que, par le seul jeu de la projection, de la rétorsion, il est clair qu'au bout d'un certain nombre de coups, il y aura certainement, je dirai, une moyenne de signifiants plus importante dans certains territoires que dans d'autres. Enfin, il reste encore à voir comment le signifiant va pouvoir faire dans ce territoire société de signifiants. Il convient de ne jamais laisser dans l'ombre ce qu'on n'explique pas, sous prétexte qu'on a réussi à donner un petit commencement d'explication. [...] Le mot de subjectif est ici à repousser pour la simple raison que le sujet n'apparaît qu'une fois instaurée quelque part la liaison des signifiants. Un sujet ne saurait être que le produit de l'articulation signifiante. Un sujet comme tel ne maîtrise jamais en aucun cas cette articulation, mais en est à proprement parler déterminé⁸²². »

Une société de maîtres est impossible parce qu'elle serait une société de signifiants, non de sujets, ce qui est impossible. Par contre, le sujet ne maîtrise pas l'articulation du signifiant, il est surdéterminé par lui. Lacan fait ici une référence à l'économie, qui est une référence au plus-de-jouir produit par l'existence du langage, lien qu'il explore aussi dans ce séminaire. Il introduit aussi la question du semblant, comme si tout discours était fondé sur le semblant. Nous discuterons le semblant dans la suite du chapitre. Cependant ce qui est à retenir n'est pas que la société de maîtres n'existe pas, mais qu'une articulation de signifiants ne peut pas être faite sans la présence du sujet. Sur le maître en tant que figure il parle de la *Lettre volée*. Lacan dit que l'État et la police, en tant que

⁸²⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.9.

⁸²¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., pp.16-17.

⁸²² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.18.

représentants du maître, ne comprennent pas structurellement l'enjeu de la situation⁸²³.

En pensant à l'existence des signifiants, surtout du signifiant-maître, Lacan réfléchit sur le mot « bon ». Ce mot, loin d'être « naturel », est bien dépendant de l'existence du langage. En réfléchissant à l'expression « vous êtes bon », il dit : « Bon, pas besoin de spécifier — bon pour le service, bon pour aller au casse-pipe, c'est trop en dire. Le *Vous êtes bon* a sa valeur absolue. En fait, c'est ça, le lien central qu'il y a du bon au discours. Dès que vous habitez un certain type de discours, vous êtes bon pour qu'il vous commande⁸²⁴. » Lacan prend un signifiant et sa non-relation à la nature, et il l'utilise pour montrer son côté impératif. Les tournures de ce signifiant montrent que la fonction du signifiant-maître est présente dans chaque discours. Par rapport au discours de l'analyste et au signifiant maître, le but de ce discours est de produire ce S₁ central du sujet, le Nom-du-Père⁸²⁵. Et par rapport au père, Lacan lie, à la fin du séminaire, le S₁, le Père et le surmoi. Il dit :

« Quelle est l'essence du surmoi ? C'est là-dessus que je pourrais finir en vous donnant quelque chose dans le creux de la main, que vous pourrez essayer de manipuler par vous-mêmes. Quelle est l'ordonnance du surmoi ? Elle s'origine précisément de ce Père originel, plus que mythique, de cet appel comme tel à la jouissance pure, c'est-à-dire aussi à la non-castration. En effet, que dit ce Père au déclin de l'Œdipe ? Il dit ce que dit le surmoi. Ce n'est pas pour rien que je ne l'ai encore jamais vraiment abordé. Ce que dit le surmoi, c'est - *Jouis !*⁸²⁶ »

Nous avons vu dans le dernier séminaire que la figure du Père réel était une des formes du signifiant-maître. Dans cette citation Lacan dit que l'origine du surmoi est l'existence du signifiant-maître, donc l'existence du langage en tant que tel : dès qu'il y a du langage il y a du signifiant-maître, et dès qu'il existe il y a du commandement, donc le surmoi existe. Le surmoi est un des exemples des conséquences du langage sur le corps, de l'impératif du langage sur la jouissance. Bien entendu, cet impératif est surtout présent dans la question de la sexualité, le désir et la relation avec l'Autre. Ce lien entre la jouissance et l'impératif explique mieux pourquoi Lacan dit que dans la perversion, il y a plus de liberté par rapport au non-rapport sexuel⁸²⁷ : parce que le lien entre l'impératif, la jouissance, et le maître est plus direct et la question sur l'autre concret moins importante.

⁸²³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.101.

⁸²⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.137.

⁸²⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.173.

⁸²⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., pp.177-178.

⁸²⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.74.

Passons maintenant aux commentaires sur le discours universitaire. Ce qui est innovant dans ce séminaire est la séparation de plus en plus claire entre formulations du discours universitaire et celles du discours du capitaliste. Pour donner un exemple, en discutant l'identification, le plus-de-jouir et ce que Lacan appelle « le discours du leader », il dit :

« C'est bien au niveau du discours que Freud a articulé dans *Maßenpsychologie und Ichanalyse*, dans les débuts des années vingt, quelque chose qui, singulièrement, s'est trouvé être au principe du phénomène nazi. Reportez-vous au schéma qu'il donne à la fin du chapitre *Identification*. Vous y verrez, presque en clair, indiquées les relations du grand I et du petit a. Le schéma semble vraiment fait pour qu'y soient portés les signes lacaniens. Ce qui, dans un discours, s'adresse à l'Autre comme un *Tu*, fait surgir l'identification à quelque chose que l'on peut appeler l'idole humaine. Si j'ai parlé la dernière fois du sang rouge comme étant le sang le plus vain à propulser contre le semblant, c'est bien parce qu'on ne saurait s'avancer pour renverser l'idole sans prendre sa place tout aussitôt après, comme cela s'est passé, on le sait, pour un certain type de martyrs. Dans tout discours qui fait appel au *Tu*, quelque chose provoque à une identification camouflée, secrète, qui n'est que celle à cet objet énigmatique qui peut n'être rien du tout, le tout petit plus-de-jouir de Hitler, qui n'allait peut-être pas plus loin que sa moustache. Voilà qui a suffi à cristalliser des gens qui n'avaient rien de mystique, qui étaient tout ce qu'il y a de plus engagé dans le procès du discours du capitaliste, avec ce que cela comporte de mise en question du plus-de-jouir sous sa forme de plus-value. Il s'agissait de savoir si, à un certain niveau, on en aurait encore son petit bout, et c'est bien ça qui a suffi à provoquer cet effet d'identification⁸²⁸. »

Cette citation est très riche et montre l'application de la théorie des quatre discours en articulation avec l'identification et le plus-de-jouir. D'abord, selon Lacan, le « discours du leader » et le discours du maître ne sont pas la même chose, il y a eu une mutation entre le dernier et le premier. Du discours qui fait appel à l'Autre par un *tu*, nous avons plusieurs fois discuté en lien avec la dialectique du maître et de l'esclave et avec la formule que « le désir est le désir de l'Autre ». Nous avons déjà vu le chapitre sur *L'identification de Psychologie de masses*, lorsque Lacan élabore le trait unaire. Il semblerait qu'ici, en discutant le plus-de-jouir d'Hitler, Lacan parle de sa moustache, un trait devenu distinctif ; nous pouvons faire le lien entre la moustache et le trait unaire, comme ce trait qui condense la jouissance et en même temps provoque l'identification. Lacan a déjà dit que pour qu'une identification réussisse, la présence d'un objet petit *a* est nécessaire ; donc, dans ce cas, ce trait condense le regard et la voix. Sur les martyrs, Lacan évoque la théorie de la Révolution dont nous avons parlé dans le séminaire précédent : ils prennent la place de celui qu'ils ont chassé. De sorte que la moustache en tant

⁸²⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.29.

qu'image représente le signifiant « Hitler », image du personnage et de sa jouissance ; lorsque quelqu'un s'identifie à ce trait, c'est tout cela qui revient. C'est pourquoi le film *The Great Dictator (Le dictateur)* de Chaplin est subversif, parce qu'il attaque Hitler jusqu'au trait. Ce qui est nouveau est la référence au discours du capitaliste, discours qui s'adresse à tous. Aussi, ne fait-il aucune d'allusion au discours universitaire. Comme nous le verrons dans le chapitre qui suit, Lacan finira par séparer les deux discours et les deux phénomènes. Ici, il lie plutôt l'identification classique, telle que l'a repérée Freud, à un leader, dans le discours du capitaliste.

Lacan tient compte, bien sûr, du discours universitaire. Il dit que bien que la science touche le réel, le discours de la science change le social et donc influence le discours universitaire. Par exemple, il dit qu'il n'est pas étonnant que la science soutienne l'Armée et la Marine, institutions traditionnellement liées au maître, car la science elle-même dépend du discours du maître⁸²⁹. Lacan parle du discours universitaire et de la philosophie à l'université en parlant de l'hédonisme, qui pour lui est un « mythe philosophique ».

« J'entends, un mythe d'une classe, parfaitement définie et claire, de mythes, dont j'ai énoncé l'année dernière que l'aide qu'ils ont apportée à un certain procès du maître a permis au discours du maître comme tel d'édifier un savoir. Ce savoir, qui est savoir du maître, a supposé, et le discours philosophique en porte encore la trace, l'existence, en face du maître, d'un autre savoir. Dieu merci, le discours philosophique n'a pas disparu sans avoir épinglé avant qu'il devait y avoir à l'origine un rapport entre ce savoir et la jouissance. Celui qui a ainsi clos le discours philosophique, Hegel pour le nommer, ne voit que la façon dont, par le travail, l'esclavage arrivera à accomplir quoi ? — rien d'autre que le savoir du maître⁸³⁰. »

Le « mythe philosophique », ou le moyen utilisé par la philosophie pour se rapprocher de la vérité, finit par construire un savoir, savoir que s'approprie ensuite le maître et qui le soutient. Cela exemplifie aussi le lien entre le discours du maître et le discours universitaire. Dans ce séminaire, Lacan commence à insister sur le lien entre les discours, et comment un discours peut aider à en comprendre un autre.

En discutant sur le discours universitaire, nous pouvons introduire la question du semblant. Sur ce discours et le semblant, Lacan dit que le discours universitaire crée le semblant d'être neutre et « méritocratique », mais que derrière se cache le discours qui clive, la puissance du maître et une nouvelle organisation du plus-de-

⁸²⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.43.

⁸³⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., pp.19-20.

jouir⁸³¹. Le discours de la science, fondement du discours universitaire, a aussi été développé par l'observation du semblant : les astres, la nature. C'est ainsi que le discours philosophique a généré une science comme la physique. S'appuyant sur ces exemples, Lacan dit : « C'est en cela qu'il n'y a pas de semblant de discours. Tout ce qui est discours ne peut que se donner pour semblant, et rien ne s'y édifie qui ne soit à base de ce qui s'appelle le signifiant. Dans la lumière où je vous le produis aujourd'hui, le signifiant est identique au statut comme tel du semblant⁸³². » Ce qui veut dire que tout discours est concerné par le semblant, tout discours a pour conséquence de générer des semblants, ils s'ordonnent par le semblant qui sert à les distinguer⁸³³. Bien que le fondement du semblant soit le signifiant, le semblant fait aussi référence à une image ; derrière le semblant, nous trouvons le réel, dans les béances, les inconsistances du semblant, nous pouvons nous apercevoir que le réel existe.

Pour mieux le comprendre, explorons l'exemple du semblant dans le discours du maître. Lacan dit que le maître n'a jamais régné uniquement par la force, et que la dialectique du maître et de l'esclave en est une des preuves ; cependant, le discours du maître garde un semblant de violence, bien qu'il réussisse à donner de l'ordre au social⁸³⁴. Le semblant a aussi un lien avec la vérité ; il faut se rappeler que dans chaque discours, il y a une place pour elle. Lacan dit : « La configuration mytho-rituelle, qui est la meilleure façon de les épingle, n'implique pas forcément l'articulation du discours du maître. Néanmoins, il faut le dire, s'intéresser tellement à ce qui n'est pas le discours du maître est une certaine forme d'alibi⁸³⁵. » De sorte que si la vérité s'articule à chaque discours, elle le fait en se cachant à l'intérieur de chacun d'eux. Alors, la vérité est là pour soutenir le semblant, bien que cela se structure habituellement dans le discours du maître.

Lacan lie aussi le semblant et le symptôme, et l'exemple qu'il donne est la dénonciation par Marx du capitalisme. Il dit :

« La dimension du semblant est introduite par la fondamentale duperie dénoncée comme telle par la subversion marxiste dans la théorie de la connaissance, dans une certaine tradition parvenue à son acmé avec le discours hégélien, tandis que, corrélativement, quelque semblant est instauré en fonction de poids et mesure, si je puis dire, à tenir pour argent comptant. Ce n'est pas pour rien que j'emploie ces

⁸³¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.11.

⁸³² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.15.

⁸³³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.163.

⁸³⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.25.

⁸³⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.26.

métaphores, puisque c'est autour de l'argent, autour du capital comme tel, que joue le pivot de la dénonciation qui fait résider dans le fétiche ce quelque chose qui est à remettre à sa place par un retour de la pensée, en tant qu'il est très précisément semblant⁸³⁶. »

Selon Lacan, Marx critique la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave en y dénonçant l'absence d'un élément crucial : la plus-value. Marx procède, comme nous l'avons déjà vu, par une critique de la genèse logique de la marchandise ; il ne prend pas la marchandise *prima facie*, et en déduit le fétichisme de la marchandise. Selon Lacan, cette façon de procéder exemplifie ce qu'est le semblant et comment, derrière, opèrent la vérité et le réel. Lacan a déjà utilisé cet exemple pour parler de la structure du symptôme. Cela nous donne aussi des indications sur le statut du semblant dans le discours du capitaliste.

Le plus-de-jour, le discours du capitaliste et le symptôme

Dans la continuité du dernier séminaire, Lacan développe son concept du plus de jour. Et, comme nous l'avons déjà vu, Lacan sépare de plus en plus le discours universitaire du discours du capitaliste. Ces développements l'amènent à réfléchir plus la structure du symptôme, concept qui prendra de plus en plus d'importance dans son dernier enseignement à détriment des développements sur les structures du discours. Dans cette section nous discuterons d'abord les avancées de Lacan sur le concept du plus-de-jour, pour ensuite explorer les liens entre ce concept, le discours du capitaliste et le symptôme.

Sur le plus-de-jour, Lacan nous rappelle le lien qui existe entre le langage et la production de plus-de-jour. En parlant de la métaphore, il dit que son fonctionnement produit du plus-de-jour⁸³⁷, ce qui est une des façons de lire la formule du discours du maître. Lorsque Lacan parle de l'écriture chinoise, il parle de Mencius et des *Royaumes combattants*. Dans la lecture de Lacan, l'accroissement de richesse provient de l'application de la parole sur la nature, comme le représente l'écriture même de ce concept. Le caractère se lit *li*, ce qui veut dire profit⁸³⁸. Cela montre encore une fois le lien entre plus-value et langage, et donc le plus-de-jour. En outre, parlant de la différence entre le phallus et le pénis, Lacan fait le lien entre le plus-de-jour et le désir. Il dit : « Le pénis, lui, se règle sur la loi, c'est-à-dire sur le désir, c'est-à-dire sur le plus-de-jour, c'est-à-dire sur la cause du désir, c'est-à-dire sur le fantasme⁸³⁹ ». Ce qui veut dire : d'abord il

⁸³⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., pp.164-165.

⁸³⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.48.

⁸³⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.60.

⁸³⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.70.

y a la loi, par rapport à laquelle se règle le désir ; nous avons vu le rapport entre la loi et le désir dans le chapitre sur le séminaire VII. Cette loi, interdisant d'un type de jouissance, provoque à son tour un plus-de-jouir, suite à cette interdiction. Ce plus-de-jouir se concentre sur l'objet petit *a*, cause du désir, qui s'articule avec le sujet dans la formule du fantasme. Dit simplement, pour avoir une érection, le fantasme est nécessaire, et dans cette citation Lacan fait le lien entre les deux termes ; mais ce qui nous intéresse est que le plus-de-jouir participe aussi du mécanisme du désir. Cela montre que le plus-de-jouir participe tant du fonctionnement du désir que de sa négation.

En analysant la fonction du plus-de-jouir dans le discours du maître, dans ce séminaire Lacan s'interroge sur le non-rapport sexuel et comment le discours du maître se confronte à ce non-rapport. Se référant à la Bible, il dit :

« Je livre à votre méditation que, dans les commandements dits du Décalogue, la femme est assimilée aux susdits sous la forme suivante — *Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son bœuf, ni son âne*. Cette énumération est très précisément celle des moyens de production. Ceci n'est pas pour vous donner l'occasion de ricaner, mais de réfléchir, en rapprochant ce que je vous fais remarquer là en passant, de ce qu'autrefois, j'avais bien voulu dire de ce qui s'exprimait dans les commandements, à savoir, rien d'autre que les lois de la parole, ce qui limite leur intérêt. Mais il est très important justement de limiter l'intérêt des choses pour savoir pourquoi, vraiment, elles portent⁸⁴⁰. »

Dans ce discours spécifique, la femme est rangée parmi les moyens de production de jouissance, ce qui la met à la place de l'esclave. Il importe de rappeler que Lacan critique ici la position de la femme dans la Bible, que ce n'est pas ce qu'il pense ; au contraire, il pense qu'il n'y a pas de rapport sexuel, qu'il n'y a pas de formule pour créer un couple homme-femme, d'autant moins qu'il s'agit d'hommes et de femmes spécifiques. Ce qui est intéressant est que le discours du maître essaie de pallier au non-rapport sexuel en donnant plus d'importance au rapport maître-esclave, donc en mettant l'homme à la place du maître et la femme à la place de l'esclave. Cette construction ne tient pas compte du fantasme ni du symptôme, comme le fait toujours le discours du maître.

Lacan à rappelle son auditoire, dans ce séminaire, les origines et la logique du plus-de-jouir et son lien avec le discours marxiste. Il dit que Marx a extrait cette logique du fonctionnement du discours du capitaliste, et, pour la première fois, il parle du discours du capitaliste en tant qu'entité indépendante. Il dit :

« Vous n'êtes pas bien curieux, et puis surtout peu interventionnistes, de sorte que, quand je vous ai parlé du discours du maître l'année dernière, personne n'est venu me chatouiller pour me demander comment se situait là-dedans le discours du capitaliste. Moi, j'attendais ça, je ne demande qu'à vous l'expliquer, surtout que c'est simple comme tout. Un tout petit truc qui tourne, et votre discours du

⁸⁴⁰Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.138.

maître se montre tout ce qu'il y a de plus transformable dans le discours du capitaliste.⁸⁴¹. »

Lacan dit que le discours du capitaliste est une transformation du discours du maître, mais ne spécifie pas si cette transformation est le discours universitaire ou autre chose : il proposera une formule pour ce cinquième discours à titre d'hypothèse dans une conférence que nous étudierons au chapitre suivant. Ce qui importe ici est que le mécanisme de l'extraction de la plus-value, le plus-de-jour, existe aussi dans le discours du maître, que ce que Marx a fait est simplement de l'avoir mis en évidence. Plus loin, Lacan réarticule les deux discours et dit :

« En fait, ce discours, que nous pourrions appeler dans l'occasion discours du capitaliste en tant qu'il est une détermination du discours du maître, y trouve bien plutôt son complément. Loin que le discours capitaliste se porte plus mal de cette reconnaissance comme telle de la fonction de la plus-value, il apparaît qu'il n'en subsiste pas moins, puisque aussi bien un capitalisme repris dans un discours du maître est bien ce qui semble distinguer les suites qui ont résulté, sous forme d'une révolution politique, de la dénonciation marxiste de ce qu'il en est d'un certain discours du semblant. C'est bien en quoi je ne m'appesantirai pas ici sur ce qu'il en est de la mission historique par-là dévolue dans le marxisme, ou tout au moins dans ses manifestes, au prolétaire. Il y a là, dirai-je, un reste d'entification humaniste, qui prolifère en quelque sorte sur celui qui assure la fonction de ce qui se trouve le plus dépouillé dans le capitalisme, mais qui n'en montre pas moins que quelque chose se maintient qui le fait subsister effectivement dans cet état de dépouillement. Le fait que ce discours soit le support de ce qui se produit sous l'espèce de la plus-value ne nous libère d'aucune façon de son articulation⁸⁴². »

Lacan insiste ici sur le lien entre le discours du capitaliste et le discours du maître, sur leur statut complémentaire. Or sa critique n'est pas dirigée contre le capitalisme d'Europe occidentale et des États-Unis, mais contre les pays socialistes : la critique marxiste de la plus-value, critique qui a soutenu l'idée de la Révolution, n'a pas fait que la dynamique de son extraction disparaisse, elle l'a au contraire augmentée. Peut-être cela explique-t-il les propos ambigus de Lacan par rapport à la grève⁸⁴³. Lacan répète qu'à cause de cette critique qui renforce le maître et l'extraction de plus-value, Marx a assuré au capitaliste une longue survie⁸⁴⁴. Sur Marx, Lacan dit que son intervention a contribué à ce que le maître

⁸⁴¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.49.

⁸⁴² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.165.

⁸⁴³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., pp.39-40.

⁸⁴⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.52.

utilise la philosophie, donc que sa contribution n'était pas « assez phalle »⁸⁴⁵. Nous pouvons entendre, dans cette expression, d'un côté que son intervention n'était pas bête, « acéphale », mais en même temps elle n'a pas tenu compte du phallus : elle n'était pas la psychanalyse. De la figure du prolétaire, Lacan dit qu'elle est une « entification humaniste », une création du discours marxiste qui montre que quand même quelque chose reste au sujet de cette spoliation (le plus-de-jour). Cette citation ne dit pas clairement si cette figure est une nouvelle version du maître ou simplement une représentation humaniste du sujet (sans la division), à laquelle n'importe qui peut s'identifier.

La discussion sur Marx nous mène à la discussion sur le symptôme. Selon Lacan, le lien entre Marx et Freud ne vient pas du contenu de leur théorie mais de leur façon de procéder, de leur façon d'analyser les phénomènes. Ce qui est révolutionnaire, selon Lacan, dans leur façon de procéder est le fait de prendre les phénomènes comme des symptômes, d'analyser la logique qui se trouve derrière les apparences. Lacan définit ainsi le symptôme : « La dimension du symptôme, c'est que ça parle. Ça parle même à ceux qui ne savent pas entendre. Ça ne dit pas tout, même à ceux qui le savent. La promotion du symptôme, c'est là le tournant⁸⁴⁶. » Selon lui, la physique propose aussi des modèles pour essayer de comprendre les symptômes, bien que ce ne soit pas exactement la même façon de procéder que Marx et Freud. Plus loin, Lacan réitère l'invention du symptôme par Marx et Freud, et dit à ce sujet : «

« Le symptôme, c'est autour de quoi tourne tout ce dont nous pouvons — comme on dit, si le mot avait encore un sens — avoir idée. Le symptôme, c'est là-dessus que vous vous orientez, tous autant que vous êtes. La seule chose qui vous intéresse, et qui ne tombe pas à plat, qui ne soit pas simplement inepte comme information, c'est des choses qui ont l'apparence de symptômes, c'est-à-dire, en principe, des choses qui vous font signe, mais à quoi on ne comprend rien. C'est la seule chose sûre — il y a des choses qui vous font signe, à quoi on ne comprend rien⁸⁴⁷. »

Le symptôme serait « ce qui ne va pas », un phénomène qui fait signe, dont les apparences sont douteuses, et qu'il faut déchiffrer pour saisir. L'exemple qui nous vient à l'esprit est la logique de la marchandise chez Marx, dans laquelle un phénomène assez banal peut cacher non seulement des caractéristiques peu évidentes de ces objets mais aussi une logique sociale. Un des exemples de symptôme dans le social que donne Lacan, en liant la science et le capitalisme, est la pollution environnementale. « Cependant, la science physique va se trouver

⁸⁴⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.151.

⁸⁴⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.24

⁸⁴⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.52

ramenée à la considération du symptôme dans les faits par la pollution. Il y a déjà des scientifiques qui y sont sensibles par la pollution de ce que du terrestre, on appelle, sans plus de critique, l'environnement⁸⁴⁸. » Il est très intéressant de pointer cet angle écologiste dans la psychanalyse et qu'elle ait quelque chose à en dire. Lacan va modifier cette définition, comme nous le verrons par la suite.

La question du symptôme et son interprétation resitue, selon Lacan, le lien entre la psychanalyse et le politique. « Que le symptôme institue l'ordre dont s'avère notre politique, c'est là le pas qu'elle a franchi, implique d'autre part que tout ce qui s'articule de cet ordre soit passible d'interprétation. C'est pourquoi on a bien raison de mettre la psychanalyse au chef de la politique. Et ceci pourrait n'être pas de tout repos, pour ce qui de la politique a fait figure jusqu'ici, si la psychanalyse s'avérait plus avertie⁸⁴⁹. » La psychanalyse occupe une position importante dans le politique en ce qu'elle nous permet de comprendre des logiques non seulement individuelles mais aussi sociales. S'il y a une continuité topologique entre le subjectif et le social, et chaque discours n'est compréhensible quel lié à un autre, peut-être la clé pour déchiffrer le symptôme se trouve-t-il dans le discours psychanalytique.

Dans cette veine, et après avoir parlé du nazisme, Lacan essaie de comprendre le lien entre le racisme et le plus-de-jour. Selon lui, ni l'idéalisation de la race ni le nazisme ne sont nécessaires pour qu'il y ait du racisme. Il dit :

« Mais ce qu'il faut dire simplement, c'est qu'il n'y a aucun besoin de cette idéologie pour qu'un racisme se constitue, il y suffit d'un plus-de-jour qui se reconnaisse comme tel. Quiconque s'intéresse un peu à ce qui peut advenir fera bien de se dire que toutes les formes de racisme, en tant qu'un plus-de-jour suffit très bien à le supporter, voilà ce qui est maintenant à l'ordre du jour, voilà ce qui nous pend au nez pour les années à venir. Vous allez mieux saisir pourquoi, quand je vous dirai ce que la théorie, l'exercice authentique de la théorie analytique, nous permet de formuler quant à ce qu'il en est du plus-de-jour⁸⁵⁰. »

Dire que pour qu'il y ait du racisme il faut juste un plus-de-jour veut dire qu'il faut ce qui produit ce plus-de-jour, un signifiant-maître. Cela veut dire que peu importe l'identification, elle provoque nécessairement une exclusion d'un autre groupe qui ne participe pas à cette identification, d'un signifiant qui nie mais soutienne l'autre ; nous parlions du discours du maître. Lacan nous montre que la théorie analytique peut servir à comprendre ces phénomènes, et, allant plus loin, nous pouvons dire que la clinique analytique peut servir à les subvertir.

Une discussion importante qui apparaît dans ce séminaire est sur la question du sous-développement et du « primitivisme ». Lacan critique radicalement

⁸⁴⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.124.

⁸⁴⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.123.

⁸⁵⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.30.

l'affirmation selon laquelle il y aurait des « archaïsmes », des « primitivismes ». Dans ce séminaire, en étudiant Mencius et l'écriture chinoise, il montre que cette pensée interroge les structures du langage au même titre que notre pensée contemporaine. Selon lui, à l'époque de Mencius, le discours était déjà existant et articulé, il n'y a donc rien de primitive chez lui. C'est alors qu'il introduit la question du sous-développement. Il dit :

« À la vérité, je ne sais pas ce que c'est, une pensée primitive. Une chose beaucoup plus concrète que nous avons à notre portée, c'est ce qu'on appelle le sous-développement. Mais ça, le sous-développement, ce n'est pas archaïque, c'est produit, comme chacun sait, par l'extension du règne capitaliste. Je dirai même plus, ce dont on s'aperçoit, et dont on s'apercevra de plus en plus, c'est que le sous-développement est très précisément la condition du progrès capitaliste. Sous un certain angle, la révolution d'Octobre elle-même en est une preuve. Mais ce qu'il faut voir, c'est que nous avons à faire face à un sous-développement qui va être de plus en plus patent, de plus en plus étendu. Il s'agit, en somme, que nous mettions à l'épreuve ceci — si la clé des divers problèmes qui vont se proposer à nous, ce n'est pas de nous mettre au niveau de cet effet de l'articulation capitaliste que j'ai laissée dans l'ombre l'année dernière à ne vous donner que sa racine dans le discours du maître. Je pourrai peut-être en donner un peu plus cette année. Il faut voir ce que nous pouvons tirer de ce que j'appellerai une logique sous-développée. C'est cela que j'essaie d'articuler devant vous, comme disent les textes chinois, *pour votre meilleur usage*⁸⁵¹. »

Lacan rejette ainsi la théorie de la modernisation, qui postule que le « développement » et la « modernisation » d'une société adviennent en se débarrassant des « atavismes » et « archaïsmes » culturels, pratiques jugées « primitives ». Au contraire, l'approche de Lacan, fondée sur l'existence du langage et de la pulsion de mort (approche qui, nous l'avons vu dans le chapitre dernier, s'oppose au « progressisme »,) ressemble plus à une critique économique de type marxiste et structuraliste. Selon Lacan, le dit sous-développement a pour cause l'extension du discours capitaliste. Dans sa critique, Lacan pose que c'est la logique, le discours qui peut être « développé » ou « sous-développé », en fonction du discours capitaliste.

Sur la Révolution d'Octobre et l'Union Soviétique, Lacan fait comprendre que la « régression » que cela a entraînée est une conséquence du discours capitaliste. Dans la leçon suivante, Lacan exemplifie le lien entre la logique « sous-développée » et le capitalisme en comparant le président Nixon des E.U.A. avec le président Houphouët-Boigny, ancien fonctionnaire français devenu le président de la Côte d'Ivoire après la colonisation, président connu pour ses positions anti-communistes. Selon Lacan, il n'y a presque pas de différence entre les deux, sauf une. Il dit :

⁸⁵¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.37.

« Partons de ceci. J'avais auparavant bien marqué que l'extension du capitalisme véhicule le sous-développement. Je vais le dire maintenant d'une autre façon. J'ai fait une confidence à quelqu'un que j'ai rencontré à la sortie, je lui ai dit —*J'aurais voulu illustrer la chose en disant que M. Nixon, c'est en fait M. Houphouët-Boigny en personne. Oh, m'a-t-il dit, vous auriez dû le dire.* Eh bien, je le dis. La seule différence entre les deux, c'est que M. Nixon, dit-on, a été psychanalysé. Vous voyez le résultat. Quand quelqu'un a été psychanalysé d'une certaine façon, et ça c'est toujours vrai, dans tous les cas, quand il a été psychanalysé d'une certaine façon, dans un certain champ, dans une certaine école, par des gens qu'on peut nommer, eh bien, c'est incurable. Il faut tout de même dire les choses comme elles sont. C'est incurable. Cela va même très loin. Par exemple, quelqu'un qui a été psychanalysé quelque part, dans un certain endroit, par certaines personnes, nommables, non pas par n'importe lesquelles, eh bien, il est exclu qu'il comprenne rien à ce que je dis. Cela s'est vu, et il y a des preuves. Il sort même tous les jours des bouquins pour le prouver. A soi tout seul, ça soulève tout de même des questions sur ce qu'il en est des possibilités de la performance, à fonctionner dans un certain discours. Donc, si le discours est suffisamment développé, il y a quelque chose, disons, rien de plus, et il se trouve que ce quelque chose vous intéresse, mais ça, c'est un pur accident, personne ne sait votre rapport à ce quelque chose. Voilà, c'est comme ça que ça s'écrit⁸⁵². »

Selon Lacan, structurellement, le président des États-Unis et le président d'un pays africain sont équivalents en ce sens que tous les deux participent au discours du capitaliste. La différence par rapport au discours est le rapport à la psychanalyse. Nixon a été analysé par le membre d'une école d'*Ego psychology*, la psychanalyse dont l'approche principale est le renforcement de l'Ego du sujet. Entre les lignes, on peut entendre que Lacan lie cette approche au discours capitaliste, que cette approche est le résultat de la transformation de la psychanalyse par le discours capitaliste. Selon Lacan, entrer dans ce discours et en faire partie, c'est ne plus rien comprendre et perdre l'approche critique de Lacan centrée sur le désir. Cela nous rappelle la proposition du séminaire VII qui dit que si le sujet entre au service des biens, il s'égaré par rapport au désir. De sorte que le « trop » de développement du discours capitaliste entraîne un « sous-développement » par rapport au discours psychanalytique. Ce phénomène n'arrive qu'aux États-Unis : « Alors, d'un discours suffisamment développé, il résulte que tous tant que vous êtes, et que vous soyez ici ou aux USA, c'est le même tabac, et de même ailleurs, vous êtes sous-développés par rapport à ce discours⁸⁵³. » Pour se décaler de ce discours, Lacan propose un retour à Mencius, donc un retour sur l'étude des structures du langage, sur le rapport entre le langage, l'écriture et la nature.

⁸⁵² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.50.

⁸⁵³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.51.

Lacan utilise l'exemple de Mencius (Meng-tzu) pour dire que le sous-développement n'est pas du tout le retour à un état « archaïque » : que Mencius n'était pas du tout une « mentalité primitive », voire qu'il en savait peut-être plus que nous sur le langage, ce qui met en doute l'existence même d'un état « archaïque »⁸⁵⁴. Le mythe de l'archaïque en psychanalyse apparaît avec la figure du Père de la horde dans *Totem et tabou* ; cependant, au cours de ce séminaire, Lacan s'interroge sur l'existence logique, non historique de ce personnage, ce qui permet d'exorciser ce mythe. En parlant de la linguistique du XIXème siècle, il critique ouvertement la question du primitivisme. « C'est un exemple qui aurait bien dû être suivi ailleurs, ça nous aurait évité bien des élucubrations du type de celles qu'on peut appeler primitivistes. Il n'y a rien de tel que la référence au primitif pour *primitiver* la pensée. C'est elle-même qui régresse régulièrement à la mesure même de ce qu'elle prétend découvrir comme primitif⁸⁵⁵. » Ce ne sont pas les « primitifs » qui sont primitifs, car leurs systèmes symboliques et leur compréhension peuvent être plus complexes que les nôtres ; ce sont ceux qui posent l'existence du « primitif » à partir du discours de la science et le discours capitaliste qui se trompent, qui génèrent un discours « sous-développé ». Nous pouvons maintenant passer à la critique de l'ouvrage d'Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, dont la problématique se trouve au centre de cette discussion.

***Psychologie de la colonisation* ou la psychologie du colonisateur : dépendance, infériorité, préjugé**

L'ouvrage d'Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*⁸⁵⁶, a été rédigé en 1948 et publié en 1950. Il contient les réflexions de l'auteur, qui a vécu à Madagascar. C'est un ouvrage de son époque, quand la décolonisation apparaissait comme possible mais n'avait pas encore commencé. Mannoni a une position « progressiste », mais qui, comme nous le verrons, n'est pas sans certains préjugés et problèmes non résolus. Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur l'identification (cf. supra), Frantz Fanon fonde une partie de sa théorie sur la critique de cet ouvrage, critiques qui ne seront pas reprises : il est vrai que l'intérêt de Mannoni se focalise sur le rapport entre le colonisateur français et la population malgache, sans trop compte du rôle que jouait le « noir » africain entre les deux, et cette absence est perceptible dans sa théorie. En outre, nous pouvons affirmer que la structure de la colonisation aux Antilles n'est pas la même qu'à Madagascar : les deux représentent des moments historiques différents, et si aux

⁸⁵⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.53.

⁸⁵⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ibid., p.61.

⁸⁵⁶ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, op.cit.

Antilles la population native a été presque exterminée, ce n'est pas le cas à Madagascar. Comme chez Fanon, le cadre théorique de Mannoni est la psychanalyse, mais dans sa variante adlérienne, ce qui aura un impact sur son élaboration. Dans cette partie du chapitre, nous exposerons d'abord la théorie de Mannoni sur la colonisation en mettant l'accent non sur le colonisé mais sur le colonisateur. Puis nous exposerons les préjugés et défauts de sa théorie avec ce que Lacan dit de la logique du capitalisme et du sous-développement.

L'intention de l'ouvrage de Mannoni est de rendre plus intelligible la « situation coloniale », comme il l'appelle⁸⁵⁷. Il soutient que dans le cas de la rencontre de deux cultures, même dans le cas de la colonisation, il existe un degré d'intelligibilité qui rend possible la traduction et l'explication des pratiques culturelles⁸⁵⁸ ; il rejette d'emblée le racisme biologisant et le primitivisme⁸⁵⁹ (comme les mots *populations isolées, peu évoluées, archaïques, stationnaires, attardées*, etc.), et se demande si la question coloniale parle aussi de l'europpéen⁸⁶⁰ et de sa constitution.

L'hypothèse principale de Mannoni est que la structure psychologique de l'europpéen a pour fondement le complexe d'infériorité, alors que la structure du malgache est celle du complexe de dépendance, et que les malentendus culturels et politiques ont pour origine la rencontre de ces deux structures de la personnalité. La personnalité peut se structurer soit de l'une soit de l'autre façon, mais en aucun cas des deux en même temps⁸⁶¹. Elles excluent en principe l'esclavage, car l'esclavage détruit la personnalité⁸⁶².

Le colonisateur arrive à la colonie avec une volonté de coloniser, d'être obéi, avec pour conséquence de cette position la tendance de l'autre à l'imiter, à s'identifier à lui⁸⁶³. En suivant Adler, Mannoni affirme que le complexe d'infériorité est lié à la couleur de la peau, question qui n'est pas pertinente dans des populations homogènes comme celle de Madagascar⁸⁶⁴ ; nous pouvons déjà observer que Mannoni ne s'interroge pas plus sur cette affirmation, à la différence de Fanon. Le grand souci du *moi* de l'europpéen est d'avoir confiance en lui-même, de ne pas se sentir inférieur à l'image qu'il a de lui-même⁸⁶⁵. En référant Adler et Fritz Kuenkel, Mannoni définit ainsi l'infériorité :

« D'après Kuenkel, le sentiment d'infériorité, qu'il conçoit à la manière d'Adler, n'a pas l'origine qu'Adler lui attribuait (principalement une déféctuosité physique, ou du moins une différence physique comptée pour une déféctuosité). Pour Kuenkel,

⁸⁵⁷ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.9.

⁸⁵⁸ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.11.

⁸⁵⁹ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.13.

⁸⁶⁰ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.14.

⁸⁶¹ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.32.

⁸⁶² Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.20.

⁸⁶³ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.24.

⁸⁶⁴ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.31.

⁸⁶⁵ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.43.

le sentiment d'infériorité naît d'une trahison de l'entourage de l'enfant. Il s'agit d'un sentiment d'abandon ; le choix de ce mot (trahison) dramatise la situation objective et crée en quelque sorte la lumière subjective dans laquelle il faut la placer du point de vue analytique⁸⁶⁶. »

Selon Mannoni, l'origine du complexe d'infériorité se trouve dans la structure familiale, dans laquelle le père et les liens à l'entourage, à la communauté, sont plus faibles. La famille européenne par conséquent provoque souvent le sentiment d'abandon chez ses enfants, complexe qui passe de génération en génération. L'euro péen trouve dans la dépendance du malgache une reconnaissance de sa supériorité, alors que pour le malgache cette reconnaissance est juste une manière d'intégrer l'euro péen dans ses réseaux de dépendance.

Mannoni isole deux types d'euro péens à Madagascar : le colonisateur et le colonial. Le colonisateur a juste intérêt à s'enrichir et à regagner la métropole, tandis que le colonial veut rester et s'installer dans la colonie pour jouir de sa position⁸⁶⁷, ce qui implique qu'il y a une personnalité du colonial. Pour être un colonial, il faut être un complexé⁸⁶⁸, avoir des « complexes mal liquidés à l'adolescence »⁸⁶⁹ ; selon Mannoni, il faut avoir de la culpabilité à cause de la désobéissance parentale⁸⁷⁰, et en plus avoir une tendance à la solitude et à la misanthropie⁸⁷¹. Par rapport au colonisateur, qui a un côté « héroïque », le colonial est en position d'infériorité⁸⁷². Mannoni nomme ce complexe « le complexe de Prospero » et faisant référence à *La tempête* de Shakespeare, ou le complexe de Crusoe en se référant à l'ouvrage de Daniel Defoe. Un élément que Mannoni isole de la pièce de Shakespeare est la justification de la haine par la culpabilité sexuelle⁸⁷³ : Prospero ne veut pas donner sa fille en mariage à Caliban, l'esclave, et donc l'esclave essaye de la violer ; Mannoni trouve que Prospero a une relation étrange avec sa propre fille. Selon Mannoni, le désir de régner du colonial vient de la trahison qu'il a éprouvée dans son enfance⁸⁷⁴, et de ce que, suite à ces complexes il lui est impossible de reconnaître le peuple colonisé⁸⁷⁵. Cependant, en conclusion, le *moi* du colonial est gonflé et vide, car il vit entouré de ses projections⁸⁷⁶. Mannoni remarque que la situation coloniale transforme la personnalité du colonial⁸⁷⁷ : d'une certaine façon, le colonialisme guérit le

⁸⁶⁶ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.62.

⁸⁶⁷ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.95.

⁸⁶⁸ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.96.

⁸⁶⁹ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.102.

⁸⁷⁰ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.97.

⁸⁷¹ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.98.

⁸⁷² Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.179.

⁸⁷³ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.104.

⁸⁷⁴ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.105.

⁸⁷⁵ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.106.

⁸⁷⁶ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.112.

⁸⁷⁷ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.124.

complexe d'infériorité en asservissant un peuple⁸⁷⁸. Ce qui explique que les fils et petits-fils des coloniaux, nés aux colonies, ne souffrent plus d'un complexe d'infériorité⁸⁷⁹.

La sexualité est une clé importante, selon Mannoni, pour comprendre le racisme. « Nous projetons sur autrui l'image de la faute qui nous effraie et nous fascine⁸⁸⁰. » Ce qui se cache derrière le racisme est, dans cette logique, le refoulement de l'inceste : la crainte que le « noir » ou que celui dont la couleur de peau est différente prenne la fille du colonial en mariage cache l'investissement incestuel de la fille. La femme coloniale, selon Mannoni, est encore plus raciste que les hommes, car elle entre encore moins dans le réseau de dépendance malgache⁸⁸¹. En plus, elles sont plus racistes parce qu'elles doivent surcompenser leur infériorité vis-à-vis de leurs familles et de l'image du mâle⁸⁸². En tout cas, le racisme est une rationalisation de sentiments cachés dans l'inconscient, rationalisation qui se supporte d'une identification à une construction qui est la « race »⁸⁸³. Dans le cadre adlérien, la supériorité sert à pallier l'infériorité, ce qui peut avoir des conséquences dangereuses pour le social⁸⁸⁴.

Du côté du Malgache nous trouvons le complexe de dépendance. Mannoni ne définit jamais la dépendance, mais essaye de l'illustrer par beaucoup d'exemples et de situations : le Malgache se trouve en situation de dépendance vis-à-vis des ancêtres, des morts, des chefs de la tribu, des aînés... Il se trouve entouré d'un réseau symbolique qui donne une place au sujet. C'est pourquoi Mannoni insiste à plusieurs reprises sur la dépendance qui exclut la reconnaissance, car le dépendant ne peut se mettre en position d'égal avec l'autre⁸⁸⁵, étant l'autre étant lié au père et aux ancêtres⁸⁸⁶. De sorte que la dépendance est rassurante⁸⁸⁷, car il ordonne la personnalité et le social du Malgache. La reconnaissance, par contre, implique un relâchement de la dépendance, et une liberté de la volonté de l'individu⁸⁸⁸. Mannoni met la dépendance du côté de l'autorité paternelle⁸⁸⁹. La dépendance implique une solidarité avec ses proches dans des relations verticales⁸⁹⁰ ; cependant, elle implique une réciprocité entre les deux parties dépendantes⁸⁹¹.

⁸⁷⁸ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.126.

⁸⁷⁹ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.125.

⁸⁸⁰ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.109.

⁸⁸¹ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.113.

⁸⁸² Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.115.

⁸⁸³ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.118.

⁸⁸⁴ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.119.

⁸⁸⁵ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.42.

⁸⁸⁶ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.38.

⁸⁸⁷ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.36.

⁸⁸⁸ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.41.

⁸⁸⁹ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.60.

⁸⁹⁰ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.69.

⁸⁹¹ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.81.

Selon Mannoni, dans la sexualité des Malgaches, lorsqu'ils se marient ils ne sortent pas de la dépendance, ils changent juste de dépendance⁸⁹². Leur « racisme » prend plutôt la forme de la ségrégation : on isole ceux qui ne font pas partie du réseau de dépendance⁸⁹³. Alors, lorsque le malgache rencontre l'europpéen, il essaye d'intégrer ce dernier dans ses réseaux de dépendance mais d'une façon très particulière : « La thèse que nous pensons avoir dégagée, c'est que le Malgache en cours de colonisation transfère sur le colonisateur des sentiments de dépendance dont le type originel doit être cherché du côté des attaches affectives qui unissent l'enfant au père⁸⁹⁴. » De sorte que le Malgache place l'Européen dans une position paternelle, de supérieur. Sortir de la dépendance reste très difficile pour le Malgache : si le Malgache s'identifie à l'europpéen, il doit le reconnaître comme un égal, ce qui casse la dépendance, certes, mais place le Malgache en position d'infériorité⁸⁹⁵, car il n'obtiendra pas de reconnaissance du côté de l'europpéen. Dans le cas des métis, rejetés par leurs communautés malgaches et mal vus par les europpéens, Mannoni trouve un complexe d'infériorité sans complexe de dépendance⁸⁹⁶. La dépendance sert à lutter contre le sentiment d'abandon⁸⁹⁷, ce qui explique pourquoi le nationalisme malgache prend forme dans un retour à la dépendance⁸⁹⁸.

L'existence de la dépendance explique pourquoi les Malgaches ont tant de mal avec l'administration française : elle ne s'intègre pas bien avec les pratiques de dépendance⁸⁹⁹. Selon Mannoni, les Europpéens n'entrent en positions de dépendance que dans les cas de régression⁹⁰⁰. Sur la sortie europpéenne de la dépendance, il donne comme exemple la philosophie de Descartes⁹⁰¹ qui fonde tout sur le doute subjectif mais laisse le sujet abandonné par ses parents, surtout par sa mère⁹⁰². Telle est, selon Mannoni, la psychologie de l'occidental.

Après cette présentation, nous pouvons passer à la critique de la théorie de Mannoni. D'abord, notre intérêt n'est pas l'ethnologie, et nous n'avons rien à commenter de ses propos sur la culture et le mode de vie malgache ; ce qui nous intéresse est sa théorie sur le colonisateur, car, selon lui, soit la colonisation remplace la culture du colonisé par l'europpéenne, soit la culture du colonisé fait une place à la culture europpéenne en gardant une certaine organisation. Ce qui nous frappe au premier abord est la ressemblance de la culture europpéenne et du

⁸⁹² Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.111.

⁸⁹³ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.116.

⁸⁹⁴ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.163.

⁸⁹⁵ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.85.

⁸⁹⁶ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.117.

⁸⁹⁷ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.136.

⁸⁹⁸ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.142.

⁸⁹⁹ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.157.

⁹⁰⁰ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.146.

⁹⁰¹ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.147.

⁹⁰² Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.149.

complexe de Prospero du colonisateur à la structure de la psychose, et la ressemblance du complexe de dépendance à la névrose, à la structure de l'Œdipe centré sur une symbolisation du Père ; il semblerait que la psychose soit du côté européen. Au moins, il semblerait que ce qui prime chez l'europpéen est une dialectique de maîtrise et de domination, alors que les figures culturelles malgaches semblent les orienter vers des liens avec leurs proches, plus communautaires, familiales et tribales.

La logique de Mannoni peut être qualifiée de « sous-développée » dans la terminologie de Lacan, d'abord parce qu'elle contient certains préjugés et affirmations qui, bien que communes à son époque, influencent sa logique, et ensuite parce qu'il ne tient pas compte, ni des structures du langage qui sont structurelles, ni de tout le côté économique (pas au niveau du colonial singulier, mais du développement du capitalisme dans ce contexte). Par rapport aux préjugés, Mannoni affirme par exemple : « Tous les peuples ne sont pas aptes à être colonisés, seuls le sont ceux qui possèdent ce besoin. D'un autre côté, tous les peuples ne sont pas aptes à être des colonisateurs et, comme nous le montrerons dans une autre partie, il faut d'autres dispositions, tout aussi définies⁹⁰³. » Selon Mannoni, les Malgaches sont un de ces peuples aptes à être colonisés : « Presque partout où les Européens ont fondé des colonies du type qui est actuellement en « question », on peut dire qu'ils étaient attendus, et même désirés dans l'inconscient de leurs sujets. Des légendes, partout, les préfiguraient sous la forme d'étrangers venus de la mer et destinés à apporter des bienfaits⁹⁰⁴. » De sorte qu'il y aurait une « complicité inconsciente » entre le colonisateur et « l'âme » de « l'indigène ». Ces propos de la part de Mannoni sont intenable. Certes, il y a un lien entre le pouvoir extérieur, la domination politique, et l'inconscient, qui est le discours du maître, comme nous l'avons vu au chapitre précédant. Cependant, ce mécanisme fonctionne aussi bien chez le colonisé que chez le colonisateur, et l'accent porté par Mannoni sur le colonisé efface cette problématique. Pour replacer l'ouvrage dans son contexte, ce livre a été écrit dans l'après-guerre, juste après la défaite du nazisme et de la plupart des mouvements fascistes européens, sans tenir compte de la collaboration sous l'occupation. Des millions d'europpéens ont approuvé ou juste toléré ces mouvements. Nous devons tenir compte du fait que l'exemple par excellence donné par Freud et par Lacan de l'assujettissement au maître est toujours le nazisme, mouvement européen auquel même une partie de l'élite culturelle européenne (Céline, Heidegger) a adhéré. Ce sont les europpéens qui, dans ce cas, sont dans la position de l'esclave qui cherche un maître. Bien sûr, dans la plupart de cultures, il existe une façon de symboliser l'étranger, mais si nous regardons les récits de voyages européens auxquelles Mannoni fait référence, la relation avec les « indigènes » se dégrade

⁹⁰³ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.87.

⁹⁰⁴ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.88.

très vite après la première rencontre, et le pacte avec les européens a toujours été accompagné de résistances.

Il y a une affirmation chez Mannoni dont Fanon se moque à plusieurs reprises : « La France est indiscutablement un des pays les moins racistes au monde, et sa politique coloniale officielle est ouvertement antiraciste. Mais les effets de la situation coloniale se font sentir inévitablement, si bien qu'un racisme notable se développe en marge de cette attitude officielle et malgré elle⁹⁰⁵. » Peut-être, en tant que colonial lui-même, était-il difficile pour Mannoni de critiquer la politique française, mais cette affirmation est aussi intenable. Une autre affirmation difficile : « Si la constance des psychologies nationales est bien ce qu'elle semble être, on pourrait presque dès maintenant en tracer les traits principaux : absence d'esprit créateur et d'originalité, goût marqué pour les organisations de type féodal, désir de s'isoler de la contagion des complexes de l'hémisphère nord⁹⁰⁶. » Mannoni insiste sur le « caractère national » des Malgaches au lieu de voir certains de ces traits comme des résistances au modèle colonial et social imposé par la colonisation, ce qui montre qu'il avait quand même des préjugés à leur égard.

Le positionnement éthique de Mannoni est aussi complexe dans cette situation : il pense que la psychologie peut servir pour intervenir dans la situation coloniale. Par exemple, la psychologie peut contribuer à la « compréhension interrassiale »⁹⁰⁷. Selon lui,

« La vocation coloniale qui assure le recrutement des fonctionnaires et des colons est loin d'être, nous l'avons montré, une garantie d'aptitude psychologique. Un minimum d'orientation est tellement souhaitable dans ce domaine qu'il sera certainement instauré dans les années qui viennent – et sera peut-être pour satisfaire à certaines demandes des colonisés eux-mêmes !⁹⁰⁸ »

De sorte que si on avait choisit de meilleurs colons, et pas seulement ceux qui voulaient résoudre leurs problèmes psychologiques en quittant la métropole, la situation coloniale serait meilleure. « Dans les écoles où l'on prépare des jeunes gens à une carrière coloniale, on devrait incorporer aux programmes un cours un peu approfondi de psychologie vraiment moderne⁹⁰⁹. » De sorte que Mannoni ne critique pas la colonisation en tant que telle ; il veut soutenir la domination française sur Madagascar, mais juste en voulant que cela se passe mieux, ce qui montre que Mannoni a investi dans le maître français colonial, et qu'il met ses analyses psychologiques au service de ce maître.

Mannoni croit à la politique, et veut la mettre au même niveau que la psychologie. Il lie les deux complexes, de Prospero et de dépendance, au politique. « Il est très possible qu'ils fassent tellement partie de la nature humaine telle que nous la

⁹⁰⁵ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.108.

⁹⁰⁶ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.108.

⁹⁰⁷ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.176.

⁹⁰⁸ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.177.

⁹⁰⁹ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.178.

connaissions qu'il soit peu efficace de les étudier, et qu'il ne doive jamais y avoir d'autre psychothérapie vraiment collective que ce qu'on appelle la politique⁹¹⁰. » Cette position est absolument contraire à celle de la psychanalyse, qui est le contraire du discours du maître ; elle montre que Mannoni est dans la place du maître. Mannoni affirme que la liberté n'est pas un désir « primaire »⁹¹¹, ce dont peut-être Lacan serait d'accord ; mais il utilise cet argument contre l'idée de l'indépendance de Madagascar. Il écrit :

« On s'aperçoit d'abord que l'indépendance n'est qu'un moyen ; c'est le nationalisme qui est une fin : les Malgaches ne veulent pas du tout se donner un gouvernement national pour assurer leur indépendance... Ils veulent assez d'indépendance pour avoir un gouvernement national. [...] Avec un gouvernement malgache, il y avait plus d'arbitraire, plus de vénalité, davantage de travail obligatoire, d'impôts, etc... L'oppression politique serait plus grave, les sanctions plus cruelles. Cela ne les arrête pas⁹¹². »

Selon Mannoni, la demande d'indépendance et le mouvement nationaliste sont juste une volonté de revenir à leur système de dépendance précolonial. Il affirme que le gouvernement colonial est plus bénin que ne le serait un gouvernement national, ce qui est un tropisme habituel dans les pays colonisés et n'est pas du tout évident. Il est vrai qu'on ne peut pas demander aux Malgaches de devenir des Européens démocrates sans prendre en compte leur culture, mais il faut rappeler que l'Europe de l'époque venait de sortir de la crise du fascisme et du nazisme, époque où les idéaux démocratiques ont aussi échoués. Selon Mannoni, l'émancipation est impossible : elle provoque juste un changement de maître⁹¹³. Bien que cette affirmation soit structurellement vraie si on tient compte de la théorie des quatre discours de Lacan et sa théorie de la Révolution, cette position met Mannoni dans une position nihiliste qui interdit la possibilité d'un maître moins pire.

Sur le capitalisme et la colonisation, Mannoni ne parle pas en détail. Selon lui, l'aspect économique de la colonisation s'explique d'abord par l'aspect psychologique⁹¹⁴ ; bien qu'il y ait un lien entre les deux aspects, comme nous le verrons par la suite, cette approche ne tient pas compte des dynamiques historiques du capitalisme qui ont mené à la colonisation. Mannoni soutient que la domination coloniale s'explique par l'identification au chef et par la dépendance de la part des malgaches⁹¹⁵, ce qui ne tient pas en compte comment de phénomène est structurel, c'est-à-dire qu'il est aussi présent chez les européens, et aussi qui ne tient pas compte non plus des intérêts économiques capitalistes, ni de l'intérêt

⁹¹⁰ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.180.

⁹¹¹ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.134.

⁹¹² Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.125.

⁹¹³ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.183.

⁹¹⁴ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.216.

⁹¹⁵ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *ibid.*, p.206.

de l'exploitation coloniale. Quand Mannoni parle du capitalisme, c'est plutôt en termes positifs : au lieu de les émanciper, on ferait mieux d'apprendre l'économie aux malgaches. « Et les questions économiques auront une efficacité particulière dans ce genre d'éducation. Le goût du profit est, psychologiquement, un des moins ambigus ; l'égalité des répartitions, le partage des pertes et des profits sont mesurables et faciles à voir⁹¹⁶. » Il est intéressant de noter que pour Mannoni, la libération peut venir du développement économique, pas de l'action politique (ni de la thérapeutique, curieusement). Mannoni ne critique nulle part le capitalisme : il pense que cela ne peut qu'être bénéfique.

Bien que sa position soit problématique, il n'appelle pas que des critiques. Il insiste à plusieurs reprises sur son antiracisme, « l'unité de l'espèce humaine⁹¹⁷. » Il affirme aussi, n'étant pas essentialiste, que la « race » provient de la conscience qu'on en a, qu'il y a une « conscience de race » : « Est-il nécessaire de préciser que le fait d'appartenir à une certaine race ne joue un rôle que par la conscience qu'on en a ? Cette conscience n'est pas directe : c'est une connaissance qu'on acquiert⁹¹⁸. » Cette affirmation est intéressante parce qu'elle réduit la « race » à une question d'identification, donc à quelque chose de malléable, sans rien de déterministe.

Bien que Mannoni soit en faveur de la position française, il reste critique à l'égard de la culture européenne et de ses contradictions. « Les « difficultés coloniales » ont leurs source dans des conflits intérieurs à la civilisation européenne, et, de même, les réactions racistes chez le Blanc en présence du Noir sont faites de ce que contenait plus ou moins clairement l'âme du blanc⁹¹⁹. » C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas simplement du conflit entre les « civilisés » et les « sauvages ». Mannoni explique le racisme « anti-noir » comme une question de pure projection, pas forcément en lien avec la situation coloniale⁹²⁰.

À la fin, Mannoni parle de deux types de coloniaux : ceux qui allaient aux colonies faire fortune, et qui dès qu'ils l'avaient faite repartaient⁹²¹, et les autres, qui ne réussissaient pas à faire fortune et restaient quand même⁹²². Ce dernier groupe n'avait pas de succès économique mais restait à cause de ses privilèges, de la satisfaction psychologique que procurait cette situation. Bien qu'il serait réductionniste d'expliquer la colonisation que par la quête d'une satisfaction pulsionnelle de la part d'une partie des colons, Mannoni met ici en évidence les deux types de plus-de-jouir que le colonial pouvait obtenir en allant aux colonies. Pour conclure, nous affirmons que l'ouvrage de Mannoni met en évidence la

⁹¹⁶ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.189.

⁹¹⁷ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.219.

⁹¹⁸ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.115.

⁹¹⁹ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.212.

⁹²⁰ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., pp.214-215.

⁹²¹ Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.217.

⁹²² Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, ibid., p.218.

« logique sous-développée » typique des penseurs qui se placent en une position de « civilisés », ce qui est erroné. La classification de la population entre « européen », « malgache » et « métis » montre aussi la logique de la ségrégation provoquée par la situation coloniale. Mannoni se rend bien compte qu'il y a des mécanismes de domination qui touchent l'inconscient des colonisés, mais il ne voit que ces mécanismes existent aussi chez les coloniaux : ce mécanisme est la production de plus-de-jouir par le discours du maître. Un des grands trous dans la théorie de Mannoni est l'absence d'analyse du rapport entre psyché, situation coloniale et capitalisme ; nous essayerons de faire ce lien dans le chapitre suivant, en discutant le discours du capitaliste.

Douzième chapitre : Le séminaire XIX : Edward Bernays et le discours du capitaliste

Introduction

Nous arrivons au séminaire XIX de Jacques Lacan, *...ou pire*⁹²³. Le sujet central de ce séminaire est la question de l'Un, du néologisme créé par Lacan, *Yad'lun* pour parler de ce concept. De notre sujet, la dépendance, l'asservissement et l'esclavage, Lacan discute de moins en moins, préférant théoriser sur les conséquences de l'Un, sur la jouissance et sur le non-rapport sexuel. Il aborde donc de moins en moins notre sujet. Cependant, en même temps que ce séminaire, Lacan donne des conférences dans la chapelle de l'hôpital Sainte-Anne publiées dans l'ouvrage *Je parle aux murs*⁹²⁴ et une conférence à Milan sur le discours psychanalytique⁹²⁵. Lacan y discute du discours du capitaliste. Ce discours se distingue de celui du maître et du discours universitaire, mais n'est posé qu'en tant qu'hypothèse. Nous nous appuyons sur ces développements de Lacan pour analyser deux ouvrages d'Edward Bernays, neveu de Freud et inventeur de la théorie et de la pratique des *Public Relations*. L'impact de la pensée et de la pratique de Bernays sur le développement du capitalisme au XXème siècle est omniprésent et indiscutable, serait inconcevable sans une référence à la psychanalyse, appliquée à ces pratiques.

L'ordre de ce chapitre sera le suivant : nous explorerons d'abord ce que Lacan dit sur le discours du maître et sur les conséquences de l'existence du langage. Le discours du maître et le langage nous amènent à discuter le rapport qu'ils ont avec la liberté, le corps, le symptôme et la ségrégation. Puis nous discuterons des autres discours et de leur lien avec la dépendance : le discours de la science et le maître, sa transformation dans le discours du capitaliste, et comment le discours de l'analyste se positionne par rapport à ces discours et à l'existence de la différence sexuelle. Nous pourrions alors analyser l'œuvre de Bernays et comment il met la théorie psychanalytique au service du capitaliste *via* les *P.R.*, la propagande et le marketing.

***Yad'lun*, le discours du maître et ses conséquences**

L'expression *Yad'lun* est un néologisme que Lacan invente pour parler de l'Un. Son expérience vient de la psychanalyse, du signifiant-maître, du Père de la horde,

⁹²³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, Éditions du Seuil, Paris, 2011.

⁹²⁴ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, Éditions du Seuil, Paris, 2011.

⁹²⁵ Jacques Lacan, « Du discours psychanalytique », *Lacan in Italia*, La Salamandra, Milan, 1978.

du trait unaire, mais aussi du *Parménide* de Platon. Lacan utilise l'expression « il y a » pour insister sur l'existence de l'un et pas sur son être, l'essence, l'ontologie. Cet *Un* n'est pas le signifiant-maître mais un aspect de ce signifiant ; l'*Un* apparaît aussi dans le concept du *au moins un* des formules de la sexuation, concept donné dans le séminaire précédent. Cet *Un* se rapporte beaucoup plus au réel qu'au symbolique. Deux remarques : d'abord, la définition du réel dans ce séminaire change : le réel se trouve maintenant dans les impasses de la logique⁹²⁶. L'autre précision distingue entre le *Yad'lun* du trait unaire :

« Le trait unaire n'a rien à faire avec le *Yad'lun* que j'essaie de serrer cette année au titre qu'il n'y a pas mieux à faire, ce que j'exprime par ...*ou pire*, dont ce n'est donc pas pour rien que j'ai dit le dire adverbiallement. J'indique tout de suite que le trait unaire est ce dont se marque la répétition comme telle. La répétition ne fonde aucun *tous*, ni n'identifie rien, parce que tautologiquement, si je puis dire, il ne peut pas y en avoir de première⁹²⁷. »

Si dans son dernier séminaire Lacan a dit que le trait unaire se trouve entre le symbolique, l'imaginaire et le réel, le *Yad'lun* naît d'une impasse de la logique pour saisir ce qui est à l'origine du *Un*. Le trait unaire a à voir avec la répétition, et le *Yad'lun* avec la formation d'une totalité. La logique de la formation du *Yad'lun* est importante aussi pour expliquer l'articulation entre le S_1 et le S_2 ; Lacan utilise la logique de Frege, qui démontre que l'origine logique du 1 vient du 0, de l'ensemble vide compté en tant que 1. Dans l'argumentation de Lacan, le zéro vient du un, parce qu'il faut compter l'ensemble vide pour le délimiter. L'application aux signifiants est que sans le S_2 il n'y aurait pas de S_1 , comme d'affirmer que le zéro vient de l'*Un*⁹²⁸ ; cela donne la priorité au maître par rapport à l'esclave et provoque que sans l'esclave il n'y aurait pas de maître, ce qui est cohérent avec ce que Lacan a avancé dans les derniers séminaires.

Un autre concept que Lacan introduit est celui de *lalangue*, qui est le matériel langagier sans définition claire entre un signifiant et un autre, ce qui se prête à des homophonies, glissements de sens et équivoques. Mettre l'accent sur le matériel signifiant a pour effet d'exclure la psychologie et ses constructions de l'approche de l'inconscient⁹²⁹ (au contraire, nous voyons plus clairement le lien entre la psychanalyse et ce que Lacan appelle la *linguisterie*.) Nous présentons ces questions sans trop les approfondir parce que notre intérêt se centre surtout sur le lien entre le symbolique et le réel, là où se trouvent les quatre discours et donc la figure de l'esclave.

⁹²⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, op.cit., p.41.

⁹²⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.167.

⁹²⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.75.

⁹²⁹ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, op.cit., p.60.

Les fondements des quatre discours sont le signifiant et son articulation : Lacan dit que le signifiant est le « maître du jeu » et qu'il s'agit de comprendre comment se fait le passage d'un signifiant à l'autre⁹³⁰. Par rapport au titre du séminaire précédant, Lacan dit que tout discours est du semblant⁹³¹ : ce qui veut dire qu'on ne touche au réel que par les impasses du discours. Lacan reformule les places du discours en mettant le semblant à la place de l'agent et la jouissance à la place de l'Autre, tout en conservant leurs places à la vérité et au plus-de-jour⁹³².

Selon Lacan, les quatre discours sont liés : un discours ne tient que par un autre discours⁹³³. Dans ce séminaire Lacan insiste sur le lien social en tant que conséquence du discours : le discours ordonne les signifiants et fait fonction de lien social⁹³⁴. Ce qui veut dire que, dans le lien social, nous pouvons occuper la place du maître, de l'esclave, du sujet divisé et du produit qui soutient le discours ; cependant, il est très difficile d'arrêter le discours en y participant⁹³⁵. Selon Lacan, le discours est une conséquence du dire :

« Ce qui est dit n'est pas ailleurs que dans ce qui s'entend. C'est ça, la parole. Le dire, c'est un autre truc, c'est un autre plan, c'est le discours. C'est ce qui est fait de relations, et qui vous tiennent tous et chacun ensemble, avec des personnes qui ne sont pas forcément celles qui sont là. C'est ce que l'on appelle la relation, la *religio*, l'accrochage social. Cela se passe au niveau d'un certain nombre de prises qui ne se font pas au hasard, qui nécessitent, à très peu d'errance près, ce certain ordre dans l'articulation signifiante. Et pour que quelque chose y soit dit, il y faut autre chose que ce que vous vous imaginez sous le nom de réalité — parce que la réalité découle très précisément du dire⁹³⁶. »

De sorte que, selon Lacan, le dire provoque les relations, le lien, en rapport avec la définition étymologique de la religion, lier les personnes. Le discours a pour conséquence la réalité du social, et, comme nous le verrons par la suite, la réalité du sujet qu'est le fantasme.

Dans ce séminaire Lacan rappelle ce qu'est le discours du maître⁹³⁷, mais dans la conférence sur le discours psychanalytique, il aborde ce discours d'une autre façon. Il dit alors :

« Celui-là c'est le discours éternel, le discours fondamental. L'homme est quand-même un drôle d'animal, n'est-ce pas ? Où, dans le règne animal, y a-t-il le discours du maître ? Où est-ce que dans le règne animal y a-t-il un maître ? S'il

⁹³⁰ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, *ibid.*, pp.104-105.

⁹³¹ Jacques Lacan, « Du discours psychanalytique », *op.cit.*, p.41. ; *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, *op.cit.*, p.226.

⁹³² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, *ibid.*, p.67 ; p.193.

⁹³³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, *ibid.*, p.92.

⁹³⁴ Jacques Lacan, « Du discours psychanalytique », *op.cit.*, p.51.

⁹³⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, *op.cit.*, p.77.

⁹³⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, *ibid.*, p.230.

⁹³⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, *ibid.*, p.231.

ne vous saute pas aux yeux tout de suite, à la première appréhension, que s'il n'y avait pas de langage il n'y aurait pas de maître, que le maître ne se donne jamais par force ou simplement parce qu'il commande, et que comme le langage existe vous obéissez. Et même que ça vous rend malades, que ça ne continue pas comme ça⁹³⁸. »

Le discours du maître est une conséquence du langage, et c'est pourquoi il caractérise les êtres parlants, les humains et les animaux sensibles au langage. C'est à partir du langage qui vient le commandement, et Lacan dit que ce mécanisme « rend malade », qu'il a un impact sur le corps. Nous élaborerons le lien entre le discours du maître et le corps par la suite. Lacan explique encore le discours : l'effet de l'obéissance vient du commandement du S₁ sur le S₂. Le S₂ représente aussi le savoir : Lacan dit que pour obéir, le savoir est nécessaire, et que c'est Hegel qui a remarqué ce trait du savoir de l'esclave⁹³⁹. Lacan dit que la conséquence de ce processus est l'obéissance, donc « ça marche » : ce que veut le maître est que « ça marche », même s'il ne sait pas comment ça peut marcher⁹⁴⁰. Cette affirmation veut dire aussi que le discours du maître ne tient pas compte du symptôme, c'est-à-dire comment « ça marche », si « ça marche » bien, ou à peine.

La logique du signifiant-maître qui commande est aussi présente, selon Lacan, dans l'art : c'est à cause de cela que l'art « rend esclave ». L'art vient toujours « à la commande »⁹⁴¹, ce qui joue aussi sur le commandement du signifiant-maître. Le fait d'insister sur la logique du signifiant permet à Lacan de critiquer Freud sur la *Massenpsychologie* : ce qui fait obéir n'est pas tant l'identification avec le *moi* du meneur de la foule que le signifiant-maître et la jouissance véhiculée par le trait unaire⁹⁴², processus qui par la suite forme le *moi* ; de sorte que la modification du *moi* est une conséquence du signifiant, signifiant qui régule l'économie du psychisme.

À un moment du séminaire, on pose à Lacan une question sur la liberté. Il la répond en utilisant la théorie des quatre discours. Il dit :

« Ce que je voudrais plus librement dire, c'est que, si je me trouve en position de frayer le discours analytique, comme je l'ai écrit, c'est en tant que je le considère comme constituant, au moins en puissance, cette sorte de structure que je désigne du terme de discours, c'est-à-dire ce par quoi, par l'effet pur et simple du langage, se précipite un lien social. On s'est aperçu de cela sans avoir besoin

⁹³⁸ Jacques Lacan, « Du discours psychanalytique », op.cit., pp.46-47.

⁹³⁹ Jacques Lacan, « Du discours psychanalytique », ibid., p.47.

⁹⁴⁰ Jacques Lacan, « Du discours psychanalytique », ibid., p.48.

⁹⁴¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, op.cit., p.222.

⁹⁴² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.168.

pour autant de la psychanalyse. C'est même ce que l'on appelle couramment *idéologie*⁹⁴³. »

Lacan a déjà remarqué à plusieurs reprises qu'il n'y a pas d'association libre⁹⁴⁴ car les associations sont surdéterminés par le symbolique ; en reformulant ceci, le signifiant-maître, dans la construction du discours du maître, surdétermine, c'est-à-dire commande, les autres signifiants. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de liberté dans le discours. Ce qui est intéressant dans cette réponse est qu'en parlant de la liberté, Lacan fait le lien entre discours et lien social : il redéfinit le terme « idéologie », comme il l'a fait pour la plus-value et le capitalisme, pour le rendre équivalent au discours du maître et à ses transformations dans la théorie des quatre discours. Par la suite, Lacan critique aussi la philosophie en disant qu'elle est l'idéologie du maître⁹⁴⁵, ce qui montre que le discours universitaire peut aussi être idéologique. Cette redéfinition est importante parce que l'existence du discours de l'analyste provoque nécessairement une critique de l'idéologie, du discours du maître et du discours universitaire.

Sur la liberté et le discours, Lacan dit que « [l]a liberté de choisir ses axiomes, c'est-à-dire le départ choisi pour cette démonstration, ne consiste en effet qu'à en subir comme sujet les conséquences, qui, elles, ne sont pas libres⁹⁴⁶. » Ce qui implique que même s'il est « libre » de choisir son point de départ symbolique, il est contraint de suivre les conséquences de ce choix. Lacan parle à un moment de lui-même, de ses fondements théoriques, de ses choix, vers quoi ils l'ont mené, et comment dans sa théorie, et par d'autres choix de sa vie, il n'a pas été libre⁹⁴⁷, laissant entendre que certains de ces choix furent liés au fait d'avoir quitté la I.P.A. Parlant des institutions et de la liberté, il dit qu'il en est peu où on trouve une pensée libre, et l'exemple qu'il donne est l'Église catholique⁹⁴⁸ : il parle alors de l'implication d'une partie de l'Église dans la Révolution française. Cependant, la liberté de pensée dans l'Église ne rapproche pas la plupart de ses membres de la psychanalyse.

À propos du Père symbolique, Lacan dit que la fonction du père est d'épater, épater, en faisant glisser le signifiant vers le *pater familias* latin. Dans ce contexte « épater » veut dire laisser une marque dans le corps et commander pour ordonner d'autres signifiants. Lacan dit : « Si le père n'épate plus la famille, naturellement on trouvera mieux. Il n'est pas forcé que ce soit le père charnel, il y en a toujours un qui épatera la famille, dont chacun sait que c'est un troupeau

⁹⁴³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.152.

⁹⁴⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.130.

⁹⁴⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., pp.153-154.

⁹⁴⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.175.

⁹⁴⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.197.

⁹⁴⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.198.

d'esclaves. Il y en aura d'autres qui l'épateront⁹⁴⁹. » Rénovant avec la discussion du séminaire XVII qui fait du Père un type de S_1 , la fonction du Père est d'établir un type particulier du discours du maître qui est ce qui structure la névrose. Dire que la famille se compose d'esclaves n'est pas seulement une référence à la structure familiale de la Rome antique, où les esclaves avaient une place dans la famille, mais aussi au rôle que joue le Père en tant que signifiant-maître vis-à-vis d'autres signifiants. Ce que Lacan dit est que si le Père ne remplit pas cette fonction symbolique, il y aura un autre S_1 , cette fois-ci un maître et pas forcément le père, qui structurera le sujet, et pas forcément dans la névrose.

Sur Hegel, Lacan dit que la dialectique du maître et de l'esclave a été la tentative la plus réussie d'expliquer le discours du maître avant Lacan ; mais, comme Hegel n'avait pas la formalisation de l'objet petit a , sa théorisation du discours du maître reste incomplète. Hegel a raison d'expliquer que celui qui comprend le moins le discours du maître est le maître lui-même. Cependant, Hegel reste dans la psychologie, selon Lacan, parce qu'au lieu du signifiant-maître, il maintient la figure du maître⁹⁵⁰. Le corrélat de l'objet petit a , la plus-value de Marx, est absente de la dialectique du maître et de l'esclave, ce qui explique l'impasse de cette dialectique chez Hegel⁹⁵¹. Par contre, le geste de Marx, qui ajoute la plus-value, complète et renforce le discours du maître. Ce geste a aussi pour conséquence que « la femme » est égale à l'homme en tant que prolétaire, en tant que sujet soumis à l'exploitation par le capitalisme⁹⁵².

Pour discuter de ce qu'est *l'Un*, Lacan fait référence au *Parménide*, dialogue de Platon dans lequel le personnage principal est Parménide. Dans ce dialogue, selon Lacan, Platon fait une première théorisation de la dialectique du maître et de l'esclave, distincte de celle de Hegel. Lacan dit :

« Il le peut parce que, de son temps, les maîtres et les esclaves, ce n'était pas du chiqué. On se demande si c'était mieux plutôt que pire, de pouvoir s'imaginer que ça pouvait changer à tout instant. Et, en effet, ça changeait à tout instant. Quand les maîtres étaient faits prisonniers, ils devenaient esclaves, et quand les esclaves étaient affranchis, ben, ils devenaient maîtres. Grâce à quoi Platon s' imagine, et il le dit dans les préliminaires de ce dialogue, que l'essence du maître, son εἶδος, et celle de l'esclave n'ont rien à faire avec ce qu'il en est réellement. Le maître et l'esclave sont entre eux dans des rapports qui n'ont rien à faire avec le rapport de l'essence-maître et de l'essence-esclave. C'est bien en cela qu'il est un peu débile⁹⁵³. »

De sorte que dans la théorisation de Platon, il n'y a pas d'essence-maître ni d'essence-esclave, parce que l'un peut basculer dans l'autre. Le maître et

⁹⁴⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.208.

⁹⁵⁰ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, op.cit., pp.70-71.

⁹⁵¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, op.cit., p.117.

⁹⁵² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.118.

⁹⁵³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.131.

l'esclave sont les deux côtés de la même pièce de monnaie, deux faces du même phénomène. Lacan ne semble pas tout à fait d'accord avec cette approche : bien sûr, toutes les deux figures sont des signifiants, donc, dans leur « essence », sont la même chose, mais ce sont deux signifiants qui s'articulent d'une façon différente selon la place qu'ils occupent dans le discours, donc ils sont quand même différenciés. Lacan résout ainsi la question : « Jamais l'esclave n'est esclave que de l'essence du maître. Et quant au maître, s'il n'y avait pas S_2 , le savoir de l'esclave, qu'est-ce qu'il en ferait, de son essence ? J'appelle ça l'essence, appelez ça comme vous voudrez, j'aime beaucoup mieux l'écrire S_1 , le signifiant-maître⁹⁵⁴. » Il n'y a pas « d'essence-maître » ni « d'essence-esclave » : c'est l'esclave, qui représente l'Autre et le corps, qui est l'essence du signifiant-maître. Même si dans la réalité quelqu'un occupe la place du maître, ou si un esclave est affranchi, dans les deux cas, il s'agit d'un sujet, d'un corps qui soutient le signifiant-maître.

Il importe de mentionner un effet important de l'existence du discours du maître : la ségrégation et le racisme. À ce sujet, Lacan dit :

« Nous allons être submergés avant pas longtemps, avant quatre ou cinq ans, de problèmes ségrégatifs, que l'on fustigera du terme de racisme. Tous les problèmes tiennent au contrôle de ce qui se passe au niveau de la reproduction de la vie, chez des êtres qui se trouvent, en raison de ce qu'ils parlent, avoir toutes sortes de problèmes de conscience. Il est inouï que l'on ne se soit pas encore aperçu que les problèmes de conscience sont des problèmes de jouissance⁹⁵⁵. »

La ségrégation provient de l'effet de nomination du signifiant-maître : lorsqu'il nomme, il marque la différence entre ce signifiant et les autres, ce qui provoque, au niveau social, la ségrégation. Reconnaître la différence de l'autre n'est pas forcément négatif. Par exemple, la reconnaissance du « handicapé moteur » ouvre la porte à des nouveaux droits et à un traitement différencié pour justement surmonter le handicap. Mais la ségrégation de cette population peut aussi provoquer son exclusion. Le signifiant vient toujours accompagné des effets de jouissance sur le corps, comme nous l'avons vu dans la structuration du discours du maître, ce qui veut dire qu'avec la différence dans les termes il y a forcément une différence de jouissances entre les groupes. Lorsqu'un groupe ségrège l'autre au nom de la jouissance du groupe ségrégé, le groupe qui ségrège montre sa propre jouissance qu'il projette sur l'autre. L'exemple choisi par Lacan est la ségrégation de la « maladie mentale » dans la psychiatrie⁹⁵⁶, de l'organodynamisme en particulier : elle est provoquée par les effets de la psychiatrie en tant que discours du maître.

⁹⁵⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.132.

⁹⁵⁵ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, op.cit., p.37.

⁹⁵⁶ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, ibid., p.95.

En contrepartie de la ségrégation, Lacan parle de la fraternité dans ce séminaire. Il ne parle pas seulement de nommer quelqu'un de « frère » juste pour le trahir, c'est-à-dire du conflit imaginaire de la fraternité, ou de « fraternité » pour calmer la lutte de classes ; sa position est plus complexe. Il dit : « Nous sommes frères de notre patient en tant que, comme lui, nous sommes les fils du discours⁹⁵⁷. » La fraternité chez Lacan atteint l'humain, l'être parlant, parce que nous sommes tous concernés par le langage.

Mais lorsque nous faisons le lien entre le corps et la fraternité, la ségrégation réapparaît :

« Et quand nous revenons à la racine du corps, si nous revalorisons le mot de frère, il va rentrer à pleine voile au niveau des bons sentiments. Puisqu'il faut bien tout de même ne pas vous peindre uniquement l'avenir en rose, sachez que ce qui monte, qu'on n'a pas encore vu jusqu'à ses dernières conséquences, et qui, lui, s'enracine dans le corps, dans la fraternité du corps, c'est le racisme. Vous n'avez pas fini d'en entendre parler⁹⁵⁸. »

Réintroduire le corps veut dire réintroduire la jouissance, et donc la ségrégation. Se nommer « frères » à partir d'un signifiant, c'est faire une référence au corps, ce qui différencie ceux qui ne sont pas des « frères » et provoque leur ségrégation. Dans ce séminaire, le corps prend une place encore plus importante en relation avec le discours du maître. Comme nous l'avons vu auparavant, Lacan fait le lien entre l'esclave et le corps, contrôlé par le discours du maître. Maintenant, Lacan développe beaucoup plus le lien entre discours et corps. D'abord, le signifiant dans le discours n'existe pas dans l'abstrait : il a besoin du corps de l'être parlant pour se soutenir. « Le signifiant, c'est lui le maître du jeu, et que vous n'en êtes que le supposé, au regard de quelque chose qui est autre, pour ne pas dire l'Autre. Vous ne lui donnez pas de sens. Vous n'en avez pas assez vous-mêmes pour ça. Mais vous lui donnez un corps, à ce signifiant qui vous représente, le signifiant-maître⁹⁵⁹. » Le signifiant maître du jeu est le signifiant-maître qui organise le discours et qui définit la place du sujet et de l'Autre (autre également lié à la figure de l'esclave). Mais ce à quoi Lacan fait référence est le concept de « l'incorporation » : ce concept, au niveau du symbolique, est le même que l'identification. Lorsque le sujet s'identifie, ce signifiant a des effets sur le corps, et laisse sur celui-ci sa trace. Ce qui veut dire que le corps est le « fond », le « *ground* » sur lequel se base le discours⁹⁶⁰.

Lacan éclaircit la fonction du corps à partir de la conception du discours analytique. Lorsque l'analysant rencontre l'analyste, il y a en même temps « confrontation » entre deux corps. Même si la psychanalyse en tant que mécanisme se fonde sur

⁹⁵⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, op.cit., p.235.

⁹⁵⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.236.

⁹⁵⁹ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, op.cit., p.105.

⁹⁶⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, op.cit., p.227.

la parole, elle est impossible sans l'existence des corps de l'analysant et de l'analyste. Tenant cela comme fondement, Lacan s'exprime ainsi sur le rapport entre le discours du maître et le corps :

« Mais il reste qu'au niveau où fonctionne le discours qui n'est pas le discours analytique, la question se pose de comment ce discours a réussi à attraper des corps. Au niveau du discours du maître, c'est clair. Le discours du maître, vous en êtes, comme corps, pétris. Ne vous le dissimulez pas, quelles que soient vos gambades, ce que j'appellerai les sentiments, et plus précisément les bons sentiments. Entre le corps et le discours, il y a ce dont les analystes se gargarisent en appelant ça, prétentieusement, les affects. Il est bien évident que vous êtes affectés dans une analyse. Mais ils prétendent en plus que c'est ça qui fait une analyse. Il faut qu'ils tiennent bien la corde quelque part pour être sûrs de ne pas glisser⁹⁶¹. »

Cette citation est fondamentale : le corps est rattrapé par le discours du maître qui le pétrifie. Les sentiments, toujours selon Lacan, viennent de la « jurisprudence », c'est-à-dire du S₂. Lacan essaie de parler de « l'incorporation », des effets de l'identification sur le corps : le corps subit un effet mortifère de la part du signifiant. Les affects et les sentiments sont des conséquences du langage, du discours du maître, sur le corps. Ce qui veut dire aussi qu'une des fonctions du discours de l'analyste, dans la production par le sujet de signifiants fondamentaux, soit de « libérer » le corps, de permettre que l'investissement de pulsion qui se fait sur le corps soit fait ailleurs, sur l'objet : nous retrouvons encore la fonction du désir.

La science, le capitalisme, et l'analyse

Cette période de l'enseignement de Lacan est celle où les questions sur le discours de la science sont menées le plus loin, et où Lacan énonce et travaille l'hypothèse du possible discours du capitaliste. Dans cette partie du chapitre, nous analyserons ce que Lacan avance sur le discours de la science et sur le discours universitaire, puis la manière dont il développe et isole le discours du capitaliste, pour finir par sa propre position par rapport à ces discours.

Selon Lacan, il y a un lien entre le discours de l'hystérique et le développement de la science comme on la connaît. D'abord, Lacan parle de la centralité de Socrate comme personnage : en tant qu'hystérique, il pousse les autres à lui répondre, donc à savoir et à construire un savoir⁹⁶². Socrate, à cause de sa structuration personnelle, des problèmes qu'il avait avec sa femme, a fait en sorte que le discours du maître se trouve renforcé par le savoir : rappelons-nous que Socrate utilise « l'ignorance » de l'esclave dans le *Ménon* pour avancer ce qu'il affirme. Selon Lacan, Socrate introduit ainsi la castration chez le maître, ce qui provoquera

⁹⁶¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.228.

⁹⁶² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.99.

la transformation du maître ancien en maître chrétien⁹⁶³. Lacan, pour soutenir cette affirmation, se réfère à l'œuvre de Nietzsche. En résumé, l'hystérique est complice de la science⁹⁶⁴, qui provoque le désir de savoir chez l'autre, ce qui a pour conséquence le renforcement du discours du maître.

Puis, Lacan reprend ses commentaires sur le lien entre la philosophie, le savoir et le maître. Il est très critique quant à l'usage du terme « Révolutions scientifiques » tel que Freud l'utilise, et insiste sur son concept de la révolution comme retour au point du départ. Selon Lacan, Freud a été mal inspiré⁹⁶⁵ : le savoir de l'inconscient en tant que « blessure narcissique » contre le moi suppose que le savoir réside dans le *moi*, ce qui n'est pas le cas⁹⁶⁶. Sur la philosophie des Lumières, Lacan dit qu'il s'y réfère dans les *Écrits*, mais qu'à ce moment, il n'avait pas pris en compte le côté négatif des Lumières : malgré leurs « bonnes intentions », les philosophes des Lumières étaient les « valets » des aristocrates de l'époque⁹⁶⁷, et leur philosophie a fomenté la Révolution Française, qui a produit des maîtres encore plus puissants⁹⁶⁸. Lacan argumente ainsi que même une philosophie qui se croit neutre et libératrice se trouve du côté du maître, en le soutenant. Dans la lignée de ces mouvements de pensée philosophiques, nous pouvons aussi placer l'antipsychiatrie : selon Lacan, elle a fait une révolution qui a entraîné une libération, certes, mais on doit entendre la libération au sens de Lacan, de « retour au point de départ », de révolution céleste⁹⁶⁹. De sorte que l'antipsychiatrie est devenue un autre type de maître, et a laissé la clinique psychopathologique de côté.

L'idée de la psychanalyse selon Lacan n'est pas de faire avancer le savoir, comme Freud le pensait, mais de le subvertir⁹⁷⁰, procédure où la psychanalyse en général a échoué⁹⁷¹. C'est pourquoi Lacan critique la notion de « Révolutions scientifiques » et le positionnement de Freud par rapport à la tradition scientifique. Cependant, certains commentaires de Lacan par rapport au savoir sont importants. Sur le savoir et la passion de l'ignorance il dit : « L'ignorance, je viens de dire que c'est une passion. C'est pas pour moi une moins-value, c'est pas non plus un déficit. C'est autre chose. L'ignorance est liée au savoir. C'est une façon d'établir le savoir, d'en faire un savoir établi⁹⁷². » C'est-à-dire que l'ignorance est le résultat de la défense d'un savoir préétabli, pas juste un manque de savoir.

⁹⁶³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.169.

⁹⁶⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.240.

⁹⁶⁵ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, op.cit., p.24.

⁹⁶⁶ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, ibid., p.22.

⁹⁶⁷ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, ibid., p.39.

⁹⁶⁸ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, ibid., p.40.

⁹⁶⁹ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, ibid., p.14.

⁹⁷⁰ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, ibid., p.23.

⁹⁷¹ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, ibid., p.15.

⁹⁷² Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, ibid., p.11.

Lacan donne l'exemple, qu'il a déjà mentionné, de l'organo-dynamisme d'Henry Ey et de son « ignorance civilisatrice », ou comment cette théorie fautive peut faire avancer le savoir vers la psychanalyse⁹⁷³.

Comme nous pouvons l'observer, Lacan n'est pas d'accord avec l'usage courant du mot « révolution »⁹⁷⁴. Cependant, il explique que sa position découle d'une logique symbolique, des effets de l'existence du langage, qu'elle n'est pas une position conservatrice. Il dit :

« Tout ce qui se passe au niveau, comme ça, de ce qu'on appelle la jeunesse, est très sensible parce que ce que je pense c'est que si le discours analytique avait pris corps... ils sauraient mieux ce qu'il y a à faire pour faire la révolution. Naturellement il ne faut pas se tromper, hein ? Faire la révolution, je pense que quand même, enfin, vous autres, vous qui êtes là et à qui je m'adresse le plus... vous devez quand même avoir compris ce que ça signifie... que ça signifie... revenir au point de départ. C'est même parce que vous vous apercevez que c'est démontré historiquement : à savoir qu'il n'y a pas de discours du maître plus vache qu'à l'endroit où l'on a fait la révolution... Vous voudriez que ça se passe autrement. Évidemment ça pourrait être mieux. Ce qu'il faudrait, c'est arriver à ce que le discours du maître soit un peu moins primaire, et pour tout dire un peu moins con⁹⁷⁵. »

Certes, la Révolution est le retour au départ, c'est-à-dire que son résultat est de passer d'un maître à un autre. Cela renforce le maître et n'attaque pas la structure du langage. Mais, d'un autre côté, la possibilité reste ouverte que la Révolution amène un maître moins « con », moins pire que l'antérieur. Le discours du maître est structurel et d'une certaine façon inévitable, ce qui n'est pas un argument, ni pour l'inactivité ni pour tolérer un maître concret et contingent. Lacan n'exclut pas la possibilité d'un maître moins pire.

Sur le discours universitaire, Lacan dit qu'il consiste à faire semblant de savoir⁹⁷⁶ et à donner des « unités de valeur », de « valoriser » la force de travail des futurs étudiants⁹⁷⁷. La notion de « normal » vient du discours universitaire parce qu'il produit la *doxa* à partir de la norme⁹⁷⁸, et derrière le fait d'établir une norme, nous trouvons le discours du maître. Selon Lacan, le *de* à l'intérieur du nom de chaque discours est un *de* objectif⁹⁷⁹ : cela veut dire que le discours du maître n'est pas que le discours qui appartient au maître, mais le discours sur le maître, sur sa logique, et l'exemple en est la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave.

⁹⁷³ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, *ibid.*, p.12.

⁹⁷⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, *op.cit.*, p.128.

⁹⁷⁵ Jacques Lacan, « Du discours psychanalytique », *op.cit.*, p.47.

⁹⁷⁶ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, *op.cit.*, p.65.

⁹⁷⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, *op.cit.*, p.219.

⁹⁷⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, *ibid.*, p.71.

⁹⁷⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, *ibid.*, p.72.

Lacan nous rappelle que la psychanalyse n'est pas une philosophie, ni une ontologie, ni une théorie de la connaissance, car ces discours appartiennent au discours universitaire qui soutient en fin de compte le maître⁹⁸⁰. « L'être » est fondé par le signifiant-maître et la connaissance, la philosophie et le savoir par le S₂, c'est-à-dire l'esclave qui est la part du maître.

Après avoir discuté les concepts de la révolution, le savoir et le discours universitaire, nous pouvons passer au discours du capitaliste, discours qui prend forme dans ce séminaire lors des conférences que Lacan a données la même année. Même si le séminaire XVII il avait déjà différencié le maître du riche, ce séminaire fait des allusions à différents types de morale, du maître et du bourgeois⁹⁸¹ (distinction référence nietzschéenne), ce qui sépare un peu plus ces deux types de maître. Voici comment Lacan parle pour la première fois de la structure du discours du capitaliste :

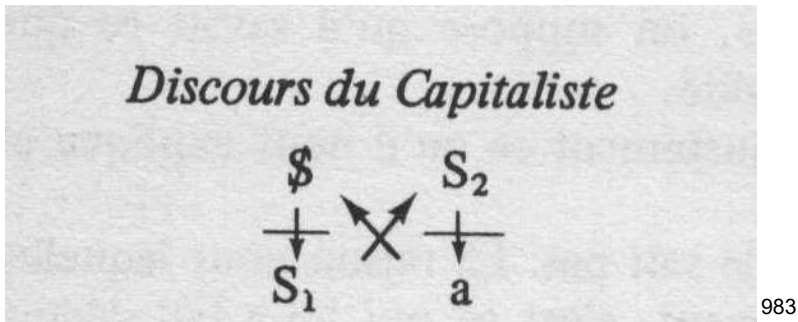
« Je vous aurais montré le tout petit tournant quelque part qui en fait le discours du capitaliste. C'est exactement le même truc, simplement c'est mieux foutu, ça fonctionne mieux, vous êtes plus couillonnés. De toute façon, vous n'y songez même pas. De même que pour le discours universitaire, vous y êtes à plein tube, en croyant faire l'émoi, l'émoi de Mai. Ne parlons pas du discours hystérique, c'est le discours scientifique lui-même. C'est très important à connaître pour avoir des petits pronostics. Ça ne diminue en rien les mérites du discours scientifique⁹⁸². »

Ici Lacan sépare clairement les discours du maître, du capitaliste, de l'université et le discours scientifique. Du discours du capitaliste, Lacan dit qu'il est une version du discours du maître, mais qu'il « marche mieux », c'est-à-dire qu'il produit plus d'obéissance, plus de plus-de-jouir, et que le sujet est encore plus pris par ce discours. Cependant, Lacan ne va pas plus loin dans sa description. En outre, Lacan décrit le discours universitaire comme cause des événements de Mai 68, qui continue à mobiliser les étudiants ; il faut se rappeler que les événements de Mai, selon Lacan, n'ont pas mis en question la structure du langage ni celle du savoir. Pour finir, Lacan lie le discours scientifique au discours de l'hystérique, et son argument, que nous avons déjà étudié, s'appuie sur figure de Socrate. Lacan écrit le discours du capitaliste à Milan, lors de la conférence « Du discours psychanalytique », au cours de laquelle il s'étend plus sur ce discours. En voici l'écriture, telle que Lacan la donne dans cette conférence :

⁹⁸⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.223.

⁹⁸¹ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, op.cit., p.28.

⁹⁸² Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, ibid., p.66.



L'explication est la suivante :

« Il y aurait peut être eu... mais d'ailleurs, il n'y aura pas... parce que maintenant c'est trop tard... .. la crise, non pas du discours du maître, mais du discours capitaliste, qui en est le substitut, est ouverte. C'est pas du tout que je vous dise que le discours capitaliste ce soit moche, c'est au contraire quelque chose de follement astucieux, hein ? De follement astucieux, mais voué à la crevaison. Enfin, c'est après tout ce qu'on a fait de plus astucieux comme discours. Ça n'en est pas moins voué à la crevaison. C'est que c'est intenable. C'est intenable... dans un truc que je pourrais vous expliquer... parce que, le discours capitaliste est là, vous le voyez... [...]... une toute petite inversion simplement entre le S1 et le S... qui est le sujet... ça suffit à ce que ça marche comme sur des roulettes, ça ne peut pas marcher mieux, mais justement ça marche trop vite, ça se consume, ça se consume si bien que ça se consume⁹⁸⁴. »

Comme Lacan l'explique, le discours du capitaliste est une variation du discours du maître, discours qui existe toujours, mais auquel se substitue, dans certains contextes, le discours du capitaliste. Il consiste à inverser les places du signifiant-maître et du sujet barré dans le discours du maître, inversion qui met en relation tous les éléments du discours : il n'y a pas d'impossibilité ni d'impuissance inscrite dans ce discours. Le sujet barré à la place du semblant peut fonctionner comme dans le discours de l'hystérique, le sujet qui met en cause l'autre, mais il ne s'adresse pas au maître, il s'adresse au savoir ; cela met mieux en évidence le rapport entre le capitalisme et la science. Comme dans le discours universitaire, le signifiant-maître occupe la place de la vérité, ce qui veut dire que, comme dans ce discours-là, c'est le maître qui mène le jeu mais sa position n'est pas évidente. Cela peut expliquer le phénomène que Lacan décrit à plusieurs reprises, que dans le monde contemporain certains dirigeants peuvent démissionner sans conséquences, parce que le vrai pouvoir est ailleurs que là où l'on croit qu'il est. Cependant, la fonction du discours du maître continue à marcher, mais d'une manière sous-jacente : nous pouvons nous rappeler comment, dans son dernier séminaire, Lacan lie la figure d'Hitler, figure du maître, au discours du capitaliste.

⁹⁸³ Jacques Lacan, « Du discours psychanalytique », *Lacan in Italia*, op.cit., p.40.

⁹⁸⁴ Jacques Lacan, « Du discours psychanalytique », *Lacan in Italia*, ibid., p.48.

Les deux autres figures, celle de l'esclave et celle du plus-de-jouir, restent à la même place que dans le discours du maître : ce qui veut dire que l'esclave continue à produire du plus-de-jouir pour le maître, voire qu'il en produit plus que dans le discours du maître. C'est aussi en cela que ce discours se montre plus astucieux : le sujet pense qu'il commande, ce qui est faux, mais le processus d'exploitation et de production de jouissance augmente. Comme il n'y a pas de barre d'impossibilité ou d'impuissance, il peut « marcher comme sur des roulettes ». Mais ce mécanisme, selon Lacan, n'est pas tenable. « Ça se consomme » et « ça se consume » montre la voracité de la pulsion dans le discours du capitaliste : plus il produit, plus il consomme, mais cela finit par détruire. Nous pouvons lire cette phrase à deux niveaux : au niveau du sujet et au niveau du social. Au niveau du social, Lacan décrit la production dans le mode de production capitaliste, où l'environnement, le monde, sont transformés au nom du profit en marchandises (« La plus-value fait tourner le système⁹⁸⁵), ce qui, en même temps, entraîne la destruction de l'environnement lui-même. Au niveau subjectif, le sujet qui entre dans la logique du capitalisme, le « service des biens », peut trouver énormément de plus-de-jouir, mais cela entraîne, en même temps un trop de jouissance mortifère.

Sur le travail et le discours du capitaliste, Lacan dit :

« C'est quelque chose, comme ça, d'un petit peu analogue, mais pas du même sens, que je dirais qu'ils auraient pu faire si vraiment les gens travaillaient un peu, si vraiment ils interrogeaient le signifiant, le fonctionnement du langage. S'ils l'interrogeaient de la même façon que l'interroge un analysant, comme je l'appelle, c'est-à-dire pas un analysé, puisque c'est lui qui fait le travail : le type qui est en analyse... ... s'il l'interrogeait de la même façon, peut être qu'il en sortirait quelque chose⁹⁸⁶. »

Lacan réélabore ainsi la notion du travail dans le capitalisme : le vrai travail, travail en tant qu'élaboration, est fait par l'analysant, non par l'analyste, et il le fait en interrogeant le signifiant et les structures du langage. Dans le discours de l'analyste, cette production est la production des signifiants-maîtres du sujet. Cela met en doute, comme nous l'avons vu auparavant, la notion de travail salarié en tant que production.

À un moment, dans une des conférences publiées dans *Je parle aux murs*, Lacan pointe un détail important du discours du capitaliste : comment le sexuel se manifeste (ou ne se manifeste pas) dans ce discours. Il dit :

« Encore l'histoire montre-t-elle qu'il a vécu pendant des siècles, ce discours, d'une façon profitable pour tout le monde, jusqu'à un certain détour où, il est

⁹⁸⁵ Jacques Lacan, « Du discours psychanalytique », *Lacan in Italia*, ibid., p.49.

⁹⁸⁶ Jacques Lacan, « Du discours psychanalytique », *Lacan in Italia*, ibid., p.49.

devenu, en raison d'un infime glissement qui est passé inaperçu des intéressés eux-mêmes, il est devenu le discours du capitalisme, dont nous n'aurions aucune espèce d'idée si Marx ne s'était pas employé à le compléter, à lui donner son sujet, le prolétaire, grâce à quoi le discours du capitalisme, s'épanouit partout où règne la forme d'État marxiste. Ce qui distingue le discours du capitalisme est ceci – la *Verwerfung*, le rejet en dehors de tous les champs du symbolique, avec les conséquences que j'ai déjà dites, le rejet de quoi ? De la castration. Tout ordre, tout discours qui s'apparente du capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l'amour, mes bons amis. Vous voyez ça, hein, c'est pas rien !⁹⁸⁷ »

Comme dans les séminaires précédents, Lacan dit que les pays où le capitalisme règne avec le plus de force sont précisément les pays marxistes. Mais la question la plus importante est alors : le discours du capitaliste implique la forclusion de la castration. La forclusion, comme Lacan le dit depuis le séminaire III, n'est pas le refoulement du symbolique, mais le rejet, l'exclusion du champ du symbolique d'une représentation dont les effets reviennent dans le réel (hallucination, délire). Du côté du sujet, le capitalisme traite le sujet comme prolétaire, comme producteur de plus-value, ce qui implique la négation de la différence sexuelle. Du côté de l'objet, pour comprendre comment opère le capitalisme par rapport à la castration, il faut reprendre un concept que Lacan a déjà développé auparavant : la lathouse. La marchandise, en tant que produit du capitalisme, occupe la place de l'objet petit *a* et se substitue à la possibilité d'autres formes de l'objet petit *a* qui impliqueraient un partenaire, comme le désir et l'amour. Nous avons vu comment, à ce moment de l'enseignement de Lacan la jouissance fait référence plutôt à la jouissance sexuelle, phallique, et le plus-de-jouir à la satisfaction obtenue en renonçant à cette jouissance. Ce qui veut dire que le sujet trouve une satisfaction directe avec le plus-de-jouir sans passer par le partenaire. Dans cette configuration, il n'y a pas de place pour l'amour, ni pour le désir.

Lacan interroge les psychiatres dans *Je parle aux murs* par rapport à leur possible complicité avec le discours capitaliste suite à leur proximité avec les forces de l'ordre⁹⁸⁸ : si le psychiatre intervient quand le sujet est « un danger pour lui-même ou pour la société », quoi faire dans le contexte soviétique ? Lacan leur rappelle que, à l'époque, les dissidents en Union Soviétique étaient enfermés dans les hôpitaux psychiatriques parce qu'ils représentaient à un danger pour le régime et pour eux-mêmes⁹⁸⁹. Que faire pour les psychiatres français de l'époque, qui travaillaient dans une société où le discours du capitaliste commençait à prendre force, tout en tenant compte de l'expérience de la psychiatrie soviétique ? Au moins utiliser la psychanalyse et l'enseignement de Lacan pour mettre en question

⁹⁸⁷ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, op.cit., pp.95-96.

⁹⁸⁸ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, ibid., p.106.

⁹⁸⁹ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, ibid., p.107.

leur place dans le social. Nous considérons cet appel aux psychiatres comme un autre exemple « d'action directe » de la part de Lacan. Mais le pire, Lacan le réserve à la psychanalyse aux États-Unis : « Un discours qui serait enfin vraiment pesteux, tout entier voué, enfin, au service du discours capitaliste⁹⁹⁰. » Nous consacrerons la fin de ce chapitre à la critique de ce discours : l'usage de la psychanalyse par Edward Bernays pour avancer les disciplines du *marketing* et des *public relations*.

En fonction des lectures et interprétations, nous pouvons dire que ce discours n'existe pas, en ce sens qu'il rompt avec la logique des quatre discours. Nous pouvons le lire comme une variation du discours du maître, un mécanisme langagier, mais pas comme un discours à part (comme le discours de la science est une variation du discours de l'hystérie). Après les textes et citations que nous avons vues, dans le reste de son enseignement, Lacan n'abordera plus guère ce sujet, ce qui peut donner l'impression que ce discours était juste une hypothèse, une tentative de formalisation qu'il abandonnera pour une autre.

Avant de passer à Bernays, nous allons voir comment le discours de l'analyste se positionne par rapport au discours du capitaliste. Lacan reprend la question du symptôme en tant qu'ayant pour origine le marxisme : pour le marxisme et pour la psychanalyse, le symptôme a une valeur de vérité⁹⁹¹. Cependant, toute vérité ne fait pas symptôme⁹⁹². Lacan s'interroge sur la notion de travail, et montre le côté polysémique de ce mot ; cependant, il le lie au fait de produire, et aux conséquences de la production : le symptôme⁹⁹³. Aussi, « Le symptôme ne se guérit pas de la même façon dans la dialectique marxiste et dans la psychanalyse⁹⁹⁴. » Lacan explicite que pour la psychanalyse, le symptôme se déchiffre, et que par la parole il peut finir par céder, mais il n'explicite pas comment se guérit le symptôme du côté du marxisme ; Lacan affirme simplement que la pensée marxiste soutient le discours du maître⁹⁹⁵.

La place de la psychanalyse par rapport aux autres discours est tout à fait particulière : ce que la psychanalyse peut faire, c'est de subvertir le savoir, et de proposer un autre type de savoir⁹⁹⁶. À partir de la psychanalyse nous pouvons comprendre les autres discours, parce que c'est seulement le discours de l'analyste qui interroge le lien entre l'objet petit *a* et le corps⁹⁹⁷, de sorte que les

⁹⁹⁰ Jacques Lacan, « Du discours psychanalytique », *Lacan in Italia*, op.cit., p.49.

⁹⁹¹ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, op.cit., p.48.

⁹⁹² Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, ibid., p.49.

⁹⁹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, op.cit., p.51.

⁹⁹⁴ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, op.cit., p.51.

⁹⁹⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, op.cit., pp.224-225.

⁹⁹⁶ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, op.cit., p.40.

⁹⁹⁷ Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, ibid., p.68.

quatre discours ne sont articulables qu'à partir du discours de l'analyste⁹⁹⁸. Les quatre discours, ou les quatre manières d'écrire le lien social, montrent le côté le plus réel du lien social ; cependant, en aucun cas, ils ne sont une forme de métalangage car ils sont insérés dans le langage⁹⁹⁹. En aucun cas la psychanalyse ne propose une *Weltanschauung*, selon Lacan, suivant les propos célèbres de Freud. Le monde, *die Welt*, est le fait du langage, et la vision, nous savons déjà qu'elle est une forme de l'objet petit *a*, le regard¹⁰⁰⁰. Lacan développera ce point dans le séminaire qui suit.

Pour mieux situer l'analyse des textes de Bernays, il importe de développer ce que Lacan désigne comme la réalité dans ce séminaire. Comme nous l'avons déjà vu, les quatre discours créent le semblant, leur fonction est de couvrir le Réel par l'Imaginaire et le Symbolique. Même la vérité est le semblant du Réel. La réalité, elle est aussi du semblant, et au niveau subjectif, elle est fantasmatique : « Ce que nous avons à suspecter de toute réalité, c'est qu'elle soit fantasmatique¹⁰⁰¹. » Cela veut dire que le sujet se confronte au monde par le point de vue de son fantasme, que sa réalité est dicté par son fantasme. Cette affirmation est faite pour argumenter que même si la science avance, il n'y a pas de progrès, parce que la science existe aussi dans le cadre du fantasme, et cela ne touche pas le politique : selon Lacan, « ce qu'on gagne d'un côté on le perd de l'autre¹⁰⁰² ». Ce qui importe est que seule la psychanalyse agit au niveau du fantasme.

Un des développements centraux de ce séminaire est l'explication des formules de la sexualité, réponse à l'affirmation du non-rapport sexuel que Lacan a énoncé auparavant. La différence sexuelle mâle-femelle se fonde dans le langage : les caractéristiques « mâles » et « femelles » viennent des identifications¹⁰⁰³. Cela veut dire que la différence des sexes existe à cause du langage, pas de la biologie. « Cette erreur consiste à les reconnaître sans doute de ce dont ils se distinguent, mais à ne les reconnaître qu'en fonction de critères formés sous la dépendance du langage, si tant est que, comme je l'avance, c'est bien de ce que l'être soit parlant qu'il y a complexe de castration¹⁰⁰⁴. » Selon Lacan, la différence sexuelle est une autre instance qui montre la dépendance du sujet au langage ; par exemple, du côté du mâle, Lacan le décrit comme « serf de la fonction phallique¹⁰⁰⁵. » Si la différence sexuelle dépend du langage, Lacan s'oppose à tout « primitivisme » dans le rapport sexuel¹⁰⁰⁶ : le réel de la division des sexes existe

⁹⁹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, op.cit., p.66.

⁹⁹⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.42.

¹⁰⁰⁰ Jacques Lacan, « Du discours psychanalytique », *Lacan in Italia*, op.cit., p.35.

¹⁰⁰¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, op.cit., p.173.

¹⁰⁰² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, op.cit., p.141.

¹⁰⁰³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.15.

¹⁰⁰⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.16.

¹⁰⁰⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.108.

¹⁰⁰⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.187.

à cause de l'existence du langage. Ce qui veut dire que dans la différence sexuelle, le signifiant-maître a aussi un rôle à jouer en tant qu'identification : ce que Lacan tente avec les formules de la sexualité, c'est d'aller au-delà des signifiants-maîtres qui nomment cette différence.

Cette introduction au non-rapport sexuel, comme Lacan le comprend dans ce séminaire, nous permet de mieux comprendre sa position par rapport à ce qu'il dit de l'exploitation dans l'exemple qu'il donne : celui du travailleur et de la bourgeoise. Nous le citons en entier pour mieux l'analyser. Il dit :

« Alors, je me disais que, bien sûr, cette coupure ne nous venait pas de personne, mais d'une décision des travailleurs. Moi, j'ai un respect que l'on ne peut même pas imaginer pour la gentillesse de cette chose qui s'appelle une grève. Quelle délicatesse de s'en tenir là. Une grève, c'est la chose du monde la plus sociale qui soit. Elle représente un respect fabuleux du lien social. Mais là, dans cette coupure de courant qui avait une signification d'une grève, il y avait une pointe. En effet, c'était justement l'heure où qu'est-ce que ça devait enquiquiner, tout comme moi, qui préparais ma cuisine, celle qui, étant à l'occasion la femme du travailleur, s'appelle, de la bouche même du travailleur — quand même, j'en fréquente —, *la bourgeoise*. Et alors, je me mettais à rêver. Parce que tout cela se tient. Ce sont des travailleurs, des exploités. C'est tout de même bien parce qu'ils préfèrent encore ça à l'exploitation sexuelle de la bourgeoise. Voilà. Ça, c'est pire. C'est le ... *ou pire*. Vous comprenez ? À quoi ça mène, de prononcer des articulations sur des choses à quoi on ne peut rien ? On ne peut pas dire que le rapport sexuel ne se présente que sous la forme de l'exploitation, car c'est d'avant. C'est à cause de ça que l'exploitation s'organise, parce qu'il n'y a même pas cette exploitation-là. Voilà. C'est le ... *ou pire*. Ce n'est pas sérieux. Ce n'est pas sérieux quoiqu'on voie bien que c'est là que devrait aller un discours qui ne serait pas du semblant. Mais c'est un discours qui finirait mal. Ce ne serait pas du tout un lien social, comme il faut que soit un discours¹⁰⁰⁷. »

Dans cet extrait Lacan lie d'une façon ironique et humoristique les questions de l'exploitation et de la différence sexuelle. D'abord, sur la grève, il dit qu'elle est une manifestation du lien social ; si le lien social est le discours, Lacan n'explicite pas de quel discours il s'agit lors des grèves. Nous pouvons penser que la grève fait partie du discours hystérique parce qu'elle est un appel au maître, aux revendications, pour que le maître agisse. Mais le plus intéressant est la « lutte de classes » (dans le sens marxiste ou russellien) entre le travailleur et la « bourgeoise ». La bourgeoise est la femme légitime, celle avec laquelle le travailleur cohabite. Le « ou pire » auquel Lacan fait référence est le constat réel qu'il n'y a pas de rapport sexuel : le travailleur préfère partir travailler, être exploité et rentrer dans des dynamiques sociales non-avantageuses pour ne pas être confronté avec ce Réel. Si nous tenons compte de la figure opposée de la

¹⁰⁰⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., pp.182-183.

« bourgeoise », elle serait la « maîtresse », ce qui montre comment le travailleur se trouve entre deux signifiants, et en tant que mâle, piégé par la fonction phallique. Dans le compte-rendu du séminaire, Lacan fait l'équivalence entre le travailleur et le sujet¹⁰⁰⁸, ce qui soutient cette lecture. Lacan dit, par la suite, qu'il plaisante, qu'il ne veut pas faire « une mythologie » de cette division entre la bourgeoise et le prolétaire¹⁰⁰⁹ ; pour lui c'est juste un échantillon du fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Cette « lutte » entre le prolétaire et la bourgeoise, en tant que figures, montrent d'un côté comment l'intérêt de Lacan se tourne vers le Réel du non-rapport sexuel en s'éloignant de son analyse du lien social. Mais d'un autre côté, cet exemple sexualise tant la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave que la lutte des classes marxiste, ce qui met en évidence comment ces deux logiques du social ne peuvent pas rendre compte d'un élément fondamental du social, le couple. Lacan pose cette limite à l'analyse de la figure de l'esclave. C'est en tenant compte de ce limite et ce que qui a été proposé par Lacan dans ce séminaire sur le discours du capitaliste que nous analyserons l'œuvre d'Edward Bernays.

***Propaganda* et la cristallisation de l'opinion publique : Bernays, un discours pestueux**

Edward Bernays, double neveu de Freud, né à Vienne mais installé aux États-Unis, a été un des inventeurs de la discipline du *marketing*, des *Public Relations*, et de la propagande contemporaine. Bernays a repris de la visibilité grâce au documentaire d'Adam Curtis *The century of the self (Le siècle du soi)* qui a dédié une part de son documentaire à cette figure. Dans cette partie du chapitre, nous étudierons la théorie de la propagande et l'influence de l'opinion publique chez Bernays, et ses propositions théoriques et pratiques. Nous verrons comment sa pratique montre l'usage conscient et délibéré du signifiant-maître pour provoquer l'identification, le lien avec l'économie et la jouissance, et comment elle interroge l'enjeu éthique de l'usage de la psychanalyse dans un but de contrôle social. Nous commenterons donc deux ouvrages de Bernays, *Propagande*¹⁰¹⁰ et *Crystallizing public opinion*¹⁰¹¹ (*Cristalliser l'opinion publique*).

Les deux ouvrages ont été écrits après la parution de l'article « Psychologie des foules » par Freud. Ils ont pour fondement plusieurs articles écrits par Bernays dans la décennie 1920. Pendant la guerre de 1914-1918, Bernays a travaillé avec le gouvernement américain pour créer une série de propagande en vue de soutenir

¹⁰⁰⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.242.

¹⁰⁰⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, ibid., p.186.

¹⁰¹⁰ Edward Bernays, *Propaganda*, Ig Publishing, New York, 2005. L'ouvrage original est de 1928.

¹⁰¹¹ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, Ig Publishing, New York, 2011. L'ouvrage original est de 1923.

la guerre du côté des alliés. Il a travaillé avec Walter Lippmann, auteur qui sera l'un des premiers à dénoncer la pratique de la propagande par la suite (son œuvre et sa critique ont été reprises par Noam Chomsky). Après ces événements, Bernays a fondé la profession de consultant en R.P. et a travaillé avec plusieurs grandes entreprises et le gouvernement des États-Unis ; on le crédite d'avoir inventé le terme « république bananière » pour désigner les pays d'Amérique Centrale sous l'influence des États-Unis.

Bernays croyait que la démocratie n'était possible que s'il y avait une élite pour guider le reste de la population, celle-ci étant en principe apathique et ignorante ; cependant, cet état pouvait changer avec la propagande. « La manipulation consciente et intelligente des habitudes organisées et des opinions des masses est un élément important dans les sociétés démocratiques.¹⁰¹² » Le rôle des entreprises, selon lui, était de guider, éduquer et prendre soin de la population, tout en gardant leurs buts lucratifs ; et pour mener ces missions à bien, la profession du consultant en R.P. et en marketing était indispensable. « Nous avons accepté volontairement de permettre à un gouvernement invisible [l'élite des consultants] de filtrer l'information et les points d'importance des problèmes exceptionnels pour que notre champ de choix soit réduit à des proportions pratiques¹⁰¹³. » Bien entendu, Bernays lui-même pensait appartenir à l'élite qu'il décrivait. Dans sa vision, les humains ont plus tendance à obéir qu'à réfléchir. De sorte que la position de Bernays est très aristocratique. Bernays veut utiliser les institutions existantes pour bénéficier à la fois des élites et des subordonnés (et de lui-même, puisqu'il soutient une profession qu'il vient d'inventer) ; il est en plus totalement pro-capitaliste. Le pouvoir pour Bernays est stable et concentré, et même si les personnes qui occupent cette place changent, l'enjeu est la communication entre ces acteurs multiples.

La définition par Bernays de l'opinion publique est l'addition globale de toutes les opinions individuelles¹⁰¹⁴. Voici, selon lui, comment se forment les opinions individuelles :

« L'équipement mental de l'individu moyen consiste en une masse de jugements sur la plupart des sujets qui touchent sa vie quotidienne, soit physique, soit mentale. Ces jugements sont les outils de son être quotidien et en même temps ils sont ses jugements, non fondés sur la recherche ou la déduction logique, mais pour la plupart des expressions dogmatiques acceptées de l'autorité de ses parents, de ses enseignants, de son église, et de ses leaders, sociaux, économiques ou autres¹⁰¹⁵. »

¹⁰¹² Edward Bernays, *Propaganda*, op.cit., p.37.

¹⁰¹³ Edward Bernays, *Propaganda*, ibid., p.38.

¹⁰¹⁴ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, op.cit., p.87.

¹⁰¹⁵ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, ibid., pp.87-88.

Cette description est celle, selon Bernays, de la personne moyenne dans un pays démocratique. La réflexion, chez l'humain, étant secondaire par rapport à l'obéissance, peut être influencée par des changements provoqués dans les repères de l'individu. De toute façon la propagande facilite la vie de l'individu qui n'est pas obligé de chercher à l'informer, ni à façonner sa propre opinion par lui-même.

Alors, pourquoi la propagande ? Justement, la propagande est le moyen utilisé pour transformer l'opinion individuelle. Bernays remarque que le concept vient de la Contre-Réforme, d'un mot emprunté au latin pour nommer la propagation de la foi catholique. La définition de la propagande est la suivante : « La propagande moderne est l'effort consistant et persistant de créer ou de façonner des événements pour influencer les relations du public avec une entreprise, une idée ou un groupe¹⁰¹⁶. » La propagande est une articulation de discours, de texte et d'image pour présenter un événement d'une façon spécifique, qui plaide pour un point de vue spécifique. Cet outil, dans les sociétés contemporaines, serait impossible sans la science : les avancées technologiques comme les *mass media* permettent la propagande contemporaine¹⁰¹⁷. Selon lui, dans les sociétés contemporaines, la propagande devient un outil inévitable, car ces sociétés se complexifient en donnant du pouvoir aux masses ; cependant, pour rendre leur gouvernement possible, il faut qu'une minorité apprenne à influencer la majorité, et l'outil central pour y parvenir est la propagande. Selon Bernays, c'est le journal qui « crée » les événements¹⁰¹⁸, et il voit le potentiel de propagande des films¹⁰¹⁹ (dans les années 20 !) Les sciences sociales sont aussi mobilisées par Bernays du côté de la propagande : « Il [le propagandiste moderne] ne manquera pas d'investiguer dans quelle mesure c'est la femme qui a le dernier mot dans le choix de la voiture de son mari, ou dans ses costumes et chemises¹⁰²⁰. » D'abord, nous observons comment l'enquête sert à renforcer le cible du marketing, mais aussi comment cet usage de la science et la propagande touchent à la relation sexuelle. Nous discuterons plus en détail par la suite.

Or, la propagande n'est pas simplement l'imposition des informations par les élites à la majorité ; cette relation peut s'inverser. Parlant d'une multitude de femmes au foyer et de leurs points de vue, « [...] il y a peu de chance que leurs désirs individuels soient traduits sous une forme légale effective, à moins que leur exigence [*demand*] à moitié exprimée puisse être organisée, rendue audible, concentrée sur la législature de l'état ou sur le Congrès fédéral de façon à produire les effets qu'elles désirent. Qu'elles s'en rendent compte ou non, elles font appel

¹⁰¹⁶ Edward Bernays, *Propaganda*, op.cit., p.52.

¹⁰¹⁷ Edward Bernays, *Propaganda*, ibid., p.40 ; p.118.

¹⁰¹⁸ Edward Bernays, *Propaganda*, ibid., p.162.

¹⁰¹⁹ Edward Bernays, *Propaganda*, ibid., p.166.

¹⁰²⁰ Edward Bernays, *Propaganda*, ibid., p.72.

à la propagande pour mener au but leur exigence.¹⁰²¹ » Au niveau pratique, la propagande est la diffusion d'une idée, une chaîne signifiante représentée par un seul signifiant, accompagné parfois d'une image, et qui repose, comme Bernays l'affirme, sur « les envies », c'est-à-dire, sur le côté libidinal, la pulsion. Quand Bernays veut stimuler le marché américain de la soie en faisant la propagande de la mode française mais fabriquée aux États-Unis, il articule les signifiants pour produire des identifications, qui provoquent non seulement l'envie d'acheter chez les femmes mais une satisfaction d'appartenance ; nous avons vu comment ce mécanisme existe dans le fonctionnement du discours du maître, de la psychologie des masses.

Pour parler de la psychologie collective, Bernays utilise les mêmes sources que Freud : Le Bon¹⁰²², Tarde, McDougall, et Freud lui-même. La publication des ouvrages de Bernays étant postérieure à celle de « Psychologie des masses, » nous pouvons en déduire que cet article a eu une influence importante sur la théorie de Bernays. Bien que Bernays n'ait pas tout formulé de la théorie qui fait lien entre langage et pulsion chez Lacan, il reconnaît le lien entre les mots, le langage et les émotions.

« Mais quand l'exemple du leader n'est pas disponible et que le troupeau doit avoir réfléchi lui-même, il le fait en utilisant les clichés, des mots et images superficiels qui représentent un groupe d'idées ou d'expériences. Il n'y a pas longtemps, il fallait étiqueter simplement avec le mot *intérêts* un candidat pour pousser des millions de personnes à voter contre lui, parce que toute chose associée aux « intérêts » semblait nécessairement corrompue. Récemment le mot *bolchevik* a rendu un service similaire à des personnes qui voulaient faire peur au public pour l'éloigner d'une ligne d'action.¹⁰²³ »

Nous voyons ici la compréhension par Bernays de la force des mots qui peuvent unir aussi bien que désunir. Nous voyons déjà que Bernays fait référence à la foule, ce qui est une référence freudienne¹⁰²⁴. Mais ce qui importe est l'usage du « cliché », du « stéréotype » par le propagandiste pour générer les réactions qu'il souhaite. Les stéréotypes, selon Bernays, sont des mots qui renvoient à une image, mécanisme actionné pour permettre au sujet de ne pas trop réfléchir, de prendre des décisions rapides ; ils sont une aide à la pensée pour penser vite¹⁰²⁵. L'effet de la propagande est l'uniformité, l'homogénéité de la pensée¹⁰²⁶. Nous pouvons donc affirmer que les clichés, les stéréotypes, sont la conception par Bernays de ce que Lacan nomme le signifiant-maître, le S₁, avec tout ce qui en

¹⁰²¹ Edward Bernays, *Propaganda*, *ibid.*, p.57.

¹⁰²² Edward Bernays, *Propaganda*, *ibid.*, p.171.

¹⁰²³ Edward Bernays, *Propaganda*, *ibid.*, p.74.

¹⁰²⁴ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, *op.cit.*, p.115.

¹⁰²⁵ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, *ibid.*, p.114.

¹⁰²⁶ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, *ibid.*, p.93.

découle. Bernays sépare bien le stéréotype du leader, disant que la propagande peut aussi servir à influencer le leader, pour qu'il influence ensuite le public¹⁰²⁷ par la voie de son inconscient et de ses émotions. Si la place de Un n'est pas occupée par un meneur, c'est avec le langage que le public occupe cette place.

La base explicite de Bernays pour comprendre le fonctionnement de la propagande est la psychanalyse freudienne, qui, selon lui, se montre plus utile au niveau pratique pour la création du marketing. D'abord, le concept de « masse », de « foule » est totalement freudien : selon Bernays, dans la foule, il y a une suppression du désir individuel, et la seule satisfaction ouverte au sujet est celle dictée par la foule¹⁰²⁸. Tout le monde peut faire partie, à un moment ou un autre, d'une foule¹⁰²⁹. Mais ensuite, nous pouvons observer que le marketing touche à la question du désir, du libidinal :

« Ce sont principalement les psychologues de l'école de Freud qui ont signalé que beaucoup de pensées et d'actions de l'homme sont des substituts compensatoires des désirs qu'il est obligé de refouler. Quelque chose peut être désiré non pas pour sa valeur ou son utilité intrinsèques, mais parce qu'on est arrivé inconsciemment à y voir le symbole de quelque chose d'autre, un désir honteux à admettre par soi-même. Un homme qui achète une voiture peut penser qu'il la veut pour des raisons de locomotion, tandis qu'en effet il ne voudrait pas être chargé avec elle et il préférerait aller à pied pour s'occuper de sa santé. Il pourrait la vouloir réellement parce qu'elle est un symbole de positionnement social, une preuve de son succès en affaires, ou un moyen de faire plaisir à sa femme¹⁰³⁰. »

C'est l'une des références explicites de Bernays à Freud. Le marketing et le *R.P.* ne s'adressent pas par principe au niveau de la conscience, de la raison, mais au niveau de l'inconscient, du désir refoulé. Bernays critique l'usage des autres approches psychologiques, tel le comportementalisme du « vieux propagandiste », parce qu'ils ne sont pas assez efficaces comme stratégies de marketing ; l'humain comptant pour lui beaucoup plus qu'une machine ou un animal, Bernays veut que le marketing tienne compte du côté pulsionnel, désirant de l'humain pour être plus persuasif¹⁰³¹. Deux remarques s'imposent : d'abord, l'économie (néoclassique) comme discipline s'est généralement arrêtée à la psychologie comportementaliste comme son axiomatique, ce que le *marketing* de Bernays ne fait pas ; cela met en relief les limitations théoriques de l'économie néoclassique dans son application pratique en matière de ventes. Nous voyons clairement dans cet exemple la tentative consciente de la manipulation du désir

¹⁰²⁷ Edward Bernays, *Propaganda*, op.cit., p.73.

¹⁰²⁸ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, op.cit., p.117.

¹⁰²⁹ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, ibid., p.118.

¹⁰³⁰ Edward Bernays, *Propaganda*, op.cit., p.75.

¹⁰³¹ Edward Bernays, *Propaganda*, ibid., p.76.

inconscient pour contribuer à l'économie capitaliste. De sorte que Bernays montre quelle compréhension existe du lien entre l'inconscient et l'économique.

Dans l'exemple de la voiture que nous venons d'analyser, où l'homme pense acheter la voiture pour son utilité mais l'achète à cause de sa femme, nous pouvons observer que l'approche du marketing de Bernays touche au fantasme du sujet. Lorsqu'il dit qu'il veut façonner la réalité¹⁰³², sa tentative est très précise et ciblée, car touchant au fantasme, il touche à la réalité du sujet. Dans *Propaganda*, Bernays donne une liste des désirs auxquels le propagandiste peut faire appel pour que sa propagande soit plus efficace : le désir esthétique, le compétitif, le grégaire, le snobisme, l'exhibitionniste, et le maternel¹⁰³³. Dans *Crystallizing public opinion* Bernays dit explicitement que ce que le propagandiste cible est le désir : « Les éléments basiques de la nature humaine sont fixés quant aux désirs, aux instincts, et aux tendances innées. Cependant, les directions vers lesquelles ces éléments basiques peuvent être dirigés par une manipulation habile sont infinies. La nature humaine est facilement sujette à des modifications¹⁰³⁴. » Cette citation nous montre plus clairement l'agir du discours du capitaliste chez Bernays : les profits de l'entreprise se font avec la satisfaction libidinale du consommateur. Et, bien sûr, le sexe en fait partie : « Quant à la sexualité, les publicités de savon exécutent un taux en ciblant ces fins. Le « la peau que vous aimez toucher » de Woodbury en est une bonne illustration graphique¹⁰³⁵. » Dans cet exemple, la sexualisation du savon contribue à ses ventes et s'introduit dans la sexualité du sujet. Autre exemple : un scandale provoqué par la femme d'un homme d'affaires qui finit par ruiner sa réputation : s'il ne peut pas gérer sa femme, comment peut-il gérer une entreprise ?¹⁰³⁶ Ici, Bernays utilise la propagande négative sur la castration masculine pour que le public ne veuille pas s'identifier à ce personnage.

Pour Bernays, les humains ne sont pas logiques, et faire appel à leur rationalité n'est pas une bonne stratégie de P.R.¹⁰³⁷. Au contraire, il faut faire appel au pulsionnel : « Le conseiller en relations publiques peut essayer de provoquer cette identification en faisant appel aux désirs et aux instincts discutés dans le chapitre précédent, et en utilisant les caractéristiques sociales de la formation de groupes. Son usage de ces principes fondamentaux sera une aide effective et continue pour lui¹⁰³⁸. » Le désir d'expression individuelle n'apparaît que chez les

¹⁰³² Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, op.cit., p.25.

¹⁰³³ Edward Bernays, *Propaganda*, op.cit., pp.80-81.

¹⁰³⁴ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, op.cit., p.155.

¹⁰³⁵ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, ibid., p.155.

¹⁰³⁶ Edward Bernays, *Propaganda*, op.cit., p.88.

¹⁰³⁷ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, op.cit., p.90.

¹⁰³⁸ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, ibid., p.169.

sujets qui sont bien à l'intérieur du groupe¹⁰³⁹, donc ce désir ne subvertit le groupe mais l'affirme. De toute façon, pour Bernays, l'instinct inconscient est plus puissant que l'intérêt rationnel¹⁰⁴⁰, ce qui explique la dépendance du public au propagandiste¹⁰⁴¹.

Mais comment différencier la propagande de la « vérité » ? Bernays, écrivant au sujet de l'uniformité de l'opinion, répond de la façon suivante : « Quand cette unité [d'opinion] est concordante avec nos croyances, nous disons qu'elle est l'expression de la conscience publique. Quand, cependant, elle est contraire à nos croyances, nous la nommons réglementation de l'esprit et nous avons tendance à blâmer la propagande insidieuse de l'avoir formée.¹⁰⁴² » La réaction émotionnelle subjective à une opinion et à la propagande dépend aussi du sujet. Cependant, éthiquement, Bernays dit que le but de la propagande devrait être de diffuser la vérité¹⁰⁴³. Sur la « manipulation de la vérité » par la presse, Bernays dit qu'il « y a autant de vérité dans l'affirmation que les institutions sont menées par le public que dans son contraire, qui dit que le public est mené par les institutions.¹⁰⁴⁴ » La preuve que les journaux suivent le public est que s'ils publiaient des nouvelles contraires à l'opinion générale, ils auraient du mal à vendre des copies. De toute façon, cela montre que pour Bernays, la société n'est pas fermée, qu'il y a des obstacles pour la formation d'une seule et même opinion. La société ne se compose que de « manipulateurs » et de « manipulés. » Le pouvoir étant pour Bernays incohérent, inconsistant et donc malléable¹⁰⁴⁵, il n'y pas pour lui un « Autre de l'Autre » ; il n'y pas de traits de persécution, pas de paranoïa, ni théories du complot chez Bernays. Selon lui, la censure la plus féroce se trouve dans la tête de chaque lecteur ; il est résistant à « la manipulation » dans la mesure où il ne veut pas être manipulé.

Le rapport entre Bernays et les entreprises est très curieux : il n'est pas du tout critique du capitalisme. Selon lui, le conseiller en P.R. est une sorte d'avocat des entreprises devant le public¹⁰⁴⁶, ce qui montre qu'il défend plutôt les intérêts de l'entreprise et pas du public. Cependant, Bernays assume que les intérêts de l'individu et de la société coïncident¹⁰⁴⁷, ce qui implique concrètement que les intérêts des travailleurs et des patrons coïncident aussi¹⁰⁴⁸. Bernays se rend

¹⁰³⁹ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, ibid., p.163.

¹⁰⁴⁰ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, ibid., p.170.

¹⁰⁴¹ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, ibid., p.197.

¹⁰⁴² Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, ibid., p.93.

¹⁰⁴³ Edward Bernays, *Propaganda*, op.cit., p.68 ; p.97.

¹⁰⁴⁴ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, op.cit., p.101.

¹⁰⁴⁵ Edward Bernays, *Propaganda*, op.cit., p.63.

¹⁰⁴⁶ Edward Bernays, *Propaganda*, ibid., p.64.

¹⁰⁴⁷ Edward Bernays, *Propaganda*, ibid., p.66.

¹⁰⁴⁸ Edward Bernays, *Propaganda*, ibid., p.83.

compte que la propagande sert à augmenter la demande de certains biens¹⁰⁴⁹, et que sur certains marchés, la propagande est devenue non seulement fondamentale mais nécessaire¹⁰⁵⁰. Le but de la propagande dans ce contexte est la coopération entre le travailleur et le capital¹⁰⁵¹. Ce qui implique de concevoir dans cet empiètement du capitalisme sur l'économie libidinale, sur le fantasme, un certain développement du capitalisme lui-même. En outre, poser la convergence entre les intérêts des entreprises et des individus revient à nier la possibilité d'un désir singulier chez chacun.

L'approche de Bernays est intéressante parce qu'il essaye, à partir de sa stratégie de *marketing* et de *R.P.*, d'éduquer et de prendre soin de l'humanité sous les gouvernements démocratiques. L'idée du consultant ne se limite pas à servir le gouvernement et les corporations, mais servir aussi le public et le social. « La seule différence entre la 'propagande' et 'l'éducation' est réellement dans le point de vue. Le plaidoyer pour ce que nous croyons est l'éducation. Le plaidoyer pour quelque chose que nous ne croyons pas est la propagande.¹⁰⁵² » Et de cette manière, la propagande peut servir aux arts, à l'éducation, à la science, aux services civiques¹⁰⁵³... D'un côté, cela montre que chez Bernays il y a une démocratisation de la propagande¹⁰⁵⁴ : tout le monde devrait utiliser la propagande pour faire avancer ses intérêts. Certes, Bernays conseille aux politiciens de dire ce que le public inconsciemment veut entendre¹⁰⁵⁵ ; mais le politicien est aussi influençable. Peut-être que ce que Bernays est en train de présenter est à l'origine théorique du *lobbying*.

Mais d'un autre, côté Bernays se soucie plus du côté formel de la propagande que de son contenu ; les mécanismes de la propagande marchent même s'ils sont employés pour nuire au social. C'est pourquoi Bernays insiste à plusieurs reprises sur l'éthique de la propagande pour éviter son abus¹⁰⁵⁶. Les dangers de la psychologie de masses que Le Bon dénonçait sont toujours valables, et la propagande et le P.R. peuvent contribuer non à les domestiquer, mais à les remuer et les stimuler¹⁰⁵⁷. Ce côté formel est une des caractéristiques du discours du maître : n'importe quel signifiant peut être utilisé pour en articuler un autre et créer un ensemble, ce qui produit à la fois de l'obéissance et un plus-de-jour. Bernays préfère la psychologie de masses qu'il contrôle à celle qu'il ne contrôle pas, ou la psychologie de masses avec laquelle il est d'accord et pas celle avec

¹⁰⁴⁹ Edward Bernays, *Propaganda*, *ibid.*, p.84.

¹⁰⁵⁰ Edward Bernays, *Propaganda*, *ibid.*, p.99.

¹⁰⁵¹ Edward Bernays, *Propaganda*, *ibid.*, p.85.

¹⁰⁵² Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, *op.cit.*, p.200.

¹⁰⁵³ Edward Bernays, *Propaganda*, *op.cit.*, p.153.

¹⁰⁵⁴ Edward Bernays, *Propaganda*, *ibid.*, p.147.

¹⁰⁵⁵ Edward Bernays, *Propaganda*, *ibid.*, p.123.

¹⁰⁵⁶ Edward Bernays, *Propaganda*, *ibid.*, p.145.

¹⁰⁵⁷ Edward Bernays, *Crystallizing public opinion*, *op.cit.*, p.201.

laquelle il n'est pas d'accord. Cependant, formellement, ces deux discours font partie du discours du maître. Le terme « propagande » pour Bernays n'est pas forcément négatif ; c'est une nécessité structurelle des sociétés démocratiques contemporaines. « La propagande ne disparaîtra jamais. Les hommes intelligents doivent se rendre compte que la propagande est l'instrument moderne avec lequel ils peuvent lutter pour des buts productifs et aider à créer l'ordre à partir du chaos.¹⁰⁵⁸ » La propagande, comme le populisme d'ailleurs, fait partie du discours du maître, et, en tant que structure basique du langage, elle est inévitable.

L'éthique de Bernays montre une proximité avec les instances du pouvoir et leur complexité. Dans l'introduction de l'ouvrage, Mark Crispin Miller, en 2004, raconte un cas intéressant dans lequel nous pouvons mieux observer l'éthique de Bernays. Il avait travaillé pour les entreprises de tabac en faisant du marketing et des campagnes publicitaires, jusqu'au moment où le tabac a été scientifiquement démontré comme nuisible à la santé. À partir de ce moment, Bernays n'a pas seulement démissionné, il a également soutenu les groupes anti-tabac. Mais le mal était fait, et les entreprises de tabac ont continué à utiliser les techniques de Bernays pour vendre du tabac. Bien que Bernays insiste sur la puissance de la propagande et appelle à l'utiliser avec sagesse, nous pouvons observer que cela n'a pas marché dans sa propre vie et qu'il a créé un monstre.

Pour résumer, Bernays met en évidence tant le discours du maître que le discours du capitaliste avec la propagande. Avec la manipulation médiatique et les stéréotypes ou clichés, Bernays mobilise le discours du maître dans la construction d'identifications favorables à certains pouvoirs. Du côté du discours du capitaliste, Bernays montre que la propagande sert à introduire les marchandises en tant que *lathouses* dans les fantasmes des sujets, ce qui fait provoquer les ventes et développe les marchés capitalistes. Bernays met ainsi clairement en évidence le lien entre l'économie, la recherche du profit, et le plus-de-jour.

Bernays se trompe en ne laissant pas trop de place au sujet : il admet que si quelqu'un ne veut pas se laisser manipuler, il ne se laissera pas faire, mais il n'insiste pas sur la capacité qu'a le sujet de dire « non » à n'importe quel signifiant qui lui est imposé. Il se trompe aussi en ne laissant pas de place au désir : ce que le sujet peut vouloir est « autre chose », par nécessairement toutes les *lathouses* ou identifications proposées par la propagande. Mais ce qui est « pesteux » chez Bernays est que ce qu'il propose marche : ses techniques touchent à la structure fondamentale de l'être parlant, au discours du maître et à l'inconscient à cause de l'existence du langage, et au fantasme, l'objet petit, avec la *lathouse*. Même si ses théories ne sont pas exactes, elles fonctionnent, et ses techniques se sont

¹⁰⁵⁸ Edward Bernays, *Propaganda*, op.cit., p.168.

répandues dans le monde entier, utilisées par toutes sortes de pouvoirs, et nous en voyons les conséquences dans la vie quotidienne. Pour les contrer, le sujet peut trouver une autre source d'information, une contre-propagande, et se voir ainsi divisé entre deux signifiants, mais ce mécanisme ne marche pas toujours. C'est alors que la psychanalyse devient utile : d'abord, dans la production de signifiants-maîtres nous trouvons une désidentification, et suivre son propre désir peut aider à sortir du discours capitaliste, à passer de la marchandise en tant que *lathouse* à l'objet *a* singulier, à investir l'objet, pas le maître. De sorte que la clinique psychanalytique peut avoir des conséquences anticapitalistes et subversives. C'est par ce processus que Lacan dit que le savoir est subverti. Mais cela montre aussi la puissance de la propagande et l'impact que les techniques de Bernays ont eu dans le monde.

Treizième chapitre : Le dernier enseignement de Lacan

Introduction

Le dernier chapitre de ce texte concerne l'ultime enseignement de Lacan, c'est-à-dire tous les séminaires à partir du séminaire XX jusqu'au dernier, ainsi que les conférences publiés sous les titres « La troisième » et « Télévision », et certaines de ses lettres au moment de la dissolution de l'École freudienne de psychanalyse. Ce qui caractérise ce dernier enseignement, par rapport à la figure de l'esclave et aux questions sur la dépendance et la libération, c'est que Lacan n'en parle presque plus ; son attention se centre sur d'autres sujets, notamment par les formules de la sexualité, que nous avons déjà discutées, et sur le nœud borroméen en particulier, nouvelle articulation de la triade Réel – Symbolique – Imaginaire, et à la topologie en général.

Nous essayerons de répondre à la question suivante : pourquoi Lacan a-t-il arrêté de parler de l'esclave et des autres figures de la dépendance ? Ce n'est pas seulement qu'il ait changé de centre d'intérêt dans sa théorie : il a aussi reformulé certains de ses concepts fondamentaux d'une façon telle qu'il ne restait plus de place pour la figure de l'esclave et de la dépendance. La structuration de ce chapitre suit cette logique : nous explorerons ces changements théoriques dans chaque séminaire et comment, suite à la redéfinition des concepts, le lien avec la figure de l'esclave devient impossible. Ainsi, dans les séminaires XX et XXI, Lacan modifie la notion de l'Autre, dans les séminaires XXI et XXII il modifie la notion du corps et de l'imaginaire, et dans le séminaire XXIII et le reste de son enseignement (« La troisième ») il réélabore la notion de symptôme. Bien sûr, quand il le faudra, nous travaillerons les rares références de Lacan à l'esclavage et à la dépendance. Contrairement à ce que nous avons fait précédemment, nous ne le mettrons pas ici en discussion avec un autre auteur, théoricien ou clinicien : le but de ce chapitre est de mettre Lacan en discussion avec lui-même.

Le séminaire *Encore* : de l'Autre à l'Autre sexe

Comme nous l'avons dit, le séminaire XX de Lacan, *Encore*¹⁰⁵⁹, comporte un changement dans la définition de la terminologie utilisée par Lacan jusque-là, un développement des formules de la sexualité et des nœuds borroméens, et un changement d'accent par rapport à la relation entre le désir et l'amour. En ce qui nous concerne, nous discuterons d'abord le nouveau développement du concept

¹⁰⁵⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

de l'Autre et ses conséquences, les développements sur les quatre discours, et d'autres commentaires par rapport à la dépendance.

L'Autre, pour Lacan, change encore une fois : « L'Autre, dans mon langage, cela ne peut donc être que l'Autre sexe¹⁰⁶⁰. » Cette nouvelle conception a pour origine le développement des formules de la sexualité. Pour nous, cela a des conséquences importantes : si dans les derniers séminaires le sujet se trouvait divisé entre un S₁ et un S₂, ce dernier terme lié à l'Autre, dans ce séminaire, par contre, le sujet se confronte à un Autre qui n'est plus que le « trésor des signifiants », « lieu du langage », ou même l'esclave, mais un autre sexué, ce qui implique la sexualité même du sujet. L'Autre est l'Autre féminin, lié aussi à la figure de Dieu¹⁰⁶¹. Ce changement explique que la figure de l'esclave ne soit plus d'actualité dans le discours de Lacan par rapport à l'Autre.

Cet Autre sexué n'implique pas seulement la possibilité du désir mais aussi l'amour. À ce sujet, Lacan affirme :

« L'amour, il y a longtemps qu'on ne parle que de ça. Ai-je besoin d'accentuer qu'il est au cœur du discours philosophique? C'est là assurément ce qui doit nous mettre en garde. La dernière fois, je vous ai fait entrevoir le discours philosophique comme ce qu'il est, une variante du discours du maître. J'ai pu dire également que l'amour vise l'être, à savoir ce qui, dans le langage, se dérobe le plus — l'être qui, un peu plus, allait être, ou l'être qui, d'être justement, a fait surprise. Et j'ai pu ajouter que cet être est peut-être tout près du signifiant *m'être*, est peut-être l'être au commandement, et qu'il y a là le plus étrange des leurres. N'est-ce pas aussi pour nous commander d'interroger ce en quoi le signe se distingue du signifiant?¹⁰⁶² »

Dans ce nouveau développement sur l'amour, l'amour vise à l'être, donc il vise au signifiant-maître. C'est dans ce séminaire que Lacan montre comment l'amour et la haine sont d'une certaine façon la même chose, et il propose le terme de *l'hainamoration*. Cela explique mieux pourquoi il n'y a pas de place pour l'esclave : si dans la dialectique hégélienne, il y a d'abord le conflit entre le maître et l'esclave, ce que Lacan critique en disant qu'entre les deux consciences il peut aussi y avoir du désir, ici Lacan met au premier plan l'amour entre deux êtres sexués. De sorte que la question de l'esclavage entre des êtres sexués peut se poser à un niveau fantasmatique, mais pas structurel. Par exemple, Lacan reprend dans ce séminaire la question de l'amour courtois, en le mettant du côté du discours du maître¹⁰⁶³. Cette version de l'amour, dans laquelle il y a un rôle de dépendance entre la Femme comme maître et le chevalier, est juste une version du fantasme, et non un rapport structurel entre deux êtres parlants. Même le discours

¹⁰⁶⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.40.

¹⁰⁶¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.44.

¹⁰⁶² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.40.

¹⁰⁶³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.65.

universitaire recherche le rapport sexuel (Lacan dit : le discours *Uni-vers-Cythère*) et essaie de fonder l'éducation sexuelle¹⁰⁶⁴, ce qui nécessairement ne tient pas compte de l'inexistence structurelle du rapport sexuel.

Le fait de mettre l'Autre sexe du côté du féminin n'entraîne pas que les femmes sont dans une position « d'esclaves » ou dans une position dépendante vis-à-vis des hommes. En reprenant la sexuation du sujet et de l'Autre, Lacan met du côté masculin les identifications sexuelles¹⁰⁶⁵, tandis que du côté féminin, cette identification échoue structurellement : c'est pourquoi il dit que « La Femme n'existe pas », ce qui veut dire qu'il n'y a pas un signifiant-maître « Femme » auquel toutes puissent s'identifier, et par conséquent qu'elles sont « pas-toutes », c'est-à-dire que la jouissance provoquée par l'échec de cette identification est aussi impactée. À ce sujet, Lacan reprend la figure de la « bourgeoise »¹⁰⁶⁶, pour exprimer que ce sont les femmes qui possèdent les hommes lorsqu'elles sont mises par eux dans la position du phallus ; non les hommes qui sont structurellement dépendants d'elles. Cependant, il n'y a pas de lien structurel entre la figure de l'esclave et ce type de dépendance.

Dans ce séminaire, Lacan nous rappelle les conséquences de l'existence du langage sur le sujet par rapport au signifiant-maître et aux quatre discours. Lacan nous rappelle qu'un des effets principaux du signifiant est l'impératif : « Toute dimension de l'être se produit dans le courant du discours du maître, de celui qui, préférant le signifiant, en attend ce qui est un de ses effets de lien à ne pas négliger, qui tient à ceci que le signifiant commande. Le signifiant est d'abord impératif¹⁰⁶⁷. » L'existence du signifiant a comme effet l'impératif : chaque S_1 , articulé avec un autre signifiant, crée le discours du maître et a un effet d'impératif. Par rapport aux conséquences de l'existence du langage, Lacan mentionne que les lettres et l'existence du marché représentent aussi ce type de conséquences¹⁰⁶⁸. Sur le lien social, Lacan identifie la culture au discours et au lien social¹⁰⁶⁹, ce qui implique qu'elle doit être lue aussi à travers la théorie des quatre discours. Lacan mentionne encore les gadgets et comment ils deviennent des éléments fondamentaux de l'existence : ils proviennent du discours scientifique (ici non capitaliste) et déterminent un autre type de lien social¹⁰⁷⁰. Ce que Lacan introduit dans ce séminaire, mais ne développe pas, est le fait de marquer la flèche qui va de l'agent à l'Autre dans chaque discours avec la qualification soit d'impossibilité, soit d'impuissance ; Lacan y voit une

¹⁰⁶⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.47.

¹⁰⁶⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.74.

¹⁰⁶⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., pp.68-69.

¹⁰⁶⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.33.

¹⁰⁶⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., pp.36-37.

¹⁰⁶⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.51.

¹⁰⁷⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.76.

conséquence de la sexuation de l'Autre¹⁰⁷¹. Nous observerons qu'il procède à ce type de modifications dans l'écriture des quatre discours sans les expliquer en profondeur dans le reste du séminaire.

Sur le signifiant-maître et la structuration du sujet, Lacan lie ces deux concepts de la façon suivante : d'abord, il fait le lien entre le signifiant-maître, le développement et le *moi*, et ensuite il fait le lien entre le S₁, le savoir et le corps. Il commence ainsi :

« Le développement se confond avec le développement de la maîtrise. C'est là qu'il faut avoir un peu d'oreille, comme pour la musique — je suis *mètre*, je progresse dans la *métrise*, je suis *mètre* de moi comme de l'univers. C'est bien là ce dont je parlais tout à l'heure, le *con-vaincu*. L'univers, c'est une fleur de rhétorique. Cet écho littéraire pourrait peut-être aider à comprendre que le moi peut être aussi fleur de rhétorique, qui pousse du pot du principe du plaisir, que Freud appelle *Lustprinzip*, et que je définis de ce qui se satisfait du blablabla¹⁰⁷². »

Lacan sépare ici le développement du sujet et le développement de sa maîtrise : c'est-à-dire qu'une chose est la structuration du sujet par le signifiant, autre chose est l'identification à certains signifiants-maîtres concrets qui forment le *moi* et « l'être » du sujet. Lacan constate que le deuxième processus décrit produit une jouissance en soi. Ensuite, pour parler du S₁, Lacan désigne ce signifiant comme le *signifiant essaim*, ce qui sous-entend que l'un représente une multitude. Il dit : « L'S₁, l'*essaim*, signifiant-maître, est ce qui assure l'imité, l'unité de la copulation du sujet avec le savoir¹⁰⁷³. » Il ne s'agit seulement que le signifiant-maître représente le sujet pour un autre signifiant : c'est aussi que le signifiant-maître provoque l'attachement d'autres signifiants au sujet, il épingle le savoir au corps du sujet.

Dans ce séminaire, lorsque Lacan travaille le nœud borroméen, chaque rond de ficelle représente un signifiant-maître¹⁰⁷⁴ ; c'est ainsi qu'il tente de théoriser l'holophrase dans la psychose, comme des chaînons libres du nœud borroméen¹⁰⁷⁵, parce qu'il y a un signifiant qui manque, si bien que la construction langagière s'articule avec du sens. Nous verrons que cette conception du rond dans le nœud borroméen va changer au cours de son enseignement, mais la question de la désunion du nœud et de la liberté dans la psychose y reste constante.

Pour finir la discussion du séminaire XX, nous explorerons la critique que Lacan y donne du terme *Weltanschauung*. Comme nous avons déjà mentionné, ce terme inclut l'attachement à l'objet regard. Ce que Lacan développe dans ce séminaire est que la conception du monde implique un discours philosophique, duquel Lacan

¹⁰⁷¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.21.

¹⁰⁷² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.53.

¹⁰⁷³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.130.

¹⁰⁷⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.131.

¹⁰⁷⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.115.

prend des distances : c'est à la philosophie qui appartient la *Weltanschauung*, pas à la psychanalyse. Ce qui est intéressant est que, pour Lacan, le marxisme n'est pas une *Weltanschauung*. Il dit :

« Je dirai même plus — qu'on avance un tel terme pour désigner le marxisme fait également sourire. Le marxisme ne me semble pas pouvoir passer pour conception du monde. Y est contraire, par toutes sortes de coordonnées frappantes, l'énoncé de ce que dit Marx. C'est autre chose, que j'appellerai un évangile. C'est l'annonce que l'histoire instaure une autre dimension de discours, et ouvre la possibilité de subvertir complètement la fonction du discours comme tel, et, à proprement parler, du discours philosophique, en tant que sur lui repose une conception du monde¹⁰⁷⁶. »

Selon Lacan, le marxisme n'est pas une *Weltanschauung*, par le fait qu'avec la psychanalyse, il permet de critiquer le discours, de subvertir le savoir, et de prendre les conséquences du langage d'une autre façon : cet aspect du marxisme touche au réel. Pour Lacan, le marxisme a le même statut qu'une révélation. Plus loin, il dit que les psychanalystes et les marxistes cherchent une articulation entre le savoir et le plus-de-jour, justement pour subvertir ce mécanisme¹⁰⁷⁷. Cependant, en tant que discours, le marxisme peut devenir une idéologie comme n'importe quelle autre, ou comme la psychanalyse sans la clinique. À ce point, critiquant Copernic qui avait gardé une conception sphérique de la réalité, Lacan dit que la conception des gauchistes est aussi tellement sphérique, attachée aux préjugés et au signifié, qu'elle perd toute capacité de subversion¹⁰⁷⁸. Nous discuterons dans la conclusion de la question de la *Weltanschauung* et de son lien avec le marxisme et la psychanalyse.

***Les Non-dupes errent*, « Télévision » et « La troisième » : les dernières mentions de l'esclave**

Dans le séminaire *Les Non-dupes errent*¹⁰⁷⁹, comme dans les conférences données pendant l'année 1974, nous trouvons les dernières mentions de l'esclave dans l'œuvre de Lacan. Cette section est dédiée à ces trois textes. Lors de ce séminaire, Lacan développe encore l'écriture du nœud borroméen et ses conséquences, et tente de lier cette écriture aux autres écritures qu'il a utilisées, c'est-à-dire les formules de la sexuation et les quatre discours. Le titre du séminaire est en homophonie avec « les noms du père », titre d'un séminaire interrompu. Il dit alors, pour la première fois, que les trois boucles du nœud borroméen sont le réel, l'imaginaire et le symbolique¹⁰⁸⁰, mais il réitère que si le

¹⁰⁷⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., pp.32-33.

¹⁰⁷⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.89.

¹⁰⁷⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, ibid., p.42.

¹⁰⁷⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit. Nous utilisons ici la version qui se trouve sur le site staferla.free.fr.

¹⁰⁸⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 13 novembre 1973 (version staferla p.6.)

nœud se défait, nous trouvons la liberté de la psychose¹⁰⁸¹. Ce séminaire présente trois sujets intéressants à étudier liés à l'esclavage : la question de la jouissance et du plus-de-jouir, les quatre discours et leurs conséquences, la pluralité des noms-du-père.

Lacan reprend la question du travail et la distinction entre jouissance et plus-de-jouir en disant que l'Église interdisait aux moines de s'approcher du *tripalium*, instrument de torture qui est à l'origine du mot « travail », parce que cela pouvait les faire jouir¹⁰⁸² : les moines étaient donc dans une position de renonciation à la jouissance. En plus, liant le travail et le discours, Lacan argumente que le travail n'est pas dans la nature, il n'existe que comme conséquence de l'existence du discours¹⁰⁸³. C'est en ce sens que nous pouvons parler du « travail de l'inconscient », du travail salarié et du travail analytique. Mais le commentaire le plus intéressant sur cette distinction lie la jouissance, une critique des épicuriens et l'esclavage. Il dit :

« Car qu'est-ce que ça veut dire un *Lustgewinn* : un gain de *Lust*. Si là l'ambiguïté de ce terme *Lust* en allemand, n'est-ce pas, ne permet pas d'introduire dans le *Lustprinzip* - traduit *principe du plaisir* - justement cette formidable divergence qu'il y a entre la notion du plaisir telle qu'elle est commentée par Freud lui-même selon la traduction antique, seule issue de *la sagesse épicurienne*, ce qui voulait dire « *jouir le moins possible* ». Parce que qu'est-ce que ça nous emmerde, *la jouissance* ! C'est justement pour ça qu'ils se faisaient traiter de *pourceaux*... parce qu'en effet, les *pourceaux*, mon Dieu, ça jouit pas tellement qu'on s'imagine, n'est-ce pas, ça reste dans sa petite porcherie, bien tranquilles, enfin, ça jouit au minimum... c'est bien pour ça qu'on les a traités de *pourceaux*, parce que tous les autres, enfin, ils étaient vachement tracassés par *la jouissance*. Fallait, enfin, qu'ils en mettent un coup, enfin : ils étaient esclaves de la jouissance¹⁰⁸⁴. »

Pour comprendre la lecture par Lacan de l'épicurisme, il faut d'abord insister sur la différence entre le plaisir et la jouissance : la jouissance est une manifestation de la pulsion de mort qui se satisfait du plaisir dans le déplaisir, alors que le plaisir est la limite qui arrête la jouissance. De sorte que les épicuriens, en cherchant le plaisir, cherchaient à jouir le moins de possible sans tomber dans le plus-de-jouir, dans la pure renonciation à la jouissance. Mais cette attitude montre, par contre, qu'ils sont attachés à la jouissance : c'est la seule citation, dans toute l'œuvre de Lacan, où il dit qu'il est possible d'être « esclave de la jouissance ». Et Lacan continue, faisant le lien entre l'esclavage et la jouissance :

¹⁰⁸¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 11 décembre 1973 (version staferla p.24.)

¹⁰⁸² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 13 novembre 1973 (version staferla p.3.)

¹⁰⁸³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 15 janvier 1974 (version staferla p.39.)

¹⁰⁸⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 20 novembre 1973 (version staferla p.12.)

C'est même pour ça, tiens - là je me laisse emporter, hein - c'est même pour ça qu'il y avait des esclaves, hein. La seule civilisation qui était vraiment mordue par la jouissance, il fallait qu'elle ait des esclaves. Parce que ceux qui jouissaient, c'était eux ! Sans les esclaves, pas de jouissance, hein. Vous, vous êtes tous des *employés*. Enfin, vous faites ce que vous pouvez pour être des *employés*. Vous n'êtes pas tout à fait arrivés, mais croyez-moi, vous y viendrez. Bon, je me suis un peu laissé emballer, là comme ça. Réfléchissez quand même un peu à ça, enfin, n'est-ce pas, qu'il y a que les esclaves qui jouissent : *c'est leur fonction*. Et c'est pour ça qu'on les isole, que même on n'a pas le moindre scrupule à transformer des hommes libres en esclaves, puisque, en les faisant esclaves, on leur permet de ne plus se consacrer qu'à jouir. Les hommes libres, ils n'aspirent qu'à ça. Et comme ils sont altruistes, ils font des esclaves. C'est arrivé comme ça dans *l'histoire*, dans notre *histoire* à nous. Évidemment, il y avait des endroits où on était beaucoup plus civilisés : il n'y avait pas d'esclavage en Chine. Mais le résultat c'est que, malgré tout ce qu'on dit, ils sont pas arrivés à faire la science, hein. Maintenant, ils ont été touchés par un petit peu de Marx, alors ils se réveillent. Comme disait Napoléon : les réveillez pas, surtout ! Maintenant, ils sont réveillés. Ils auront pas eu besoin de passer par *le truc des esclaves*. Ce qui prouve, quand même, qu'il y a des greffes, n'est-ce pas, que c'est pas le pire qu'on peut éviter : on peut éviter le meilleur, et arriver quand même¹⁰⁸⁵. »

Lacan réitère le fait que la jouissance se trouve du côté de l'esclave, mais à la différence du séminaire XVI, où il comparait la jouissance et le plus-de-jouir, il insiste ici sur le côté le plus obscur de la jouissance, la jouissance obtenue par la « soumission volontaire » : nous ne sommes plus dans la figure de l'esclave de Davos, où l'esclave était le plus éveillé, mais dans une figure qui cherche la jouissance, même si cela implique la soumission. Lacan se moque de la position de l'employé, héritier de l'esclave ancien en ce sens qu'il ne peut se consacrer qu'à jouir. Sa position sur le plus-de-jouir change aussi : en Chine, où il n'y avait pas d'esclavage, où donc il y avait du plus-de-jouir, il y a eu l'invention de la science. Mais il critique, dans la Chine contemporaine, l'influence de la théorie de Marx qui instaure un autre type de soumission, c'est-à-dire qu'une compréhension du fonctionnement de la jouissance et de la production du plus-de-jouir peut avoir des effets non de libération mais de soumission. Le plus-de-jouir, dans ce séminaire, est une conséquence du langage qui provient juste du chiffrage¹⁰⁸⁶, ce qui montre que le centre de l'argument se trouve dans la jouissance en tant que telle. En affirmant que tout le monde jouit, Lacan critique la position éthique d'Aristote, qui, comme nous l'avons vu, affirme que seul le maître a le droit d'avoir

¹⁰⁸⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 20 novembre 1973 (version staferla p.12.)

¹⁰⁸⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 20 novembre 1973 (version staferla p.13.)

une éthique¹⁰⁸⁷ : au contraire, avec la psychanalyse, chaque sujet peut s'interroger sur sa propre jouissance d'un point de vue singulier.

Poursuivant la discussion sur la jouissance, Lacan parle de la jouissance du soldat, que nous pouvons comparer à la jouissance de l'esclave. Il dit :

« Si vous réfléchissez bien, en effet, à ce qui se passe à la rencontre de *ces deux troupes* qui s'appellent « *armées* », n'est-ce pas, et qui d'ailleurs sont des *discours*, des *discours* ambulants, enfin je veux dire que chacun ne tient que parce qu'on croit que le capitaine, c'est S₁. Bon... Il est tout de même tout à fait clair que si la victoire d'une armée sur une autre est strictement imprévisible, c'est que du combattant on ne peut pas calculer la jouissance. Que tout est là, enfin : si il y en a qui jouissent de se faire tuer, ils ont l'avantage¹⁰⁸⁸. »

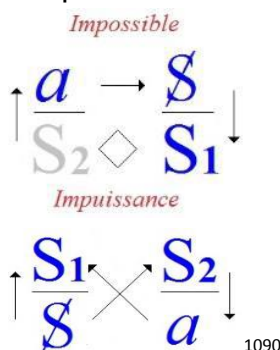
Dans le cas où deux « hordes », chacune guidée par son signifiant-maître, se rencontrent dans le but de vaincre l'opposant, celui qui a l'avantage sur l'autre est celui qui jouit le plus de se faire tuer par l'autre, celui qui craint le moins la mort. Ce qui importe dans cette discussion, c'est que la dialectique du maître et de l'esclave, dans la relation à la jouissance et au plus-de-jouir, est encore une fois subvertie : chaque armée est composée de sujets qui jouissent, c'est-à-dire d'esclaves, et le vainqueur n'est pas celui qui renonce à la jouissance mais, au contraire, celui qui jouit le plus. Lacan n'imagine pas ici la confrontation entre deux maîtres mais entre deux esclaves, et celui qui est le plus « bête » est celui qui a l'avantage sur l'autre. Cet exemple montre que la figure de l'esclave, dans ce dernier Lacan, est celui qui se soumet et jouit.

Sur la théorie des quatre discours, Lacan fait de petites additions à son système, mais sans les développer en profondeur. Il ajoute de nouvelles coordonnées au discours selon la logique d'Aristote (cf. graphe I) et change la direction des flèches dans le discours du maître (cf. graphe II) mais sans expliquer ce que cela veut dire.

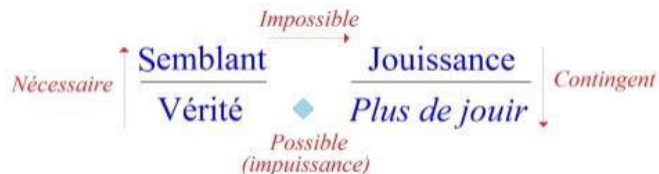
¹⁰⁸⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 11 juin 1974 (version staferla p.106.)

¹⁰⁸⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 20 novembre 1973 (version staferla p.15.)

Grappe I



Grappe II



Sur le discours et l'objet, Lacan assigne un objet à chacun des quatre discours : l'objet oral au discours de l'hystérique, l'objet anal au discours du maître, l'objet scopique au discours universitaire et l'objet voix au discours de l'analyste¹⁰⁹¹. Cependant, Lacan ne développe pas non plus ce changement dans sa théorie. Il réitère quand même le lien entre la civilisation et la production de déchets, dont l'exemple est souvent l'archéologie¹⁰⁹². Lacan oppose aussi sa conception du matérialisme (qui inclut la matérialité, l'existence du langage et leurs conséquences) au matérialisme historique du marxisme, qui tombe dans une cosmovision religieuse parce qu'il ne tient pas compte des idées de Lacan¹⁰⁹³. Lacan reprend l'impératif comme conséquence du signifiant Un mais d'une autre façon : il argumente que le but de l'information, en fin de compte, est l'impératif ; derrière l'information se trouve le S₁, ce qui veut dire que l'information sert à commander¹⁰⁹⁴. Ce qui change dans ce séminaire est la notion d'imaginaire et ses effets. Ce n'est pas seulement le discours qui produit l'impératif pour ne pas réfléchir : l'imaginaire sert aussi à « dormir », à ne pas penser, à s'éloigner du réel. Le symbolique ne fonctionne pas sans mobiliser aussi l'imaginaire. Lacan essaye d'illustrer ce point en évoquant l'idée du Souverain Bien chez Aristote : ce concept mélange le symbolique et l'imaginaire pour ne pas réfléchir à l'éthique¹⁰⁹⁵. Dans ce concept, Lacan critique l'idée du souverain, qui vient du S₁, et le bien, qui est juste de l'imaginaire. Cependant, en suivant cette logique, Lacan critique aussi le

¹⁰⁸⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 11 décembre 1973 (version staferla p.23.)

¹⁰⁹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 12 février 1974 (version staferla p.49.)

¹⁰⁹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 09 avril 1974 (version staferla p.75.)

¹⁰⁹² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 09 avril 1974 (version staferla p.80.)

¹⁰⁹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 09 avril 1974 (version staferla p.78.)

¹⁰⁹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 15 janvier 1974 (version staferla p.42.)

¹⁰⁹⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 19 mars 1974 (version staferla p.70.)

désir : même s'il se rapproche au réel, le désir sert aussi à dormir, à ne pas se réveiller¹⁰⁹⁶. Lacan veut dire par là que sujet a besoin du désir pour tolérer le réel, il s'éloigne du maître et du commandement mais sans s'en couper totalement, car être dans le réel pur, c'est être dans la pure pulsion de mort, ce qui est intolérable. Sur les noms-du-père Lacan ne propose pas une étude systématique : il propose d'abord, en continuité avec ce qu'il a insinué depuis longtemps, que le Nom-du-père est pluriel, qu'il peut se manifester sous d'autres formes que dans le complexe d'Œdipe proposé par Freud. Le titre du séminaire veut dire que celui qui n'est pas dupe de son propre inconscient, celui qui n'y croit pas, se trompe. Cette croyance indique la présence d'un possible nom du père. Mais ce que Lacan développe dans ce séminaire est que la fonction du Nom-du-Père classique du complexe d'Œdipe se transforme en ce qu'il appelle « être nommé à », mutation qui implique la perte de ce qui porte la dimension de l'amour. Il dit :

« À ce *Nom du Père* se substitue une fonction qui n'est autre que celle du « nommer-à ». Être *nommé-à* quelque chose, voilà ce qui point dans un *ordre* qui se trouve effectivement se substituer au *Nom du Père*. À ceci près qu'ici, la mère généralement suffit à elle toute seule à *en désigner le projet, à en faire la trace, à en indiquer le chemin*. Si le *désir de l'homme* je l'ai défini pour être le *désir de l'Autre*, c'est bien là que ça se désigne dans l'expérience. Et même dans les cas où - comme ça, par hasard, enfin - il se trouve que par un accident elle n'est plus là, c'est quand même elle, son désir, qui désigne à son moutard ce projet qui s'exprime par le *nommer-à*. Être *nommé-à* quelque chose, voilà ce qui, pour nous, à ce point de l'histoire où nous sommes, se trouve préférer - je veux dire effectivement préférer, passer avant - ce qu'il en est du *Nom du Père*. Il est tout à fait étrange que là, le social prenne une prévalence de nœud, et qui littéralement fait la trame de tant d'existences, c'est qu'il détient ce pouvoir du *nommer-à*, au point qu'après tout, s'en restitue un ordre, un ordre qui est de fer¹⁰⁹⁷. »

Après la pluralisation du Nom-du-Père proposée par Lacan, il indique une nouvelle fonction qui tend à se répandre, celle du « être nommé à ». Nous pouvons comprendre cela ainsi : à l'identification avec le Nom-du-Père, qui est un type de signifiant-maître, se substitue un autre type d'identification à un autre signifiant-maître qui n'a pas la fonction paternelle mais qui sert aussi à orienter le sujet dans son désir. Par exemple, être nommé pour être « président », « à la présidence », est une identification qui peut ordonner la vie subjective de quelqu'un et cette identification peut ne pas nécessairement provenir du Nom-du-Père. Ce que Lacan est en train de dire est qu'à défaut du Nom-du-Père, le sujet peut s'identifier à un S₁ qui peut donner certaines des coordonnées subjectives qu'auparavant donnait le père, sans que ce sujet passe par un complexe d'Œdipe. Lacan insiste

¹⁰⁹⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 12 mars 1974 (version staferla p.67.)

¹⁰⁹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 19 mars 1974 (version staferla p.72.)

ici sur la séparation entre le maître et le père, mais ce qu'il insinue est que le maître peut suppléer à la notion de père ; ce qui s'oppose à la position classique freudienne, où du père émanait la fonction de maître. Sur l'identification, Lacan dit que dans les formules de la sexualisation nous trouvons l'identification sexuelle du côté des quantificateurs¹⁰⁹⁸, ce qui veut dire que cette identification fonctionne mieux du côté masculin que du côté féminin, où il n'y a pas d'identification sexuelle totalisante.

Maintenant, nous passons au texte de « Télévision »¹⁰⁹⁹, qui se base sur des émissions télévisées dans lesquelles Lacan répondait aux questions d'un journaliste. Lacan reprend et réexplique certains de ses concepts fondamentaux, comme par exemple le fait que l'Autre radical est l'Autre sexe¹¹⁰⁰. Ce qui nous importe dans ce texte est qu'il contient des dernières mentions du discours du capitaliste et du racisme dans l'œuvre de Lacan. Nous travaillerons par la suite ces références.

D'abord, lorsque Lacan est interrogé sur la souffrance du monde, il commence par critiquer le discours, le langage, à l'origine de la souffrance du monde. Il mentionne le discours du capitaliste en le critiquant, mais il nous rappelle, comme déjà auparavant, que critiquer le capitalisme revient à le renforcer. Sur le travail, Lacan fait encore le lien entre le travail (salarié) et le travail de l'inconscient. Selon Lacan¹¹⁰¹, l'inconscient est le travailleur idéal en ce sens qu'il travaille sans arrêt, qu'il produit sans avoir besoin d'un maître externe (car l'inconscient a pour support les signifiants-maître du sujet).

Mais ce qui nous intéresse ici est la mention d'une sortie possible du discours du capitaliste avec la figure du saint. Cette figure a pour origine l'œuvre de Balthasar Gracián, un jésuite espagnol que Lacan cite à plusieurs reprises. Le saint, selon Lacan, tolère d'être mis à la place du déchet par l'autre, pour que cet autre puisse soutenir son désir. Le saint trouve aussi une façon de faire avec sa propre jouissance, ce qui implique qu'il est en relation avec sa propre éthique. Sur le saint et le discours du capitaliste, il dit : « Plus on est de saints, plus on rit, c'est mon principe, voire la sortie du discours capitaliste, – ce qui ne constituera pas un progrès, si c'est seulement pour certains¹¹⁰². » Lacan lie la figure du saint à la position de l'analyste dans le discours de l'analysant : être en position de l'objet-cause du désir de l'analysant. Cependant, il ne propose pas que tout le monde devienne analyste : la société des analystes aurait la même impossibilité que la

¹⁰⁹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 11 juin 1974 (version staferla p.109.)

¹⁰⁹⁹ Jacques Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Éditions du seuil, Paris, 2001.

¹¹⁰⁰ Jacques Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, ibid., p.539.

¹¹⁰¹ Jacques Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, ibid., p.518.

¹¹⁰² Jacques Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, ibid., p.520.

société des maîtres, conception que Lacan critique chez Hegel et dont nous avons déjà discuté auparavant. Ce qui importe est qu'il y ait plus d'analystes, pour que les sujets aient plus de possibilité de suivre leurs désirs, de trouver une joie (le rire) et donc de participer d'une autre façon au lien social. Nous pouvons aussi comprendre ce passage en le liant à l'idée de Lacan selon laquelle l'acte de l'analyste a une action directe sur le social : si plus de sujets changeaient leur rapport libidinal à leur surmoi et à leur désir, leurs positions en tant que salariés et consommateurs changeraient, ce qui finirait par avoir un impact sur le social.

Dans ce même texte, Lacan critique d'autres positions « anticapitalistes » qu'il nomme le « sexo-gauchisme ». L'interviewer pose une question à Lacan qui implique les postulats communs d'un courant du freudo-marxisme (Marcuse, Reich, entre autres) : la souffrance a pour origine la répression du sexe par la société, ce qui profite au capitalisme. Lacan répond que la souffrance a des origines structurelles liés à l'existence du langage, qui sont d'ailleurs aussi les origines du capitalisme. En parlant de la structure et donc de l'Œdipe, il dit :

« Ce n'est pas que j'apprécie le goût de l'ordre qu'il y a chez ce petit [Œdipe], ce qu'il énonce à dire : « Personnellement (*sic*) j'ai horreur de l'anarchie. » Le propre de l'ordre, où il y en a le moindre, c'est qu'on n'a pas à le goûter puisqu'il est établi. C'est arrivé déjà quelque part par bon heur, et c'est heur bon tout juste à démontrer que ça y va mal pour même l'ébauche d'une liberté. C'est le capitalisme remis en ordre. Au temps donc pour le sexe, puisqu'en effet le capitalisme, c'est de là qu'il est parti, de le mettre au rancart. Vous avez donné dans le gauchisme, mais autant que je le sache, pas dans le sexo-gauchisme. C'est que celui-ci ne tient qu'au discours analytique, tel qu'il ex-siste pour l'heure. Il ex-siste mal, de ne faire que redoubler la malédiction sur le sexe. En quoi il se montre redouter cette éthique que je situais du Bien-dire¹¹⁰³. »

Le capitalisme, selon Lacan, donne un autre ordre au sujet, un autre cadre, à ce qui avait avant (lorsque le discours du maître avait la priorité sur les autres discours dans le social), ce qui fait du capitalisme une autre version de la même structure. Lacan critique le « sexo-gauchisme », le freudo-marxisme, en ce sens que cette approche ne tient pas compte de certaines données structurelles (la « malédiction sur le sexe » est le non-rapport sexuel, par exemple) ni par conséquent de l'éthique que Lacan propose, ici nommée « l'éthique du bien-dire », de faire avec la jouissance avec et le désir.

En parlant du capitalisme et du fait que la société contemporaine ne sait pas faire avec sa jouissance, Lacan prédit le retour des formes importantes du racisme (en 1974). À ce sujet, Lacan dit :

« Dans l'égarement de notre jouissance, il n'y a que l'Autre qui la situe, mais c'est en tant que nous en sommes séparés. D'où des fantasmes, inédits quand on ne se mêlait pas. Laisser cet Autre à son mode de jouissance, c'est ce qui ne se

¹¹⁰³ Jacques Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, ibid., p.532.

pourrait qu'à ne pas lui imposer le nôtre, à ne pas le tenir pour un sous-développé. S'y ajoutant la précarité de notre mode, qui désormais ne se situe que du plus-de-jour, qui même ne s'énonce plus autrement, comment espérer que se poursuive l'humanitarisme de commande dont s'habillaient nos exactions ? Dieu, à en reprendre de la force, finirait-il par ex-sister, ça ne présage rien de meilleur qu'un retour de son passé funeste¹¹⁰⁴. »

Ne pas tenir l'autre pour un sous-développé est une idée que nous avons déjà explorée dans le chapitre sur le colonialisme : cette idée suppose l'intolérance de la jouissance de l'autre, ce qui est une méconnaissance de sa propre jouissance. En plus, la jouissance européenne contemporaine, fondée sur le plus-de-jour (la plus-value), est cachée par le semblant « humanitaire » de l'intervention chez les autres. Lacan met en garde contre ce mode de fonctionnement, car il fait référence au « passé funeste », l'Holocauste et la colonisation.

Pour finir cette partie, nous discuterons la conférence de « La troisième »¹¹⁰⁵, dictée à Rome la même année. Dans cette conférence, Lacan synthétise une partie de sa pensée et de ses développements jusqu'à ce moment, il discute de ses avancées sur le nœud borroméen, et commence à introduire sa conception du symptôme, conception qui deviendra centrale dans le reste de son enseignement. Cette conférence comporte aussi une des dernières références à la figure de l'esclave. Nous essayerons de montrer les nouvelles définitions et conceptions de Lacan à ce moment de son enseignement et ses conséquences par rapport au symptôme, à l'esclave, et à la *lathouse*.

En ce qui nous concerne, Lacan commence par lier la philosophie de Descartes au discours du maître¹¹⁰⁶, et poursuit en mettant en contraste le discours du maître et le réel. Il dit : « Le discours du maître, par exemple, sa fin, c'est que les choses aillent au pas de tout le monde. Eh bien ça, ce n'est pas du tout la même chose que le réel, parce que le réel, justement, c'est ce qui ne va pas, ce qui se met en croix dans ce charroi, bien plus, ce qui ne cesse pas de se répéter pour entraver cette marche¹¹⁰⁷. » Si nous lisons la définition du symptôme que donne Lacan, « J'appelle symptôme ce qui vient du réel¹¹⁰⁸ », nous pouvons comprendre que le discours du maître veut éliminer le symptôme, faire qu'il disparaisse, faire que « ça marche », mais il lui est impossible de réussir totalement, car le réel existe. Même si le maître ne veut rien savoir du réel, il se trompe forcément. Nous pouvons observer que le symptôme commence à passer au premier plan, et ce concept deviendra fondamental dans la suite de l'enseignement de Lacan.

¹¹⁰⁴ Jacques Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, ibid., p.534.

¹¹⁰⁵ Jacques Lacan et Jacques-Alain Miller, *La troisième et Théorie de la langue*, Navarin éditeur, Paris, 2021.

¹¹⁰⁶ Jacques Lacan, *La troisième*, ibid., p.10.

¹¹⁰⁷ Jacques Lacan, *La troisième*, ibid., p.16.

¹¹⁰⁸ Jacques Lacan, *La troisième*, ibid., p.19.

Si le symptôme vient du réel, il peut se transformer mais en aucun cas disparaître totalement. Sur le symptôme, le maître et l'esclave, Lacan continue :

« Le sens du symptôme n'est pas celui dont on le nourrit pour sa prolifération ou extinction, le sens du symptôme, c'est le réel, le réel en tant qu'il se met en croix pour empêcher que marchent les choses au sens où elles rendent compte d'elles-mêmes de façon satisfaisante – satisfaisante au moins pour le maître, ce qui ne veut pas dire que l'esclave en souffre d'aucune façon, bien loin de là ; l'esclave, lui, dans l'affaire, il est peinard bien plus qu'on ne croit, c'est lui qui jouit, contrairement à ce que dit Hegel, qui devrait quand même s'en apercevoir, puisque c'est bien pour ça qu'il s'est laissé faire par le maître ; alors Hegel lui promet en plus l'avenir ; il est comblé ! Ça aussi, c'est un *Nachtrag*, un *Nachtrag* plus sublime que dans mon cas, si je puis dire, parce que ça prouve que l'esclave avait le bonheur d'être déjà chrétien au moment du paganisme. C'est évident, mais enfin c'est quand même curieux. C'est vraiment là le bénéf total ! Tout pour être heureux ! Ça ne se retrouvera jamais. Maintenant qu'il n'y a plus d'esclaves, nous en sommes réduits à relicher tant que nous pouvons les Comédies de Plaute et de Térence, tout ça pour nous faire une idée de ce qu'ils étaient bien, les esclaves¹¹⁰⁹. »

Dans cette citation, Lacan insiste sur le fait que le symptôme ne peut pas totalement disparaître, et qu'il est cause d'insatisfaction pour le maître. Il réitère que la jouissance se trouve du côté de l'esclave, que c'était lui qui jouissait. Il faut se rappeler qu'il ne parle pas de l'esclavage historique mais d'une figure idéalisée, telle que la présentent les comédies anciennes, figure qui montre un accès plus direct à la jouissance. Ce passage n'est pas sans ironie, car il montre aussi le côté désagréable de la jouissance : pour mieux jouir, mieux vaut tomber en esclavage, car alors on jouissait bien... Ce que Lacan montre est la satisfaction paradoxale qui vient du symptôme, qui est une satisfaction dans l'insatisfaction (car aucune des figures n'est totalement satisfaite).

Lacan développe la notion de symptôme en s'interrogeant sur la place de la psychanalyse et en faisant la distinction entre symptôme singulier et symptôme social. Il continue :

« Ce que je vous ai dit peut pourtant avoir été mal entendu, ce que je viens de vous dire, entendu de sorte que ce soit pris au sens de savoir si la psychanalyse est un symptôme social. Il n'y a qu'un seul symptôme social : chaque individu est réellement un prolétaire, c'est-à-dire n'a nul discours de quoi faire lien social, autrement dit semblant. C'est à quoi Marx a paré, a paré d'une façon incroyable. Aussitôt dit, aussitôt fait. Ce qu'il a émis implique qu'il n'y a rien à changer. C'est bien pour ça d'ailleurs que tout continue exactement comme avant¹¹¹⁰. »

¹¹⁰⁹ Jacques Lacan, *La troisième*, ibid., p.20.

¹¹¹⁰ Jacques Lacan, *La troisième*, ibid., pp.21-22.

Voici une des deux mentions dans le dernier Lacan du symptôme social. Lacan reprend la lecture qu'il a faite de Marx, la logique de l'extraction de la plus-value, et il dit que cela, c'est le symptôme social. Si Lacan insistait auparavant sur la méthode et la logique de Marx, ici, il exprime que ce que Marx décrit est le symptôme social. Selon Lacan, on ne peut participer au social qu'en se reportant à la place du prolétaire, celui qui travaille et est exploité. Nous pouvons observer la différence avec la figure de l'esclave, figure qui occupe chez Lacan une place symbolique beaucoup plus souple. Les implications sur le lien social sont les suivantes : on ne peut pas faire partie de la société sans servir, sans produire quelque chose pour quelqu'un. Cela fait partie du réel de la structure, et c'est pourquoi même après la dénonciation du capitaliste chez Marx, elle reste inchangée. Le plus problématique dans cette citation est la division entre symptôme « particulier », individuel, et « social ». Comme nous l'avons vu dans les discussions sur le discours du maître et la psychologie de masses freudienne, il n'y a pas de séparation entre le subjectif et le social : ils sont gérés par le même mécanisme. Par contre, la séparation du symptôme en « social » et « particulier », génère cette séparation. Malgré l'intérêt que ce concept peut avoir pour la clinique, ce clivage montre ses limites pour contribuer à la compréhension du social. Nous analyserons plus profondément le concept du symptôme dans le reste du chapitre, où Lacan arrive quand même à relier les deux types de symptôme.

Avant de passer à la partie suivante, nous discuterons la dernière évocation par Lacan de la *lathouse* : Lacan commente que la science a produit des gadgets qui servent à faire jouir : l'exemple qu'il donne ici est la télévision¹¹¹¹. Il se demande si les gadgets, en essayant de remplacer le phallus et les objets *a*, peuvent devenir des symptômes. Il dit :

« Les gadgets par exemple gagneront vraiment à la main, si nous arriverons à devenir nous-mêmes animés vraiment par les gadgets. Je dois dire que ça me paraît peu probable. Nous n'arriverons pas vraiment à faire que le gadget ne soit pas un symptôme, car il l'est pour l'instant tout à fait évidemment. Il est bien certain qu'on a une automobile comme une fausse femme ; on tient absolument à ce que ce soit un phallus, mais ça n'a de rapport avec le phallus que du fait que c'est le phallus qui nous empêche d'avoir un rapport avec quelque chose qui serait notre répondant sexuel. C'est notre répondant para-sexué¹¹¹². »

Même si les gadgets, les *lathouses*, n'arriveront jamais à avoir des sentiments pour le sujet, Lacan dit que les gadgets peuvent être un symptôme. Dans l'exemple qu'il donne, où il est question de l'homme, de la femme, et de la voiture en tant que « fausse » femme, il dit que la voiture est un substitut du phallus ; cependant, comme l'homme n'a accès à l'Autre sexe que par le phallus, sans ou avec la voiture, il n'y a pas de rapport sexuel. La question que Lacan oublie de se

¹¹¹¹ Jacques Lacan, *La troisième*, ibid., p.46.

¹¹¹² Jacques Lacan, *La troisième*, ibid., p.47.

poser pas ici est si, dans son exemple, l'homme peut désirer ou non la voiture : il n'y a pas de discussion sur le désir. Mais il est clair qu'une *lighthouse* peut être un symptôme. Passons maintenant au développement du concept de symptôme, qui devient crucial dans le dernier enseignement de Lacan.

RSI, Le *sinthome*, et le tout dernier Lacan : le symptôme

Cette dernière partie du chapitre est constituée par les derniers séminaires de Lacan, les séminaires XXII à XXVI et par les lettres de dissolution. L'intérêt de Lacan se porte totalement sur le nœud borroméen et ce qu'il permet d'exprimer des concepts de la psychanalyse, et il reformule certaines approches sur la constitution du langage. En commençant par le séminaire XXII, *RSI*¹¹¹³, il faut mentionner que Lacan précise le statut de l'imaginaire : il le met en équivalence avec le symbolique et avec le réel, et c'est l'imaginaire qui donne consistance au nœud borroméen et aux autres registres¹¹¹⁴. Suivant cette nouvelle place donnée à l'imaginaire, Lacan situe le trait unaire entre l'imaginaire, suite à sa consistance, et le symbolique¹¹¹⁵. C'est aussi dans ce séminaire que Lacan pose l'hypothèse du symptôme pouvant être décrit comme une corde reliant les trois registres¹¹¹⁶. Sur le discours du maître, Lacan précise que sans identification il n'y a pas de lien social¹¹¹⁷, ce qui rend l'identification inévitable. En lien avec le cercle, les cordes du nœud borroméen et la consistance, Lacan commente le discours du maître et Hegel. Il dit : « Je « *trouve* » assez pour avoir à « *circuler* ». Je ne sais pas si vous remarquez que la police... dont Hegel pose fort bien que tout ce qui est de la politique s'y enracine et qu'il n'y a rien de la politique qui ne soit en fin, au dernier terme de réduction, police pure et simple ...que la police n'a que ce mot à la bouche : « *Circulez* »¹¹¹⁸. » Dans cette citation, Lacan lie le développement de l'esprit chez Hegel à la police, pas à la politique : selon Lacan, il n'y a pas de débat dans l'impératif pur, juste l'obéissance. De sorte que le discours du maître est lié au cercle qui entoure le trou, qui tourne en rond, et Lacan s'amuse du glissement du signifiant du « cercle » à « circulez ». C'est pourquoi Lacan regarde les nœuds et les chaînes, pas le cercle tout seul, pour ne pas être réduit au cercle. En contrepartie, Lacan parle pour une fois d'une façon positive de la liberté, en la

¹¹¹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXII : RSI*, inédit. Nous utilisons ici la version qui se trouve sur le site staferla.free.fr.

¹¹¹⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXII : RSI*, inédit, leçon du 10 décembre 1974 (version staferla p.10.)

¹¹¹⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXII : RSI*, inédit, leçon du 15 avril 1975 (version staferla p.97.)

¹¹¹⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXII : RSI*, inédit, leçon du 21 janvier 1975 (version staferla p.33.)

¹¹¹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXII : RSI*, inédit, leçon du 15 avril 1975 (version staferla p.96.)

¹¹¹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXII : RSI*, inédit, leçon du 13 mai 1975 (version staferla p.100.)

posant du côté du féminin, du pas-tout¹¹¹⁹, car le « tout » est aussi la place du signifiant-maître, donc de l'impératif.

Sur le symptôme, Lacan dit qu'il a le réel pour origine ; selon cette définition, il dit que la grève n'est pas un symptôme car elle ne vient pas du réel¹¹²⁰. C'est dans ce contexte qu'il dit pour la première fois dans ses séminaires qu'une femme est un symptôme pour un homme¹¹²¹. Le symptôme, comme Marx l'a découvert, est l'effet du symbolique dans le réel, ce qui signifie qu'il y a quelque chose qui ne va pas dans le réel¹¹²². Sur Marx et le symptôme, il dit :

« C'est dans la mesure où il y a ouverture possible, rupture, *consistance* issue de ce *trou*, lieu d'*ex-sistence*, *Réel*, que l'inconscient est là et que ce qui fait que nul, passant derrière *le trou du Réel* derrière sur cette figure, car si vous la retournez, c'est devant qu'il y a cohérence, *qu'il y a consistance entre le symptôme et l'inconscient*. À ceci près que *le symptôme* n'est pas définissable autrement que par *la façon dont chacun jouit de l'inconscient*, en tant que *l'inconscient* le détermine. Chercher l'origine de la notion de « *symptôme* », qui n'est pas du tout à chercher dans Hippocrate, qui est à chercher dans Marx, qui le premier dans la liaison qu'il fait entre le capitalisme et – quoi ? – le bon vieux temps, ce qu'on appelle - quand on veut tâcher de l'appeler autrement – « *le temps féodal* »¹¹²³. »

Selon Lacan, l'articulation du réel, du symbolique et de l'imaginaire fait que le symbolique crée un trou dans le réel amorphe, trou rendu consistant par son bord imaginaire. Ce mécanisme fonde l'existence du symptôme, et dépend de la façon dont l'inconscient, en fonction de son contenu, fait jouir. Ce qui nous intéresse ici est que Lacan parle des origines du symptôme dans la critique marxiste du capitalisme par rapport au féodalisme : comme s'il y avait une analogie entre la transformation de l'époque et la transformation du réel.

Tenant compte de cela, dans ce séminaire, Lacan essaye de théoriser la différence entre le symptôme social et le particulier ; il dit : « Que le terme soit sorti d'ailleurs... à savoir du symptôme tel que Marx l'a défini dans le social n'ôte rien au bien-fondé de son emploi dans, si je puis dire, le privé. Que le *symptôme* dans le social se définisse de la déraison n'empêche pas que, pour ce qui est de chacun, il se signale de toutes sortes de rationalisations¹¹²⁴. » Le symptôme social reste la question de l'exploitation, de la production de la plus-value, mais ici Lacan ajoute

¹¹¹⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXII : RSI*, inédit, leçon du 11 février 1975 (version staferla p.43.)

¹¹²⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXII : RSI*, inédit, leçon du 19 novembre 1974 (version staferla p.3.)

¹¹²¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXII : RSI*, inédit, leçon du 21 janvier 1975 (version staferla p.37.)

¹¹²² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXII : RSI*, inédit, leçon du 10 décembre 1974 (version staferla p.13.)

¹¹²³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXII : RSI*, inédit, leçon du 18 février 1975 (version staferla p.57.)

¹¹²⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXII : RSI*, inédit, leçon du 21 janvier 1975 (version staferla p.36.)

qu'au niveau subjectif, le symptôme social est « rationalisé », donc intégré au sujet d'une façon singulière. Cependant, cela ne relie pas nécessairement le symptôme particulier et le social ; pour exprimer le lien entre le symptôme social et le particulier, Lacan dit :

« Lisez là-dessus toute la littérature : le capitalisme est considéré comme ayant certains effets... et pourquoi en effet n'en aurait-il pas ? ...ces effets sont somme toute bénéfiques puisqu'il a l'avantage de réduire à rien *l'homme prolétaire*, grâce à quoi *l'homme prolétaire* réalise l'essence de l'homme, et d'être dépouillé de tout, est chargé d'être le Messie du futur. Telle est la façon dont Marx analyse la notion de « symptôme ». Il donne bien sûr des foules d'autres *symptômes*, mais la relation de ceci avec une foi en l'homme est tout à fait incontestable. Si nous faisons de *l'homme*, non plus quoique ce soit qui véhicule un futur idéal, mais si nous le déterminons de la particularité dans chaque cas de son inconscient, et de la façon dont il en jouit, le symptôme reste à la même place où l'a mis Marx, mais il prend un autre sens : – il n'est pas un symptôme social, – il est un symptôme *particulier*¹¹²⁵. »

Lacan fait ici référence aux *Manuscrits de 1844* sur la théorie de l'aliénation, le dépouillement de l'homme, et au *Manifeste du parti communiste* sur le futur et la tâche dévolue au prolétaire de faire la révolution et de provoquer la transformation du capitalisme. La référence à la logique de l'exploitation, à l'origine du symptôme, est aussi présente. Lacan ajoute à la logique marxiste ceci : le prolétaire est aussi un sujet parlant, qui par conséquent a un inconscient, jouit, et a donc un symptôme. Le passage du symptôme social au particulier se fait en tenant compte de certains principes de la psychanalyse, surtout de l'existence du langage et de la pulsion de mort. Lacan ne s'intéresse dorénavant qu'au symptôme particulier, mais nous pouvons voir ici qu'il y a un lien entre les deux types symptômes.

Lacan continue à élaborer le concept du symptôme dans le séminaire suivant, *Le sinthome*¹¹²⁶. Dans ce séminaire Lacan change l'orthographe du mot symptôme, pour préciser la différence entre le symptôme médical, freudien et marxiste et le sinthome qu'il est en train de proposer. D'abord, en tant que particulier à chacun, Lacan dit qu'il y a plusieurs types de sinthomes, qu'il n'y a pas une norme par rapport aux symptômes¹¹²⁷. Un des sinthomes possibles est le père, ce qu'il appelle la *père-version*, la version du père. « Je dis qu'il faut supposer tétradique ce qui fait le lien borroméen - que perversion ne veut dire que version vers le père – qu'en somme, le père est un symptôme, ou un sinthome, comme vous voudrez. Poser le lien énigmatique de l'imaginaire, du symbolique et du réel implique ou suppose l'ex-sistence du symptôme¹¹²⁸. » La pluralité des sinthomes a pour conséquence que la version du père, la névrose œdipienne, ne constitue pas une

¹¹²⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXII : RSI*, inédit, leçon du 18 février 1975 (version stafepla p.58.)

¹¹²⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIII : Le sinthome*, Éditions du Seuil, Paris, 2005.

¹¹²⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIII : Le sinthome*, *ibid.*, p.14.

¹¹²⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIII : Le sinthome*, *ibid.*, p.19.

norme (on est névrosé ou pas) mais que la névrose œdipienne est une des configurations possibles du sinthome. Lacan imaginarise le sinthome avec le nœud borroméen en se posant la question suivante : comment faire pour que le nœud tienne, pour que les trois tores qui représentent les trois registres tiennent ensemble, et donc qu'il n'y ait pas une psychose déchaînée ? Le sinthome peut être soit un des trois registres qui s'enchaîne avec les autres, soit un quatrième rond, un autre tore, qui fait que les autres tiennent ensemble. « Ce que j'ai dit la dernière fois faisait allusion au fait que le symptôme, ce que j'ai appelé cette année le sinthome, est ce qui permet de réparer la chaîne borroméenne si nous n'en faisons plus une chaîne, c'est à savoir si en deux points nous avons fait ce que j'ai appelé une erreur¹¹²⁹. » Le nœud borroméen et le sinthome deviennent une autre façon de concevoir la structure clinique singulière. Nous constatons deux conséquences de cette conception : d'abord, elle est différente du symptôme freudien, symptôme qui est provoqué par le symbolique et qui devrait être défait par la psychanalyse : le sinthome ne peut pas être réductible dans sa totalité¹¹³⁰, car il représente une faille structurelle, mais qui est nécessaire pour que la structure fonctionne. Le symbolique ne peut pas colmater le trou du réel. L'autre conséquence est que chacun construit son sinthome sous une forme particulière, ce qui implique que chacun a une relation particulière avec la langue : chacun construit sa propre langue, chacun lui donne vie en parlant, même si elle sert aussi à communiquer avec les autres¹¹³¹. Ce qui veut dire que la conception du sinthome est un autre argument contre « l'inconscient collectif » junguien car il insiste sur la subjectivité.

Lacan nous rappelle que le discours du maître « sert à circuler », ce qu'il avait déjà mentionné dans le dernier séminaire¹¹³². Mais sa vision du discours du maître et donc du réel de l'existence du langage change un peu : après la présentation « de malade » d'un cas qu'il appelle « l'homme aux paroles imposées », Lacan dit que le langage est un parasite, pas seulement pour ce sujet mais pour l'être parlant en général. Il dit : « La question est plutôt de savoir pourquoi un homme normal, dit normal, ne s'aperçoit pas que la parole est un parasite, que la parole est un placage, que la parole est la forme de cancer dont l'être humain est affligé. Comment y en a-t-il qui vont jusqu'à le sentir ?¹¹³³ » Selon Lacan, Joyce a eu cette même intuition, et son œuvre et son sinthome sont des manières de faire avec ce parasite. Cela a pour conséquence que l'être parlant en général est concerné par les effets d'identification et donc de domination qui émanent de l'existence du langage. Lacan montre bien dans son discours qu'il essaye de ne pas donner une place fondamentale à des signifiants-maîtres qui peuvent renforcer le discours du

¹¹²⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIII : Le sinthome*, ibid., p.93.

¹¹³⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIII : Le sinthome*, ibid., p.41.

¹¹³¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIII : Le sinthome*, ibid., p.133.

¹¹³² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIII : Le sinthome*, ibid., p.25.

¹¹³³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIII : Le sinthome*, ibid., p.95.

maître : c'est pourquoi, interrogé sur son orientation politique, il dit qu'il n'est ni maoïste ni anarchiste¹¹³⁴. Il répond ainsi non seulement contre ces deux identifications, mais contre la question de « l'être » provoquée par le discours du maître en tant que tel.

Lacan relie le discours du maître au symptôme d'une façon plus directe dans ce séminaire, et il essaye de repenser les conséquences du discours du maître sur le sujet. À ce propos, il exprime ceci :

« C'est en tant que le discours du maître règne que le S_2 se divise. La division dont il s'agit est celle du symbole et du symptôme. Cette division est, si l'on peut dire, reflétée dans la division du sujet. C'est parce que le sujet est ce qu'un signifiant représente auprès d'un autre signifiant que nous sommes nécessités par son insistance à montrer que c'est dans le symptôme qu'un de ces deux signifiants prend du symbolique son support¹¹³⁵. »

De sorte que le symptôme est aussi une conséquence du discours du maître et donc de l'existence du langage : le signifiant-maître qui s'articule avec un autre et représente le sujet provoque en même temps le symptôme. Ce qui veut dire que la jouissance provoquée par le symptôme a son assise sur un signifiant refoulé. La conséquence est que le nœud borroméen et le nœud à quatre sont un autre type d'écriture pour décrire ce que Lacan a déjà exprimé avec l'écriture du discours du maître.

À partir de ce moment, dans l'enseignement de Lacan, les références à la dépendance et au maître et à l'esclave se font plus rares. Nous allons donc regrouper les séminaires qui restent, *L'insu qui sait que l'une-bévue s'aile à mourre*¹¹³⁶, *Le moment de conclure*¹¹³⁷, *La topologie et le temps*¹¹³⁸, et les lettres compilés dans le volume publié sous le titre « Dissolution »¹¹³⁹. Il y a quatre sujets que nous allons traiter dans ces conférences, à savoir : l'identification, le rapport entre le discours du maître et le moi, le symptôme et les conséquences du discours du maître.

Le lien entre le *moi*, le discours du maître et le signifiant-maître est une constante dans l'enseignement de Lacan, même dans la dernière partie. S'interrogeant sur le dire du *moi*, Lacan dit :

« Il [le *moi*] dit – en effet – il dit, et il dit *impérativement*. C'est tout au moins comme ça qu'il *commence* à s'exprimer. L'impératif, c'est ce que j'ai appuyé, disons du *signifiant indice 2* : S_2 . Ce signifiant indice 2 dont j'ai défini le sujet, j'ai dit *qu'un signifiant c'était ce qui représentait le sujet pour un autre signifiant*. Dans le cas

¹¹³⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIII : Le sinthome*, ibid., p.138.

¹¹³⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIII : Le sinthome*, ibid., p.25.

¹¹³⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIV : L'insu qui sait que l'une-bévue s'aile à mourre*, inédit. Nous utilisons ici la version qui se trouve sur le site staferla.free.fr.

¹¹³⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXV : Le moment de conclure*, inédit. Nous utilisons ici la version qui se trouve sur le site staferla.free.fr.

¹¹³⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXVI : La topologie et le temps*, inédit. Nous utilisons ici la version qui se trouve sur le site staferla.free.fr.

¹¹³⁹ Jacques Lacan, « Dissolution », *Aux confins du séminaire*, Navarin éditeur, Paris, 2021.

de l'*impératif*, c'est celui qui écoute qui, de ce fait vient S, devient sujet. Ça n'est pas que celui qui profère ne devienne pas lui aussi sujet, incidemment¹¹⁴⁰. »

Les implications de ce que Lacan exprime sont les suivantes : le moi s'exprime avec le S₁, mais ici l'effet d'impératif se trouve dans le signifié, le S₂. C'est l'impératif du discours du *moi* qui témoigne que le sujet est divisé, que le sujet ne peut ni se réduire ni suivre cet impératif. À la différence du reste de son enseignement, Lacan pose ici l'impératif sur le S₂ et pas sur le S₁. Puis, il dit qu'au début de l'analyse c'est le *moi* du sujet qui parle. Il continue :

« Écrire – puisque tout ça s'écrit, c'est même là ce qui constitue le *dire* – écrire que l'analysant se débrouille avec « *moi* », c'est aussi bien « *moi* » avec « *lui* ». Que l'analyse ne parle que du « *moi et du ça* », jamais du « *lui* », c'est quand même très frappant. « *Lui* » pourtant, est un terme qui s'imposerait. Et si Freud dédaigne d'en faire état, c'est bien – il faut le dire – qu'il est *égocentrique*, et même *super-égocentrique* ! C'est de ça qu'il est malade. Il a tous les vices du maître : il ne comprend rien à rien. Car le seul maître, il faut bien le dire, c'est la conscience, et ce qu'il dit de l'inconscient n'est qu'embrouille et bafouillage, c'est-à-dire retourne à ce mélange de dessins grossiers et de métaphysique qui ne vont pas l'un sans l'autre¹¹⁴¹. »

Le « *dire* » du *moi* se place dans la position du maître : il ne comprend rien du sujet, le sujet ne se trouve pas ouvertement dans ce discours. Au contraire, en exprimant ses impératifs, le discours du *moi* est de nature surmoïque. De sorte que Lacan lie le *moi* en position du maître au surmoi, ce qui implique que le sujet et son désir se trouvent ailleurs. Dans le séminaire suivant, Lacan poursuit cette pensée : le fait qu'existe le symbolique implique le signifiant, signifiant auquel la conscience s'identifie¹¹⁴². Cependant, Lacan souligne que le sujet, jamais réduit à un seul signifiant, se trouve dans la béance entre ce signifiant et un autre, refoulé. Sur le symptôme, Lacan dit clairement que le but de la psychanalyse n'est pas de défaire le *sinthome*. Selon lui :

« L'analyse ne consiste pas à ce qu'on soit libéré de ses *sinthomes*... puisque c'est comme ça que je l'écris, symptôme ...l'analyse consiste à ce qu'on sache *pourquoi* on en est empêtré. Ça se produit du fait qu'il y a le *Symbolique*. Le *Symbolique*, c'est le langage : on apprend à parler et ça laisse des traces. Ça laisse des traces et de ce fait, ça laisse des conséquences qui ne sont rien d'autre que le *sinthome*, et l'analyse consiste – y a quand même un progrès dans l'analyse – l'analyse consiste à se rendre compte de *pourquoi on a ces sinthomes*, de sorte que l'analyse est liée au savoir. C'est très suspect. C'est très suspect et ça prête à toutes les suggestions. C'est bien le mot qu'il faut éviter. L'inconscient

¹¹⁴⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIV : L'insu qui sait que l'une-bévue s'aile à mourre*, inédit, leçon du 19 avril 1977 (version staferla p.65.)

¹¹⁴¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIV : L'insu qui sait que l'une-bévue s'aile à mourre*, inédit, leçon du 19 avril 1977 (version staferla p.67.)

¹¹⁴² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXV : Le moment de conclure*, inédit, leçon du 15 novembre 1977 (version staferla p.4.)

c'est ça, c'est qu'on a appris à parler, et que de ce fait on s'est laissé par le langage suggérer toutes sortes de choses¹¹⁴³. »

Le but de la psychanalyse est d'abord de comprendre pourquoi le sinthome particulier existe, pas de le défaire. Il s'agit d'analyser le rapport du sujet au langage, ce qui implique son rapport avec ses signifiants-maître et avec le savoir. Le savoir est défini dans le dernier enseignement comme un des effets du signifiant¹¹⁴⁴. Cependant, Lacan met en garde contre les suggestions : les suggestions de la part de l'analyste se limitent à toucher le *moi* de l'analysant, elles impliquent une volonté de défaire le sinthome, et, comme nous le savons, elles appartiennent au champ de l'identification et à la psychologie des masses. Le contenu de l'inconscient, ce sont d'ailleurs ces suggestions. L'analyse implique donc, si ce ne sont pas les suggestions, ni les identifications, l'ouverture à autre chose, le désir du sujet.

Sur l'identification, Lacan nous rappelle qu'elle est le fondement de la psychologie de masses, donc qu'une psychanalyse ne devrait surtout pas finir par une identification¹¹⁴⁵. De même, réfléchissant sur son école, Lacan dit que tant les mouvements marxistes que l'I.P.A. sont devenus des « églises », des groupes liés par une identification, ce qu'il veut éviter pour son école¹¹⁴⁶. Ces « églises » se sont fondées sur des effets de sens, ce qui implique déjà le fonctionnement de la religion¹¹⁴⁷.

Il y a deux effets du signifiant que nous devons mentionner : d'abord, la fonction du « tout » appartient au signifié, et, selon Lacan, cette fonction permet au signifiant de s'échanger avec d'autres¹¹⁴⁸. Ce détail importe parce qu'il suit la logique de l'échange des marchandises, emprunté à Marx par Lacan, et qui implique aussi le « tout » et le « pas-tout » des formules de la sexualité. Le dernier effet du signifiant est, selon Lacan, de « faire dormir ». « Tout discours a un effet de suggestion. Il est hypnotique. La contamination du discours par le sommeil vaudrait d'être mise en relief, avant d'être mise en valeur par ce qu'on appelle l'expérience intentionnelle, et qu'elle soit prise comme un commandement imposé aux faits. Un discours est toujours endormant, sauf quand on ne le comprend pas : alors, il réveille¹¹⁴⁹. » Le discours « fait dormir » parce qu'il a un effet de suggestion, c'est-à-dire un effet d'identification et de production de sens. Lacan

¹¹⁴³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXV : Le moment de conclure*, inédit, leçon du 10 janvier 1978 (version staferla p.16.)

¹¹⁴⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIV : L'insu qui sait que l'une-bévue s'aile à mourre*, inédit, leçon du 11 janvier 1977 (version staferla p.26.)

¹¹⁴⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIV : L'insu qui sait que l'une-bévue s'aile à mourre*, inédit, leçon du 16 novembre 1976 (version staferla p.3.)

¹¹⁴⁶ Jacques Lacan, « Dissolution », *Aux confins du séminaire*, op.cit., p.47.

¹¹⁴⁷ Jacques Lacan, « Dissolution », *Aux confins du séminaire*, ibid., p.62.

¹¹⁴⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIV : L'insu qui sait que l'une-bévue s'aile à mourre*, inédit, leçon du 14 décembre 1976 (version staferla p.10.)

¹¹⁴⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIV : L'insu qui sait que l'une-bévue s'aile à mourre*, inédit, leçon du 19 avril 1977 (version staferla p.67.)

dira après que la parole est en soi obscurantiste¹¹⁵⁰. L'effet de tout discours est de renforcer le maître, sauf lorsque le discours est incompréhensible, ce qui peut casser ces effets d'identification. Ce sont des conséquences inévitables de l'existence du langage.

Nous prendrons cette dernière intuition pour finir ce chapitre : si tout discours provoque un effet d'identification, est-ce que cela implique que le discours de Lacan produise ce type d'effets ? La réponse, par Lacan lui-même, serait que oui. À la fin de son enseignement, il s'autocritique en disant que son discours contient une part de discours philosophique.

« Ce que je fais là - comme l'a remarqué quelqu'un de bon sens qui est Althusser - c'est de *la philosophie*. Mais *la philosophie*, c'est tout ce que nous savons faire. Mes *nœuds borroméens*, c'est de la philosophie aussi. C'est de *la philosophie* que j'ai maniée comme j'ai pu en suivant le courant, si je puis dire, le courant qui résulte de la philosophie de Freud. Le fait d'avoir énoncé le mot d'inconscient, ça n'est rien de plus que de la poésie avec laquelle on fait de l'*Histoire*. Mais l'*Histoire* - comme je le dis quelquefois - l'*Histoire*, c'est l'hystérie. Freud, s'il a bien senti ce qu'il en est de l'hystérique, s'il a fabulé autour de l'hystérique, ça n'est évidemment qu'un fait d'histoire. Marx était également un poète, un poète qui a l'avantage d'avoir réussi à faire un mouvement politique. D'ailleurs s'il qualifie *son matérialisme d'historique*, ça n'est certainement pas sans intention. Le *matérialisme historique*, c'est ce qui s'incarne dans l'*Histoire*. Tout ce que je viens d'énoncer concernant l'étoffe qui constitue la pensée n'est pas autre chose que de dire exactement les choses de la même façon. Ce qu'on peut dire de Freud, c'est qu'il a situé les choses d'une façon telle que ça ait réussi. Mais ce n'est pas sûr¹¹⁵¹. »

Dire que Lacan a fait de la philosophie est exact selon ses propres termes : son discours a aussi articulé un savoir, un savoir qui n'échappe pas aux effets de l'existence du langage et du signifiant. Dire que les nœuds borroméens sont de la philosophie aussi veut dire qu'ils s'articulent dans le savoir que Lacan essaye de transmettre : dans son dernier séminaire Lacan dira que le nœud borroméen est une métaphore¹¹⁵², et que la topologie, sans le symbolique, est imaginaire¹¹⁵³. Freud aussi est un signifiant-maître et un philosophe ; Marx, en plus de cela, était un poète. La dernière autocritique est la réalisation que Lacan et son discours n'échappent pas aux conséquences de son discours lui-même. Ce qui distingue ces philosophes de beaucoup d'autres est d'avoir réussi à dire quelque chose du réel et de la structuration du discours dans son rapport avec le sujet.

¹¹⁵⁰ Jacques Lacan, « Dissolution », *Aux confins du séminaire*, op.cit., p.67.

¹¹⁵¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXV : Le moment de conclure*, inédit, leçon du 20 décembre 1977 (version staferla p.14.)

¹¹⁵² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXVI : La topologie et le temps*, inédit, leçon du 9 janvier 1979 (version staferla p.11.)

¹¹⁵³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXVI : La topologie et le temps*, inédit, leçon du 19 décembre 1978 (version staferla p.9.)

Conclusions

Cette longue traversée des séminaires de Lacan, nous amène maintenant à pointer les moments importants où apparaissent dans son œuvre, la figure de l'esclave, la dépendance et les questions de la liberté et de l'assujettissement. Nous avons parcouru tous les séminaires de Lacan et certains de ses textes fondamentaux, pour comprendre comment la conception de l'esclave et de la dépendance y est énoncée, comment elle s'articule avec la théorie que Lacan avance à chaque moment, et comment cette théorie varie selon les changements de position de Lacan lui-même.

Maintenant, nous synthétiserons les propositions de Lacan à chaque moment de son œuvre, pour mieux comprendre l'unicité de chaque conception et ses conséquences. Nous diviserons donc cette conclusion en trois parties : d'abord ce que nous disent, sur ces sujets, les textes et séminaires de Lacan que nous avons travaillés en fonction de notre division chronologique de son œuvre ; puis nous ferons une synthèse des auteurs travaillés avec Lacan, pour mieux montrer comment ces discussions ont accentué certaines notions théoriques chez Lacan lui-même ; enfin nous noterons les conséquences cliniques et théoriques de son œuvre au sujet de l'esclavage et de la dépendance, pour ouvrir à d'autres recherches et interventions possibles.

Lacan et l'esclave

La première partie de notre texte pose les fondements structurels de la pensée de Lacan, surtout en ce qui concerne la différenciation entre l'imaginaire et le symbolique et l'accent mis sur ce dernier. L'une des conséquences est la différenciation entre le petit autre, l'autre imaginaire, et le grand Autre, autre symbolique ; cette différenciation est parallèle à celle entre le moi imaginaire et le sujet divisé, concerné par le symbolique. Lacan lit Freud ainsi : c'est l'existence du langage qui mobilise la pulsion qui suit la chaîne signifiante. Il développe aussi les concepts de besoin, demande et désir, importants pour comprendre la satisfaction de la pulsion en utilisant le symbolique. C'est alors dès ce commencement, que Lacan référence la dialectique du maître et de l'esclave hégélienne et le *Menon* de Platon, où Socrate interroge l'esclave.

Le premier séminaire nous dit que le lien social implique l'assujettissement au langage, que le sujet apparaît dans le symbolique en relation à la dépendance. Le sujet est formé par ces signifiants et ce désir qui viennent du grand Autre. Lacan montre ainsi que le travail fait inévitablement partie de ce lien social, qu'il est structurel, que sans lui le sujet ne peut se placer dans le lien social. C'est le séminaire de « tous esclaves » en ce sens, du côté structurel et inévitable de la dépendance. Dans le séminaire III, Lacan explique que la liberté est alors du côté

du moi qui se croit libre, donc refoule la question de l'esclavage toujours présente dans chaque société. Posant la dépendance comme inévitable, Lacan donne une place très limitée à la liberté, liberté qui justement peut être utilisée dans certains contextes pour renforcer l'assujettissement du sujet en renforçant l'idée d'un moi libre. Si la discussion de la dialectique hégélienne permet ici à Lacan d'exemplifier et complexifier le rapport entre le sujet et l'Autre, l'analyste et l'analysant, le sujet et ses parents, la discussion sur le *Menon* permet de poser la question du savoir et de la vérité du sujet, et d'ouvrir à une possible discussion sur l'éthique.

Dans les séminaires II, IV, V et VI, Lacan explore la formation du sujet, non seulement à partir des signifiants qu'il reçoit de l'autre, mais à partir de la manière dont il est désiré par l'Autre. « Le désir est le désir de l'Autre » situe le sujet en position de dépendance par rapport à ce désir : il est structuré par ce désir. Nous pouvons alors affirmer que dans cette partie de son enseignement, convergent les figures de l'Autre, de la mère et du maître, ce qui fait du sujet, surtout le sujet névrosé, l'esclave hégélien. L'exemple le plus clair est, dans le séminaire IV, la relation entre le petit Hans et sa mère : il est structuré par le désir de sa mère qui le pose en tant que son objet phallique, position contre laquelle Hans se défend, moyennant sa phobie. Le sujet, dans ce cas spécifique, se forme en tant qu'objet de la mère, ce qui souligne la dépendance à ce désir maternel. Le cas de Hamlet montre aussi les complexités du sujet par rapport à cette position, et comment le père devrait aider justement à limiter symboliquement ce désir. Lorsque le sujet mélange le père, l'Autre et la mort, nous trouvons le névrosé obsessionnel, qui se laisse submerger par le désir de l'Autre pour ne pas se confronter à son propre désir.

Les trois concepts fondamentaux de la deuxième partie de notre texte sont l'éthique, l'identification et la production de jouissance. À partir du séminaire VII, le désir du sujet dans la clinique psychanalytique prend une importance fondamentale. Dans ce séminaire Lacan pose que le sujet est assujéti à la Dame, comme dans l'amour courtois, qu'il est donc asservi par la pulsion, *das Ding*, qu'il peut tomber soit dans le surmoi, soit dans le désir. Lacan, suivant *Le malaise dans la culture* de Freud, pose que le but de la psychanalyse est de soutenir le sujet dans son désir, que cela constitue donc une éthique, et que cela peut être une issue pour le sujet par rapport aux commandements du surmoi. Dès ce séminaire la pulsion prend une importance fondamentale, pulsion qui s'exprime par les voies contradictoires du surmoi et du désir. Reconnaître l'existence de la pulsion implique la reconnaissance de ce qui ne peut pas changer dans l'humain, mais reconnaître l'existence du désir implique d'accepter qu'il y a quand même quelque chose qui peut changer, une marge d'action pour le sujet et pour l'analyste. Dans ce séminaire, Lacan pense ainsi le Réel : ce qui ne peut pas changer, mais aussi sur ses limites, sur ce qui quand même peut changer.

Le séminaire IX est crucial pour notre sujet d'étude parce qu'il éclaire le mécanisme de la domination, de l'action de l'Autre sur le sujet : l'identification. L'identification est le mécanisme par lequel le désir de l'Autre et le commandement du maître s'inscrivent sur le corps du sujet. La soumission a pour origine l'identification. Dans ce séminaire, en fonction des trois types d'identification, Lacan distingue de plus en plus les figures de l'Autre et de la mère, de l'Autre et du père, de l'Autre et du maître, ce qui sépare plus l'identification au désir de l'Autre de l'identification au commandement. Dans les deux cas, nous trouvons la centralité de la fonction du signifiant dans son rôle de moyen d'identification.

Le séminaire XI, sur les quatre concepts fondamentaux, est la suite logique du séminaire sur l'identification : si l'identification provoque l'aliénation, dans ce séminaire, Lacan explore une issue à ce processus, la séparation. Cette séparation consiste à tenir compte du manque du côté du sujet, du manque qui permet le désir, et de la division et de l'incomplétude de l'Autre. Dans ce séminaire, Lacan précise la distinction entre l'esclave en tant que place symbolique, et l'objet : l'esclave, à partir de ce moment, n'est pas un objet qui peut devenir un objet déchet. De sorte que les masochistes qui se placent volontairement du côté de l'objet, ou les juifs pendant la Shoah, ou les peuples colonisés placés violemment par un autre à la place de l'objet déchet, sont clairement distincts de la position de l'esclave. Dans ce séminaire aussi, Lacan interroge la fonction de l'objet *a* dans nos sociétés, ce qui lui permettra de théoriser les *lathouses* ultérieurement.

Sur la place de la psychanalyse dans le social, le séminaire XIII apporte certaines précisions importantes. C'est dans ce séminaire que Lacan affirme la distance entre la psychanalyse et la théorie sociale, et montre l'affinité de la psychanalyse avec l'action directe en tant qu'intervention dans le social. Sur la figure de l'esclave, Lacan développe aussi le concept selon lequel c'est l'esclave qui jouit, que la jouissance est de son côté, pas du côté du maître, ce qui est une rectification importante de la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel. La conséquence en est qu'à ce moment de son enseignement, la figure de l'esclave se rapproche plus de la figure du sujet, sujet jouissant et lié au maître. Cette conception se poursuit dans le séminaire XIV, auquel le séminaire XV ajoute le concept de production : ce sont l'esclave et l'analysant qui produisent, ce qui crée un lien entre ces deux figures. Ces coordonnées symboliques changeront radicalement dans la partie suivante de l'enseignement de Lacan.

La troisième partie de notre texte marque le passage de l'économie politique à la clinique psychanalytique. Cette partie de l'enseignement de Lacan commence par la réélaboration de la notion de production, notion que transforme, en tenant compte de la jouissance, la notion de plus-de-jouir. Lacan réélabore non seulement la notion de jouissance, mais aussi la notion de capitalisme. Dès ce séminaire, le capitalisme est une fonction symbolique qui non seulement organise le social, mais fait aussi partie du psychisme. Topologiquement, le capitalisme est

en même temps à l'intérieur et à l'extérieur du sujet. Le plus-de-jouir et la production, bien que fortement liés à la production capitaliste, ne se limitent pas à cela : le plus-de-jouir est un effet du langage, qui peut donc apparaître dans plusieurs contextes différents. Il est crucial de retenir que Lacan redéfinit ainsi le capitalisme, en le structurant en tant que fonction symbolique et psychique et en le posant à l'intérieur du sujet.

Le sommet de la pensée de Lacan par rapport à l'esclave et à l'assujettissement se trouve dans le séminaire XVII, *L'envers de la psychanalyse*, avec la théorie des quatre discours, surtout dans la théorisation du discours du maître. Ce séminaire présente et élabore la structure du discours du maître. Dans son écriture, Lacan joint la structuration du symbolique et du sujet avec la production de la jouissance. Le maître, l'esclave et le sujet sont désormais des positions tout à fait différenciées, chacune en relation aux autres. Le discours du maître montre la puissance du symbolique pour générer des identifications, pour faire travailler, montre que la soumission au langage est structurelle et inévitable, mais en même temps que le sujet ne se réduit jamais ni au maître ni à l'esclave. Lacan met en cause la structuration du savoir, conséquence aussi de la structuration du langage, et critique les tentatives d'émancipation qui ne tiennent pas compte de la structuration du langage, car ce qu'elles finissent par fonder est un autre type de discours du maître. Lacan critique aussi le rôle de l'objet *a* dans l'identification et donc dans l'assujettissement, ce qui est pour lui une version des *lathouses*, bien que les *lathouses* ne se réduisent pas à jouer ce rôle.

Lorsque Lacan discute l'esclavage dans le séminaire XVIII, il montre les conséquences de la structure du discours du maître. L'exemple le plus patent de ce que c'est d'être dans la position de l'esclave a été donné par ceux qui se sont laissés happer par le discours d'Hitler, et ont montré comment la base de la position de l'esclave est l'identification au maître en se positionnant en tant qu'esclave. Ce mécanisme est malheureusement banal, il existe en tant que conséquence du langage. Du côté de l'économie politique, l'accumulation des biens, des ressources (de plus-de-jouir) est aussi une conséquence inévitable de l'existence du langage : c'est à chaque individu (et à chaque société) de trouver comment traiter cette accumulation. La ségrégation en tant que processus est une conséquence de l'identification, donc du discours du maître, et ce concept peut avoir des formes positives (nomination d'un sujet, par exemple) comme négatives (exclusion du lien social, faire de l'autre un objet déchet, par exemple). Lacan souligne qu'il n'y a pas de progrès, que ces structures existent toujours, ce qui explique pourquoi l'esclavage n'a pas disparu, et qu'il y a toujours différentes formes d'esclavage.

Le point central, pour notre sujet, du séminaire XIX, est que « le corps est attrapé par le discours du maître » : l'existence de ces structures du langage est liée à la production de jouissance par le corps, au fait que le corps est en partie l'esclave

de ces structures. Ce qui redonne aussi une importance cruciale à la psychanalyse et à la clinique : une clinique du désir a des effets de désidentification, de séparation, ce qui donne une marge de manœuvre au sujet entre ses signifiants-maîtres et son corps. Cela accentue le fait que la psychanalyse n'intervient pas seulement sur la psyché ou le corps du patient, mais aussi sur le social. C'est en cela que la psychanalyse est une pratique émancipatrice. Par rapport aux questions sur le social, Lacan souligne, dans le séminaire XX, que la psychanalyse n'est pas une *Weltanschauung*, qu'il y a des questions structurelles qui ne peuvent pas changer, que ce dont il s'agit, c'est d'être critique à leur égard et de les subvertir. Ce point sera développé dans la partie suivante. Pour finir, dans le séminaire XXI, une discussion porte sur la jouissance du soldat, qui serait un positionnement d'esclave poussé jusqu'à la mort. Le soldat est l'esclave du temps de guerre ; il craint plus le maître que la mort, ce qui le mène directement à devenir chair à canon. Ce sont les conséquences ultimes de la soumission au signifiant.

Les discussions dynamiques avec Lacan

Dans cette partie, nous évoquerons les autres auteurs que nous avons discutés avec Lacan et leur apport à la discussion sur la figure de l'esclave et la dépendance. Pour commencer par l'auteur que Lacan a le plus travaillé à ce sujet, G.W.F. Hegel, et la dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit*. La référence hégélienne est la plus présente et la plus travaillée de toute l'œuvre de Lacan ; nous pouvons affirmer qu'une des objectifs secondaires de ce texte est de préciser plusieurs lectures, par Lacan, de la dialectique, et leur évolution. Chaque lecture de la dialectique hégélienne correspond à un moment spécifique de l'enseignement de Lacan. Avant les séminaires, la dialectique était utilisée par Lacan comme exemple du conflit imaginaire ; dans le séminaire I, la dialectique a deux parties, elle garde une partie de ce conflit imaginaire, mais elle montre comment une concession de la part de l'esclave, un pacte, établit le symbolique. Par la suite, l'enjeu de la dialectique sera d'un côté la question du désir de l'autre, le rapport entre le désir du maître et celui de l'esclave, et le rapport à la mort qu'entretiennent ces deux figures. Lacan complexifie par la suite la dialectique, en ajoutant d'autres éléments, comme la question de qui jouit, la question du corps, et la question de la production. En ajoutant à la question de la plus-value de Marx, le plus-de-jouir, Lacan réélabore encore une fois la dialectique, pour finalement affirmer que le maître et l'esclave sont chacun des signifiants auxquels le sujet a à faire, comme ils le sont dans le discours du maître. À chaque étape, la dialectique hégélienne est interrogée, transformée et assimilée par Lacan, ce qui montre le dynamisme de sa lecture à ce sujet.

Le *Ménon* et la figure de Socrate ont été commentés aussi à plusieurs reprises ; ce texte introduit le questionnement par Lacan du rapport au savoir et à la vérité, discussion qu'il maintient jusqu'à la fin de son enseignement. Au début, Lacan

utilise ce texte pour explorer la question du savoir du sujet de l'inconscient, un savoir construit à partir des structures les plus basiques du symbolique, et dont l'imaginaire du sujet limite l'accès (la question sur la $\sqrt{2}$, par exemple). Puis, et avec d'autres textes comme le *Banquet* de Platon, Lacan s'interroge sur la figure de Socrate en tant qu'hystérique, c'est-à-dire comme figure entre le maître et l'esclave. Finalement, la question du savoir que possède l'esclave devient la question sur le savoir qui lui est ôté, pris par le maître.

Une autre référence cruciale, dont la lecture évolue et accompagne les transformations de la pensée de Lacan, est celle de Marx, tant sur l'aliénation que sur le *Capital*. Nous pouvons dire avec le recul que l'aliénation, dans l'œuvre de Lacan, est double : d'abord, le sujet est aliéné dans et par le désir de l'Autre, désir qui, bien qu'il le structure, peut faire qu'il s'égaré dans le sien, et le sujet peut être aliéné au commandement du signifiant-maître, ce qui peut avoir les mêmes effets. Nous avons déjà remarqué les deux lectures que Lacan fait du *Capital* ; d'abord, l'échange de marchandises comme un des exemples du fonctionnement de la métaphore et de la métonymie, ensuite la réélaboration et appropriation du concept de la plus-value chez Marx dans le plus-de-jour. Ce dernier concept se transforme encore : de l'appropriation d'une jouissance suite à un renoncement de jouissance, présente entre le maître et l'esclave, il devient un phénomène lié à l'existence du langage et à son impact sur le corps.

Avec Lacan, nous avons étudié les théories principales de Frantz Fanon et d'Octave Mannoni sur les conséquences cliniques de l'existence de l'esclavage et de la colonisation. Avec Fanon, nous avons vu comment le signifiant « esclave » et « noir », par exemple, ont un impact sur la structuration psychique des populations qui ont été colonisées aux Antilles et en plusieurs parties du continent américain. Les pratiques esclavagistes concrètes, faisant partie du discours du maître (ou du capitaliste) de l'époque, ont contribué à une structuration familiale et psychique particulière à l'Antillais comme Fanon le présente, provoquant une psychopathologie spécifique chez cette population. Cependant, lisant Fanon avec Lacan, la couleur de la peau, bien qu'elle soit marquée par un signifiant, reste un signifiant et pas un signe : comme tout signifiant-maître isolé, être « noir » ne signifie rien en soi. À partir de l'œuvre de Mannoni, par contre, nous avons vu l'autre côté de la colonisation : l'effet sur le colonisateur. Si n'importe qui ne partait pas pour coloniser ailleurs, les types les plus particuliers sont ceux qui sont restés aux colonies malgré l'échec et la difficulté. Avec Lacan, nous pouvons mieux comprendre les limitations théoriques de Mannoni et le développement du discours du maître (ou du capitaliste) dans le Madagascar colonial. Ceux qui étaient identifiés au maître et dans la position subjective des esclaves étaient les colonisateurs, qui ont utilisé cette identification pour renforcer leur narcissisme. Dans l'après-coup, lire les théories de Fanon et de Mannoni avec Lacan nous a

permis de nous positionner d'une façon critique par rapport à une psychopathologie eurocentrique qui parle de la colonisation et de l'esclavage. La discussion entre Leo Strauss et Alexandre Kojève sur le *Hiéron* de Xénophon, lue à partir de la théorie des quatre discours de Lacan, nous a permis d'analyser deux problèmes totalement différents : d'un côté, cette discussion nous permet de mieux comprendre de quoi il s'agit lorsque nous parlons de la jouissance du maître et de l'esclave. Le maître doit renoncer à la plupart des plaisirs pour garder sa position de maître, plaisirs et jouissances étant réservés aux citoyens particuliers. Du côté du maître, nous avons la vertu et la contemplation (comme pour Aristote), l'honneur et la gloire. Autant de formes du plus-de-jouir, d'une jouissance obtenue par sa renonciation. D'un autre côté, ces discussions nous permettent de comprendre la structure du discours du maître en tant que structure sociale, son ubiquité. Notre analyse montre comment la classification par Aristote des constitutions (monarchie, aristocratie, démocratie) et leurs formes « corrompues » (tyrannie, oligarchie, démagogie) est fautive : il n'y a que le discours du maître et ses variations, c'est-à-dire des formes de tyrannie (ou de populisme) pour organiser chaque société. C'est pourquoi Lacan insiste pour attaquer la structure du langage, la structure du savoir, au lieu de suivre des courants « révolutionnaires » qui ne font que donner de nouvelles formes à la tyrannie.

L'œuvre d'Edward Bernays a une importance particulière dans l'histoire de la psychanalyse : il est le théoricien qui a le plus poussé les théories psychanalytiques vers le soutien du capitalisme, à la recherche du « bien » social, qui a le plus voulu faire de la psychanalyse une théorie et une pratique du contrôle social. C'est-à-dire qu'il a essayé d'utiliser la psychanalyse dans le but de soumettre, pour faire des sujets des esclaves. La critique de ses théories à partir de l'œuvre de Lacan et sa place à la fin de notre texte ne sont pas anodines : l'usage que Bernays fait de la psychanalyse place justement ses théories contre l'éthique de la psychanalyse. Bien que ses techniques marchent, car elles se fondent sur les mécanismes de l'identification, la psychologie de masses, le fonctionnement des discours du maître et du capitaliste, elles représentent la destruction de la psychanalyse, l'assimilation de la psychanalyse au domaine du maître. Le fait que ces techniques soient devenues des éléments du commun, de la vie quotidienne, montre l'urgence et l'importance du rôle de la psychanalyse en tant que subversion de l'ordre social.

Le dernier auteur que nous avons commenté, à qui Lacan doit tout, est l'œuvre de Sigmund Freud. Nous avons repéré comment Lacan lit « Le malaise dans la culture » et « Psychologie de foules et analyse du moi » pour repérer les mécanismes de l'identification et l'éthique de la psychanalyse, son but. Lacan prélève de « Psychologie de foules » les trois formes de l'identification, et entre elles ce qu'il traduit par le trait unaire, qui est un concept crucial pour comprendre les effets d'assujettissement que le langage exerce sur l'être parlant. Du « Malaise

dans la culture » Lacan déduit l'importance de l'abaissement de la puissance du surmoi, raison pour laquelle il choisit d'interroger et de soutenir le désir du sujet. Ces deux concepts sont juste un échantillon de l'héritage freudien de Lacan, dans sa lecture particulière de Freud.

En revanche, sur d'autres points, Lacan s'écarte de Freud. L'exemple le plus important pour nous, à la fin de ce texte, est la question de la vision du monde, la discussion freudienne de la *Weltanschauung*. Cette discussion apparaît dans une conférence qui s'intitule « Sur une vision du monde » (« *Über eine Weltanschauung* ») dans les *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse (Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*¹¹⁵⁴). Dans ce texte Freud définit ce terme en disant qu'une vision du monde est comme une conception idéale du monde ; elle est une construction intellectuelle qui répond à tous les problèmes de l'existence, met tout en ordre, et ne laisse aucune question sans réponse¹¹⁵⁵. Freud contraste la vision du monde de la religion avec celle de la science¹¹⁵⁶ ; la religion, *Weltanschauung* par excellence, peut à partir de ses vérités répondre à tout. Cependant, Freud reste très critique de la religion, qu'il voit comme une façon de perpétuer, à l'âge adulte, certaines illusions de l'enfance. Freud remarque que la religion existe depuis le début de l'humanité, comme la conséquence du fait qu'étant adulte, il faut se confronter à la réalité sans l'aide des figures paternelles¹¹⁵⁷.

Sur l'art en tant que vision du monde, Freud mentionne qu'elle est très réduite, et qu'elle n'a pas les mêmes prétentions que la religion. La philosophie, même si elle se fonde sur la raison, garde certaines illusions¹¹⁵⁸. Pour Freud, la psychanalyse n'a pas de *Weltanschauung* propre parce qu'elle appartient à la science : la science, fondée sur la raison et l'expérimentation, l'observation du monde extérieur, ne peut prétendre répondre à toutes les questions de l'existence, comme le fait la religion, ne peut donc pas apaiser l'humain devant la réalité de la même manière. De sorte qu'il y a un conflit entre la vision du monde illusoire de la religion et la vision matérialiste, réaliste de la science. Selon Freud la pensée scientifique est très récente, il est donc normal qu'elle ne soit pas toujours satisfaisante, mais Freud croit dans les avancements de la science pour l'humanité¹¹⁵⁹.

Dans cet article, Freud mentionne deux autres visions du monde en lien avec la science et la religion : l'anarchisme et le marxisme. De l'anarchisme, Freud dit qu'il trouve ses origines dans la critique par la science des « vérités » religieuses, mais

¹¹⁵⁴ Sigmund Freud, « Über eine Weltanschauung », en *Gesammelte Werke, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Vol.XV), Fischer Verlag, Francfort sur le Main, 1999 [1933].

¹¹⁵⁵ Sigmund Freud, « Über eine Weltanschauung », *ibid.*, p.170.

¹¹⁵⁶ Sigmund Freud, « Über eine Weltanschauung », *ibid.*, p.172.

¹¹⁵⁷ Sigmund Freud, « Über eine Weltanschauung », *ibid.*, p.176.

¹¹⁵⁸ Sigmund Freud, « Über eine Weltanschauung », *ibid.*, p.173.

¹¹⁵⁹ Sigmund Freud, « Über eine Weltanschauung », *ibid.*, p.197.

que l'attaque de ces vérités peut tomber dans le nihilisme¹¹⁶⁰ et n'offrir aucune solution pratique pour la vie. L'autre vision du monde critiquée par Freud est le marxisme. Freud reconnaît qu'il n'est pas assez compétent en tant qu'économiste pour le critiquer de cette façon, mais la critique freudienne est plutôt épistémologique : Marx ne tient pas compte des phénomènes psychiques, ce qui le coupe d'une partie importante de la réalité. Freud affirme ici qu'il n'y a pour lui que deux sciences : les sciences de la nature (*Naturkunde*) et la psychologie en tant que fondement de la science de l'humain¹¹⁶¹. Cependant, la critique la plus dure de Freud s'adresse au marxisme bolchevique, qui fait du marxisme une nouvelle religion, avec illusions, promesse d'un paradis, et interdiction de pensée (*Denkverbot*)¹¹⁶².

Lacan, de son côté, affirme que la psychanalyse ne propose pas une vision du monde, parce qu'elle insiste sur la position du sujet par rapport à l'objet regard : elle en dit plus sur le regard du sujet que sur le monde. À la différence de Freud, pour Lacan, le marxisme n'est pas non plus une vision du monde : il touche à des questions structurelles, peut (à partir de la lecture de Lacan et de la psychanalyse, bien sûr) subvertir le savoir et la connaissance, mais, reconnaît Lacan, avec de forts potentiels pour devenir un discours du maître comme les autres. Ce qui importe est que, pour Lacan, la psychanalyse ne propose pas de vision du monde parce qu'il s'interroge sur des questions structurelles qui touchent au réel, pas seulement sur des points de vue subjectifs. Lacan nous incite à critiquer Freud sur deux points : d'abord, de n'avoir pas vu les dangers de la vision du monde par la science (l'invention, après sa mort, des armes nucléaires et autres désastres), puis d'être resté quand même attaché à une vision du monde, celle de la science, sans tenir compte de la spécificité de la psychanalyse par rapport au réel. En discutant ce que nous avons pris chez Lacan et appris d'autres auteurs nous avons essayé de toucher à ces questions structurelles, à l'existence du réel, en relation avec la dépendance et avec la figure de l'esclave. Dans la partie suivante nous présenterons d'autres résultats généraux de notre texte et quelles recherches ils peuvent ouvrir.

Résultats généraux et ouvertures

L'un des résultats le plus importants de ce travail est de nous aider à mieux comprendre le rôle de la liberté chez Lacan. Ce qui frappe, c'est qu'elle a un rôle très réduit, très limité : Lacan ne lui accorde pas une grande importance. Dès le séminaire III, la liberté est logée dans le moi, elle est imaginaire ; par la suite, Lacan dit que la liberté vient d'une identification avec le signifiant-maître, ce qui veut dire que ce « sentir » libre, c'est s'identifier à quelqu'un qu'on suppose libre.

¹¹⁶⁰ Sigmund Freud, « Über eine Weltanschauung », *ibid.*, p.190.

¹¹⁶¹ Sigmund Freud, « Über eine Weltanschauung », *ibid.*, p.194.

¹¹⁶² Sigmund Freud, « Über eine Weltanschauung », *ibid.*, p.195.

Pour finir, dans le dernier enseignement, il n'y a pas de « libération » du symptôme : le passage du symptôme au *sinthome* implique que nous ne nous libérons pas totalement du symptôme. Dans le séminaire VII, nous avons vu aussi comment nous ne nous libérons pas de la pulsion de mort : elle persiste soit en tant que surmoi, soit dans le désir. Cela n'implique pas que le sujet n'a pas le choix, ni que Lacan soit déterministe par rapport au sujet (le sujet n'est jamais totalement déterminé par ses signifiants, ni par des pulsions concrètes). Le sujet a une certaine liberté dans ses choix, étant donné qu'il a toujours la capacité de dire « non », s'affirmant ainsi en tant que sujet. La liberté, en tant qu'idéal, n'existe pas chez Lacan : pour lui, elle n'est qu'une façon d'être soumis au signifiant-maître.

Ce texte est un travail sur les limites de la liberté, sur les différentes dépendances du sujet : le langage, l'Autre et son désir, la pulsion, la jouissance. La liberté de choisir du sujet se trouve entre ces dépendances, c'est une liberté très limitée, pas absolue. Le sujet parle, donc il dépend du langage, qui le structure et le met en relation avec le monde. Il a une origine, donc il dépend de cet Autre qui a parlé de son existence, qui l'a voulu ou pas et comment. Et le sujet est dépendant de la pulsion, d'une quête de satisfaction qui s'impose ; cependant, il a un champ de manœuvre qui lui permet de se positionner vis-à-vis de ses signifiants, le langage, et de choisir comment il satisfait sa pulsion. La question de la liberté reste ouverte et peut être une continuation de la recherche.

L'esclavage pour Lacan est cette dépendance structurelle d'abord au langage, ensuite à la jouissance ; cependant, les conditions concrètes de cette dépendance varient, c'est-à-dire que le sujet peut être dépendant de différentes façons. L'esclavage vu comme dépendance structurelle se rapproche de ce Caliban¹¹⁶³, dont *La Tempête* de Shakespeare disait : la liberté est la liberté de changer de maître. Qu'il existe des dépendances structurelles ne veut pas dire qu'il faut accepter toute dépendance concrète, surtout pour la clinique psychanalytique, sur laquelle nous parions pour une transformation de certaines cordonnées symboliques subjectives et des modes de jouir du sujet.

Au niveau du social, nous pouvons affirmer qu'il y a chez Lacan une théorie politique de la révolution : elle est un changement qui ramène au point de départ, c'est-à-dire qu'elle va d'un discours du maître concret à un autre. Les tentatives de « libération » politiques peuvent devenir facilement des mouvements pour imposer un nouveau maître à quelqu'un qui ne le veut pas forcément. Ces « passages à l'acte », comme le dit Lacan par rapport à Lénine, ne mettent pas en question la structure du langage, le fait qu'il y a toujours un maître. C'est pourquoi

¹¹⁶³ William Shakespeare, *The tempest*, Oxford university press, Oxford, 1987. Dans le deuxième acte, Caliban, esclave de Prospero sur l'île où ils habitent, rencontre Stephano et Trinculo, qui viennent d'arriver sur l'île et veulent s'opposer à Prospero. Caliban offre de s'opposer à son ancien maître en devenant le serviteur des nouveaux arrivés.

Lacan dit que la Révolution revient à « tourner en rond », comme pour les révolutions célestes : le passage d'un maître à l'autre laisse intacte la structure de la maîtrise, ce qui en termes psychopathologiques, implique que le sujet passe d'une identification à l'autre, d'un signifiant-maître à l'autre, sans tenir compte de son désir singulier. De sorte qu'il n'y a pas de « libération » politique du social à partir de la révolution, voire que la possibilité de créer des monstres existe toujours. En plus, le problème de la révolution politique n'est pas central dans l'œuvre de Lacan. Bien qu'il existe certains travaux sur le lien entre la psychanalyse et l'économie politique, cette question n'est pas totalement tranchée.

Lorsque Lacan parle de la subversion du savoir, il mentionne souvent le conflit entre les étudiants et l'université, et le savoir universitaire. Dans notre lecture, Lacan ne parle pas de l'université médiévale, dominée par l'Église (où, selon lui, existait une « libre pensée ») mais de l'université contemporaine, où les étudiants s'emploient à obtenir diplômes et qualifications pour être embauchés, pour participer au marché du travail. L'université dont parle Lacan est une université technique, où les étudiants valident des « crédits » pour que leur force de travail soit mieux payée sur le marché. Lacan ne parle pas d'un savoir universel, d'un savoir « pur » de la science : pour lui, ce savoir est toujours lié soit au maître soit au marché. Le pouvoir de ce savoir et de sa production augmente, parfois au détriment de l'université en tant que lieu de savoir et de recherche. Un bon exemple est le cas de Mark Zuckerberg, co-fondateur de Facebook, qui quitte l'université classique pour fonder des compagnies qui obtiennent et produisent un savoir utile au contrôle de la société et au développement du marché. C'est un parfait exemple du discours universitaire contemporain : sa compagnie traite les sujets comme des objets producteurs d'un savoir qui est analysé et exploité au bénéfice du marché et du maître. Le rapport entre la psychanalyse et les nouveaux dispositifs de production et de recollection de savoir demande encore à être exploré.

Nous avons vu l'exemple de Bernays, qui a utilisé la théorie psychanalytique pour le marketing et les P.R. Cependant, de toutes les approches possibles de la psyché, Bernays et son usage de la psychanalyse sont loin d'être les seuls à avoir créé et utilisé un savoir sur le psychisme pour soutenir le maître et le marché. Faire des neurosciences pour étudier le rapport du cerveau avec la publicité, avec le marché, est un fait banal, dont la position éthique est rarement interrogée. Mais ce qui nous intéresse est le rapport entre un psychanalyste et son analysant. Est-ce que, selon ses bases théoriques et dans ses conditions de possibilité, une thérapie est du côté du capitalisme, le soutient, ou y a-t-il possibilité d'autre chose ? Cette question est valable aussi pour un psychanalyste concret : est-ce qu'il pense au « bien » de ses patients, à leur insertion dans le social pour leur « bien » et celle de la société, ou est-ce qu'il soutient leur désir, malgré les conséquences ? Cette

question n'implique pas une idéologie ou un positionnement politique, nous nous interrogeons sur le désir de l'analyste, sujet qui nous n'avons pas discuté en profondeur et qui pourrait encore être travaillé.

Comment se positionne alors Lacan par rapport au maître, au capitalisme, et à la dépendance ? La clé se trouve dans la subversion du savoir et du maître en soutenant le désir du sujet. Nous avons déjà vu que ce processus a des effets de desidentification et de séparation avec l'autre, ce qui permet aussi au sujet de se positionner autrement dans le lien social. Cette position n'est pas du tout une recherche du bien du sujet ni du bien du social : le but de la psychanalyse n'est pas l'ordre social, et ses effets sont souvent une subversion de et une rupture avec cet ordre. Rappelons ici ce que Lacan dit dans le séminaire XIII : la psychanalyse n'est pas une science sociale, science qui peut être utilisée, comme n'importe quel savoir, pour soutenir le maître ; par contre, elle a une action directe sur le social par la voie du soutien du désir de l'analysant. La diffusion de la clinique psychanalytique implique un changement dans l'ordre social : si plus de sujets suivaient leurs désirs, le monde du travail, l'économie et la politique connaîtraient des changements importants. Peut-être que cela n'impliquerait pas un « mieux » pour le social, mais au moins un « moins pire » ; une société où la haine, le surmoi et l'identification, bien que toujours en place, seraient limités et moins influents. Une société forcément différente de celle qui est la nôtre aujourd'hui. Une société qui donne plus de place au désir du sujet est un peu plus vivante.

Bibliographie

Sources primaires : œuvre de Jacques Lacan utilisée

- Lacan, Jacques. « Dissolution », *Aux confins du séminaire*, Navarin éditeur, Paris, 2021.
- Lacan, Jacques. « Du discours psychanalytique », *Lacan in Italia*, La Salamandra, Milan, 1978.
- Lacan, Jacques. « Fonction et champ de la parole et du langage, » *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.
- Lacan, Jacques. « Introduction aux Noms-du-Père », *Des Noms-du-Père*, Éditions du Seuil, Paris, 2005.
- Lacan, Jacques. « La science et la vérité », dans *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.
- Lacan, Jacques. « Radiophonie », dans *Autres Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 2001.
- Lacan, Jacques. « Télévision », dans *Autres écrits*, Éditions du seuil, Paris, 2001.
- Lacan, Jacques. *Conférence aux psychiatres à Sainte Anne*, 1961, inédit. Tous les inédits utilisés se trouvent sur le site staferla.free.fr.
- Lacan, Jacques. *Je parle aux murs*, Éditions du Seuil, Paris, 2011.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1978.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre III : Les psychoses*, Éditions du Seuil, Paris, 1981.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre IV : La relation d'objet*, Éditions du Seuil, Paris, 1994.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre V : Les formations de l'inconscient*, Éditions du Seuil, Paris, 1998.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, Éditions de La Martinière, Paris, 2013.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre VIII : Le transfert*, Éditions du Seuil, Paris, 2001.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre IX : L'identification*, inédit.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre X : L'angoisse*, Éditions du Seuil, Paris, 2004.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1973.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XIII : L'objet de la psychanalyse*, inédit.
- Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XVI : La logique du fantasme*, inédit.

Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XV : L'acte*, inédit.

Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, Éditions du Seuil, Paris, 2006.

Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1991.

Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Éditions du Seuil, Paris, 2007.

Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XIX : ... ou pire*, Éditions du Seuil, Paris, 2011.

Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XX : Encore*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XXI : Les Non-dupes errent*, inédit.

Lacan, Jacques, et Miller, Jacques-Alain. *La troisième et Théorie de lalangue*, Navarin éditeur, Paris, 2021.

Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XXII : RSI*, inédit.

Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XXIII : Le sinthome*, Éditions du Seuil, Paris, 2005.

Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XXIV : L'insu qui sait que l'une-bévue s'aile à mourre*, inédit.

Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XXV : Le moment de conclure*, inédit.

Lacan, Jacques. *Le séminaire, livre XXVI : La topologie et le temps*, inédit.

Sources principales de Lacan et auteurs discutés

Aristote, *Éthique à Nicomaque* (Traduction Richard Bodéüs), GF Flammarion, Paris, 2004.

Aristote. *Nicomachean ethics* (Traduction H. Rackham), Loeb classical library, Harvard University press, Cambridge et Londres, 1934.

Beard, Mary. *SPQR: A history of ancient Rome*, Profile Books, Londres, 2016.

Bernays, Edward. *Crystallizing public opinion*, Ig Publishing, New York, 2011 [1923].

Bernays, Edward. *Propaganda*, Ig Publishing, New York, 2005 [1928].

Garlan, Yvon. *Les esclaves en Grèce ancienne*, Éditions La Découverte, Paris, 1984.

Graeber, David. *Debt: The first 5000 years*, Melville House, Brooklyn, 2014.

Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, Éditions de la découverte, Paris, 2011.

Freud, Sigmund. « Das Unbehagen in der Kultur », en *Gesammelte Werke : Band XIV*, Fischer Verlag, Francfort sur le Main, 1999.

Freud, Sigmund. « Psychologie de foules et analyse du moi, » *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1981

Freud, Sigmund. « Massenpsychologie und Ich-Analyse », en *Gesammelte Werke : Band XIII*, Fischer Verlag, Francfort sur le Main, 1999.

Freud, Sigmund. « Über eine Weltanschauung », en *Gesammelte Werke, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Band XV), Fischer Verlag, Francfort sur le Main, 1999 [1933].

Freud, Sigmund. *Malaise dans la culture*, Flammarion, Paris, 2010 [1930].

Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, Reclam, Stuttgart, 1987 [1807].

Hegel, G.W.F. *Hegel's phenomenology of spirit*, Oxford University press, Oxford, 1977.

Ismard, Paulin. « Introduction », dans *Les mondes de l'esclavage* (ouvrage collectif), Éditions du Seuil, Paris, 2021.

Kojève, Alexandre. « Tyrannie et sagesse », dans L. Strauss, *De la tyrannie*, Éditions Gallimard, Paris, 1997. Le texte originel en français date de 1950.

Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris, Gallimard, 1947.

Lévi-Strauss, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*, Éditions EHESS, Paris, 2002 [1967].

Mannoni, Octave. *Psychologie de la colonisation*, Éditions du Seuil, Paris, 1950.

Marx, Karl. « Formen, die der kapitalistischen Produktion vorgehen », retrouvé dans marxist.org le 10/11/2021.

Marx, Karl. « *Gründrisse* », Penguin books, Londres, 1993.

Marx, Karl. *Capital*, Penguin Books, Londres, 1976.

Marx, Karl. *Le Capital, livre I*, Folio essais – Gallimard, Paris, 1963 [1867].

Marx, Karl. *Manuscripts de 1844*, Gf Flammarion, Paris, 1986.

Marx, Karl. *Marx: eine Auswahl aus seinem Werk*, Gütersloh Bertelsmann Verein, 1983.

Pétrone. *Satiricon*, Les belles lettres, Paris, 2011.

Platon. *Œuvres complètes: Gorgias, Ménon*, Édition les belles lettres, Paris, 1923.

Strauss, Leo. *On tyranny (corrected and expanded edition)*, University of Chicago Press, Chicago, 2013.

Térence. « Andrienne », dans *Comédies*, Tome I, Les belles lettres, Paris, 2003.

Térence. « Heautontimoroumenos », *Comédies*, Tome II, Les belles lettres, Paris, 1990.

Xénophon, « Hiéron », dans *Scripta minora*, Loeb classical library, Harvard university press, Cambridge, 1968.

Autres références

Alemán, Jorge. *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Grama Ediciones, Buenos Aires, 2016.

Alemán, Jorge. *Para una izquierda lacaniana... intervenciones y textos*. Grama Ediciones, Buenos Aires, 2009.

Alemán, Jorge. *Soledad : Común, políticas en Lacan*. Capital Intelectual, Buenos Aires, 2016.

Aristote. *Politics*, livre I, Loeb classical library, Harvard university press, Cambridge, 1944.

Augustin d'Hippone, *Les confessions*, GF Flammarion, Paris, 1964.

Bataille, Georges. *La part maudite*, Les éditions du minuit, Paris, 2011.

Bruno, Pierre. *Lacan, passeur de Marx*, Éditions érès, Toulouse, 2010.

Buck-Morris, Susan. *Hegel, Haiti and universal history*, University of Pittsburgh press, Pittsburg, 2009.

Euripide. *Tragédies : Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Électre*, Les belles lettres, Paris, 2010.

Genet, Jean. *Le balcon*. Folio Gallimard, 1979, Paris.

Justinien. Code, livre VII. dans sa traduction anglaise disponible au https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/CJ7_Scott.htm#7. Révisé le 16/08/2021.

Justinien. *Corpus*. Dans le site <http://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr> on trouve plusieurs versions du *Corpus* avec des traductions en anglais, français et espagnol. Utilisé le 11/08/2021.

Landman, Patrick et Lippi, Silvia (compilateurs). *Marx, Lacan : l'acte révolutionnaire et l'acte analytique*, Éditions érès, Toulouse, 2013.

La Rochefoucauld, *Maximes et réflexions diverses*, GF Flammarion, Paris, 1977.

Marcuse, Herbert. *Eros and civilisation : a philosophical inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston, 1974 [1955].

Mauss, Marcel. *Essai sur le don*, PUF, Paris, 2007.

Molière, *Amphityon*, Folio plus Gallimard, Paris, 1971.

Pierson, Christopher. *Just property, a History in the Latin West*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford.

Platon, *Protagoras (Bilingue)*, Édition les belles lettres, Paris, 1997.

Plaute, *Amphitryon, L'Aululaire, Le soldat fanfaron*, GF Flammarion, Paris, 2014.

Poe, Edgar Allan. « The purloined letter », en *The complete tales and poems*, Castle books, New Jersey, 2002.

Reich, Wilhelm. *La révolution sexuelle*, Plon, Paris, 1968 [1962].

Shakespeare, William. *Hamlet : The Cambridge Dover Wilson Shakespeare*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Shakespeare, William. *The tempest*, Oxford university press, Oxford, 1987.

Tite-Live, *La conquête de l'Italie : Histoire romaine livres VI à X* (traduit par Anette Flobert,) Flammarion, Paris, 1996.

Index d'auteurs et concepts principaux

action directe, 180, 183, 265, 313, 337, 351, 360
aliénation, 11, 19, 20, 35, 42, 50, 69, 78, 79, 80, 105, 118, 144, 145, 146, 147, 152, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 180, 181, 189, 190, 196, 197, 203, 205, 234, 343, 351, 354
anarchisme, 183, 184, 356
anthropologie, 8, 18, 177, 178, 179
Antigone, 87, 88, 96, 101, 102
Aristote, 72, 73, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 107, 128, 169, 178, 179, 195, 196, 202, 235, 240, 246, 256, 263, 271, 332, 333, 334, 355
assujettissement, 2, 3, 7, 8, 19, 45, 48, 50, 51, 57, 59, 60, 65, 67, 72, 79, 93, 228, 293, 349, 352, 355
Bernays, 12, 298, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 355, 359,
capitalisme, 9, 11, 136, 144, 171, 185, 191, 201, 205, 210, 212, 216, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 231, 236, 238, 240, 249, 250, 252, 255, 260, 262, 280, 283, 284, 286, 287, 289, 293, 295, 297, 298, 302, 303, 306, 310, 311, 312, 322, 336, 337, 342, 343, 351, 355, 359, 360
communiste, 107, 110, 209, 226, 258, 343
désir, 7, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 25, 34, 37, 40, 42, 43, 46, 47, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 138, 139, 141, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 156, 157, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 176, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 201, 202, 206, 215, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 239, 240, 242, 248, 249, 251, 259, 263, 264, 266, 270, 272, 277, 278, 281, 287, 290, 294, 295, 306, 307, 312, 320, 321, 323, 324, 326, 327, 335, 336, 337, 341, 346, 347, 349, 350, 351, 353, 354, 356, 358, 359, 360
dialectique, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 34, 35, 41, 42, 46, 47, 58, 62, 66, 68, 69, 70, 71, 74, 79, 80, 82, 96, 98, 99, 105, 107, 115, 118, 121, 127, 130, 131, 133, 141, 142, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 158, 160, 161, 167, 168, 180, 183, 186, 188, 196, 198, 202, 203, 208, 212, 217, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 240, 244, 248, 257, 266, 268, 276, 278, 280, 281, 293, 303, 308, 313, 316, 327, 333, 349, 350, 351, 353
discours de l'analyste, 239, 241, 259, 264, 265, 266, 275, 277, 298, 302, 306, 311, 313, 334, 336
discours du capitaliste, 8, 12, 154, 224, 226, 255, 261, 264, 276, 278, 279, 281, 282, 283, 287, 297, 298, 306, 309, 310, 311, 312, 313, 316, 321, 324, 336
discours du maître, 7, 12, 108, 206, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 260, 261, 262, 265, 266, 271, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 293, 295, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 313, 319, 323, 324, 327, 328, 333, 334, 337, 338, 340, 341, 344, 345, 352, 353, 354, 355, 357, 358
émancipation, 40, 81, 104, 105, 109, 110, 111, 145, 227, 273, 295, 352
esclavage, 8, 10, 11, 13, 16, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 50, 51, 80, 93, 99, 109, 111, 112, 115, 122, 124, 132, 133, 135, 138, 142, 143, 144, 145, 153, 155, 159, 175, 177, 178, 179, 184, 189, 211, 229, 231, 232, 279, 289, 298, 326, 327, 331, 332, 339, 349, 350, 352, 354, 358
esclave, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 54, 59, 66, 69, 70, 71, 73, 74, 77, 79, 82, 83, 84, 87, 98, 99, 100, 106, 107, 116, 119, 130, 133, 136, 139, 141, 142, 143,

144, 145, 146, 147, 148, 149, 153, 154, 155, 158, 160, 161, 162, 163, 165, 169, 170, 177,
 178, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 203,
 204, 205, 210, 211, 212, 217, 218, 222, 223, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235,
 236, 238, 239, 242, 244, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259,
 260, 261, 265, 266, 270, 271, 273, 274, 276, 278, 280, 281, 282, 290, 293, 299, 300, 301,
 303, 305, 306, 308, 311, 316, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 338, 339, 340, 345, 349,
 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358
 éthique, 72, 73, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102,
 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 117, 120, 132, 144, 181, 224, 231, 232, 233, 246,
 294, 316, 323, 324, 332, 334, 336, 337, 350, 355, 359
 étudiant, 44, 254, 257, 286
 Fanon, Frantz, 11, 112, 120, 123, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142,
 143, 144, 145, 146, 155, 190, 273, 288, 289, 294, 354
 fantasme, 61, 66, 68, 73, 74, 75, 76, 78, 80, 81, 117, 131, 146, 166, 167, 168, 170, 188,
 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 211, 217, 218, 241, 242,
 248, 275, 281, 282, 300, 314, 321, 323, 324, 327
 femme, 16, 39, 40, 41, 44, 46, 52, 53, 54, 55, 68, 119, 139, 192, 194, 199, 200, 232, 234,
 246, 264, 282, 291, 303, 306, 315, 318, 320, 321, 340, 342
 Freud, Sigmund, 8, 11, 12, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 34,
 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 50, 52, 53, 54, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 73,
 75, 76, 79, 83, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 95, 100, 103, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 113, 114,
 117, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 133, 142, 152, 159, 162, 163, 165, 168, 171, 181,
 182, 183, 184, 185, 186, 187, 191, 201, 207, 218, 226, 228, 239, 245, 248, 249, 251, 262,
 265, 278, 279, 284, 293, 298, 301, 307, 314, 316, 319, 320, 329, 331, 335, 346, 348, 349,
 350, 355, 356, 357
 Hans, 45, 66, 67, 74, 77, 78, 129, 130, 192, 225, 350
 Hegel, G.W.F., 8, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 33, 35, 36, 46, 47,
 57, 63, 70, 71, 79, 98, 99, 111, 118, 130, 132, 133, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 150,
 151, 158, 159, 161, 162, 168, 169, 186, 187, 188, 194, 195, 197, 198, 203, 207, 208, 211,
 217, 226, 228, 229, 231, 239, 244, 247, 248, 251, 266, 270, 273, 276, 279, 301, 303, 336,
 339, 341, 351, 353
 histoire, 8, 11, 16, 22, 33, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 54, 62, 67, 77, 80, 95, 96, 104, 135,
 140, 154, 157, 177, 178, 179, 187, 188, 193, 197, 199, 231, 235, 244, 258, 273, 311, 330,
 332, 335, 348, 355
 Hitler, Adolf, 79, 102, 108, 278, 310, 352
 hystérique, 55, 121, 124, 234, 235, 238, 239, 240, 241, 250, 251, 271, 306, 309, 310, 315,
 334, 348, 354
 identification, 7, 11, 44, 55, 65, 73, 76, 79, 112, 113, 114, 115, 117, 120, 121, 122, 123, 124,
 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 140, 141, 143, 144, 152, 153,
 160, 163, 167, 168, 170, 176, 184, 191, 196, 206, 208, 221, 226, 232, 233, 234, 235, 243,
 244, 246, 251, 257, 258, 265, 266, 275, 278, 285, 288, 291, 295, 296, 301, 305, 306, 315,
 316, 321, 328, 329, 335, 341, 344, 345, 347, 348, 350, 351, 352, 354, 355, 357, 359, 360
 idéologie, 97, 102, 103, 109, 193, 194, 236, 249, 268, 285, 302, 330, 360
 imaginaire, 7, 13, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 39, 40, 41, 42,
 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 56, 58, 66, 67, 70, 71, 74, 79, 80, 92, 104, 118, 121, 132,
 146, 148, 149, 150, 160, 165, 168, 181, 223, 232, 245, 273, 275, 299, 305, 326, 330, 334,
 341, 342, 343, 348, 349, 353, 354, 357
 intersubjectivité, 13, 22, 66, 115
 jouissance, 15, 17, 23, 25, 35, 36, 37, 42, 43, 46, 58, 65, 71, 82, 89, 91, 92, 94, 95, 96, 97,
 100, 104, 106, 107, 109, 110, 117, 120, 132, 133, 156, 165, 177, 180, 181, 182, 183, 184,
 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 204, 211,

212, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 255, 259, 263, 266, 267, 271, 273, 275, 277, 278, 279, 282, 298, 300, 301, 304, 305, 311, 312, 316, 328, 329, 331, 332, 333, 336, 337, 338, 339, 345, 350, 351, 352, 354, 355, 358

Kojève, Alexandre, 2, 5, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 33, 35, 63, 70, 81, 108, 238, 239, 266, 270, 271, 355

Lacan, Jacques, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 138, 139, 141, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 293, 295, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 319, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360

langage, 7, 9, 11, 13, 18, 19, 30, 37, 39, 45, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 71, 72, 75, 80, 81, 82, 90, 94, 95, 105, 111, 117, 118, 124, 127, 128, 131, 132, 134, 145, 147, 149, 151, 156, 158, 159, 160, 165, 166, 168, 175, 179, 182, 185, 190, 191, 200, 202, 204, 206, 212, 218, 223, 224, 225, 229, 234, 236, 238, 241, 243, 245, 246, 250, 258, 260, 262, 265, 266, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 281, 286, 287, 288, 293, 298, 301, 305, 306, 308, 309, 311, 314, 319, 320, 324, 327, 328, 330, 332, 334, 336, 337, 341, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 352, 354, 355, 358

lathouse, 154, 226, 259, 263, 264, 312, 324, 338, 340, 341

Le maître, 5, 15, 24, 46, 81, 99, 169, 187, 195, 197, 227, 229, 231, 240, 242, 247, 253, 254, 303, 352, 355

le moi, 17, 34, 40, 42, 45, 49, 66, 113, 114, 123, 126, 138, 159, 181, 224, 243, 244, 290, 301, 307, 329, 345, 346, 347, 349, 357

le riche, 5, 240, 252, 253, 255, 256

Lénine, Vladimir, 188, 208, 258, 261, 358

Lévi-Strauss, 11, 45, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 68, 90, 91, 94, 192

libération, 7, 11, 47, 48, 49, 50, 81, 83, 87, 88, 95, 97, 102, 103, 104, 108, 111, 143, 144, 149, 194, 200, 201, 209, 228, 231, 257, 296, 307, 326, 332, 358

liberté, 7, 10, 14, 15, 16, 48, 49, 50, 81, 93, 96, 140, 141, 143, 144, 158, 159, 160, 161, 184, 206, 212, 227, 231, 267, 269, 271, 277, 291, 295, 298, 301, 302, 329, 331, 337, 341, 349, 357, 358

Mannoni, Octave, 12, 120, 133, 135, 137, 139, 140, 273, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 354

marchandise, 80, 88, 105, 106, 153, 154, 172, 178, 191, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 226, 254, 261, 262, 281, 284, 312, 325

Marcuse, 8, 95, 146, 337

Marx, Karl, 8, 9, 11, 80, 87, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 145, 146, 151, 171, 172, 173, 174, 175, 179, 190, 191, 193, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221,

225, 226, 240, 242, 248, 249, 250, 251, 253, 261, 280, 281, 282, 283, 284, 303, 312, 330, 332, 339, 340, 342, 343, 347, 348, 353, 354, 357
 mère, 7, 20, 41, 45, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 70, 74, 76, 77, 78, 79, 113, 114, 119, 130, 147, 154, 162, 168, 201, 244, 292, 335, 350, 351
 métaphore, 18, 23, 45, 57, 61, 115, 121, 131, 163, 192, 194, 198, 214, 218, 220, 239, 241, 248-249, 281, 348, 354
 névrose, 25, 42, 45, 51, 74-76, 78, 89, 92, 139, 142, 212, 227-228, 233, 235, 245, 293, 303, 343-344
 objet a, 60, 75, 113-115, 117, 130, 146, 148, 152-154, 156, 163, 168, 180, 198, 203-204, 217-221, 230, 233, 241, 247, 258, 263-264, 325, 334, 351-352
 obsessionnel, 25, 42-43, 66, 69-70, 228, 233-235, 251, 350
 père, 18, 22, 45, 52, 54, 57, 61-62, 65-67, 70-72, 76-79, 84, 92-94, 113-114, 119, 121, 124, 126-127, 137, 144, 151, 154-155, 158, 170, 186, 188, 195, 199, 205, 218, 230-231, 233, 244-245, 248, 252, 277, 281, 288, 290-293, 298, 302-303, 312, 318, 330-331, 335-336, 343, 350-351
 Pétrone, 178, 255-256
 Platon, 11, 26-29, 31, 33-34, 85, 115, 162, 177-179, 183, 195, 202, 204, 246, 299, 303, 349, 354
 plus-de-jouir, 211-212, 215-223, 225-226, 228-233, 235-236, 238-239, 241-242, 246-250, 253-255, 262-263, 266-267, 271, 275-276, 278-285, 296-297, 300, 309, 311-312, 323, 324, 330-333, 338, 351-355
 plus-value, 211, 215-220, 223, 225, 235-236, 248-253, 255-256, 261-262, 278, 281, 283, 302-303, 311-312, 338, 340, 342, 353-354
 populisme, 271, 324, 355
 prolétaire, 16, 136, 201-202, 211, 231, 235-236, 240, 252-253, 255-258, 260, 283-284, 303, 312, 316, 339-340, 343
 propagande, 12, 298, 316-325
 psychose, 10-11, 45-51, 142, 144-145, 293, 329, 331, 344
 pulsion, 34, 36, 43, 49, 57-58, 61, 70, 72-73, 87-89, 92-96, 100, 105-106, 109-111, 114, 117-118, 146-147, 149-150, 152, 154-156, 159-160, 164, 180, 185, 190, 205, 211, 218-220, 230-231, 250, 255, 261, 266, 275, 286, 296, 306, 311, 319-321, 331, 335, 343, 349-350, 358
 quatre discours, 8, 104, 163, 165-166, 217, 235, 238-241, 253-254, 259, 271, 273-275, 278, 295, 299-302, 313-314, 327-331, 333-334, 352, 355
 racisme, 135, 285, 289, 291-292, 294, 296, 304-305, 336-337,
 réel, 57, 61, 65, 88-89, 92, 146, 148, 155, 166, 193, 198, 241, 245, 263, 266, 277, 280, 299-300, 312, 314-316, 326, 335, 338-340, 342-344, 348, 350
 révolution, 8-9, 35-36, 48, 64-65, 81, 103-104, 107-108, 133, 159, 188, 208-210, 223, 226-227, 236, 238, 247, 249, 253, 259-263, 273, 278, 283-284, 286, 295, 302, 307-309, 343, 355, 358-359
 science, 14-17, 21, 27-31, 33-34, 37, 43, 47, 70-71, 88, 91-92, 104, 107, 122-123, 127, 130, 133, 136, 138, 142-144, 148, 151, 163, 171, 180, 183-184, 188, 190, 193, 205, 208, 221, 223, 226-227, 235, 247, 253-255, 258, 261, 263, 279-280, 284, 288, 296, 298, 304, 306, 313-314, 318, 322, 340, 346, 356-357, 359-360
 ségrégation, 165, 258-259, 292, 297-298, 304-305, 352
 serf, 59, 116, 198, 225-226, 314
 servitude, 14, 16, 47, 57, 81-82, 88, 95, 119, 123, 132, 148
 Shakespeare, William, 11, 72, 76, 96, 290, 358
 sinthome, 341, 343-347, 358
 Simonide, 28, 267-271
 socialiste, 83, 87-88, 97, 103-105, 201, 226-227, 261-262, 283

Socrate, 26-29, 31-33, 115-116, 162-163, 169-170, 180, 183-184, 204, 246, 268-271, 306, 309, 349, 353-354
surmoi, 58, 69, 87-92, 94-95, 111, 117, 152, 201, 277, 337, 350, 360
symbolique, 7, 13, 17-25, 27, 31-40, 42-47, 50-53, 55-58, 60, 64-65, 67-68, 70-72, 76, 79, 82, 88-94, 105, 118, 125, 130-132, 135-137, 142, 146-147, 149-150, 152, 155, 157, 159, 185, 188, 191-193, 197, 202, 204-205, 211, 214-215, 217, 219-220, 227, 230, 241, 245-246, 251, 256, 273, 275, 288, 291, 299, 302-303, 305, 308, 312, 314, 326, 330, 334, 340-346, 348-354, 358
symptôme, 50, 69, 100, 113-114, 117, 166, 189-190, 192-193, 219, 261, 263, 274-275, 280-282, 284-285, 298, 301, 313, 326, 338-346, 358
Térence, 11, 39, 177, 185, 199, 230, 235, 339
topologie, 49, 121, 127, 146, 148, 165, 180, 188, 250, 326, 345, 348
trait unaire, 7, 44, 121, 124, 127, 131, 133-134, 144, 155-156, 243, 248, 275, 278, 299, 301, 341, 355
travailleur, 173-174, 205, 215-216, 218, 223, 226, 315
soviétique, 105, 110, 188, 194, 226-227, 262, 286, 312,
université, 238, 252, 255, 359
vérité, 14-15, 27, 29-30, 82, 89, 91, 100, 103-104, 109, 120, 132, 137, 148-149, 170, 180, 183-184, 187-188, 192, 194, 204-205, 207-209, 218, 220-222, 226, 233-234, 241-244, 247-248, 251-252, 254-256, 258-259, 263, 266, 270, 279-281, 286, 300, 310, 313-314, 322, 350, 353, 356-357
Xénophon, 12, 195-196, 238, 266-269, 271, 355
Zedong, Mao, 225, 235, 257, 345

Titre : LA QUESTION DE LA DEPENDANCE ET LA FIGURE DE L'ESCLAVE DANS L'ŒUVRE DE JACQUES LACAN

Mots clés : Lacan, esclave, Hegel, aliénation, identification, désir

Résumé : Les logiques de la figure de l'esclave, leurs variations dans l'œuvre de Jacques Lacan n'ont semble-t-il jamais été étudiées dans l'ensemble de leurs déplacements, d'une façon systématique, pour en viser l'exhaustivité. Or l'esclave et autres figures de la dépendance sont omniprésentes dans les Séminaires de Lacan, depuis le premier jusqu'aux derniers.

Ce texte vise à répondre aux questions suivantes : Que Lacan dit-il lorsqu'il parle « du » ou « des » esclaves, des états de dépendance et d'assujettissement, et d'autre part de la liberté et de la libération ? Comment l'ubiquité de ces figures s'insère-t-elle et s'articule-t-elle avec le reste de son enseignement ? Ces figures et concepts sont-ils statiques, ou changent-ils en fonction du temps et du développement de la théorie de Lacan ?

Nous abordons la notion de dépendance en tant que structurelle, comme l'une des conséquences de l'existence du langage, et relevons que cette approche est constante dans tout le séminaire de Lacan. Par contre, les élucidations de cette dépendance suivent les lignes de son évolution conceptuelle : nous la voyons passer de la lutte imaginaire au pacte symbolique, de la dépendance au désir de l'autre à l'identification au trait unaire, de l'assujettissement au désir de l'autre à la prise du corps par le discours du maître.

Notre méthodologie est assez simple : nous chercherons dans chaque séminaire les mentions des concepts que nous avons énumérés et nous expliciterons leur articulation avec le reste du contenu du séminaire. De sorte que l'avancement du développement de ces notions suit le développement conceptuel de l'œuvre de Lacan.

Title : THE PROBLEM OF DEPENDANCE AND THE FIGURE OF THE SLAVE IN JACQUES LACAN'S WORK

Keywords : Lacan, slave, Hegel, alienation, identification, desire

Abstract : The logic of the figure of the slave and its variations in Jacques Lacan's work have never been studied in their entirety, in a systematic and exhaustive manner. Nonetheless the slave and other figures of dependence are omnipresent in Lacan's seminars, from the first to the last ones. This text aims to answer the following questions: what does Lacan mean when he talks about "the slave" or "slaves", of dependency and subjugation, and also of freedom and liberation? How does the ubiquity of these figures articulate with the rest of his teachings? Are these figures static or do they change in time following the developments of Lacan's theory?

We approach the notion of dependency as a structural question, as one of the consequences of the existence of language, and we notice that this approach is constant in all of Lacan's seminar. However, the elucidations of this type of dependence follow the direction of his conceptual evolution: we can observe how the development moves from the imaginary struggle to the symbolic pact, from the dependence to the desire of the other to the identification with the trait unaire, from subjection to the desire of the other to the seizure of the body by the master's discourse.

Our methodology is very simple: we will look for the references of the concepts that we have enumerated in each seminar, and we will make explicit their articulation with the rest of the seminar's content. This way one can observe how the development of the notions follows Lacan's own theoretical development.