



Divertissement sur le privilège

Jacques-Alain Miller

"RCF 65"

Publié le 8 janvier 2021 | Editions Navarin

Un divertissement sur le privilège

Jacques-Alain Miller

Il m'a semblé qu'à la suite de la présentation de l'Amérique et d'un certain nombre de traits permanents de la société américaine il faudrait pouvoir apporter quelque chose de comparable sur la France*[\[1\]](#). Il m'est venu que le point de concours que l'on pouvait trouver à, d'une part, la théorie de la société chez Lacan et, d'autre part, la théorie de la société française, était le privilège.

J'ai donc pensé à prendre comme tremplin un passage de Lacan extrait du « Compte rendu [...]du Séminaire de *L'éthique* », qui est un compte rendu avec interpolations, que Lacan a lui-même rédigé [\[2\]](#). On peut considérer cet extrait comme une interpolation, qui s'attache certainement aux références que Lacan a pu faire à la théorie des fictions de Bentham dans son Séminaire de *L'éthique de la psychanalyse*, mais on n'y trouve pas ce développement.

Le privilège est une fonction sociale essentielle, éminente, pour Lacan. D'ailleurs, tout en procédant à une démythification du privilège, il prétend en même temps, dans ce petit passage, le démontrer comme irremplaçable.

Or, le privilège est aussi bien ce que l'idéologie française a eu en horreur depuis la Révolution française, depuis l'entrée dans l'ère moderne de la politique. D'ailleurs, Sieyès, qui a sonné le tocsin de la Révolution française avec son opuscule *Qu'est-ce que le Tiers État ?* est aussi l'auteur de *L'essai sur les privilèges*. J'avais à un moment imaginé de commenter ensemble *L'essai sur les privilèges de Sieyès* et *L'essai sur les sacrifices* de Joseph de Maistre, pensant qu'entre le privilège et le sacrifice, il y avait à dire.

Je vous proposerai donc quelques réflexions sans m'obliger à aucune exhaustivité, ni même à une complète cohérence. Si vous le voulez bien, vous le prendrez plutôt comme un divertissement.

Paradoxe

Faisons un peu d'étymologie élémentaire. Le privilège, c'est *privilegium*. On y trouve à la fois *lex*, la loi, et *privum*, le privé. En latin juridique, *privilegium*, c'est la loi qui concerne un particulier.

Le privilège semble en lui-même introduire un paradoxe dans la mesure où l'horizon de la loi serait un pour-tout-x. L'horizon de la loi porte à l'universel, au moins dans une zone donnée. Nous assistons d'ailleurs aujourd'hui à toutes les poussées de la loi vers l'universel. Les députés vont débattre incessamment de l'institution d'une cour pénale internationale qui marque d'une certaine façon la globalisation qui touche également les instruments juridiques et semble réaliser, accomplir cet horizon d'universalité et de la loi. Il y a donc comme un paradoxe du privilège qui réintroduit le particulier, et même l'intensifie, voire l'exacerbe.

Le lien social moderne en France s'est forgé contre la figure du privilégié. C'est une figure que Sieyès a isolée dès les origines de la Révolution et dont il a fait ce qu'un historien appelle « l'ennemi social emblématique ». Le fil constant du discours de la Révolution française est un discours qui articule un rejet radical du privilège, comme si le privilégié lui-même se plaçait hors de l'humanité. C'est ce que dit Sieyès dans son *Essai sur les privilèges*: « Les privilégiés en viennent réellement à se regarder comme une autre espèce d'hommes. » Cette exclusion de l'humanité est assignée au sujet privilégié lui-même. C'est dans le rejet du privilégié que se résume tout le rejet de l'Ancien Régime et l'exclusion de l'aristocratie qui s'est manifestée tout au long de la Révolution française par un très puissant, très particulier et très français discours anti-noble.

Ce discours anti-noble, un historien français qui travaille aux États-Unis, Patrick Igonet, y a même vu l'origine du slogan « Le peuple contre les gros ». Il a cherché quelle était l'origine dans le discours français de ce thème populaire qui peut circuler de l'extrême droite à l'extrême gauche, et il le trouve aux origines mêmes de la Révolution française dans le discours anti-noble de l'époque.

D'une certaine façon, le privilégié est situé comme un être inhumain. Sieyès dit, dans *Qu'est-ce que le Tiers État?*: « Le privilégié est hors du civisme, il est ennemi des droits communs. » Comme si le lien social était rompu lorsqu'il s'agit des privilégiés. C'est l'inspiration même du discours de Saint-Just lors du procès de Louis XVI, lorsqu'il explique que l'on n'a même pas vraiment à le juger, mais seulement à constater qu'il est de lui-même l'ennemi du genre humain, qu'il est hors de l'humanité. Dans la pointe extrême du monde des privilégiés, il est coupable sans débat, par état. La République française, qui est fondée sur cette mort, est orientée par cette mise hors l'humanité du privilégié par excellence.

Le secret de la devise républicaine « Liberté, égalité, fraternité », son envers ou son dessous, son soutien, c'est « Pas de privilège ». « De privilège pour personne ». Ce qui fait qu'il y a, à cette époque aussi, mais d'une façon assez différente du style américain, un culte de la loi, spécialement pendant la Révolution française, mais cela continue de rouler ensuite selon la formule du *Contrat social*: « La loi est l'expression de la volonté générale ». Ce n'est pas la loi à l'américaine ou à l'anglaise, ce qu'on appelle *the rule of law*, et qui se discute à partir de la jurisprudence, des cas particuliers, mais une loi qui essaye de s'accommoder du choc des intérêts particuliers, alors que la loi comme expression de la volonté générale, si l'on se fixe sur cet énoncé de Rousseau, mais qui a été repris pendant la Révolution, est une loi qui ne connaît pas le particulier, et qui même exige, pour être proférée, un pouvoir impersonnel et uniforme qui ne distingue pas entre les individus.

Tandis que le juridique est un pouvoir très largement indépendant aux États-Unis, on sait au contraire que c'est la dépendance du juge français à l'égard du politique qui est organisée en France. Chaque fois que l'on promet de desserrer cette étreinte, comme cela a été le cas il y a deux ans, par miracle cela s'ensable. On n'atteint jamais, on ne défait pas ce lien de dépendance. Le pouvoir du juge, qui est si fort aux États-Unis, n'appartient pas à la tradition française, à la routine française. On s'en remet très difficilement à l'appréciation individuelle, particulière d'un juge. Le pouvoir français est par excellence celui qui prétend édicter des lois universelles. Même un pouvoir éminent, dictatorial, comme celui de Napoléon, s'est coulé dans ce moule, puisqu'on n'a jamais autant célébré l'égalité que sous Bonaparte et pendant l'Empire.

Faisons attention que la volonté générale dont il s'agit n'est pas la majorité dans le *Contrat social*, c'est la volonté qui veut vraiment l'universel, c'est-à-dire la volonté désintéressée. La volonté générale, c'est la volonté déprise du particulier et en quelque sorte dépersonnalisée. Elle doit donc être le résultat d'une ascèse. C'est pourquoi la gauche française a été très perplexe lorsqu'a été instauré le suffrage universel. Elle l'a voulu, et même, selon l'historien que je lisais, c'est Ledru-Rollin qui a voulu le suffrage universel après la Révolution de 48, qui l'a propagé, et puis tout le monde à gauche a été ravagé puisque finalement cela n'a réussi qu'à amener au pouvoir Louis-Napoléon Bonaparte. Et aussitôt, de se demander si vraiment on pouvait avoir confiance dans le populaire pour exprimer la volonté générale. D'où la pensée, que réalisera ensuite la Troisième République, de la nécessité de l'éducation pour atteindre cet exercice de la volonté générale. En fait, chez Rousseau, la volonté générale s'exprime sous condition d'ascèse, dans le silence des passions. Un philosophe, Pierre Burgelin, en avait fait grand cas dans le système de Rousseau, disant qu'il fallait qu'il y ait un lieu où il y ait le silence des passions pour que cette volonté générale, et un tas d'autres choses, puissent avoir lieu.

En regardant le *Contrat social*, je me disais qu'il y aurait lieu de se référer à toute l'histoire de la notion de volonté générale, puisque c'est un terme que l'on trouve chez Malebranche, et plutôt pour qualifier la volonté divine en tant qu'elle néglige le particulier pour se consacrer à l'universel. On la trouve aussi chez Pascal qu'il invoque contre les particularismes. C'est chez Rousseau que cette expression a trouvé sa frappe immortelle. La loi est chez lui exaltée justement comme l'instrument anti-privilège. C'est ainsi qu'il peut écrire dans ses *Lettres de la montagne*: « La pire des lois vaut encore mieux que le meilleur maître, car tout maître a des préférences et la loi n'en a jamais. » Voilà exactement situé, dans sa tonalité, le culte français d'une loi uniforme qui protège des caprices et des préférences du maître et donc du privilège qu'il accorde. Cela rend éventuellement difficile à penser, à loger, la volonté singulière, celle d'un pouvoir exécutif, ou cela rend difficile de penser l'imprévu, la situation locale, et puis le particulier.

Cela dit, cette idéologie française s'est très bien accommodée de la présence à la tête de l'État d'un Napoléon, dans la mesure où il a toujours maintenu dans le discours l'impératif égalitaire, l'impératif anti-privilège, en célébrant l'avancement au mérite. Les grandes Écoles qui ont été ou créées, ou réformées par Napoléon, sont l'incarnation de cette idéologie. La méritocratie est très profondément inscrite en France, qui serait supposée rendre compatibles l'égalitarisme de principe et la constitution d'une hiérarchie sociale qui paraît malheureusement indispensable pour faire fonctionner le type de société dans lequel nous sommes. L'opérateur français pour rendre compatibles égalité et hiérarchie, c'est l'in vraisemblable méritocratie. On vérifie tous les jours la vigueur de ce concept. C'est un appel qui transcende même les clivages politiques et sociaux. Il y a un accord français très profond sur la méritocratie.

Le philosophe menteur

J'ai pris jusqu'à présent des références rapides à des philosophes ou à des idéologues. C'est là que l'on peut faire retour à Lacan ou à ce petit extrait de Lacan puisque ce sont justement eux qui sont mis en question. Lacan introduit dans cet extrait une singulière relation spéciale du philosophe et du privilège. Le philosophe serait préposé par excellence à dissimuler le privilège, à mentir même sur le privilège. On peut reconnaître ici la veine anti-philosophique de Lacan qui a été spécialement mise en évidence après 1968, quand les philosophes, et les philosophes français en particulier, se sont mis à le serrer de près. Tant que les philosophes dont il s'agissait étaient Sartre, Merleau-Ponty, Kojève, on a un tout autre accent de Lacan concernant la philosophie, et au fur et à mesure qu'il a affaire à des philosophes qui l'ont lu et qui lui cherchent noise, qui cherchent à décrocher un petit quelque chose ici, à le dépasser sur sa gauche, etc., on observe un certain nombre de propos péjoratifs de Lacan à l'endroit de la philosophie et des philosophes.

Il y a aussi dans la critique de Lacan du philosophe ami du privilège et mentant sur le privilège, dissimulant le privilège, un écho de la critique marxiste de la philosophie, c'est-à-dire celle qui reprochait aux philosophes de négliger les conditions sociales de production de la philosophie. À la belle époque de l'après-guerre, cela donnait d'éminents philosophes – ils ont changé d'orientation depuis, en particulier après 1956, après la rupture des événements de Hongrie – qui n'hésitaient pas à présenter Platon comme le philosophe des propriétaires d'esclaves et disaient que le Dieu de Spinoza était finalement beaucoup moins la nature que la Bourse d'Amsterdam, et ils en faisaient la démonstration.

Il reste que la démocratie de Platon, comme Lacan le rappelle par ailleurs, avait un aspect clairement ségréguatif et que la démocratie athénienne était en elle-même un privilège. Il y a beaucoup de références là-dessus, mais Finley en particulier, dans son ouvrage *Démocratie antique et*

démocratie moderne [3], met l'accent sur le fait que les ομοιοι, les semblables, ceux qui sont pareils, forment une société particulière qui rejette loin d'elle ceux qui ne sont pas admis dans le règne de la parité, alors qu'on saisit la démocratie moderne dans sa vocation à s'étendre à toute la société, voire à viser la société internationale. Cela rend d'autant plus admirable qu'il y ait en France presque un siècle entre l'adoption du suffrage universel, à la suite de la Révolution de 1848 – la France a été plutôt précoce dans l'adoption du suffrage universel –, et l'admission des femmes dans l'universel, qui a été plus tardive que dans d'autres démocraties. On pourrait dire en effet que Platon n'avoue pas le privilège social ou qu'il ne le perçoit même pas.

Prenons un autre exemple de philosophe ami du privilège ou menteur sur le privilège. Si l'on cherche chez Lacan, on peut certainement prendre Hegel, dont il fait un rusé et même un trompeur dans son Séminaire de *L'envers de la psychanalyse*. Un trompeur, parce qu'il promet à l'esclave le triomphe à venir en raison de son travail. Avant 68, lorsque Lacan prenait cette référence à Hegel, il s'accordait avec lui sur le fait que ce qui émerge comme figure dominante, à l'époque moderne, c'est la figure du travailleur – tous des travailleurs – et non pas celle du maître dans son loisir de jouir. C'est d'autant plus frappant qu'il fait au contraire une entourloupette philosophique de cette promesse faite au travailleur, à l'esclave, dans ce Séminaire de *L'envers de la psychanalyse*. Il va même jusqu'à suggérer que ce n'est pas un hasard si Hegel l'a formulé au moment où commençait à s'imposer la révolution industrielle, et que cette entourloupette avait pour but de promettre indirectement aux malheureux qui devaient être pris, comme s'expriment Marx et Engels, dans la discipline de fabrique, ceci – *Allez-y gentiment, le plus bel avenir vous est promis, puisqu'à la fin des temps c'est vous mes gaillards qui triompherez et vous aurez à terme le savoir absolu*. Lacan traite vraiment là Hegel comme un philosophe au service du privilège, et trompant les travailleurs.

C'est d'autant plus saisissant que nous sommes après 68 et que, dans la jeunesse, on assiste à une extraordinaire promotion de l'idéal du travailleur manuel, promotion que l'on trouve aussi bien dans le regrettable discours du rectorat de Martin Heidegger. Par rapport à cette promotion, et vraiment à contre-courant de l'idéologie ambiante, au moins dans son assistance, Lacan pouvait formuler, à la page 199 de *L'envers de la psychanalyse* : « Il est bien évident, en effet, que l'on ne peut pas tenir un seul instant que nous nous rapprochions en quoi que ce soit de l'ascension de l'esclave. » C'est donc à partir de la promotion du travailleur modèle que Lacan peut tenir *La phénoménologie de l'esprit* comme une entourloupette philosophique destinée à couillonner le populaire – non pas à désespérer Billancourt, mais à faire espérer à Billancourt le savoir absolu pour la fin des temps.

Aussi sec, Lacan en conclut que Hegel est un parfait représentant du discours universitaire. Comment faut-il l'entendre ? Le discours universitaire est par excellence le discours qui dissimule le signifiant-maître sous les oripeaux du savoir, le discours qui pratique cette entourloupette. On peut à l'occasion repérer S2 sur la *Somme* de saint Thomas, mais Lacan invite éventuellement à le repérer sur *La phénoménologie de l'esprit* en tant qu'on nous dissimule le signifiant-maître sous la promesse du savoir absolu.

Quel privilège cache-t-il ? Le privilège du maître, mais aussi le sien propre, du préposé au savoir menteur, c'est-à-dire celui qui a pour fonction de mentir sur le signifiant-maître. On pourrait extraire de ces considérations la thèse que le signifiant-maître est toujours caché quelque part dans la philosophie.

Il est amusant que Lacan fasse cette réserve qu'en France nous n'avons jamais eu en fait de philosophes que des gens qui courent les routes, des petits sociétaires de sociétés provinciales comme Maine de Biran – qui était d'ailleurs sous-préfet – ou bien des types comme Descartes, etc. En disant cela, il élimine joyeusement Bergson, Merleau-Ponty, Foucault, et tous les autres – et en même temps, il sauve Descartes ou Sartre. Cela ouvrirait le chapitre des rapports des philosophes et du signifiant-maître. Lacan va même jusqu'à considérer Platon comme le philosophe par excellence des signifiants-maîtres. Sous les espèces de l'idée, il s'agit en définitive d'accord entre les signifiants-maîtres. Il fait volontiers de Platon, lorsqu'il n'en fait pas un débile – c'est une autre version –, le philosophe de l'autonomie de l'ordre symbolique. Lacan fait aussi d'Aristote le philosophe du « signifiant-maître », en particulier dans une lecture qu'il propose d'Aristote dans le Séminaire *Encore*, mais à d'autres propos aussi, il fait de l'âme, de la *psyché* aristotélicienne le signifiant-maître du corps, là où Aristote rassemble les conditions que suppose le fonctionnement optimum, le fonctionnement harmonieux du corps. Concernant Descartes, on n'aurait pas de mal, avant que Lacan introduise la division du sujet dans le *cogito*, à considérer que ce *cogito* est placé comme signifiant-maître, et même par excellence, et qu'il va dominer ensuite les avatars de la subjectivité philosophique. Je saute de l'un à l'autre. Pour Kant, ne pourrait-on pas dire qu'on a en effet un avatar de ce signifiant-maître dans son *Je transcendantal*, celui qui doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ? Je passe sur Hegel, puisque je l'ai évoqué. On pourrait encore, chez Nietzsche par exemple – c'est une des thèses de Heidegger sur Nietzsche –, dire que son Surhomme, la notion même de volonté de puissance, c'est le signifiant-maître cartésien intensifié et porté à son dernier degré, à sa pointe. Il faudrait là sans doute mettre à part Heidegger avec ce qu'il a tenté du côté du *Dasein*, où Lacan lit comme une esquisse de l'objet petit *a* plutôt que du signifiant-maître. Il reste qu'en même temps il a fléchi le genou devant la bête immonde et que l'on pourrait dire que, si l'on ne trouve certainement pas le signifiant-maître chez Heidegger au niveau du *Dasein*, on le trouve tout de même, au moins dans *Être et temps*, dans la figure du peuple qui vient consacrer l'authenticité de l'action. *Être et temps* se conclut sur une philosophie du peuple qui explique que Heidegger ait pu vibrer aux accents du grand décisionniste national – je veux dire Hitler, en termes philosophiques.

Dans cette veine, Lacan ne reconnaît vraiment comme rupture que la subversion freudienne du sujet, c'est-à-dire celle qui distingue vraiment le sujet du signifiant-maître. Dans la philosophie, à un point ou à un autre, le sujet est confondu avec le signifiant qui le représente. Est-ce cela que veut dire Lacan dans ce texte ? Veut-il dire que les philosophes, en tant que préposés au mensonge social sur le privilège, mentent sur le signifiant-maître ? Eh bien, justement, je ne crois pas du tout qu'il dise cela.

Aveu

Essayons de donner forme de thèse à ce qui est formulé dans ce texte.

Thèse 1. Le privilège social s'avoue en clair, il n'est pas foncièrement dissimulé, et le dissimuler est la fonction du philosophe. Le privilège social s'avoue – si on suit Lacan dans son paragraphe trois – spécialement lorsqu'il est mis en question, c'est-à-dire lorsque les armes sortent. Cela

nous aide à dater cette interpolation, qui est évidemment postérieure à 1968. D'ailleurs, si je me réfère à ce que je construis par ailleurs des paradigmes de Lacan[4], cela relève plutôt du cinquième paradigme. C'est une allusion à ce que, lorsque le privilège social avoué est mis en question, les armes sortent sous la figure de la police, voire sous les espèces de l'esquisse d'un appel à l'armée – qui est un épisode célèbre de 1968 –, une esquisse, une parodie. On voit que le principe *Cedant armae in toga*[5] est susceptible d'une petite vacillation. Les armes cèdent à la toge, oui, c'est-à-dire cèdent à la loi tant que la loi conserve le privilège, veille sur le privilège.

On pourrait se repérer sur ce schéma et dire: la toge, le juridique, le code, c'est S2, cela tient le coup, mais lorsque cela cède, alors ce sont les armes qui surgissent, S1. Est-ce que cela va de le rendre ainsi ? Cela ne va pas tellement bien, parce que le signifiant-maître est du semblant, ce qui met en ordre comme semblant, alors qu'il s'agit ici de l'appel à la force et à la violence. Gardons cela qui nous décale un petit peu de la référence au signifiant-maître.

Thèse 2. Les seuls à ne pas avouer, dans la société, ce sont les philosophes. Ce sont les menteurs patentés, et les privilégiés eux-mêmes ne mentent qu'à tenir compte, dit-il, des philosophes. C'est assez retors. « Le privilège s'avoue comme tel, et même *manu militari*, par la main militaire de ceux qu'il privilégie : lesquels ne mentent qu'à tenir compte des philosophes. Non pas qu'ils tiennent que les philosophes les servent, mais pour qu'on puisse rejeter sur ceux-ci le mensonge en tant qu'ils n'avouent pas. » Ils sont vraiment les boucs émissaires du mensonge, ceux qui préservent la fiction à quoi donne corps un privilège. Les philosophes sont là pour prendre sur eux le péché de mentir, ils mentent pour tous. Lacan esquisse là une philosophie « opium du peuple ». Il met en question la philosophie comme la critique marxiste avait pu mettre en question la religion.

Ce mensonge préserve la fiction à quoi donne corps un privilège. Le philosophe protège l'ordre des fictions exactement en le coupant des privilèges qui eux donnent corps à ces fictions.

Pour s'avancer là-dedans, prenons le couple du philosophe et du militaire. Tous les deux apparaissent comme des protecteurs sociaux, si je puis dire, mais, tandis que l'un protège la fiction, l'autre protège en quelque sorte directement le privilège. D'un côté, le signifiant philosophique protège, préserve la fiction, tandis que la main militaire protège quand besoin est directement le privilège. Il y a là un écart à mesurer entre fiction et privilège. Il y a la fiction, et il y a le privilège qui lui donne corps. C'est pourquoi je ne prends pas absolument comme un fait de hasard que Lacan traduise le *manu militari* en évoquant la main, c'est-à-dire quelque chose du corps.

Thèse 3. C'est là que l'on retrouve la psychanalyse. Le névrosé avoue là où le philosophe n'avoue pas. Lacan s'appuie sur la concordance des deux positions du névrosé et du philosophe qu'avait pu repérer Janet. Il évoque d'ailleurs lui-même dans « L'étourdit » l'homologie de son propre discours avec les propos du névrosé obsessionnel.

Dans cette thèse, le névrosé avoue. Qu'est-ce qu'il avoue ? Pour le dire d'une façon simple, ramassée, il n'avoue pas le S1. Ce qu'il y a à avouer d'essentiel, c'est le rapport à la jouissance. Et on voit la valeur à donner à l'écriture même de Lacan ici, que le privilège est connecté au corps. Dans l'ordre des fictions, nous avons les signifiants-maîtres, nous avons le savoir, mais cet ordre des fictions – c'est par là que Lacan procède à une démythification – est chevillé au privilège qui donne corps à ces fictions. La valeur de « donner corps » à la fiction, c'est que cela désigne le rapport à la jouissance. C'est aussi bien la valeur à donner à l'expression « la main militaire ». Il ne s'agit pas du tout de la menace du signifiant-maître : on présente le signifiant, tout le monde se met en rang. Cela désigne exactement l'instance de la violence en tant qu'elle engage le corps, en tant qu'elle déplace le corps, qu'elle le déporte.

Nous sommes dans le moment où nous voyons s'accomplir sur notre continent ce que comporte le déplacement des corps, le poids que prend « l'homme a un corps » que signale Lacan. Cela permet précisément de le déplacer, d'opérer sur ce corps par les moyens de la violence, et jusqu'à ce qu'on ait le témoignage du traitement de l'humanité comme du bétail. C'est ce que le « donner corps » permet : traité comme du bétail – à l'abattoir, ou déplacé. Dès que se déchire l'empire des fictions, surgit le fait qu'on maltraite les corps et qu'on les voit apparaître dans leur matérialité la plus poignante, où le « se nourrir d'excréments », etc., enserme cette existence de la façon la plus pathétique. Ceci nous est rapproché par les médias qui nous font vivre dans la proximité de l'opération.

Concernant la philosophie, dit Lacan ailleurs, sans doute exalte-t-elle le signifiant-maître. Mais ce qu'a l'air de dire cet extrait, c'est que la philosophie méconnaît irrésistiblement le rapport à la jouissance, l'enracinement dans la jouissance. Il est prudent puisqu'il ne dit pas que c'est de structure. Il ne prétend parler que des philosophies énoncées de fait. Ce n'est pas le malheur structural de la philosophie, mais il n'y a pas de philosophie connue qui ne méconnaisse irrésistiblement la fonction de la jouissance.

Il faut être plus proche du cinquième paragraphe qui se réfère à quelque chose qui est antérieur dans le texte, que je ne reprends pas. « L'événement Freud est d'avoir lu ce qui dans la névrose était l'aveu du sujet, à savoir qu'il n'est rien que le trou par quoi tout Autre est séparé de la jouissance : entendons par là tout ce qui ne saurait y accéder sans son aveu. Que c'est donc au désir de l'Autre qu'il satisfait en lui donnant cet aveu, non sans d'abord l'avoir causé au prix de consentir à s'effacer devant l'objet qui l'a lui-même fait trou. »

Je ne vais pas y consacrer tant de temps puisqu'il me suffit, pour le situer, de mettre au tableau le même schéma que j'ai écrit cet après-midi [6].

Voilà comment se traduit la position théorique qui est là exprimée : une disjonction entre la jouissance et l'Autre. Je mets ici l'intersection vide. Lacan dit : cette intersection vide, c'est le sujet lui-même. Ajoutons : comme ensemble vide. Cette configuration s'inscrit tout à fait dans la polarité de la Chose et de l'Autre. Elle s'anime différemment de ce que j'ai évoqué cet après-midi. Elle est animée ici par ce que Lacan appelle l'aveu du sujet.

Qu'est-ce que ce sujet aurait à avouer ? Il aurait à avouer qu'il n'est rien d'autre que ce qui sépare la jouissance et l'Autre, soit cette barrière de vide

qui creuse là un écart incommensurable entre la jouissance et l'Autre, et puis, deuxièmement, il aurait à avouer la jouissance. L'aveu du sujet, c'est d'abord qu'il n'est rien que le trou par quoi tout Autre est séparé de la jouissance. Entendons par jouissance tout ce qui ne saurait accéder à l'Autre sans son aveu. Cela veut dire que l'aveu du sujet surmonte la séparation de l'Autre et de la jouissance. Il s'agit de son aveu analytique, qui est conçu comme ce qui permet à quelque chose de la jouissance de passer au signifiant.

Le terme d'aveu est tout à fait présent dans ce qu'on a vu apparaître dans la suite de mai 68 comme mise en cause de la psychanalyse pour la resituer à la suite de la religion comme un avatar de l'aveu sur la sexualité. Foucault n'a pas été le dernier à exploiter cette veine dans sa *Volonté de savoir*. Or, ici, on pourrait discuter. Est-ce que la connexion de la jouissance et de l'Autre n'est pas aussi déjà établie dans la confession catholique chrétienne? C'est en tout cas un thème qui a été exploité contre la psychanalyse, sans doute d'une façon un peu sommaire.

Une loi du particulier

Je laisse cela de côté pour m'en tenir au discours analytique qui est ici esquissé comme surmontant la séparation de la jouissance et de l'Autre, à condition d'une substitution, à savoir que l'Autre lieu du savoir soit animé d'un désir, que le désir de l'Autre se substitue à ce qui est ici simplement l'Autre. Et ce désir ne vient à l'Autre qu'à la condition que le sujet le cause, et le sujet ne le cause qu'à la condition qu'il s'efface devant ce que Lacan qualifie de l'objet qui l'a lui-même fait trou, c'est-à-dire devant l'objet petit *a*. Je suggérerai que cela suppose ici la substitution de petit *a* à (\$) . C'est tordu, mais le texte est ainsi. J'essaie de le déplier autant que je peux.

Comment se traduit cette construction?

Premièrement, il faut que le sujet consente à sa propre subversion pour qu'il passe à l'aveu. Il passe à l'aveu à condition de consentir à s'effacer devant l'objet. C'est consentir à sa subversion par l'objet petit *a*. Il faut qu'il renonce d'une certaine façon au signifiant-maître et à ses pompes. Peut-être pourrait-on y voir la racine même de ce qui éloigne aujourd'hui l'universitaire, maintenant que son discours a été regonflé par les critiques stridentes de mai 68, qui ont eu essentiellement comme effet sur l'ensemble du globe de lui redonner une vigueur extraordinaire. Cette vigueur est très consistante, on le constate dans les études philosophiques. Le support de l'obstacle que fait l'Université au sujet, c'est la prise du signifiant-maître. Alors que lorsque Lacan parle de consentir à s'effacer devant l'objet, il admet qu'il faut un consentement en quelque sorte inaugural à sa propre subversion. Cela peut être obtenu par la grâce du symptôme, si je puis dire, mais il faut un consentement à sa subversion.

Deuxièmement, Lacan ne fait que traduire ce qui est la condition privilégiée, si je puis employer le terme, du sujet hystérique, \$, qui est de par sa bonne nature déjà un sujet subverti, et qui par là a favorisé et a été inclus dans l'événement Freud.

Troisièmement, l'événement Freud c'est justement que quelqu'un s'est trouvé dont le désir a été causé par l'objet recelé par le sujet hystérique. Cela définirait Freud comme celui pour qui l'objet hystérique a été agalmatique. J'appellerai là l'objet hystérique simplement le rien. Il y a justement des affinités entre le \$ et l'objet rien. C'est là que cette mutation est la plus sensible et la plus facile à repérer en quelque sorte. Le sujet hystérique consent à s'effacer devant le rien, devant rien. Ce serait d'ailleurs éventuellement le principe de la révolte.

Définir Freud comme quelqu'un dont le désir a pu être causé par l'objet hystérique comme rien rendrait peut-être compte de ce qui est tout de même la grande métonymie de l'œuvre freudienne, cette production inlassable, dans une vie fort occupée, admettant d'avoir affaire à quelque chose qui fuit et qui par là même nourrit inlassablement son discours. Cela vaudrait évidemment aussi pour la métonymie de Lacan, celle qui court dans ses Séminaires où nous pratiquons de grossières coupes pour nous y retrouver, mais qui démontre un savoir-faire avec le rien, y compris dans ses tortillements phrastiques que j'essaie péniblement de déplier et d'appliquer sur le tableau.

Quatrièmement, la démythification. La démythification du privilège est un terme éculé quand Lacan l'emploie. C'est un terme qui appartient à la vulgate marxiste des années cinquante. Si Lacan l'emploie, c'est précisément que nous sommes au point où il emprunte à Marx le concept et le fonctionnement de la plus-value pour en faire le plus-de-jouir. Il transfère la question économique de Marx où passe la plus-value à l'économie freudienne où passe la libido. C'est pourquoi il retrouve ce mot daté de démythification. La démythification, c'est essentiellement de dire : le privilège donne corps à la fiction, et il lui donne corps de jouissance. Ce qui fait la supériorité du névrosé, à cet égard, c'est qu'il avoue qu'il s'agit de jouissance. Il s'agit de séparation d'avec la jouissance, de manque-à-jouir, et il y a néanmoins une part qui lui revient, c'est le plus-de-jouir.

Cinquièmement, c'est peut-être plus coton. Que Lacan dise que le privilège est démythifié, d'accord. Pourquoi dit-il qu'il est démontré comme irremplaçable ? Pour la raison suivante que le privilège est la loi du particulier et qu'il n'y a pas d'autre loi de la jouissance que du particulier, que la jouissance est toujours particulière, elle n'est pas générale. Il n'y a pas de jouissance générale comme il y a éventuellement une volonté générale. La jouissance prend donc nécessairement la forme en ce sens du privilège, et on ne peut pas, quand il s'agit de jouissance, remplacer le privilège par la loi de tous. Lacan fait tout de même une réserve. Il dit : au moins dans toute économie que commande le savoir. Qu'est-ce que cela veut dire ? Est-ce que la référence est le discours universitaire ? Je ne crois pas du tout que cela se réfère au savoir universitaire. Il emploie là le terme économie au sens freudien d'économie libidinale, à quoi il ajoute, puisque c'est sa thèse au moins dans *Lenvers de la psychanalyse* dont cette interpolation pourrait être contemporaine : l'économie libidinale est précisément commandée par le savoir, c'est-à-dire par l'articulation signifiante. La réserve qu'il émet veut dire que le privilège est irremplaçable en tant que l'entropie de jouissance due à l'opération de l'articulation signifiante sur le corps vivant est récupérée sous la forme du plus-de-jouir. Et le plus-de-jouir ne peut se présenter que sous les espèces du privilège, ne peut que donner corps à un semblant, à une fiction – pour retrouver les termes de *Lenvers de la psychanalyse* . C'est pourquoi Lacan dit que la jouissance ne s'interroge jamais que du semblant et que l'économie spécifique de la jouissance ne peut pas se passer du privilège – entendu comme une loi du particulier, une loi qui n'est pas de tous.

Un homme sans qualité

J'avais maintenant inventé de faire des retours à l'histoire de France à partir de ces considérations et après la lecture d'un ouvrage paru il y a déjà quelques années, *Le sacre du citoyen, L'histoire du suffrage universel en France* de Pierre Rosanvallon [\[7\]](#). J'abrègerai. Je fais retour à l'histoire de France sans quitter Lacan et je vais dire ce que cela m'a évoqué des problèmes qui nous agitent.

Rosanvallon rappelle que le suffrage universel était le grand problème politique du XIXe siècle. J'aime beaucoup la façon dont il le commente. Il montre comment a pu surgir l'équation « un homme = une voix ». Au début, c'est vraiment un homme, le mâle. On voit bien qu'il est devant le problème de ce qui a été un *fiat* signifiant de cette équation qui marque l'entrée, comme il s'exprime, dans un nouvel âge du politique.

Qu'est-ce que ce nouvel âge du politique? C'est la présence dans le champ politique d'un homme sans qualité où chacun, comme il s'exprime, compte pour un, et où chacun est réduit à S1. Ce qui est frappant, c'est que cela s'est introduit en France sous une forme radicale – pas du tout à la Révolution française, mais après la Révolution de 1948 –, sous une forme pas préparée. Il a fallu une révolution, et, presque par surprise – et après, tout le monde s'est demandé ce qu'on allait en faire –, en France a émergé cette formule, en quelque sorte ce mathème du suffrage universel.

C'est très frappant si l'on compare avec ce qui s'est passé en Angleterre. Ils y sont arrivés aussi, au suffrage universel, et dans d'autres pays. Pas du tout par cassure, mais par une sorte d'élargissement progressif. « Un homme = une voix », c'est insensé, et c'est apparu insensé encore très longtemps. Gide a écrit en toutes lettres que c'était absolument invraisemblable qu'il n'ait qu'une voix comme sa concierge. En Angleterre, le vote a été en effet lié, comme c'est de bon sens, au sujet propriétaire, celui qui a des intérêts à défendre. Cela a été lié à l'avoir et non pas à l'être métaphysique ou l'être purifié du pur S1. Cela a été lié aux qualités, aux intérêts. Et puis, progressivement, devant la protestation d'un certain nombre de groupes de pression, on a élargi le suffrage à des groupes d'intérêt, avec l'idée que ce sont les mieux placés pour se défendre: les mêmes vont défendre les mêmes. C'est pour cela qu'on a, plus précocement qu'en France, admis le vote des femmes. Les femmes ont des intérêts de femme en tant que groupe, que communauté. Elles sont donc les mieux placées pour défendre leurs intérêts. Là, le suffrage universel s'est introduit tout doucement par toute la prise en compte des particularités, alors qu'en France on a ce que cet historien libéral appelle « le régime de l'universalisme abstrait ». Il faut admettre en effet que cela a été un obstacle ensuite à l'extension concrète du suffrage, en particulier aux femmes. Mais on voit que ce qui a dominé en France, c'est l'exigence du pur S1, du pur signifiant. On a d'ailleurs refusé le vote à tout ce qui ne faisait pas vraiment un. On l'a refusé aux domestiques parce qu'ils dépendent du maître, aux malades mentaux et aux femmes pour la même raison, c'est-à-dire comme des êtres dans la dépendance et donc incapables de valoir pour un. Comme le dit bien Rosanvallon, l'homme, au sens de mâle, polarise la nouvelle figure de l'individu, alors que la femme devient la gardienne de l'ancienne forme du social cantonné à la famille.

On voit deux registres en France. D'un côté, le registre de la société civile où règne justement entre les uns la parité et le contrat, et puis, le côté féminin où il y a l'univers organique de la famille où est située la femme. C'est vraiment en France que l'on voit le partage exister historiquement entre le registre où règne le signifiant pur avec son universalisme et le registre où il y a le corps, le particulier, l'organisme, l'avoir, etc.

Si on voulait faire – ce que je ne veux surtout pas faire – la sociologie historique de la psychanalyse, on comprendrait même sur cette base que l'Angleterre a eu Winnicott et que la France a eu Lacan. Il y a une disjonction saisissante dans l'espace français entre le règne du signifiant pur et le registre du corps. Quelque chose de cette radicalité passe dans l'enseignement de Lacan, qui nous permet à nous de nous repérer.

Je laisserai de côté les conclusions que je tirais de l'opposition entre le rationalisme français dans la politique et le libéralisme anglais. Pour les Anglais, le champ politique est un champ où ils admettent tout naturellement les conflits des intérêts particuliers, alors que l'espace politique en France est beaucoup plus polarisé par l'idée d'une politique rationnelle, c'est-à-dire finalement sous un régime d'épistémologie. Il l'exprime dans une phrase: « En France, le culte de la science tend à recouvrir le champ du politique. » Je trouve cela très fort.

Il montre que cela a déjà des racines chez les physiocrates au dix-huitième siècle qui pensaient vraiment qu'il fallait non seulement un pouvoir unifié, mais que ce pouvoir devait être celui de l'évidence, et que l'évidence est une. Donc il s'agit d'amener les gens à l'apercevoir. On peut parler de filiation cartésienne, si l'on veut. D'où la mission assignée spécialement en France aux intellectuels, aux savants, aux hommes de lettres, etc., d'éclairer l'opinion publique pour leur faire voir l'évidence. Il y a une citation assez amusante de Montalembert qui dit : « En France, dès qu'un gouvernement arrive au pouvoir, il s'adresse à la France, non pas comme à une victime, mais comme à une écolière. » On voit dans le livre à quel point cela a été constant, et cette notion a encore été accentuée, après la défaite de 70, où l'on a tenté de rattraper l'Université allemande et en même temps d'élever les masses. La loi sur l'instruction obligatoire ne fait que renforcer le côté pédagogique et épistémique de la République française. Donc, une véritable passion pédagogique de la démocratie en France et une vivacité des querelles concernant l'enseignement.

Est-ce complètement par hasard si Lacan a branché sur la fin de l'analyse une École et qu'il a eu l'idée qu'il fallait une évaluation épistémique de la fin de l'analyse ? Alors que partout ailleurs, en particulier en Angleterre, on ne fait pas du tout ainsi. On a l'idée que cela appartient de plein droit au champ du politique et que, dans le champ du politique, il y a des intérêts particuliers, des factions qui doivent s'accommoder entre elles et qui ne peuvent s'accommoder entre elles que par la négociation. La consécration du titulariat dans les associations, qui sont influencées par le modèle britannique, se fait de façon ouverte par des négociations, alors que Lacan a déporté toute cette problématique du côté de l'élaboration scientifique de la fin de l'analyse, du côté de l'élaboration épistémique et non pas de la négociation des intérêts.

Débat

J.-A. Miller a répondu aux questions de l'assistance en ces termes (résumé):

Pas de privilège sans fiction

Il n'y a pas de privilège sans fiction. Les privilèges ne sont pas de nature, selon les capacités, mais de culture. Ils passent donc par la médiation du langage et les fictions. Quelqu'un comme Saint-Simon montre toute l'organisation de la vie de l'aristocratie comme tournant, gravitant autour du privilège, jusqu'au plus ridicule. Saint-Simon, c'est l'écorché vif des privilèges qu'on a enlevés aux ducs. Il y a des listes interminables: on a touché au tabouret, on a touché au bonnet. Le privilège du bonnet ! Au Parlement, il y avait ceux qui opinaient du bonnet – c'est de là que vient l'expression –, qui avaient le droit de le garder ou de l'enlever. Saint-Simon crie comme si on lui enlevait le plus précieux chaque fois que, par l'abus des princes qui ne respectent rien, on enlève des privilèges à sa catégorie. La futilité de l'objet montre bien l'ordre de fictions où nous sommes. La mobilisation extraordinaire – ce n'est pas le silence des passions, mais le fracas des passions – autour de privilèges absolument futiles m'a toujours fasciné dans la lecture de Saint-Simon [8]. Pas de privilège sans fiction. Et pas de fiction qui ne soit enracinée dans un privilège.

C'est la réciprocité de pas l'un sans l'autre, mais il faut garder le vecteur du corps vers le privilège. Il y a une matière signifiante, mais il y a une matière jouissante. Le privilège tel que Lacan l'anime est enraciné dans le corps. C'est là qu'est la jouissance. Non pas que la fiction soit immatérielle. Elle repose au contraire sur la matérialité signifiante.

La construction d'un Nom-du-Père

Avec sa fiction de volonté générale, avec cette exaltation de la loi, Rousseau nous présente la construction d'un Nom-du-Père. Il est certain que le premier concept de la loi chez Lacan dans sa métaphore paternelle doit quelque chose à l'idée d'une loi. On a l'opposition entre le caprice du Désir de la Mère, le caprice du particulier, d'une jouissance dont on ne sait pas ce que c'est, et l'imposition monothéiste qui fait la paix, uniforme, et permet au sujet de s'arracher à la particularité et de communiquer avec l'humanité, avec l'universalité.

Est-ce qu'on conclurait, à partir de la métaphore paternelle, que le suffrage universel doit s'étendre aux femmes ? Ce n'est pas sûr, étant donné que si elle entre quoad matrem, elle entre avant tout par l'instance du particulier et non pas par l'instance de l'universel. A partir du moment où le Nom-du-Père est là pour sublimer le caprice, on peut certainement étendre le suffrage universel aux femmes. Au moment où Lacan invente sa métaphore paternelle, on est seulement à dix, douze ans de l'admission des femmes au suffrage universel.

Pouvoir épistémique et fin d'analyse

On se souvient des physiocrates pour la place qu'ils donnaient à l'agriculture, etc. Il y a là toute une épistémologie physiocratique qui a vraiment irrigué la pensée française, transmis quelque chose du cartésianisme, mais un cartésianisme étendu à la politique, alors que Descartes savait qu'il ne faut pas y toucher de la même façon. Par exemple, Kenney écrit contre le système anglais : « Le système des contreforts dans un gouvernement est une opinion funeste. Il faut que l'autorité souveraine soit unique et supérieure à tous les individus de la société, à toutes les entreprises injustes des intérêts particuliers. » C'est vraiment une note française que l'on ne peut absolument pas trouver dans l'idéologie anglaise. Lemerrier de La Rivière qui a écrit un ouvrage sur *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* écrit : « L'évidence qui est une ne peut représenter qu'un seul point de réunion pour les volontés et les forces. » Pour lui, l'évidence doit être le principe même de l'autorité. C'est saisissant, parce que cela installe le pouvoir épistémique.

Dans les débats de l'École de la Cause freudienne, qui se sont faits dans un certain tumulte à un moment donné, j'ai essayé de restituer ce qui me paraissait la logique interne, la cohérence de l'École, de la passe, telle que Lacan l'a conçue. Cela suppose quelque chose comme la volonté générale. Cela suppose un certain silence des passions – cela n'a pas été tellement réussi –, l'absence et la disparition d'intérêts particuliers de factions. S'il y a des factions, alors on ne peut plus que négocier. C'est le système anglais. L'idée de Lacan était que, là, chacun vaudrait pour un et que l'on pourrait évaluer épistémiquement la fin de l'analyse. La passe, c'est cette évaluation épistémique. Cela suppose que c'est en tant que savant qu'on essaye de l'évaluer et en tant que volonté désintéressée. Si c'est ancré dans des sous-sectes, des factions – ce qui est très légitime –, à ce moment-là il faut négocier.

Il y a quelque chose de cela qui vient de Descartes, qui passe par les physiocrates, par l'instruction obligatoire de la Troisième République, et qui fleurit et s'accomplit dans l'École de la Cause freudienne. L'expérience historique récente fait se poser la question de savoir si c'est tenable. Profitons-en tant que cela tient, parce que cela suppose des conditions très spéciales qui ne peuvent peut-être être réalisées que pendant un temps assez court.

Rosanvallon est opposé à l'exception française. On est au moment où beaucoup des traits de l'exception française sont retirés. On plume progressivement l'alouette de ces traits qui paraissent archaïques et qui commencent à trouver des avocats eux-mêmes archaïques. On voit bien là quelque chose qui se délite.

L'idée de maintenir le niveau de l'appréciation épistémique de la fin de l'analyse, combien de temps cela peut-il tenir ? C'est quelque chose qui a résisté à des objections ou à des difficultés, mais il faut savoir que c'est quelque chose qui s'inscrit dans un certain espace politique, qui suppose une certaine atomisation abstraite, au sens de Rosanvallon, qui suppose d'être dans un espace où chacun vaut pour un, c'est-à-dire qui minore ce qui pourtant se reforme invinciblement, à savoir la faction – la faction qui est simplement la proximité, d'une certaine façon.

Il n'y en a qu'un qui échapperait à cet opprobre, c'est Diogène. C'est le seul qui savait quelque chose de la jouissance par rapport aux semblants. La position cynique est par excellence celle qui met la valeur sur la jouissance de l'Un et qui dit au revoir à l'Autre. C'est : ôte-toi de mon soleil.

*Ce texte reprend la conférence donnée par J.-A. Miller le 7 avril 1999 dans le cadre du séminaire de « Politique lacanienne » (1998-99) de la Section clinique de Paris-Saint-Denis. Texte et notes établis par Catherine Bonningue. Publié une première fois dans *Letterina*, Archives de l'Association de la Cause freudienne – Normandie n°7, octobre 1999 (non revu par l'auteur).

[1] Lors du séminaire de *Politique lacanienne* du 17 mars 1999, J.-A. Miller et J.-P. Klotz ont proposé un commentaire du livre de Seymour Lipset, *American Exceptionalism*

[2] Lacan J., « Compte rendu du Séminaire de *L'éthique* », *Ornicar* ? n° 28, Paris, Navarin/Seuil, 1994, p. 15.

[3] Finley M., & Vidal-Naquet P., *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1990.

[4] Cf. Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *La Cause freudienne*, n° 43, Paris, diffusion Seuil, 1999.

[5] Cité par F. Leguil lors du Séminaire de *Politique lacanienne* du 17 mars 1999.

[6] Cf. Miller J.-A., *La Cause freudienne* n°43, op. cit., « Les six paradigmes de la jouissance ».

[7] Rosanvallon P., *Le sacre du citoyen, L'histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1992.

[8] Cf. Saint-Simon, *Traité politiques et autres écrits*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1996, notamment p. 753 sq.vvvvvv



© 2018-2020 ECF Paris 1, rue Huysmans - 75006 Paris, France | T:+33 01 45 49 02 68 | F:+33 01 42 84 29 76

tupeuxsavoir.net

Conception Kiyoi websites