



La psychanalyse, la cité, les communautés

Jacques-Alain Miller

"RCF 68"

Publié le 8 janvier 2021 | Editions Navarin

La psychanalyse, la cité, les communautés*

Jacques-Alain Miller

Symptôme encombrement

Lacan parle quelque part d'« une incidence politique où le psychanalyste aurait sa place s'il en était capable ». [\[1\]](#)
Voyons-y un défi et si nous pouvons le relever.

Tout Lacan est là. Il a été un lanceur de défis aux psychanalystes et, plus souvent qu'à son tour, il a fait les psychanalystes se sentir morveux. Il avait même une sorte de délectation à faire que le psychanalyste se sente morveux, en lui proposant à l'occasion des défis difficiles à relever. Lacan était très loin de flatter le narcissisme professionnel. Il avait au contraire l'idée qu'il fallait sortir le psychanalyste de sa routine.

La routine du psychanalyste est thérapeutique. Il a affaire au symptôme comme à ce qui doit être guéri – ce qui est *devant être guéri*, comme on disait dans les mauvaises traductions latines. Aujourd'hui, après Lacan, le psychanalyste fait volontiers la mijaurée. Il fait le difficile. Guérir! Vous avez dit guérir!

Les difficultés que le psychanalyste peut faire à l'idée de guérison ne changent rien à l'affaire. Il aborde le symptôme, dans sa pratique, comme étant quelque chose à supprimer, à lever, et on vient le voir pour ça. Si on vient le voir à des fins de connaissance et non à des fins de lever le symptôme, il n'est pas très sûr que cette demande soit recevable.

Le psychanalyste est donc autorisé à considérer le symptôme comme quelque chose à supprimer par le sujet, qui consulte faute de savoir s'en débarrasser tout seul. Le symptôme se présente en effet d'abord par sa face d'encombrement, mais ce n'est pas sa seule face, sa face la plus profonde.

Dans la présentation du symptôme qu'il accomplit dans *Inhibition, symptôme, angoisse*, Freud commence par l'introduire par le biais où celui-ci s'oppose à ce qu'il appelle le *moi*. Il introduit le symptôme par le conflit. Il définit le symptôme par tout ce qu'il a de gênant pour la personnalité. Le symptôme est ce qui échappe à l'organisation du moi, ce qui se maintient hors de son pouvoir de façon indépendante. Nous considérons qu'un symptôme est bien

constitué quand il présente ce caractère en quelque sorte d'extraterritorialité par rapport au pouvoir qu'on appelle du moi – on peut se satisfaire de cette dénomination – ou de la conscience, la synthèse de la personnalité – on peut glisser ici toute la psychologie. Le symptôme se présente ainsi d'abord comme une enclave dans l'empire synthétique du moi. Il y a symptôme à proprement parler, en ce sens, lorsque le sujet dit ou fait entendre que ça, ce n'est pas moi, que c'est quelque chose dont il veut se débarrasser.

Cette face du symptôme comme quelque chose qui gêne et dont on veut se débarrasser, comme un scrupule – au sens étymologique, un petit caillou, comme celui que l'on a dans la chaussure –, ce n'est qu'un début pour Freud. Un des résultats de la psychanalyse est d'ailleurs qu'à la fin, on a des gens sans scrupule. C'est un peu dangereux, il faut faire très attention. Ce n'est qu'un début pour Freud, et, contrairement à la formule célèbre, le combat ne continue pas. C'est exactement le mouvement de Freud dans *Inhibition, symptôme, angoisse*. « Par la suite, le moi se comporte comme s'il était guidé par la considération suivante : le symptôme est là une fois pour toutes et ne peut être éliminé ; maintenant il s'agit de se familiariser avec cette situation et d'en tirer le maximum d'avantages. Le moi s'adapte alors à ce fragment du monde intérieur, étranger au moi, que représente le symptôme, de la même manière qu'il le fait, normalement, pour le monde extérieur réel. »[\[2\]](#)

Symptôme mode de jouissance

Le deuxième moment de la position du moi à l'endroit du symptôme, c'est de se faire à la situation, faire contre mauvaise fortune bon cœur, et adopter le symptôme. C'est ce que Freud appelle l'adaptation secondaire du moi au symptôme – il parle même d'une incorporation du symptôme au moi. Dans un premier temps, cela vous gêne horriblement. Dans un second temps, vous invitez le symptôme dans votre sphère moiïque, et cela se met à faire partie de vous, éventuellement jusqu'au point où – ça se voit – c'est ce que vous aimez le mieux en vous. C'est là que se découvre la satisfaction qui habite le symptôme, normalement cachée. Freud le situe comme une satisfaction substitutive cachée sous un déguisement symbolique. Le symptôme peut venir à vous faire plaisir. Il le dit très précisément : « Le symptôme, dans ce second mouvement, prend le sens d'une satisfaction, *die Bedeutung eine Befriedigung*. »[\[3\]](#) C'est un point tout à fait crucial, qui concerne plus spécifiquement, dans la clinique que Freud développe dans le chapitre V d'*Inhibition, symptôme et angoisse*, la névrose obsessionnelle.[\[4\]](#) Freud a découvert le symptôme comme message à partir de l'hystérie, mais c'est par la névrose obsessionnelle qu'il a fait valoir le caractère de jouissance du symptôme, le second mouvement du symptôme où le sujet ne fait plus la différence. Vous avez ainsi des gens, par exemple, avec des traits caractériels tout à fait repoussants pour l'entourage, mais qui y tiennent d'une façon tout à fait essentielle. C'est eux. Il n'y a pas, pour eux, à en réaliser l'ablation. C'est ce que la névrose obsessionnelle a enseigné de plus précieux à Freud.

Cette face est très différente de la première, qui est celle où ça gêne, où ça encombre, et où on veut s'en débarrasser. La seconde face, beaucoup plus importante pour la clinique, est celle où l'on ne veut pas s'en débarrasser. Le symptôme vous tient comme une tique à un chien – peut-être est-ce vous-même qui êtes la tique sur le chien-symptôme. C'est le biais par où le symptôme est un mode de jouissance. Et je prétends qu'une lecture attentive des chapitres III et V d'*Inhibition, symptôme et angoisse* permet de dire que c'est freudien.

J'ajoute, sans le démontrer, que tout mode de jouissance est symptomatique. En tout cas, on ne rencontre pas d'autres modes de jouissance que symptomatiques dans notre expérience. Je pousse là un peu les limites de ce que Freud dit, mais avec l'intuition que les êtres parlants ne jouissent que de façon symptomatique. Freud l'explique. Dire que c'est une satisfaction substitutive, ce n'est pas dire que c'est moins de satisfaction. Ce qui est formidable, c'est que l'*Ersatz* – mot qu'il emploie pour le substitut – est aussi bien que l'original. Ce n'est pas comme les montres Cartier. Quand on en fait des fausses, ce n'est pas la même chose pour la maison Cartier, qui photographie les bulldozers en train d'écraser les fausses montres. Là, les fausses sont supposées être beaucoup moins bien que les vraies. Freud montre que l'on n'arrive pas à distinguer les satisfactions substitutives de celles qui ne le seraient pas. L'idée de Lacan, c'est que finalement toutes les satisfactions sont substitutives d'une qu'il n'y a pas, et qui serait

celle que donnerait le vrai de vrai du rapport sexuel.

Objet-jouissance

C'est une autre définition du symptôme que la première, la plus connue, une définition du symptôme à partir de la pulsion, que je ne vais pas définir autrement que le mode selon lequel le sujet est foncièrement heureux. Ce que Freud appelle pulsion, et qui est un mythe, cela renvoie à la notion que le sujet est toujours heureux, sans le savoir, et même dans sa douleur. Cela définit la position analytique dans son inhumanité, parce que cela coupe la position analytique – si elle se règle sur cette idée que le sujet est toujours heureux – de la compassion, de la pitié, de l'aide samaritaine. C'est monstrueux. La position analytique est monstrueuse selon les canons de l'humanité. Il ne faut pas en remettre là-dessus. Si quelqu'un vient chez vous en pleurant, il n'est pas conseillé de vous esclaffer, même si cela a parfois de bons effets d'esquisser un petit sourire devant l'énoncé d'une grande souffrance. Bien fait, cela peut permettre au sujet qui souffre de se décaler un peu de sa souffrance. Il n'y a pas de recette, il faut du tact, car cela peut conduire le candidat-patient à prendre la poudre d'escampette. Vous pouvez obtenir ce résultat dans certains cas, pas dans tous.

« Le sujet est heureux. [...] Tout heur » – toute rencontre, tout hasard – « lui est bon pour ce qui le maintient, soit pour ce qu'il se répète. »^[5] C'est une loi en quelque sorte absolue, qui ordonne même la contingence de l'existence. Bien sûr qu'il y a de la contingence. Mais elle alimente la répétition du sujet, et la répétition de son bonheur. Elle fabrique du bonheur.

C'est le point de vue freudien de la pulsion. Avec ce qui vous arrive, y compris avec vos malheurs, vous fabriquez du bonheur. L'appareil psychique, c'est la petite maison du bonheur. Il est heureux et il ne s'en aperçoit pas, en général en raison de son attachement à des idéaux, à des images idéales.

La psychanalyse a en général aussi pour effet de détacher le sujet de ses idéaux, de lui permettre de prendre de la distance tant à l'endroit du moi idéal, c'est-à-dire l'image exaltée de sa personne, de sa puissance, éventuellement incarnée par un autre, que de l'idéal du moi et des signifiants, des valeurs, qui situent sa position. L'effet d'une psychanalyse, toujours en général, est qu'elle conduit le sujet à donner la préférence à sa jouissance sur l'idéal.

On le voit très bien dans les cas où c'est un homosexuel qui vient consulter. Quand le choix est décidé, nous n'avons pas l'idée que nous allons réorienter son choix d'objet. Il vient en général, quand il consulte, parce qu'il souffre de l'écart entre son mode de jouissance et ses idéaux. Le plus souvent, si l'analyse est positive, cela conduit à ce qu'il assume sa jouissance. Il vient à l'occasion pour cela. Il donne la préférence à sa jouissance sur l'idéal.

On peut l'écrire *grand I*, initiale de l'idéal, *plus petit que a*, lettre par laquelle Lacan désigne la jouissance dans son statut de plus-de-jouir.

$$I < a$$

Le résultat d'une analyse, pour un sujet, est de donner le pas, la préférence, la dominance, à *a* sur l'idéal. Tout le monde pense qu'il s'agit de donner le pas à l'Idéal. Pas du tout. C'est le *a*. Cela traduit en effet une certaine inversion. *a*, c'est l'*objet-jouissance*. Mais comme Lacan démontre que la jouissance vient en excès sur l'équilibre, il appelle l'objet-jouissance un plus-de-jouir, expression forgée sur la plus-value telle que Marx, sinon en *a* forgé l'expression, du moins la met en œuvre dans le *Capital*.

Cette prévalence de la jouissance sur l'idéal, qui me semble être un effet de la cure analytique, marque la société contemporaine. C'est sans doute une contribution de la psychanalyse à la société contemporaine. On peut toujours discuter de la causalité. C'est en tout cas ce qui fait que la psychanalyse est homogène à la société contemporaine. Lacan le traduit, dans son ouvrage « Télévision », en disant que « notre mode de jouissance » – il désigne par ce collectif non seulement le sujet individuel, mais l'état de la société, le *nous* des contemporains, qui partageons le même temps – « ne se situe plus que du plus-de-jouir. »^[6] Cela veut dire pour moi que notre mode de jouissance

ne se situe plus de l'idéal, mais du plus-de-jour.

Ironie

De ce point de départ, quelle est l'incidence politique où le psychanalyste aurait à trouver sa place ?

Sa place, on le sait, n'est pas sans rapport, par exemple, avec celle de Socrate dans l'histoire. Cela a été bien vu par les collègues qui ont fait la présentation du Colloque *La psychanalyse et la cité*, puisqu'ils évoquent la place atopique du psychanalyste par rapport à la cité. Or, c'est par excellence Socrate qui se disait et que l'on disait *atopos* par rapport à la cité. De son temps, en plus, il y en avait vraiment une. Nous, quand nous parlons de cité, c'est un peu désuet. C'est notre communauté analytique que nous pouvons imaginer être une cité. Le monde qui nous entoure ne se présente plus comme une cité.

Cela peut nous aider à qualifier la position de l'analyste par rapport aux idéaux de la cité, aux idéaux sociaux, comme une position d'ironie. Le psychanalyste, là, n'est pas un combattant. Il est plutôt, comme Socrate, à faire trembler, à faire vaciller les idéaux, parfois simplement en les mettant entre guillemets, en ébranlant un peu les signifiants-maîtres de la cité – liberté, propriété, patrie. Socrate embêtait les généraux sur le courage, les artistes sur le beau... Il se rendait ainsi insupportable aux uns et aux autres en allant simplement mettre entre guillemets ce à quoi ils tenaient le plus. Avec sa façon de mettre des points d'interrogation, de faire répéter, de ne pas comprendre, de faire la bête, le psychanalyste est dans cette position de l'ironiste.

Il est difficile de faire une linguistique de l'ironie. L'ironie peut être présente dans le simple fait de répéter un énoncé. Tout est dans la manière, le geste, l'intonation, qui ne se laissent pas facilement capturer par une linguistique, même structurale. Autrement dit, le psychanalyste est, de par sa position, à révéler les idéaux sociaux dans leur nature de semblants, par rapport à un réel qui serait celui de la jouissance. Tous ces grand I voilent, dissimulent l'attachement du sujet à sa jouissance. Cette position a un nom historique. C'est la position cynique, qui consiste à dire: la jouissance, il n'y a que ça de vrai. Entre *il n'y a que ça de vrai* et *c'est du réel*, il y a peut-être une petite marge. C'est pour cela qu'est restée dans les mémoires, la masturbation de Diogène, cette masturbation publique qui avait une valeur subversive, à savoir que ce qui compte, c'est la jouissance pure et simple. On ne peut pas faire mieux comme monstration que l'Autre n'existe pas – en tout cas, je n'en ai pas besoin –, en démontrant un usage non copulatoire du phallus.

C'est le contraire de la sublimation, qui suppose que l'Autre apprécie, reconnaisse, jouisse de ce que vous avez à lui présenter comme objet, comme production. Les analystes se répartissent d'ailleurs souvent entre les uns qui voient plutôt la fin de l'analyse sur le versant cynique et d'autres qui la voient plutôt sur le versant sublimatoire. Le versant sublimatoire suppose que l'on vise la jouissance de l'Autre, alors que Diogène démontre que la seule chose qui l'intéresse, qui est pour lui véridique, véritable ou réelle, c'est la jouissance du corps propre.

L'incidence politique dont il s'agirait pour le psychanalyste peut, à certains égards, se définir comme subversive des idéaux sociaux. Elle n'est en tout cas pas progressiste. Il n'y a pas de mieux. Il y a toujours une part perdue. Si l'on gagne quelque part, on perd sur un autre tableau. C'est une subversion qui n'est pas positive. Dire que son incidence serait subversive veut dire que le psychanalyste ne peut pas proposer de projets. Il ne peut que se moquer de ceux des autres. Ce qui limite un peu la portée de ses propos aussi bien. Le psychanalyste n'a pas de grands desseins. L'ironiste n'a pas de grands desseins. Il attend que l'autre parle le premier, et puis il le fait choir.

La position ni, ni du psychanalyste

Quelle pourrait être cette incidence politique un peu au-delà de cette présentation négative ? Peut-être un certain effet de réveil. Un réveil sur le point que ce dont il s'agit en définitive dans les idéaux sociaux, c'est de la jouissance et de la répartition du plus-de-jour. Le plus-de-jour est d'ailleurs formé sur *plus-value*. Il y a, dans ce cynisme psychanalytique, certaines accointances, que Lacan a exploitées, avec un marxisme populaire. Lacan a très bien su

exploiter ces tonalités vers les années 1960-70, dans le courant du moment. Cela ne va pas très loin. L'incidence politique où le psychanalyste trouverait sa place s'inscrirait du côté de la démythification des idéaux. C'est très court. C'est une sorte de sagesse politique, rien de plus.

Lacan en a dit quelque chose dans un séminaire quand il donnait à choisir, et à ne pas choisir, la position de la gauche et de la droite comme celle du *fool* et celle du *knave*.^[7] Voilà le choix d'engagement politique que dessinait Lacan. Le *fool* est celui qui dit la vérité, qui dit que les valeurs sont des semblants, que ce dont il s'agit c'est de la répartition du plus-de-jouir. Mais il est fool au niveau des conséquences, c'est-à-dire qu'il ne s'en occupe pas. Ne pas s'occuper des conséquences est la seule façon d'être conséquent. Le *fool* fait l'ange. Il s'arrête au *c'est injuste*, alors il propose de rendre juste l'un-juste, sans s'occuper de la consistance de l'ensemble des choix. Un par un, les choix sont justifiés, mais on s'interroge sur la consistance de l'ensemble. Le *knave*, en anglais, c'est le coquin, le valet. On trouve d'ailleurs ces termes chez Stendhal pour qualifier les émissaires de la Monarchie de Juillet. Ce sont des mots stendhaliens – relisez *Lucien Leuwen* – pour qualifier ceux qui défendent les intérêts en place, ceux qui se vouent à la défense de l'ordre du monde et des privilèges. Ceux-là se moquent du *fool* en lui montrant qu'en faisant l'ange, il fait la bête. Eux préfèrent faire la bête directement. Ce sont eux qui ont le savoir que, plus ça change, plus c'est la même chose. Donc, pas la peine de changer, ou changer pour reproduire le même. C'est une position exactement non noble, le *knave* – l'ignoble au sens propre.

Ces deux positions n'ont vraiment leur sens qu'après la Révolution française, après qu'on en a fini avec la prévalence de l'aristocratie. C'est de ce côté-là qu'il y a le savoir qu'il faut protéger les semblants pour continuer de jouir.

Dans cette alternative que présente Lacan, quelle est l'incidence politique du psychanalyste ? Il se trouve finalement dans une position de *ni, ni*, comme on disait du temps du Président passé, une sorte de neutralité non bienveillante, une neutralité malveillante à l'endroit des options politiques que dessinent les semblants.

Pas de nostalgie

On pourrait ouvrir le chapitre de la politique de Jacques Lacan.

On sait qu'il a été un temps séduit par l'Action française. On a récemment publié *Lettres à Maurras*, d'un certain nombre de personnes, dont Madame Léon Daudet disant – Lacan a vingt-trois ans à ce moment-là: « Il y a un jeune homme qui s'apprête à partir au Sénégal pour faire fortune. Il s'appelle Jacques Lacan. Il est plein de lui-même, plein d'assurance, et tout récemment acquis à nos idées. Il veut vraiment vous rencontrer [Charles Maurras] juste avant son départ. Alors, rabattez-lui un peu le caquet, parce qu'il ne se prend vraiment pas pour la queue d'une poire. Mais recevez-le s'il vous plaît. »

Séduit par l'Action française. Cela n'a pas duré, apparemment. Ce n'est néanmoins pas sans cohérence avec un certain nombre de choix qui se dessinent de Lacan. Il y a beaucoup de considérations de la politique de Lacan, au sens de politique générale, qui s'inscrivent dans l'ordre de la protestation romantique contre l'esprit bourgeois, et même contre l'esprit des Lumières, en tant que c'est bien pendant les Lumières que s'est faite la promotion des valeurs *knave*, des valeurs du commerce, de l'échange, jusqu'à l'enrichissez-vous de Guizot, le libéralisme, le laissez-faire, le culte du marché. Tout cela est d'un seul tenant. Il y a eu une protestation romantique contre cette tendance du monde contemporain.

C'est un lieu très équivoque que celui de la protestation romantique. En France, c'est un lieu où convergent à la fois la tradition de la contre-révolution, qui défendait les valeurs aristocratiques – le côté Action française –, contre-révolution s'opposant à ce mercantilisme, à l'embourgeoisement de la Monarchie de Juillet, *et cetera*, mais aussi la tradition révolutionnaire. L'opposition à l'enrichissez-vous de Guizot – prenons ça comme référence de la Monarchie de Juillet – vient à la fois de la gauche et de la droite, des légitimistes, de ceux qui sont fidèles à l'ancienne monarchie, et de la protestation populaire. Il y a donc un lieu en France, très spécial, équivoque, que j'appelle là *protestation romantique*, où convergent à la fois la tradition contre-révolutionnaire et la tradition révolutionnaire

sur son versant anti-bourgeois et même communiste. Vous avez ainsi, par exemple, Stendhal qui proteste contre les canailleries de la Monarchie de Juillet, ou Péguy avec ses diatribes contre le pouvoir de l'argent. Ne croyez pas que ce sont des vieilleries. Ce lieu de convergence qui déjoue les oppositions des partis, c'est celui qu'a occupé le général De Gaulle, très clairement, avec un double attrait pouvant être exercé et sur la droite et sur la gauche. Les succès sensationnels de Mitterrand, pour ce qui est de ses élections, viennent d'une occupation très savante de ce point de convergence.

Aujourd'hui – la semaine dernière –, si on réfléchit en termes de l'idéologie anti-mondialisation en faisant ce partage, vous avez un parti, qui est majoritaire en France, et qui comprend le Front National, la gauche morale et la droite sociale, aussi surprenant que cela puisse paraître. Si l'on veut faire trembler les semblants, faisons-les trembler. Tout ce monde se bat et se déchire. Mais si l'on prend ce critère de l'anti-mondialisation, vous avez une convergence toujours saisissante et majoritaire en France. Ce qui fait que les commentaires étrangers que je lis n'y comprennent rien. Comment ? Qu'est-ce que font les Français ? Comment est-ce possible ?

Cela relève d'une protestation romantique contre la prose du libéralisme, de l'enrichissez-vous, et le monde désenchanté qui est le produit de la Révolution française. Cela explique aussi Heidegger, dont les attaches au nazisme sont indiscutables, qui est l'extrême de la contre-révolution, mais qui a pu aussi bien inspirer la gauche intellectuelle française dans son mouvement antilibéral.

Ce qui distingue Lacan de la protestation romantique, c'est le pas-de-nostalgie. Il n'y a pas le moindre fil de nostalgie chez Lacan pour les traditions perdues, pour quoi que ce soit qui aurait été perdu avant. Il se distingue de la protestation romantique par son adhésion, par ailleurs, à l'esprit des Lumières – il le mentionnait d'ailleurs dans la prière d'insérer des *Écrits*. Tout son mouvement le porte à aller contre la tradition, l'initiation, contre toutes les momeries des élus.

Routine

Qu'est-ce qui distingue Lacan de tout ce monde-là ? C'est la boussole qu'il prend dans le discours de la science et l'idée que la coupure déterminante qui sépare le monde des Modernes du monde des Anciens, c'est le discours de la science.

Il est intéressant de voir que la première incidence du discours de la science sur la société a été de donner l'idée qu'on allait pouvoir faire une science sociale, une science de la société, et calculer, rectifier exactement les idéaux pour produire les meilleurs effets possibles. Cela nous a donné les saint-simoniens, Auguste Comte, l'idée des ingénieurs sociaux qui allaient s'employer à trouver les bons idéaux pour que la société marche mieux et soit la plus rentable possible pour l'humanité.

Du côté conservateur, Lacan a tout de même l'idée que les idéaux sont des semblants, mais que ces semblants sont nécessaires. Pas ces semblants-là. Il peut y en avoir d'autres. Les semblants sont arbitraires, d'une certaine façon – pour employer le mot de Saussure pour les signifiants. Les semblants signifiants-maîtres sont toujours contingents au regard de la raison scientifique. Si l'on juge les idéologies au gré de la science, on peut toujours démontrer que c'est une aberration – cela ne tient pas debout. Mais des semblants sont nécessaires. Il y a un moment, quand vraiment hop ! tous les idéaux anciens s'aplatissent d'un seul coup, cela fait un trou dont tout le monde s'aperçoit, et que tout le monde essaye de combler à toute vitesse. L'exemple de l'Albanie vaudrait la peine d'être repris en détail, avec l'irruption de la finance moderne, et les effets d'affolement qui s'en sont suivis.

C'est une position qui vaut également en clinique pour Lacan. Quand je suis allé, il y a quelques années, à la Tavistock Clinic, on m'a dit : « Vous êtes lacanien. Bien ! Vous allez nous faire un exposé sur le père. » On avait l'idée, en Angleterre, que Lacan était le psychanalyste qui prônait la place du père. Bien sûr que non ! Lacan n'a pas du tout été aveugle à la décadence sociale et historique du père et à la ruine contemporaine du père – on en est maintenant au clonage. Il y a une ruine du père comme de tous les idéaux, sauf l'idéal qu'il faut parler des idéaux. Discutons-en ! On

appelle cela la prétendue fin des idéologies.

C'est là que Lacan rectifie, en clinique : Oui, le père est un semblant, et « on peut s'en passer ». Et il ajoutait: « à condition de s'en servir ».[8] Cela vaut pour tous les semblants. Cela vaut pour les semblants sociaux. On peut s'en passer. On ne vous demande pas d'y adhérer, mais à condition de s'en servir. Dans l'ordre politique, cela définit un certain cynisme à la Voltaire, quand Voltaire pouvait, sinon énoncer, du moins laisser entendre que Dieu était une invention bien nécessaire à maintenir les hommes dans la bienséance.

Il y a une thèse, politique, que la société tient par ses semblants. Ce qui veut dire aussi : pas de société sans refoulement, pas de société sans identifications, et surtout pas de société sans routine. La routine est essentielle. La thèse fondamentale qui fonde la politique de Lacan, c'est la disjonction du signifiant et du signifié. On ne saurait pas ce que veut dire quoi que ce soit s'il n'y avait pas une communauté ayant ses routines pour plus ou moins nous montrer la voie. Lacan l'énonce : « Ce qui reste au centre, c'est cette bonne routine qui fait que le signifié garde en fin de compte toujours le même sens. »[9] C'est à prendre très au sérieux. Ou encore quand il dit que ce sont nos préjugés qui nous font une assiette, qui nous permettent de nous tenir.[10]

Cette disjonction du signifiant et du signifié, c'est vraiment ce sur quoi repose la pratique de la psychanalyse. On n'a pas la moindre idée de ce que, pour un sujet, veut dire vraiment au fond ce que l'on entend de lui. Recomposer vraiment le signifié d'un signifiant, il faut toute une analyse pour y arriver, il faut qu'il y ait une routine précisément qui s'établisse dans l'analyse. C'est en analyse que l'on s'aperçoit de ce qu'un mot peut vraiment vouloir dire pour quelqu'un. Ce qui est retenu d'une conférence, c'est à tomber à la renverse. Parfois c'est un mot, un exemple ou un lapsus du conférencier qui est attrapé et illumine l'impression générale que ça laisse.

Tout est semblant

Pas de référence directe. C'est une thèse fondamentale de Lacan. L'idée que, avec le signifiant, on nous montre des objets, ce n'est pas comme ça que cela se passe. Cela passe par la médiation d'un discours. Le signifiant ne se réfère qu'à un mode de fonctionnement, à une utilisation du langage comme lien. Le discours lui-même est, comme Lacan le définit, le discours qui profère un signifiant en vue de ses effets de lien. Le premier effet de lien étant l'obéissance, la soumission – cette soumission qui est dénoncée par l'ami de Montaigne, La Boétie, dans son petit ouvrage tellement joli qui s'appelle *Contr'un*.

De ce point de vue, Lacan s'inscrit dans une tradition très française, celle de Montaigne ou de Voltaire, c'est-à-dire de ces sages qui ont aperçu certainement que les semblants sont des semblants. Il n'y a pas de doute là-dessus. Le scepticisme de Montaigne, indépendamment de sa croyance, est resté parce qu'il a vu que les semblants sont des semblants. Il ne les prenait pas pour des choses en soi. Mais, puisqu'il y a des semblants, choisissons les meilleurs pour vivre et laisser vivre. Une tolérance, et l'idée que *live and let live*, comme on le dit en anglais. Ou, pour le dire avec Virgile : « *Trahit sua quemque voluptas*, le plaisir de chacun le tire ». Choisir les semblants qui permettent à chacun de jouir à la façon qui lui convient, sans trop déranger le voisin. Encore que parfois, la jouissance de quelqu'un comporte justement qu'elle dérange le voisin. On me rapportait en contrôle le cas d'une dame dont la jouissance comporte régulièrement qu'elle doit tromper l'homme avec qui elle vit avec le voisin. C'est par là que Lacan ne peut pas être Montaigne et Voltaire, bien sûr, parce que la jouissance de l'un a affaire avec l'autre. S'il y avait un idéal, ce serait plutôt de laisser chacun à sa jouissance, une sorte de libéralisme de la jouissance.

Quel est l'état premier du sujet selon Freud et Lacan ?

Selon Freud, c'est la perversion. Pour ce qui est de l'enfant, il dit que c'est un pervers polymorphe – la jouissance à tout prix et de toutes les façons possibles.

Lacan a, lui, comme état premier du sujet, plutôt plus souvent placé l'hystérie. Il fait même par excellence de son \$ le sujet hystérique, c'est-à-dire plutôt l'insatisfaction. Il n'y a jamais assez de jouissance. Une fois que l'on n'est plus

pervers polymorphe, on devient hystérique. On devient insatisfait. Lacan fait d'une certaine façon de la névrose obsessionnelle l'état premier du sujet, en tant que la névrose obsessionnelle est déterminée par le trop-de-jouissance qui fait que cela passe au symptôme. Le statut jouissif du symptôme renvoie à la névrose obsessionnelle. Mais par une autre face, d'une certaine façon l'état premier du sujet, pour Lacan, c'est la psychose. C'est plutôt la schizophrénie, c'est-à-dire la position du sujet qui révèle précisément que tout est semblant. Lacan définit le schizophrène par son ironie infernale.

J'ai vu cela. J'ai eu à faire une présentation de malades en Argentine. Un schizophrène avéré, sachant que c'était un Français parlant bien l'espagnol, mais tout de même d'une autre langue maternelle qui allait l'interviewer en public, est arrivé et m'a dit : « Docteur Miller, je vous ai apporté un cadeau ». Il m'a sorti un minuscule dictionnaire français-espagnol. Il y avait une hésitation de diagnostic un peu avant, mais, là, je me suis dit: c'est un schizophrène. L'ironie infernale est là dans ce petit dictionnaire. Cela s'est vérifié par d'autres traits.

Lacan exprime ce point de vue schizophrénique sur le monde en disant « tout le monde délire ». C'est son dernier enseignement, celui où il prend son propre enseignement à revers. Tout le monde délire, c'est-à-dire tout le monde commente et interprète jusqu'à plus soif des choses qu'il n'y a pas, qui sont des semblants, et tout le monde est pris par ces semblants. Cela relativise le signifiant-maître. Il n'y a pas que le Nom-du-Père. On peut s'inventer autre chose pour faire tenir son monde ensemble. Cela relativise le Nom-du-Père, cela relativise l'Œdipe. C'est pour cela que Lacan a pu viser au-delà de l'Œdipe, au-delà du semblant œdipien, dont il disait d'ailleurs depuis longtemps déjà, même à son époque classique, que l'Œdipe ne tiendrait pas l'affiche très longtemps encore – en termes d'affiche de théâtre, de semblant – dans la société contemporaine. Il faut un signifiant-maître pour faire nœud entre le signifiant, le signifié et le référent, sans cela ils se retrouvent chacun de leur côté. Il faut un point de capiton, mais ce n'est pas nécessairement celui-là. Pour que cela tienne, il faut un réseau de semblants, et que ce réseau de semblants détermine un plus-de-jouir. Si on a la combinaison d'un réseau de semblants qui tient le coup et qui détermine un plus-de-jouir, le sujet tient debout.

Une conversation

C'est très utile en clinique de ne pas être là simplement avec névrose et psychose, et perversion dans un coin – ce qui ne permet pas de faire tellement de choses. Tandis que l'idée que c'est une combinaison, une articulation entre un ensemble de semblants et le plus-de-jouir qui fait tenir un sujet, c'est plus souple. C'est finalement ce que Lacan appelle *sinthome*. J'espère vous en avoir fait presque passer la définition.

Aujourd'hui, d'une certaine façon, le grand Autre social a volé en éclats. C'est relatif, si l'on veut, c'est en cours. Mais cela n'a plus rien à voir avec la société où cela tenait en place. Le grand Autre a volé en éclats, et son principe, qui était le semblant du père. Le père est à ramasser à la cuillère. Ce qui reste, c'est la pratique commune du langage dans une communauté. C'est le Wittgenstein de la seconde période. L'Autre a volé en éclats. Il reste la pratique du langage, une communauté où l'on peut s'entendre, une communauté de bonnes volontés d'interprétation, où on fait crédit à l'autre, on essaie de le comprendre. Là, par exemple, je dis objet *a*, grand Autre, vous ne me mettez pas à la porte, vous me prenez en bonne part. Si je ne parlais pas du tout de Freud, ni de Lacan, ni de tous ces petits signaux que j'envoie, vous vous demanderiez ce que je fais ici. On fait une petite communauté de langage avec un certain principe de tolérance – on ne comprend pas tout, mais on se dit que c'est possible que cela veut dire quelque chose.

Cette idée-là est celle, par exemple, du philosophe américain Rorty. Toute l'histoire humaine est finalement une conversation. Des gens acceptent de s'écouter, s'intéressent quand quelqu'un d'autre parle, et puis, à un moment, ils cessent de s'y intéresser. C'est sa façon de saisir le transfert, aussi. Il va jusqu'à dire que la science est une conversation, une conversation entre des scientifiques, et puis, à un moment, il y a des changements de paradigmes, et on se bouche les oreilles, on ne veut plus entendre. Cela ne nous satisfait pas.

La présentation des sciences comme ça énerve beaucoup les scientifiques. Cela explique que ce gars, qui s'appelle

Sokal, ait réussi à faire un canular crétin en Amérique. On nous le ramène en France en mettant Lacan dans le lot, parmi ceux qui seraient les mal-informés. Lacan n'a évidemment rien à voir avec ça. Ce relativisme énerve les scientifiques parce que cela dissout le réel. Cela fait de la science une conversation comme une autre. Ce n'est pas du tout le point de vue de Lacan, mais cela va dans le sens de la dissolution contemporaine du réel, qui est d'ailleurs mentionnée dans la présentation du Colloque.

Aujourd'hui, les philosophes américains eux-mêmes redécouvrent l'ordre des fictions, la nécessité des semblants. J'ai par exemple longuement commenté cette année le livre récent de John Searle, que j'aime beaucoup pour sa clarté, *La construction de la réalité sociale*, où il redécouvre la fiction benthamienne.^[11] On redécouvre que l'ordre social, c'est un accord sur des semblants.

Un effet du discours de la science

Paul Valéry, déjà au début du siècle, en avait parfaitement l'idée. Comme il l'écrit: « Une société s'élève de la brutalité jusqu'à l'ordre. Comme la barbarie est de l'ordre du fait, il est donc nécessaire que l'ère de l'ordre soit l'empire des fictions. » C'est le même mot qu'employait Barthes quand il s'agissait du Japon, « l'empire des signes », et que Lacan avait corrigé en disant l'empire des semblants.^[12] Paul Valéry disait très bien que « l'ordre exige l'action de présence de choses absentes et résulte de l'équilibre des instincts par des idéaux ». L'esprit des Lumières a justement consisté à faire apparaître en pleine lumière les semblants comme semblants. Cela a été très drôle au début, et puis cela a excité tellement le monde que cela a donné à la fin du siècle une révolution où on y est allé carrément. D'où l'idée qu'il faut parfois laisser dans l'ombre les fondements et, contre l'esprit des Lumières, l'esprit d'obscurité qui est l'esprit contre-révolutionnaire.

La Révolution française est un effet du discours de la science, c'est-à-dire de vouloir que les semblants soient fondés en raison. Descartes, au début du discours de la science, était plus prudent. Il demandait vraiment qu'on n'étende pas à l'état, à la chose politique, aux semblants sociaux, la puissance du discours de la science, et qu'on laisse cela à l'ordre de la tradition ou de la coutume. C'est ce que Cicéron appelle le *mos majorum*, la coutume des anciens – qui est, pour Lacan, la bonne routine. Descartes limitait son discours de la science à s'occuper des astres, de la géométrie. Pas touche aux grands semblants qui étaient encore très en place au dix-septième siècle. D'ailleurs, toute la réflexion de Edmund Burke, le réactionnaire anglais, sur la Révolution française, qui est déjà une amorce de toute la critique contemporaine du constructivisme, c'est: « L'obscurantisme est nécessaire à l'ordre social. » Il y a des questions qu'il ne faut pas poser. Si vous retournez la tortue sociale sur le dos, vous n'arrivez plus à la remettre sur ses pattes.

Valéry disait très bien, à sa façon, que la société n'était pas faite pour les faits scientifiques: « Les sociétés reposent sur les Choses Vagues. » Il explique d'ailleurs très bien, dans sa préface aux *Lettres Persanes* de Montesquieu, ce qu'a été le monde de la Régence lorsque les semblants étaient ébranlés mais qu'on y tenait encore. On comprend, à partir de ce texte de Valéry, ce qui a pris au Duc de Saint-Simon, qui est sans doute l'un des plus grand écrivains. *Les Mémoires de Saint-Simon*, les dix volumes de la Pléiade, ce n'est qu'une petite partie de ce qu'il a écrit. C'était un graphomane acharné. Je me suis délecté de ce qui est sorti l'année dernière, *Les traités politiques*, dans la Pléiade. C'est un graphomane complet. Il a gratté comme un perdu jusqu'au milieu du dix-huitième siècle, désespéré de voir les semblants de la monarchie se déliter. C'est la souffrance extrême de voir les semblants en train de tomber, tomber toujours davantage. Il est beaucoup plus explicite là-dessus que Montesquieu. Tout est important. Si je me laissais aller, je ne m'arrêtera plus. La lettre sur l'affaire du bonnet. Quand on va au Parlement, il y a ceux qui doivent enlever leur bonnet en parlant à l'autre, et le premier président qui passe d'un côté et de l'autre, qui garde son bonnet, ne le garde pas devant le pair, le président, etc. Il écrit cent cinquante pages sur la persécution des ducs et pairs par le bonnet. Quand nous disons encore aujourd'hui *opiner du bonnet*, c'est ce bonnet-là. Il écrit là-dessus, en rage de ce qu'il appelle la persécution des Ducs parce qu'on n'a pas respecté le semblant du bonnet. Et puis, quand il y avait des Cours de justice au Parlement, il y avait le coin du Roi, il était assis d'une certaine façon, et les

présidents du parlement étaient plus près de lui que les pairs. Comment vous voulez qu'un état tienne en place ? Il avait raison. Si on avait opiné du bonnet comme il fallait, si on s'était installé juste à la bonne distance du Roi, il n'y aurait pas eu la Révolution française. Quand on commence à ne plus respecter les semblants, ensuite on s'en moque, on fait voir que ce sont des semblants, et l'on finit avec la guillotine.

Dans les *Mémoires*, c'est caché. Ce sont des personnages, ils sont comme ci, comme ça. Dans les *Traitées politiques*, vous n'avez que la rage, la plainte déchirante, pathétique de celui qui voit les semblants qui fichent le camp, et qui jouissait de ces semblants. Comme dit Lacan, l'homme ne jouit que des fictions. Le grand exemple, c'est le duc de Saint-Simon. « Mémoire des prérogatives que les ducs ont perdues », c'est là qu'il parle du « poids des choses destructives de leur dignité ». C'est pathétique dans son effort de sauver les semblants comme essence de l'ordre social. Tous ces semblants-là, la distance, etc., c'est du symbolique, c'est un savoir, le savoir des préséances. Saint-Simon est un spécialiste. Quand il y avait un problème à la Cour de Louis XIV, même s'il était de mauvaise humeur, on allait le chercher pour savoir si une telle devait passer avant ou après une telle, avec la connaissance de la généalogie des précédents.

La leçon de Léo Strauss

Ce savoir s'est mis, à un moment donné en France, à faire symptôme, au sens où il s'est trouvé désaccordé. Il n'a plus fait jouir assez de monde – le Duc de Saint-Simon, lui, cela continuait à être sa jouissance essentielle –, et quand vous ne faites plus jouir assez de monde, eh bien, dans le contemporain, vous perdez les élections, par exemple. En revanche, ce qui a excité tout le monde, en tout cas la majorité, c'est l'idée de l'égalité des conditions, c'est *fini avec tous ces semblants*. On va s'asseoir où l'on veut, on n'enlèvera pas son chapeau de la tête, on ne dira plus Monsieur... Cette nouvelle jouissance de l'universel a été inspirée par le discours de la science, parce que là on pouvait dire *un en vaut un autre*. La passion universaliste, la passion égalitaire, est un produit du discours de la science. C'est évidemment très dangereux de faire tomber les exigences de la raison scientifique sur l'ordre social.

J'aurais volontiers développé l'exemple de la lecture de *La République* de Platon par Léo Strauss. C'est un délice. Léo Strauss – une référence de Lacan dans « L'instance de la lettre » – a écrit *La persécution et l'art d'écrire*, démontrant que tous les écrivains, tous les penseurs politiques ont dû apprendre à écrire en métonymie, parce que, en raison de la censure politique, ils ne pouvaient pas dire leurs opinions.^[13] Léo Strauss a étendu cela à toute la philosophie. Tous les grands traités philosophiques sont à décrypter, il y a une sorte de message secret à l'intérieur. Pour *La République* de Platon, personne ne comprenait bien comment cela pouvait tenir. Platon est un aristocrate athénien. Comment ! Il nous présente la Cité idéale ! C'est l'hypercommunisme, l'égalité entre les sexes – chose impensable –, et le communisme, c'est la cité qui enlève les enfants aux familles, qui les élèvent. Qu'est-ce que ce monde-là ? Comment est-ce compatible avec Platon ?

Léo Strauss a la réponse que *La République* de Platon est une démonstration par l'absurde. C'est la démonstration par l'absurde que la cité vraiment juste, celle où des hommes et des femmes seraient égaux, où il y aurait le communisme intégral, est impossible. La cité juste est contre-nature et elle ne peut en fait exercer aucune attraction sur personne, sinon sur ceux qui sont les fous de justice, les amoureux de la justice, au point de détruire la famille et toutes les choses les plus sacrées ou les plus proches de l'intimité de chacun. C'est assez génial comme lecture. Il présente *La République* de Platon comme la réfutation de l'idéalisme en politique, à savoir qu'il ne faut surtout pas faire tomber les exigences de la raison sur l'ordre social. La nature de l'ordre social est une nature propre, et il ne faut pas essayer de juger d'après l'exigence abstraite de la raison. Il dit : « Socrate, ce n'est pas du tout ça. Il n'a jamais rien fait pour aller dans cette direction-là. Il a vécu toute sa vie à Athènes, dans la démocratie athénienne. Il a combattu pour la démocratie athénienne. Il a même accepté de mourir des lois de la cité athénienne, donc en obéissant à ces lois, et il a donné une sorte de leçon conservatrice. » C'est en tout cas ce que Léo Strauss tire comme leçon de *La République* de Platon.

Un sujet supposé savoir de marché

Je voulais corriger une chose de la présentation donnée du Colloque La psychanalyse et la Cité, la question : « Peut-on faire partie de la cité comme psychanalyste ? » Le problème, c'est qu'il n'y a plus de cités. Il y a le marché, qui s'oppose justement à la cité. Quand on dit *c'est le marché qui domine*, on se réfère à une société qui n'est plus ordonnée par l'idéal, une société qui n'a plus forme de cité, une société a-centrée, sans centre, qui est faite de réseaux multiples qui se croisent, et, dans une telle société, la loi n'est plus la fonction dominante. C'est pourquoi la loi, le père, tout cela en a pris un coup, est un peu décati. On est même hanté par la notion que la société pourrait se dépolitiser. Elle se dépolitise d'ailleurs en partie. Il n'y a qu'à se souvenir, pendant la guerre d'Algérie, ce qu'était la politique en France, et puis le côté absolument *sweet*, sucré que l'on a maintenant. – Tu as gagné, j'ai perdu. Embrassons-nous, Folleville. On dit: Les Français veulent ça. Alors qu'il y a encore pas si longtemps, on y allait franchement. Quand Le Pen se jette sur l'adversaire – il faut dire que c'était une faible femme – pour la cogner, *et cetera*, en disant « je retrouve mon jeune temps », il se retrouve aussitôt au commissariat devant faire une déposition. Fini, le Père. C'est fini le jeune temps de Monsieur Le Pen. C'est une société de consommateurs, une société qui étend la consommation, et, comme dit Lacan, qui étend en même temps la production insatiable du manque-à-jouir, en raison de l'ineptie même – je trouve le mot très beau – de la production « à procurer une jouissance dont elle puisse se ralentir ».[14] Il écrivait cela dans les années soixante-dix. La croissance dont on se plaignait dans les années soixante-dix, aujourd'hui, tout le monde la réclame. C'est un petit changement.

L'idée que *laissez faire, laissez passer, tout finira bien*, l'idée d'Adam Smith de l'empire de la main invisible qui arrange tout, a fait émerger un nouveau sujet supposé savoir, le sujet supposé savoir du marché, qui, lui, est indéchiffrable, imprévisible dans son détail, sinon qu'il est supposé finir par nous faire du bien. C'est la nouvelle providence contemporaine, et chacun se dispose par rapport à sa croyance ou non dans cette nouvelle providence. Les Américains sont outrés parce que les Français ne croient pas assez à cette nouvelle providence. Après les élections, la première page de l'*International Herald Tribune*, c'était un cri de rage – les Français ne croyaient pas à la même providence que les Américains.

Je passe sur tous les efforts qu'on fait pour rétablir l'Autre, les efforts des kantien contemporains – Habermas, Taylor... –, l'effort pour rétablir une éthique de la discussion qui vaudrait comme le grand Autre qui n'existe pas.

Je passe sur ce que je voulais dire de la formalisation du monde. Je note rapidement que, de ce fait même, il y a une recherche de petites communautés. Ce qui ne peut se faire en grand, on essaye de le récupérer en petit, les micro-sociétés dont parle la présentation du Colloque, la vogue des sectes. J'aurais aussi voulu parler de la parodie sinistre de communauté qu'avait mise au point Georges Bataille avec la Société secrète Acéphale, autour d'un projet de conspiration du sacrifice. Ses comparses se donnaient rendez-vous dans les environs de Paris, au pied d'un arbre foudroyé. Il aurait été question, dans cette communauté, de décider un de ses membres – féminin – de se prêter à être la victime d'un crime rituel. Bataille a entraîné un certain nombre de gens dans ses fantasmes, pervers. Blanchot a fait là-dessus un petit livre auquel je voulais m'attarder un peu, *La communauté inavouable*. C'est assez cohérent. À l'ère du marché, au moment où le marché commence à produire ses effets déstructurants, c'est se rassembler autour d'un meurtre. Pas le meurtre du père, mais le meurtre de *La femme* – qui vaut bien comme le père, dit Lacan bien après.

C'est l'idée sadienne, finalement, quand Sade formait la Société des Amis du Crime. Toute société est une Société des Amis du Crime. C'est ce que dit Freud avec le meurtre du père. Il ne faut pas le dire, mais la société qui est vraiment la Société des amis du crime, c'est la société française. Ce sont les Français qui ont tout de même guillotiné le père symbolique de la nation, et tous les malheurs qui s'en sont suivis, c'est à cause de ça. C'est ce que dit en tout cas une petite secte qui célèbre toujours le 21 janvier. La France, c'est la Société des Amis du Crime. C'est d'ailleurs très cohérent avec les formules lacaniennes de la sexualité mâle. Si vous lisez le discours de Saint-Just à la Convention pour démontrer qu'il fallait éliminer le Roi, eh bien, il le démontre avec les mathèmes de Lacan.

Communauté analytique

On comprend que, dans ce contexte, son École soit qualifiée par Lacan de refuge contre le malaise dans la civilisation. C'est une petite re-territorialisation communautaire – pour employer le mot de Deleuze – pour arriver à faire fonctionner entre nous les mots de la tribu analytique.

Déjà, Freud s'était situé dans ce contexte-là. Dans *Malaise dans la civilisation*, on peut entendre une protestation de l'Ancien monde contre le Nouveau. Il y a un chapitre du *Malaise* qui se termine par: Qu'est-ce que va nous amener l'Amérique ? Le nivellement démocratique. Le nivellement démocratique, c'est très joli, mais cela ne remplace pas l'érotisme de l'exception.^[15] Les tensions sont mises en jeu par la position d'exception du père. Elles éveillent l'intelligence en même temps, stimulent, produisent la rébellion – à l'occasion, on lui coupe la tête, etc. –, mais il y a un érotisme spécifique de l'exception. Quand on ne supporte pas l'exception, eh bien, cela retombe, cela s'écrase. On le constate d'ailleurs dans la vie politique de notre pays.

Cette communauté analytique est rassemblée autour d'une pratique professionnelle, mais elle a, par rapport aux autres communautés professionnelles, la propriété de former ses propres membres. Ses membres ne sont pas réunis par une même embauche, par un même diplôme décerné par une université. C'est une communauté en autogestion qui forme ses propres membres.

Je voulais souligner son caractère hétérogène. Elle inclut le non-analyste. Les non-analystes, au sens repris de Lacan, cela voulait dire ceux qui n'étaient pas des membres titulaires, ceux qui n'étaient pas des AE. Ce caractère hétérogène est très différent de celui des sociétés classiques en raison du fait que l'École, la communauté d'inspiration lacanienne, recherche ce que c'est qu'être analyste, alors qu'une société, elle, le sait. La société traditionnelle peut répartir des sujets en fonction du savoir préalable qu'elle a de ce qu'est un analyste. C'était très important pour Lacan que l'École soit hétérogène, parce qu'elle est foncièrement en recherche de ce qu'est un analyste. Il n'y a pas l'essence de l'analyste. Cela se juge cas par cas. La passe n'est pas du tout un élément rapporté à la construction de la communauté, même si Lacan a amené le dispositif trois ans après la fondation de son École. La passe est un élément constitutif de cette communauté.

Je voulais faire des considérations sur le caractère paradoxal du prédicat analyste, sur le paradoxe qu'il y a aussi à ce que ce soit une communauté construite autour d'un non-savoir qui s'appelle École précisément.

Je voulais mettre en doute le caractère que la passe est seulement traversée du fantasme.^[16]

Je voulais marquer toute l'inconfort, qui se révélera nécessairement à terme, de l'École, qui est rassemblée autour de l'enseignement d'un père mort. C'est une voie commode. Ça ne grogne plus. Le père mort a l'avantage de vous ficher la paix. Cela permet aussi d'ailleurs à l'occasion de le parer de toutes les vertus. On ne fait pas cela pour Lacan, heureusement, mais on l'a fait pour Freud, et il y a eu le retour du bâton quelques années plus tard – on l'a vu aux États-Unis. Lacan a heureusement pris soin de laisser quelques péchés bien en évidence, de telle sorte que cela ne lui arrivera pas, comme à Freud. Cette commodité a aussi un revers de la médaille. Il est possible que certaines des vertus initiales de l'École de la Cause freudienne, ses vertus de régularité, de discipline, de permutation, atteignent dans la période présente un peu leur point de rebroussement. Peut-être ce système, qui a été mis au point, fatigue-t-il un peu. C'est une question. Je n'ai pas de réponse.

* Texte et notes établis par Catherine Bonningue d'une conférence donnée à Nîmes le 7 juin 1997. La transcription avait été assurée par l'ACF-Voie domitienne. Cette conférence a été publiée pour la première fois en 1998 dans le bulletin de l'ACF-Voie Domitienne *Tabula*. Publié avec l'aimable autorisation de J.-A. Miller.

[1] Lacan Jacques, « Radiophonie » (1970), *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 443.

[2] Freud Sigmund, *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), Paris, PUF, chapitre III.

[3] *Ibid.*, p. 33.

[4] *Cf. ibid.*, chap. V.

[5] Lacan J., « Télévision » (1974), *Autres écrits, op. cit.*, p. 526.

[6] *Ibid.*, p. 534. Cf. Miller J.-A. & Laurent É., « L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique » (1996-97), notamment « La théorie du partenaire » (1997), *Quarto*, n° 77, 2002, Les effets de la sexuation dans le monde.

[7] Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse* (1959-60), Paris, Seuil, 1986, p. 214-216.

[8] Lacan J., *Le Séminaire*, livre XIII, *Le sinthome* (1975-76), Paris, Seuil, 2005, p. 136.

[9] Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore* (1972-73), Paris, Seuil, 1975, p. 42.

[10] *Cf. ibid.*

[11] Searle John, *La construction de la réalité sociale* (1995), Paris, Gallimard, 1998. Cf. Miller J.-A., en collaboration avec Laurent E., *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique* (1996-97), leçon du 15 janvier 1997.

[12] Barthes Roland, *L'empire des signes*, Paris, Points Essais, 2007. Cf. Lacan J., *Le Séminaire, livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-71), Paris, Seuil, 2007, p. 125-126. « Lituraterre » (1971), *Autres écrits, op. cit.*, p. 19-20.

[13] Strauss Léo, *La persécution ou l'art d'écrire*, Paris Tel Aviv, Ed. de l'Eclat, 2003. Cf. Lacan J., « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud » (1957), *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 508-9.

[14] *Cf. Lacan J.*, « Radiophonie » (1970), *op. cit.*, p. 435.

[15] *Cf. Freud S.*, *Malaise dans la civilisation* (1929), Paris, PUF, 1971, chap. V.

[16] *Cf. Miller J.-A.*, « La théorie du partenaire », *op. cit. vv*



© 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