



Note sur la honte

Jacques-Alain Miller

"Revue de la Cause freudienne n°54"

Publié le 4 septembre 2020

[honte](#), [culpabilité](#)

« L'expérience de la honte laisse une trace dans le sujet. Qui n'en a jamais éprouvé la brûlure, sous le regard d'un autre ? Ce texte en élucide les contours, en distinguant vigoureusement honte et culpabilité. Il nous parle de la pudeur, de l'honnête et de l'honneur et, in fine, du « plus précieux de l'existence » que menace la disparition possible de la honte. Il nous propose d'apprendre quelque chose de ce point de honte où on aurait voulu disparaître... - Véronique Pannetier »

Note sur la honte

Jacques-Alain Miller

1. Honte et culpabilité

«Mourir de honte» est le signifiant par lequel Lacan entamait sa dernière leçon du Séminaire L'envers de la psychanalyse : «Il faut le dire, mourir de honte est un effet rarement obtenu.» *Ce terme de honte ne se rencontre pas là par hasard pour donner un point de départ, puisque Lacan va clore cette leçon ainsi : «S'il y a à votre présence ici, si nombreux, des raisons un peu moins qu'ignobles, c'est qu'il m'arrive de vous faire honte.»

Éric Laurent a fait un exposé particulièrement stimulant [1], se demandant s'il appartient bien au psychanalyste d'en rajouter sur cette honte, et s'il ne prendrait pas par là la relève du moraliste. Ce qui l'a conduit à introduire le thème de la culpabilité : «La honte est un affect éminemment psychanalytique qui fait partie de la série de la culpabilité.» Cet exposé offrait ainsi un biais, non pas sur l'actualité de 1970, sensiblement différente de la nôtre, marquée par la floraison, l'excitation d'une contestation dont nous étions les contemporains, mais sur une anticipation de la phase morale dans laquelle nous serions entrés depuis la chute du Mur de Berlin, donnant lieu à «un déferlement d'excuses, de regrets, de pardons, de repentances», au point qu'avoir honte serait ainsi devenu un symptôme mondial. Il mit un bémol à cette construction et ouvrit une autre voie en soulignant que Lacan avait choisi de ponctuer la honte plutôt que la culpabilité, ajoutant aussi que ce «faire honte» ne supposait pas de pardon. C'est cette disjonction de la honte et de la culpabilité qu'il m'est venu la semaine dernière l'envie de commenter. Pourquoi honte et culpabilité à la fois s'appellent et se disjoignent ? C'est en effet sur le terme de honte et non pas sur celui de culpabilité que Lacan a choisi de clore un séminaire où il a voulu situer le discours analytique dans le contexte du

moment alors actuel de la civilisation contemporaine. Lacan nous a donné dans *L'envers de la psychanalyse* une nouvelle édition implicite du Malaise dans la civilisation, après l'avoir fait de façon plus explicite dans son Séminaire de *L'éthique de la psychanalyse*, nous permettant ainsi de mesurer le déplacement qui se produit de l'un à l'autre.

Sans doute un nouveau rapport s'est-il tramé dans cet intervalle entre le sujet et la jouissance. La nouveauté de ce rapport éclate si l'on se réfère à *L'éthique de la psychanalyse* où Lacan pouvait dire, sans susciter d'objection : « Le mouvement dans lequel est entraîné le monde où nous vivons [...] implique une amputation, des sacrifices, à savoir ce style de puritanisme dans le rapport au désir qui s'est instauré historiquement. »^[2] En 1960, on pouvait encore dire que le capitalisme – terme tombé en désuétude pour n'avoir pas d'antonyme – était ordonné au puritanisme. Sans doute y avait-il derrière ce mot venant dans la bouche de Lacan sa connaissance des analyses de Max Weber, reprises, corrigées, mais non pas vraiment infirmées par l'historien anglais Tawney, et qui conditionnaient l'émergence du sujet capitaliste à une répression de la jouissance.^[3] Accumuler au lieu de jouir.

Ce qui se dessine dans la seconde reprise de Lacan du thème du malaise dans la civilisation dans son Séminaire de *L'envers*, c'est la désuétude du diagnostic qu'il pouvait porter sur le mouvement dans lequel le monde est entraîné, et qui serait marqué du style de puritanisme, alors que le nouveau, s'il est empreint d'un style, est plutôt celui de la permissivité, et ce qui fait à l'occasion difficulté, c'est l'interdit d'interdire.

Le moins que l'on puisse dire est que le capitalisme s'est disjoint du puritanisme. C'est par ce biais que le discours de Lacan est, selon les termes d'É. Laurent, le plus anticipant. En termes lacaniens, cela se dit, dans ce chapitre ultime de *L'envers de la psychanalyse*, de la façon suivante : « Il n'y a plus de honte ». Je suivrai É. Laurent dans cette ponctuation du terme de honte jusqu'à dire que l'on découvre par là la question qui travaille *L'envers de la psychanalyse*, la carte n'étant retournée qu'à la dernière rencontre.

Qu'en est-il de la psychanalyse quand il n'y a plus de honte, quand la civilisation tend à dissoudre, à faire disparaître la honte ? Ce qui ne va pas sans paradoxe, car il est traditionnel de poser que la civilisation a partie liée avec l'instauration de la honte.

Peut-être pouvons-nous formuler que la honte est un affect primaire du rapport à l'Autre. Dire que cet affect est primaire est sans doute vouloir le différencier de la culpabilité. Si l'on voulait s'engager dans cette voie, on dirait que la culpabilité est l'effet sur le sujet d'un Autre qui juge, donc d'un Autre qui recèle des valeurs que le sujet aurait transgressées. On dirait du même pas que la honte a rapport avec un Autre antérieur à l'Autre qui juge, un Autre primordial, non pas qui juge mais qui seulement voit ou donne à voir. La nudité peut ainsi être tenue comme honteuse et recouverte – partiellement si la honte porte sur tel ou tel organe – indépendamment de tout ce qui serait de l'ordre du délit, du dommage, de la transgression, à quoi elle donnerait occasion. C'est d'ailleurs de cette façon immédiate qu'elle est introduite dans une des grandes mythologies religieuses qui conditionne, ou conditionnait, le mouvement de notre civilisation.

On pourrait aussi essayer ceci que la culpabilité est un rapport au désir tandis que la honte est un rapport à la jouissance qui touche à ce que Lacan appelle, dans son « Kant avec Sade », « le plus intime du sujet ». Il l'énonce à propos de la jouissance sadienne en tant qu'elle traverserait la volonté du sujet pour s'installer en son plus intime, ce qui lui est plus intime que sa volonté, pour le provoquer au-delà de sa volonté et au-delà du bien et du mal, en atteignant sa pudeur – terme qui est l'antonyme de la honte.

Lacan qualifie cette pudeur, de façon saisissante et en même temps énigmatique, d'être « amboceptive des conjonctures de l'être ». Amboceptive veut dire que la pudeur est attachée, qu'elle prend, aussi bien du côté du sujet que de celui de l'Autre. Elle est doublement branchée sur le sujet et sur l'Autre. Quant aux conjonctures de l'être, c'est le rapport à l'Autre qui fait la conjoncture essentielle de l'être du sujet et qui se démontre telle dans la honte. Lacan l'explicite en disant que « l'impudeur de l'un fait le viol de la pudeur de l'autre ».

Dans ce rapport inaugural, il n'y a pas seulement honte de ce que je suis ou de ce que je fais, mais si l'autre franchit

les bornes de la pudeur, c'est la mienne qui se trouve de ce fait même atteinte. C'est une façon de faire honte qui n'est pas exactement celle que prescrit Lacan à la fin de son Séminaire. L'expérience de la honte découvre ici comme une amboception ou une pseudo coïncidence du sujet et de l'Autre.

2. Regard et honte

Lacan, dans son Séminaire XI, se réfère à un épisode célèbre de l'émergence de la honte, celui retracé par Sartre dans son *Être et le Néant* à propos du regard, et qui tient en deux moments. Premier moment : «Je suis, moi, à regarder par le trou de la serrure.» Deuxième moment : «J'entends des pas dans le corridor : on me regarde. Et alors je tombe dans la honte.» C'est le récit d'une émergence de l'affect de honte décrit comme une déchéance du sujet. Alors qu'il est là «à regarder par le trou de la serrure», il est «pur sujet spectateur, absorbé par le spectacle, inoccupé de soi-même». Il n'est pas «conscient de lui-même sur le mode positionnel», dit-il dans son langage, et à proprement parler «dans ce "regarder par le trou de la serrure", je ne suis rien». Il essaye de nous décrire un moment de fading du sujet, que nous pourrions écrire avec son symbole lacanien de \$.

Le deuxième temps, accroché au son, fait surgir le regard comme tel. On voit bien pourquoi il faut ici des pas. Sartre veut saisir le sujet avant qu'il ne reconnaisse celui qui va le voir. C'est avant d'en capter le visage qu'il se formule pour lui «on me regarde». Regard anonyme. Derrière cet «on», se cache sans doute, dans l'algèbre lacanienne, le regard de l'Autre. Et Sartre de décrire la décadence du sujet, auparavant éclipsé dans son action et qui devient objet, qui se trouve alors se voir lui-même, par cette médiation, comme objet dans le monde, et d'essayer de saisir la chute du sujet dans un statut de rebut honteux. Là s'introduirait la honte : «Je reconnais que je suis cet objet que l'Autre regarde et juge. Je suis cet être-en-soi.»

\$→(a)

La conjonction sartrienne du regard et du jugement est ce qui est peut-être à mettre en question ou à ébranler, puisqu'il accomplit ici comme le glissement de la honte vers la culpabilité. Dire «je suis cet être-en-soi» veut dire que je suis alors coupé du temps, coupé du projet. Je suis saisi au présent, dans un présent dépouillé de ma transcendance, de ma projection vers mon avenir, vers le sens que cette action pourrait avoir et qui me permettrait de la justifier. Le jugement, c'est encore autre chose. Pour juger, il faut commencer à parler. Je peux avoir de très bonnes raisons de regarder par le trou de la serrure. C'est peut-être ce qui se passe de l'autre côté qui est ce qui est à juger et à réprouver. Un présent dépouillé de toute transcendance.

Je ne rappelle cet épisode que pour donner un fond, une résonance, au diagnostic de Lacan qui figure dans cette dernière leçon du Séminaire de *L'envers* : « Il n'y a plus de honte ». Cela se traduit par ceci : nous sommes à l'époque d'une éclipse du regard de l'Autre comme porteur de la honte.

3. Regard et jouissance

É. Laurent, par une intuition et une construction saisissantes, a rapporté à ce dernier chapitre du Séminaire de *L'envers* le propos que Lacan adressait aux étudiants de Vincennes, représentant le sublime, la fièvre de la contestation de l'époque : «Regardez-les jouir». Il a marqué que cette invitation, cet impératif, était en quelque sorte répercuté aujourd'hui dans cette fièvre médiatique, un peu retombée d'ailleurs, niais qui garde son sens comme fait de civilisation, des reality shows – Loft Story.

Ce «regardez-les jouir» rappelle le regard, qui était auparavant éminemment l'instance susceptible de faire honte. Pour l'époque où s'exprime Lacan, s'il faut rappeler le regard, c'est bien que l'Autre qui pourrait regarder s'est évanoui. Le regard que l'on sollicite aujourd'hui en faisant spectacle de la réalité – et toute la télévision est un reality show – est un regard châtré de sa puissance de faire honte, et qui le démontre constamment. Comme si cette prise du spectacle télévisuel avait comme mission, en tout cas comme conséquence inconsciente, de démontrer que la honte est morte.

Si l'on peut imaginer que Lacan évoquait ce «regardez-les jouir» en 1970 comme une tentative pour ranimer le regard qui fait honte, on ne peut plus le penser pour les reality shows. Le regard qui est là distribué – il suffit de cliquer pour en disposer – est un regard qui ne porte plus la honte. Ce n'est certainement plus le regard de l'Autre qui pourrait juger. Ce qui se répercute dans cette honteuse pratique universelle, c'est la démonstration que votre regard, loin de porter la honte, n'est rien d'autre qu'un regard qui jouit aussi. C'est «regardez-les jouir pour en jouir».

Par ce rapprochement amené par É. Laurent, c'est le secret du spectacle qui se découvre, dont on a même voulu faire l'insigne de la société contemporaine en l'appelant, comme Guy Debord, *La société du spectacle*. Le secret du spectacle, c'est vous qui le regardez, parce que vous en jouissez. C'est vous comme sujet, et non pas l'Autre, qui regarde. Cette télévision répercute que l'Autre n'existe pas. C'est pourquoi on peut entendre, dans les harmoniques du propos de Lacan, la mise en scène des conséquences de la mort de Dieu, thème auquel Lacan a consacré ce qui fait chapitre dans son *Éthique de la psychanalyse*^[4]. Ce que Lacan cerne, et à quoi nous avons affaire puisque c'est une anticipation sur le chemin de notre actualité, c'est la mort du regard de Dieu. J'en vois le témoignage, peut-être tenu, dans cette phrase, vraiment à la Lacan, qui figure dans cette dernière leçon : «Reconnaissez pourquoi Pascal et Kant se trémoussaient comme deux valets en passe de faire Vatel à votre endroit.»

4. La mort de l'Autre

Vatel est désormais mieux connu que jadis, grâce à un film où le personnage est incarné par Gérard Depardieu ^[5]. François Vatel qui est connu par ceux qui pratiquent, comme la grand-mère de Marcel Proust, la Correspondance de Mlle de Sévigné. Maître d'hôtel, organisateur de fêtes, il passe au service du prince de Condé, en avril 1671. Le prince de Condé invite toute la cour à passer trois jours chez lui, c'est Vatel qui doit assurer le service. Au témoignage de Mme de Sévigné, il n'en dort pas pendant douze nuits consécutives. S'ajoute à cela, dit-on, une déception amoureuse, incarnée dans le film par une star qui montre tout ce qu'il perd dans l'occasion, il a prévu une dizaine d'arrivages de poissons et de fruits de mer, voilà qu'il n'en arrive que deux. Il se désespère – visiblement, il est déprimé –, se persuade que la fête par sa faute est gâchée et il monte dans sa chambre, fixe une épée sur la poignée de la porte et s'y reprend à deux ou trois fois pour se transpercer et mourir, laissant ainsi son nom dans l'histoire. Lacan n'avait pas vu le film – trop récent – et c'est pourtant le nom de Vatel, qui lui vient comme le paradigme de celui qui est mort de honte, et qui était assez en rapport avec ce «mourir de honte», bien qu'il ne fût pas le moins du monde noble, mais, comme le souligne Lacan, un valet, un valet inséré dans le monde où il y a du noble.

Voilà que Lacan nous compare Pascal et Kant avec ce Vatel, et il les voit sur le bord du suicide pour cause de honte, se trémoussant, construisant leur labyrinthe pour y échapper. En quoi Pascal et Kant étaient-ils tourmentés par la honte de vivre et se trémoussaient-ils pour faire exister le regard du grand Autre, celui sous lequel on peut être amené à mourir de honte ? Lacan l'indique en passant : «Ça a manqué de vérité là-haut, pendant trois siècles.» Il dit cela au vingtième siècle, mais cela se réfère au dix-septième.

N'est-ce pas le sens du fameux pari de Pascal qui se découvre à nous ici ? Le pari de Pascal est en effet un effort pour soutenir l'ex-sistence de l'Autre. C'est une chicane, un trémoussement, afin d'arriver à poser qu'il y a en effet un Dieu avec lequel, comme Lacan le dit ailleurs dans le Séminaire, cela vaut la peine de faire le quitte ou double du plus-de-jouir. On ne peut pas se reposer sur le fait qu'il y a Dieu, il faut y mettre du sien par le pari. Le pari de Pascal, c'est sa façon de mettre du sien pour soutenir l'ex-sistence de l'Autre.

Que veut dire le pari sinon que l'on a à jouer sa vie comme une mise dans le jeu ? – comme un objet petit *a* que l'on pose dans le jeu comme une mise, dont on accepte qu'il puisse être perdu, et ce afin de gagner une vie éternelle. Ce Dieu-là a besoin du pari pour exister. Si l'on fait cet effort-là, s'il faut cette béquille du pari, c'est que finalement ce Dieu est en train de branler dans le manche, si je puis dire, qu'il ne tient plus tout à fait à sa place. Cela suppose que l'Autre dont il s'agit est un Autre qui n'est pas barré. On espère qu'il tient le coup.

Du côté de Kant, pour aller vite, ce n'est pas de pari qu'il s'agit, mais d'hypothèses. Dans la Critique de la raison

pratique, l'immortalité de l'âme comme l'existence de Dieu sont récupérées, non pas au titre de certitudes, mais au titre d'hypothèses nécessaires pour que la moralité ait un sens.

Dans cette veine, on peut dire que Pascal et Kant en ont mis un coup. Ils se sont évertués, si j'ose dire, ils ont travaillé – c'est pourquoi on les met plutôt du côté du valet – pour que le regard de l'Autre conserve un sens, c'est-à-dire pour que la honte existe et qu'il y ait quelque chose au-delà de la vie pure et simple.

5. Honte et honneur

C'est en regard de cet effort pathétique de ces grands esprits que Lacan inscrit ce qui était alors Vincennes, qu'il appelle à l'occasion «obsène», et qu'il saisit en 1970 comme un lieu où la honte n'a plus cours. Il s'est avancé vers ce Vincennes. Lacan l'a apparemment dit d'une façon assez en chicane pour que personne ne pousse des hauts cris. Comment voyait-il cela ? Comme un renoncement à ce qui était encore le trémoussement pathétique de Pascal et Kant, et d'assumer l'inexistence de la honte. C'est une ironie de l'histoire que Lacan ait été rangé au rang des suppôts de la pensée 68. On n'a rien lu qui soit aussi sévère à l'endroit de 68, mais, à l'intérieur de cette sévérité, c'était amical. C'est sans doute ce que l'on n'a pas pardonné à Lacan.

Pourquoi, demandait É Laurent – et il y a répondu –, la disparition de la honte, dans la civilisation, devrait-elle mobiliser un psychanalyste ? Pris par le biais de Vatel, on peut répondre : parce que la disparition de la honte change le sens de la vie. Elle change le sens de la vie parce qu'elle change le sens de la mort. Vatel, mort de honte, est mort pour l'honneur, au nom de l'honneur. Voilà le terme qui fait pendant à celui de la honte. La honte couverte par la pudeur, mais exaltée, repoussée, par l'honneur.

Quand l'honneur est une valeur qui tient le coup, la vie comme telle ne l'emporte pas sur l'honneur. Quand il y a de l'honneur, la vie pure et simple est dévaluée. Cette vie pure et simple, c'est ce qui s'exprime traditionnellement dans les termes du *primum vivere*. D'abord vivre, on verra ensuite pourquoi. Sauver la vie comme valeur suprême. L'exemple de Vatel est là pour dire que même un valet peut sacrifier sa vie pour l'honneur. La disparition de la honte instaure le *primum vivere* comme valeur suprême, la vie ignominieuse, la vie ignoble, la vie sans honneur. C'est pourquoi Lacan évoque, à la fin de cette dernière leçon, des raisons qui pourraient être «moins qu'ignobles».

Cela s'articule en mathème. Le mathème en jeu est la représentation du sujet par ce que Lacan construit dans ce Séminaire comme le signifiant-maître S1.

S1

§

La disparition de la honte veut dire que le sujet cesse d'être représenté par un signifiant qui vaille. C'est pourquoi Lacan présente, au début de cette leçon, le terme heideggérien de l'être-pour-la-mort comme «la carte de visite par quoi un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant». Il donne à ce S1 la valeur de la carte de visite, qui est «l'être-pour-la-mort». C'est la mort qui n'est pas pure et simple, la mort conditionnée par une valeur qui la surclasse, et lorsque cette carte est déchirée, dit-il, c'est une honte. On se moque alors de sa destination, puisque c'est à travers son inscription comme S1 que le sujet peut être engrené sur un savoir et un ordre du monde où il a sa place de maître d'hôtel à l'occasion, mais il doit tenir sa place. Au moment où il ne remplit plus sa fonction, il disparaît, c'est-à-dire qu'il se sacrifie au signifiant qu'il était là destiné à incarner.

S1 --> S2

§

Quand on est au point où tout le monde déchire sa carte de visite, au point où il n'y a plus de honte, cela met en question l'éthique de la psychanalyse. Tout le Séminaire de *L'éthique de la psychanalyse*, et l'exemple pris

d'Antigone, est là pour montrer au contraire que l'opération analytique suppose un au-delà du *primum vivere*. Elle suppose que l'homme, comme il s'exprimait alors, ait un rapport à la seconde mort. Non pas à une seule mort, non pas à la mort pure et simple, mais à une seconde mort. Un rapport à ce qu'il est en tant que représenté par un signifiant. Pour rien au monde cela ne doit être sacrifié. Celui qui sacrifie sa vie sacrifie tout sauf ce qui est là au plus intime, au plus précieux de son existence.

Lacan va en chercher l'exemple dans la tragédie d'Œdipe, précisément lorsqu'il entre dans la zone de l'entre-deux-morts où il a renoncé à tout. Il n'est plus rien si ce n'est un déchet qu'accompagne Antigone. Il se crève les yeux et donc tous les biens de ce monde disparaissent pour lui, mais, comme le note Lacan : «Cela ne l'empêche pas d'exiger les honneurs dus à son rang»^[6]. Dans la tragédie, on ne donne pas à Œdipe ce à quoi a droit après le sacrifice d'un bœuf – des parties sont valorisées, d'autres moins –, on ne lui donne pas ce qui lui revient, et, alors qu'il est déjà passé au-delà de la première limite, il relève ce qui est un manquement à son honneur comme une injure intolérable, dit Lacan. Alors même qu'il a abandonné tous ses biens, il affirme la dignité du signifiant qui le représente.

L'autre exemple que Lacan prend à ce propos, celui du roi Lear, va dans le même sens. C'est là aussi un personnage qui laisse tout, mais qui, ayant tout laissé de son pouvoir, continue de s'accrocher à la fidélité des siens et à ce que Lacan appelle un pacte d'honneur.

L'éthique de la psychanalyse, si ce n'est d'un bout à l'autre, au moins après son premier tiers, suppose la différence entre une mort qui consiste à claquer le bec et la mort de l'être-pour-la-mort. La mort de l'être qui veut la mort est en rapport avec le signifiant-maître. C'est une mort risquée ou une mort voulue ou une mort assumée, et qui est en rapport avec la transcendance même du signifiant. À partir de l'accent si singulier que Lacan a mis sur ce «mourir de honte» et sur ce «faire honte» – qui faisait horreur, ou paraissait déplacé, à un collègue psychanalyste, disait É. Laurent –, le signifiant de l'honneur, le mot d'honneur, continue d'avoir sa pleine valeur pour Lacan au moment même où il essaye de fonder aujourd'hui le discours analytique. Je me disais : «Honneur, honneur, où dit-il cela ?» On le trouve par exemple d'emblée lorsqu'il fait le compte rendu d'un de ses derniers Séminaires, «... ou pire» : «D'autres s'... oupirent. Je mets à ne pas le faire mon honneur.»^[7] Ce mot «honneur» consonne avec toute cette configuration que j'ai dessinée. Ce n'est pas seulement l'honneur de Lacan Jacques puisqu'il ajoute : «Il s'agit du sens d'une pratique qui est la psychanalyse.» Le sens de cette pratique n'est pas pensable sans l'honneur, n'est pas pensable si ne fonctionne pas l'envers de la psychanalyse qui est le discours du maître et le signifiant-maître qui est installé à sa place. Pour le faire recracher au sujet, il faut d'abord qu'il en ait été marqué. L'honneur de la psychanalyse tient au lien maintenu du sujet avec le signifiant-maître.

Ce «honneur» n'est pas un hapax. Par exemple, Lacan éprouve le besoin de justifier qu'il s'intéresse à André Gide. Gide mérite qu'on s'intéresse à lui parce que Gide s'intéressait à Gide, non pas dans le sens d'un vain narcissisme, mais parce que Gide était un sujet qui s'intéressait à sa singularité quelle que chétive qu'elle soit. Peut-être n'y a-t-il pas de meilleure définition de celui qui se propose pour être l'analysant. Le minimum qui peut être demandé, c'est qu'il s'intéresse à sa singularité, une singularité qui ne tient à rien d'autre qu'à ce S, au signifiant qui lui est propre. Lacan n'ayant pas encore élaboré dans son formalisme ce signifiant-maître, l'appelle, dans son texte sur Gide, «le blason» du sujet, terme qui est bien là pour résonner avec celui d'honneur : «Le blason que le feu d'une rencontre a imprimé sur le sujet». Il dit aussi : «Le sceau n'est pas seulement une empreinte mais un hiéroglyphe», etc.^[8]

Chacun de ces termes pourrait être étudié dans sa valeur propre. L'empreinte est simplement une marque naturelle, le hiéroglyphe on le déchiffre, mais il souligne que, dans tous les cas, c'est un signifiant, et son sens est de n'en pas avoir. On peut anticiper que cette marque singulière est ce qu'il appellera plus tard le signifiant-maître qui marque le sujet d'une singularité ineffaçable.

6. Singularité

À l'époque, Lacan ne reculait pas à dire que ce respect pour sa propre singularité, cette attention à sa singularité

signifiante, c'est ce qui fait du sujet un maître. Il l'oppose à toutes les sagesse, qui ont au contraire un air d'esclave. Ces sagesse qui valent pour tous, ces soi-disant arts de vivre s'instaurent tous de négliger chez chacun la marque individuelle qui ne se laisse pas résorber dans l'universel qu'elles proposaient. Les sagesse à dissimuler cette marque de fer sont guindées par ce poids-là, par ce travestissement, et c'est pourquoi Lacan leur impute un air d'esclave.

Sans doute s'agit-il, dans *L'envers de la psychanalyse*, de séparer dans l'opération analytique le sujet de son signifiant-maître. Mais cela suppose qu'il sache en avoir un, et qu'il le respecte.

Lancé dans cette voie, je donnerai toute sa valeur à ce que Lacan dit au passage de son texte sur Gide, que «s'intéresser à sa singularité, c'est la chance de l'aristocratie». Voilà un terme que nous n'avons pas coutume de faire résonner et qui pourtant s'impose lorsqu'on reprend la position de Lacan devant ce fait de civilisation qu'a été Vincennes. Tout indique que ce qu'il a rencontré là, il l'a classé dans le registre de l'ignoble, et qu'il a eu, devant cette émergence d'un lieu où la honte avait disparu, une réaction aristocrate. Cette aristocratie est pour lui justifiée parce que le désir a partie liée avec le signifiant-maître, c'est-à-dire avec la noblesse. Ce pourquoi il peut dire dans son texte sur Gide : «Le secret du désir est le secret de toute noblesse». Votre S1, contingent, et si chétif que vous soyez, vous met à part. Et la condition pour être analysant est d'avoir le sens de ce qui vous met à part.

En remontant plus loin, c'est quelque chose comme une réaction aristocrate qui motive les objections que Lacan a toujours multipliées en face des objectivations à quoi la civilisation contemporaine oblige le thérapeute ou l'intellectuel, le chercheur. Voyez par exemple ce qu'il présente comme l'analyse du moi de l'homme moderne une fois qu'il est sorti de l'impasse de faire la belle âme qui censure le cours du monde alors qu'il y prend sa part.[\[9\]](#) Comment le décrit-il ? D'un côté, cet homme moderne prend sa place dans le discours universel, collabore à l'avancée de la science, tient sa place comme il faut, et en même temps il oublie sa subjectivité, il oublie son existence et sa mort. Il n'était pas encore à dire «il regarde la télévision», mais c'était les romans policiers, etc.

On a là comme une critique ébauchée de ce que Heidegger appelait l'existence inauthentique, le règne du *on*. D'ailleurs, dans l'existentialisme, même sartrien, qui comportait cette critique de l'inauthentique, il y avait aussi bien une prétention aristocrate. Ne pas oublier ce qu'a d'absolument singulière son existence et sa mort. On voit là Lacan – on n'a pas à chercher ou à l'interpréter – évoquer en contraste avec le moi de l'homme moderne ce qu'il appelle la subjectivité créatrice, celle qui milite, dit-il, pour renouveler la puissance des symboles [\[10\]](#). Il dit aussi en passant : «Cette création est supportée» – la création p. 283. subjective, alors que la masse routinière récite les symboles, tourne en rond et éteint sa propre subjectivité dans le futile – «par un petit nombre de sujets»[\[11\]](#). À peine a-t-il formulé cette pensée qu'il invite à ne pas s'y abandonner, c'est une «perspective romantique». On ne peut cependant pas méconnaître que Lacan s'inscrit parmi ce petit nombre de sujets.

C'est de là qu'il peut formuler dans *Télévision*, au moment où il prône la sortie du discours capitaliste : «Cela ne constituera pas un progrès si ce n'est que pour certains». La formulation précise dit bien que la première pensée qui là s'est présentée est bien que ce n'est que pour quelques-uns et pas pour tous. La limite de ce petit nombre, c'est ce que Lacan signalait comme cette pensée ridicule dont il faut se séparer et qui était «au moins moi».

Dans cette sortie que Lacan fait à la fin de *L'envers de la psychanalyse*, je vois les traces, l'expression de son débat avec l'aristocratie, son débat avec la noblesse qui est noblesse du désir. La question qu'il se pose à propos de la psychanalyse est bien : qu'en est-il de la psychanalyse en des temps où la noblesse est éclipsée ? N'oublions pas que lorsqu'il modifiait le discours du maître pour en faire le discours du capitaliste, il inversait ces deux termes et inscrivait le S barré au-dessus de la ligne, c'est-à-dire un sujet qui n'a plus un signifiant-maître comme référent.

§ S1 --> S2

§

C'est confirmé, dans ce dernier chapitre de *L'envers de la psychanalyse*, par une référence très précise à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, à la dialectique de la conscience noble et de la conscience vile, qui est la vérité de la conscience noble. Sur quoi il s'appuie pour formuler que la noblesse est vouée à passer dans la vilénie, dans la bassesse. Le temps de la noblesse débouche sur le temps où il n'y a plus de honte. Ce pourquoi il peut dire aux étudiants, aux contestataires de son public : «Plus vous serez ignobles, mieux ça ira.»

On voit bien pourquoi il pouvait parler aux étudiants qui se pressaient à son Séminaire de leur ignominie. Il l'explique, de biais : «Désormais, comme sujets, vous serez épinglés de signifiants qui ne sont que des signifiants comptables et qui effaceront la singularité du S1.» On a commencé à transformer la singularité du S1 en unités de valeur. Le signifiant-maître, d'une certaine façon, c'est l'unité de valeur singulière, celle qui ne se chiffre pas, qui ne rentre pas dans un calcul où l'on est pesé. C'est dans ce contexte qu'il se propose de faire honte, mais d'un «faire honte» qui n'a rien à faire avec la culpabilité. Faire honte, c'est un effort pour restituer l'instance du signifiant-maître.

Il y a sans doute un moment dans l'Histoire où s'est trouvée usée puis évacuée – on l'a pleurée pendant des siècles – la valeur de l'honneur. On n'a pas cessé de voir cet honneur être remanié et décroître. Si la civilisation qui l'a porté, c'était la civilisation féodale, on voit petit à petit cet honneur se tordre, se trémousser, être capturé par la cour, que Hegel analyse à propos de la conscience vile et de la conscience noble. Kojève le lisait ainsi, et sans doute Lacan aussi, c'est la référence à l'Histoire de France. Capturé par la cour après la folie de la Fronde, qui est la dernière résistance d'une forme antique de l'honneur, avant que l'honneur soit versé dans la courtoisie. Et ce qui s'accomplit ensuite au cours du dix-huitième siècle, le renoncement à la vertu aristocratique pour que triomphent les valeurs bourgeoises.

La vertu aristocratique, qu'était-ce en son temps ? Un signifiant-maître tenant assez le coup pour que le sujet y appuie son estime de soi, et en même temps l'autorisation et le devoir d'affirmer, non pas son égalité, mais sa supériorité sur les autres. C'est ainsi que l'on a recyclé la magnanimité, qui était une valeur aristotélicienne, dans la morale aristocratique, et on la retrouve chez Descartes sous les espèces de la générosité dans son *Traité des passions*.

C'est là-dessus que même le surhomme nietzschéen trouve son ancrage historique. Cette vertu aristocratique a partie liée avec l'héroïsme. Même s'il le modère – «Chacun est à la fois le héros et l'homme du commun, et les buts qu'il peut se proposer comme héros, il les accomplira en tant qu'homme du commun» –, un personnage central qu'il fait se déplacer dans son Séminaire *L'éthique de la psychanalyse* est celui du héros, porteur de la vertu aristocratique, et en particulier de celle – c'est le b. a. – ba – qui permet d'aller au-delà du *primum vivere*.

Les vertus de ce qui a émergé comme l'homme moderne impliquent de renoncer à la vertu aristocratique et à ce qu'elle obligeait de braver la mort. Un des lieux où cela s'accomplit est l'œuvre de Hobbes, que l'on voit encore révéler la vertu aristocratique et déduire en même temps que le lien social est avant tout établi sur la peur de la mort, c'est-à-dire sur le contraire de la vertu aristocratique. Les esprits cultivés se réfèrent à ce discours ces temps-ci, où l'on trouve le fondement que l'essentiel pour l'homme moderne est la sécurité. C'est affirmer que l'héroïsme n'a plus de sens.

C'est là que l'on a vu naître de nouvelles vertus que l'on propose, à l'occasion ce que les Américains appellent *greed*, l'avidité. C'était la phrase célèbre des années quatre-vingt : « *Greed is good* », « L'avidité, c'est bien ». Le capitalisme fonctionne grâce à l'avidité. Et aussi le règne qui ne cesse pas de s'étendre du calcul coût-profit. Lorsqu'on nous propose tout le temps des évaluations de l'opération analytique, ce n'est rien d'autre que ce règne du calcul coût-profit qui s'avance sur la psychanalyse. Ne montons pas sur nos grands chevaux. Il y a place pour ce que Lacan appelle, dans la première page de sa dernière leçon, l'honnête. C'est une référence très précise à Hegel qui, au détour de sa dialectique de la conscience vile et de la conscience noble, évoque, au moment où cela se défait, la conscience honnête, c'est-à-dire la conscience en repos, celle qui prend «chaque moment comme une essence qui

demeure» – tout est à sa place – et «qui chante la mélodie du bien et du vrai». À quoi il oppose les dissonances que fait entendre la conscience déchirée dont le paradigme est *Le Neveu de Rameau*. Cette conscience déchirée qui se manifeste par le renversement perpétuel de tous les concepts, de toutes les réalités, qui affiche la tromperie universelle – tromperie de soi, tromperie des autres – et qui témoigne aussi de ce que Hegel appelle l'impudence à dire cette tromperie.

Le Neveu de Rameau, c'est la grande figure qui émerge – et peut-être Diderot l'a-t-il gardée par honte dans ses tiroirs – de l'intellectuel éhonté, par rapport à quoi celui qui dit «moi» dans *Le Neveu de Rameau* se trouve dans la position de la conscience honnête, qui voit les propositions qu'il avance être renversées et dénaturées par le déchaîné neveu de Rameau, et qui est roulé dans la farine. À Vincennes – ce qui est reproduit sous le nom «Analyticon» dans le volume –, Lacan s'est trouvé dans la position du moi par rapport au neveu de Rameau. Il s'est trouvé dans la position de la conscience honnête. Il s'en est distingué en vomissant les ignobles de l'époque dans son Séminaire.

L'honnête, Lacan le définit comme celui qui tient à l'honneur de ne pas faire mention de la honte. Dans son Séminaire, il franchit cette limite. Il est franchement déshonnête de parler comme ça des gens qui l'ont reçu gentiment. L'honnête est évidemment celui qui a déjà renoncé à l'honneur, à son blason, qui voudrait que la honte n'existât point, c'est-à-dire qui enrobe et voile le réel dont cette honte est l'affect.

Même si c'est abusif, on ne peut pas s'empêcher de penser que le grand honnête auquel il est arrivé à Lacan de se référer, et qui se tenait sans doute à distance de la honte, c'est Freud. Il pouvait dire que «l'idéal de Freud, c'était un idéal tempéré d'honnêteté, l'honnêteté patriarcale»[\[12\]](#). Freud bénéficiait encore de l'auvent du Père et, comme Lacan le démontre dans son Séminaire de *L'envers*, la psychanalyse loin de rabaisser le Père a fait tout ce qu'elle a pu pour essayer d'en conserver la statue. Elle a fondé à nouveaux frais la notion d'un Père tout amour.

Lorsque Lacan évoque l'honnêteté patriarcale de l'idéal freudien, la référence qu'il prend c'est Diderot, *Le Père de famille*[\[13\]](#). Diderot sert là de guide dans la mesure où il est juste sur la ligne de fracture entre l'idéal patriarcal et la figure du *Neveu de Rameau* qui est la dérision de cette honnêteté patriarcale.

8. Impudence

Lacan ne s'est pas arrêté à dire aux étudiants de l'époque qu'ils témoignaient d'un monde où il n'y avait plus de honte. Il a au contraire essayé de leur indiquer que, sous leur air éhonté, comme il s'exprime – il faut entendre éhonté –, ils butaient à chaque pas «sur une honte de vivre gratinée». Une fois l'absence de honte censurée, il leur montre qu'il y a néanmoins une honte de vivre derrière l'absence de honte. C'est ce que peut pointer la psychanalyse, que les éhontés sont des honteux. Sans doute contestent-ils le discours du maître, la solidarité du maître et du travailleur, chacun étant partie du même système. Il se réfère à *Senatus Populusque Romanus*, le Sénat et le peuple romain, qui bénéficient chacun du signifiant-maître. Il signale à ces étudiants qu'ils se placent avec les autres en plus, c'est-à-dire avec les déchets du système, non pas avec le prolétariat mais avec le sous-prolétariat. C'est très précis et cela court à travers toutes les années que nous avons vécues depuis. Cela lui permet de déduire que ce système qui tient au signifiant-maître produit de la honte. Les étudiants, se plaçant hors système, se placent dans l'impudence.

C'est là que l'on voit ce qui a changé depuis. Nous sommes dans un système qui n'obéit pas à la même régulation parce que nous sommes dans un système qui produit de l'impudence et non pas de la honte, c'est-à-dire dans un système qui annule la fonction de la honte. On ne l'appréhende plus que sous les espèces de l'insécurité, une insécurité que l'on impute au sujet qui ne tombe pas sous la coupe d'un signifiant-maître. Ce qui fait que le moment de cette civilisation est travaillé par un retour autoritaire et artificiel du signifiant-maître et par obtenir que chacun travaille à sa place, sinon on les enferme.

Si dans le système où était Lacan on pouvait encore dire «faire honte», l'impudence a aujourd'hui beaucoup

progressé, elle est devenue la norme. Qu'obtient-on de dire au sujet «vous vous devez quelque chose à vous-même» ? Il ne fait pas de doute que la psychanalyse doit définir sa position par rapport à la réaction aristocrate que j'évoquais. C'est bien la question qui hante la pratique : est-elle pour tous ?

Voilà le débat fondamental de Lacan. Cela n'a jamais été vraiment avec l' *egopsychology*, cela n'a pas été avec les collègues. Le débat fondamental de Lacan – c'est clair dans *L'envers de la psychanalyse*, et cela l'était déjà dans *L'éthique de la psychanalyse* – a toujours été un débat avec la civilisation en tant qu'elle abolit la honte, avec ce qui est en cours de globalisation, avec l'américanisation ou avec l'utilitarisme, c'est-à-dire avec le règne de ce que Kojève appelait le bourgeois chrétien.

La voie que Lacan proposait, c'était le signifiant porteur comme tel d'une valeur de transcendance. Ce qui se condense dans St. Là encore, les choses se sont déplacées depuis *L'envers de la psychanalyse*, puisqu'on a touché au signifiant. La parole est elle-même ravalée dans le couple «écoute et bavardage». Ce qu'on essaye de préserver dans la séance analytique, c'est un espace où le signifiant garde sa dignité.

La demande de pardon, évoquée par É. Laurent, est plutôt du registre de la culpabilité, c'est-à-dire qu'elle aide à oublier le registre de la honte et de l'honneur. Pourquoi se trouve-t-on demander pardon ? Dans cette pratique, un peu tombée en désuétude depuis que les choses se sont resserrées sur l'insécurité internationale et nationale, on voulait faire qu'on demande pardon pour les St, pour les valeurs, qui vous avaient animés, et qui étaient toutes meurtrières ou nocives. À travers ce «demander pardon», c'était l'affirmation du *primum vivere*. Aucune valeur dont vous avez pu vous croire les porteurs ne valait le sacrifice d'aucune vie. D'où la comptabilité soigneuse des crimes de toutes les grandes fonctions idéalisantes au cours de l'histoire. On peut mesurer aujourd'hui la différence d'avec l'époque de *L'envers de la psychanalyse*. Nous sommes au point où le discours dominant enjoint de n'avoir plus honte de sa jouissance. Du reste, oui. De son désir, mais pas de sa jouissance.

J'en ai eu un témoignage extraordinaire cette semaine, où j'ai rencontré un des auteurs dont nous avons parlé cette année à propos du contre-transfert.^[14] Je lui ai fait part d'un des résultats de la lecture minutieuse des écrits de cette orientation, comme quoi la pratique du contre-transfert, l'attention passionnée donnée par l'analyste à ses propres processus mentaux, semblait tout de même être de l'ordre d'une « jouissance ». Vous hésitez à le dire lorsque vous vous adressez à un praticien éminent de la chose. Et là, la surprise a été pour moi : « Mais bien entendu, m'a-t-il dit. Et c'est même une jouissance infantile. »

L'orientation lacanienne III, 4, 5 juin 2002. Texte et notes établis par Catherine Bonningue. Publié avec l'aimable autorisation de J.-A. Miller.

[1] Cf. Laurent É., exposé au cours du 29 mai 2002 de L'orientation lacanienne III, 4, publié dans *Élucidation*.

[2] Lacan J., *Le séminaire Livre VII, L'éthique de la psychanalyse (1959-60)*, Paris, Seuil, 1986, pp. 350-351.

[3] Cf. Weber M., *Histoire économique : esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Paris, Gallimard Bibliothèque des Sciences humaines, 1992; Tawney R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, New York, Harcourt, Brace & World, fric., 1926 *La religion et l'essor du capitalisme*, Paris, Éditions Marc Rivière, Bibliothèque d'Histoire économique et sociale, 1951.

[4] Cf. le chapitre XIII de *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit.

[5] *Vatel*, film français, britannique, belge, 1999, sorti en mai 2000, réalisation de Roland Joffé.

[6] Lacan J., *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 352.

[7] Lacan J., ... ou pire. *Compte rendu du séminaire 1971.72* », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 547

[8] Cf. Lacan J., « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir » (1958), *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 756.

[9] Cf. Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage», Écrits, op. cit., p. 281.

[10] Ibid., p. 283.

[11] Ibid.

[12] Lacan J., L'éthique de la psychanalyse, op. cit., p. 208.

[13] Ibid

[14] J.-A. Miller fait référence à Daniel Widlöcher, son entretien avec lui vient de paraître en mars 2003 dans le premier numéro de la revue Psychiatrie et sciences humaines.



© 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