





**PEUT-ON JOUIR
DU CAPITALISME ?**

© Max Milo Éditions
Collection Essais-Documents, Paris, 2009
www.maxmilo.com
ISBN : 978-2-35341-068-2
Ce livre a fait l'objet d'une première édition
chez Punctum (mars 2008).

LUIS DE MIRANDA

**PEUT-ON JOUIR
DU CAPITALISME ?**

LACAN AVEC HEIDEGGER ET MARX

Publié sous l'égide du CRÉEL,
Centre de recherche
pour l'émergence d'une existence libre

Max Milo
ESSAIS-DOCUMENTS

Du même auteur :

Joie, roman, Le Temps des Cerises, 1997.

La Mémoire de Ruben, roman, Gamma Press, 1998.

Le Spray, roman, Calmann-Lévy, 2000.

À vide, roman, Denoël, 2001.

Moment magnétique de l'aimant, roman, La Chasse au Snark, 2002.

Ego trip, la société des artistes sans œuvre, essai, Max Milo, 2003.

Expulsion, roman (avec H. Delmotte), Max Milo, 2005.

Paridaiza, roman, Plon, 2008.

Une vie nouvelle est-elle possible ? Deleuze et les lignes, essai, Nous, 2009.

www.luisdemiranda.net

PRÉFACE, PAR HERVÉ CASTANET

MODES-DE-JOUIR ET IMPOSSIBLE

L'histoire a tracé sa voie – aussitôt incontournable. Elle a eu le dernier mot créant radicalement un avant et un après. Qu'a-t-elle prouvé ? Il y a « les faits » – comme dit le discours de l'histoire justement. La chute du mur de Berlin, l'effondrement de l'Union soviétique, ont signé l'échec du communisme à visage humain. On pourra toujours clamer que ce communisme-là n'était ni le bon, ni le vrai, ni le légitime – qu'il était la face obscène et tragique du communisme glorieux et inventif des soviets ; que Lénine faisait vibrer les peuples que Staline massacra – que Trotski rêvait d'un monde autre alors que Brejnev réduisait la Russie et ses satellites à un enfer ; on pourra toujours gloser sur les lendemains qui chantent et les damnés de la terre qui avaient pris le pouvoir ou sur la dimension utopique nécessaire à tout projet politique ; on pourra encore et encore faire marcher la machine des mots et des espoirs (ah ! le principe *Espérance* d'E. Bloch). Il y a désormais ceci : l'histoire les a rendus, un beau jour, caducs. Il n'y eut pas des millions de morts – ni des milliers, ni des centaines. Il n'y eut ni nouvelle révolution ni contre-révolution. L'effondrement fut si simple, si

évident qu'il laissa un goût amer aux amateurs des grands chocs, des batailles, des combats idéologiques. À la manière d'un théâtre de carton-pâte, les pantomimes se réduisirent à néant. C'était donc ça le communisme ? Une boursoufflure qui se dégonfle et finit en mascarade ? Dès que ce fut réalisé comme une petite péripétie de la grande histoire, on le sut : le capitalisme avait gagné. Fut-il triomphal, prétentieux et sûr de lui ? Même pas ! C'est comme si l'illusion finie, le cauchemar terminé, la réalité – la vraie, la bonne, l'unique – avait repris ses droits. Ce monde n'avait plus son opposé symétrique. Ce n'était plus l'Un (le capitalisme) et son Autre (le communisme) ; ce sera l'unique formule : l'Un et l'Un, l'Un est l'Un. Devions-nous pleurer sur ce qui s'écroula ? Fallait-il le récupérer en rêvant sur Cuba ou la Corée du Nord ? Fallait-il devenir Chinois (ah ! l'ombre du président Mao) ? Mais non, le capitalisme autoritaire (la consommation et le marché + l'armée) avait déjà gagné l'empire du Milieu.

Ce monde capitaliste était devenu notre bande de Möbius – à la parcourir, fut-ce la tête en bas, c'était le même ruban sans extérieur.

Quel est donc *ce* monde dont on veut nous faire croire qu'il est *le* monde tout simplement ? « Tout est possible », « tout peut avoir lieu », « ce qui ne va pas peut être totalement réglé » – peut-être pas aujourd'hui, mais demain sûrement. Ces affirmations sont devenues notre quotidien. Certains croient y voir notre modernité, notre puissance, nos avancées. À l'aune de ces exigences, chacun est convoqué, jugé, évalué, traité statistiquement. L'État s'en mêle, le législateur veut dire son mot, les journalistes en font leur une.

Quel est ce monde dont on parle et que l'on fait même parler, comme une marionnette avec son ventriloque, avec

ses demandes de comptes et de justifications? C'est un monde sans... *réel*! Un monde sans réel est, par exemple, celui des paradis enfantins où rien n'arrive parce que « rien n'est pour de vrai ». Les enfants eux-mêmes y croient à peine et bien vite une rencontre fait irruption découvrant que le décor a son envers. Un monde sans réel est un monde où l'on dort, où la vie est un vrai songe. Ce monde-là, le fantasme le fait consister avec ses artifices ouatés. Bref, un monde sans réel est un monde sans castration, un monde où le savoir exclut l'impossible. Il plaît aux maîtres et à ses partenaires actuels. La psychanalyse objecte à ce monde, elle qui fait de ce qui ne va pas justement ce à partir de quoi un monde se crée et s'élabore. « Aucune praxis plus que l'analyse n'est orientée vers ce qui, au cœur de l'expérience, est le noyau du réel¹ », écrivait Jacques Lacan en 1964. À la fin de son enseignement, Lacan ne martèle pas autre chose : « Je rappelle que c'est de la logique que ce discours [psychanalytique] touche au réel à le rencontrer comme impossible [...] : science, ai-je dit, du réel². »

Ce monde sans réel fait l'économie de la rigueur de la science et déploie sa face grimaçante – le scientisme. En quoi la psychanalyse nous permet-elle d'y faire barrage en ses effets en affirmant un monde *pas sans réel*, soit que « la structure, c'est le réel qui se fait jour dans le langage³ »? À cette question, ce livre de Luis de Miranda, qui n'est pas psychanalyste, apporte une réponse. Mais la réponse est complexe et ne se laisse pas attraper avec quelques approximations. C'est pourquoi son titre *Peut-on*

1. LACAN (J.), *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), livre XI du *Séminaire*, Points Essais n° 217, Le Seuil, 1973, p. 63.

2. LACAN (J.), « L'étourdit » (1973), *Autres écrits*, Collection Le champ freudien, Le Seuil, 2001, p. 449.

3. *Ibid.*, p. 476.

jouir du capitalisme ? fait thèse. Pour cela, il suivra pas à pas *Le Séminaire*, livre XVII de Jacques Lacan, daté de 1969-1970, *L'Envers de la psychanalyse* et poursuivra avec Heidegger et Marx lui-même – soit deux références de Lacan souvent utilisées.

Que démontre Lacan ? La découverte freudienne affirme que le sujet ne sait pas ce qu'il dit – que là où s'insinuent les prérogatives du Moi sûr de lui et de ses raisonnements, une Autre scène fait son lit. Autrement dit, le Moi qui se croit maître chez lui n'est qu'une marionnette. Est-ce tout ? Nullement. Le sujet ne sait pas non plus qui le dit : « le savoir parle tout seul, voilà l'inconscient⁴ ». Le discours de l'inconscient se déroule. Le savoir calcule et ce calcul est jouissance – soit cette satisfaction paradoxale au-delà du principe de plaisir dont parlait Freud. Cette nouvelle alliance de la jouissance et du signifiant fait l'enjeu du *Séminaire XVII*. L'ordre symbolique tout à la fois produit une perte de jouissance – il assure des effets de mortification, de vidage de la jouissance – et crée ce supplément qu'est le *plus-de-jouir*. C'est la démonstration sur laquelle insiste de Miranda : la jouissance définie comme plus-de-jouir a un effet de comblement, mais ce comblement échoue sur le manque à jouir caractéristique de l'être parlant. Le paradoxe est en ce point : « mais quand vous pensez la jouissance comme plus-de-jouir... la liste des objets *a* s'étend, s'amplifie. Les objets de la sublimation sont inclus dans la liste des objets *a*. La notion de plus-de-jouir... a pour fonction d'étendre le registre des objets petit *a* au-delà des objets en quelque sorte "naturels", de les étendre à tous les objets de l'industrie, de

4. LACAN (J.), *L'Envers de la psychanalyse* (1969-1970), livre XVII du *Séminaire*, Collection Le champ freudien, Le Seuil, 1991, p. 80.

la culture, de la sublimation, c'est-à-dire tout ce qui peut venir à combler moins phi, sans réussir à le faire de façon exhaustive⁵ ». Ce dispositif contradictoire est amplifié par la mise au zénith des objets de consommation que le capitalisme se doit, pour sa survie, de multiplier indéfiniment. Si n'importe quel objet peut être support de cette fonction du plus-de-jouir, alors se saisit en quoi et comment le capitalisme est une machine à faire jouir massivement intégrant le plus de consommateurs possible. Ce qui s'obtient n'est pas pour autant une jouissance toute, pleine, mais, comme dit Lacan, seulement des *lichettes* de jouissance. La jouissance demeurera toujours tonneau des Danaïdes – « une fois qu'on y entre, on ne sait jusqu'où ça va⁶ ». Le couple capitalisme/plus-de-jouir acquiert, via la multiplication des objets couplés au corps, une pertinence remarquable pour penser notre monde – « ce sont ces lichettes de la jouissance qui donnent son style propre à notre mode de vie et à notre mode-de-jouir⁷ ». Lacan ira jusqu'à énoncer, comme y insiste Luis de Miranda, une équivalence entre son plus-de-jouir et la plus-value marxiste qui fait le profit du capitaliste : « la plus-value, c'est le plus-de-jouir⁸ ».

Comment ? pourquoi ? se demandera le lecteur. Qu'il lise alors ce livre attentivement. Il y trouvera non point la réponse seulement en théorie, mais en pratique au cas par

5. MILLER (J.-A.), « Les six paradigmes de la jouissance », *La Cause freudienne*, n° 43, *Les Paradigmes de la jouissance*, Navarin-Le Seuil, 1999, p. 23.

6. LACAN (J.), *L'Envers de la psychanalyse* (1969-1970), livre XVII du *Séminaire*, *op. cit.*, p. 83.

7. MILLER (J.-A.), « Les six paradigmes de la jouissance », *La Cause freudienne*, n° 43, *Les paradigmes de la jouissance*, *op. cit.*, p. 24.

8. LACAN (J.), *L'Envers de la psychanalyse* (1969-1970), livre XVII du *Séminaire*, *op. cit.*, p. 123.

cas d'exemples choisis. En ne cédant pas sur le concept (Marx, Heidegger *avec* Lacan), l'auteur donne les balises pour saisir ces modes-de-jouir d'aujourd'hui dont chacun souhaite croire, à adhérer au discours qui le légitime, qu'enfin, en les multipliant, le réel pourrait être vaincu, la castration annulée et l'inconscient réduit aux affirmations d'un *je sais ce que je dis et qui le dit* ! Luis de Miranda, tirant des conséquences de ses lectures, dénude le seul enjeu qui vaille pour que la vie (sa vie) soit digne : qu'à l'impossible, contrairement à l'adage bien connu, chacun est tenu !

Hervé Castanet

– Ah ! comme vous êtes organisés, vous autres !... quelles oreilles tu as !... dit Corentin à Contenson. Décidément la Nature Sociale arme toutes ses Espèces des qualités nécessaires aux services qu'elle en attend ! La Société c'est une autre Nature !

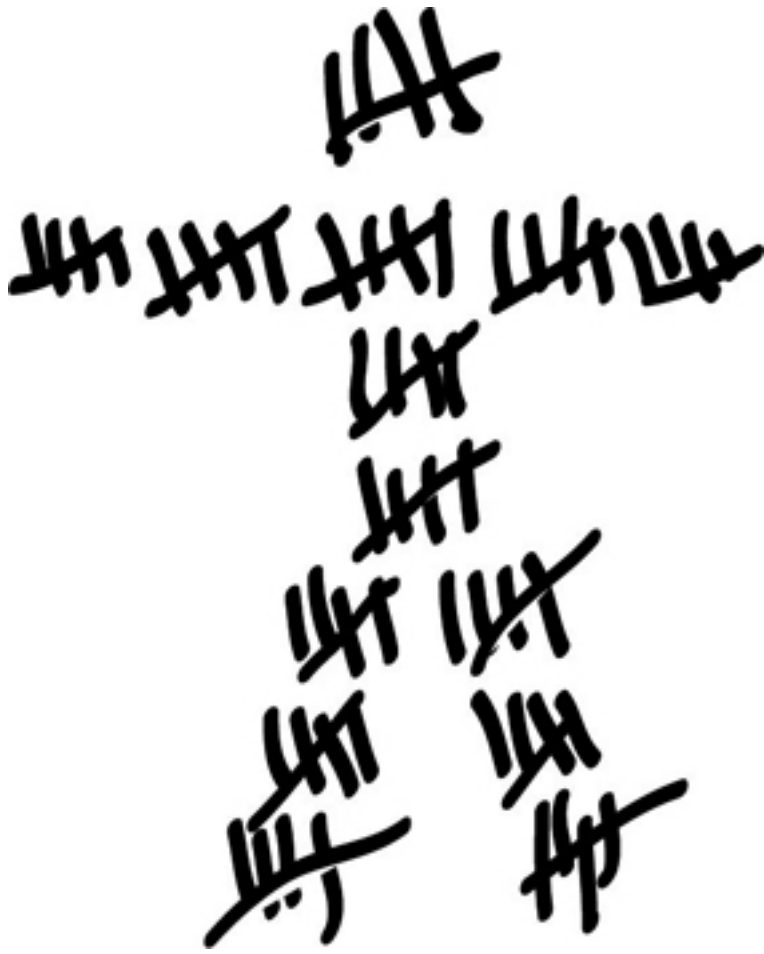
– C'est très philosophique ce que vous dites là, s'écria Contenson, un professeur en ferait un système !

Honoré DE BALZAC,
Splendeurs et Misères des courtisanes.

Nous recherchons un concept qui ne transférera pas la théorie du sujet scindé sur la collectivité et qui s'abstiendra de promouvoir un mysticisme apolitique de l'infini et de l'inatteignable...

Fredric JAMESON, *Archéologies du futur.*





Le sujet barré



INTRODUCTION

JOUISSANCE ET CAPITALISME : L'IMPÉRATIF DU *FUN*

Chaque jour, nos yeux sont exposés à mille fois plus de messages publicitaires que de mots d'amour. Si nombreux qu'on croit les oublier aussitôt qu'ils s'infiltrèrent dans nos cerveaux. Une réclame récente pourtant restera comme un paradigme de ridicule : « Je suis sans limites. Positive génération. » Tel est le slogan¹ que les usagers du métro parisien ont découvert dans les premières années de ce III^e millénaire. L'affiche n'exhibait aucune image.

Négligeons la cause de cette réclame², le produit promu, pour y entendre l'idéal qu'instrumentalise le moment capitaliste avancé de notre économie : celui d'un sujet qui aurait expulsé le négatif de sa conscience comme de ses vécus, et atteint par le dépassement de ses barrières individuelles à un état d'extase où il pourrait tutoyer l'absolu.

Que percevoir derrière la ritournelle contemporaine du « dépassement des limites » ? Il s'agirait à première vue

1. D'un fournisseur de connexion à Internet, Wanadoo.

2. Dont on peut lire une analyse plus détaillée dans l'essai du même auteur : *Ego trip, la société des artistes sans œuvre*, Max Milo, 2003, p. 37.

d'un toujours-plus de l'expérience personnelle, sous la forme d'une intensité énergétique dont le moi pourrait s'abreuver à loisir comme on remplit une voiture d'essence, auto de plus réputée tout-terrain.

Un tel mot d'ordre semble constitutif de ce que Jacques Lacan appelle le « discours du capitaliste », machine discursive dont nous allons examiner les rouages. Si ce discours s'exprime de manière très manifeste dans la publicité, il déborde sans cesse le champ de la communication marchande pour modeler le rapport de nos consciences au monde. Voilà ce que nous avons à comprendre : dans une société qui repose sur le manque à gagner et l'accumulation plutôt que sur le don et la véritable croissance, l'individu perçoit la jouissance sur le mode du manque mimétique, de l'avidité, plutôt que du débord créatif.

La période actuelle du capitalisme est souvent présentée comme un règne progressif de la jouissance pour le plus grand nombre. Outre le slogan cité plus haut, l'impératif de l'époque peut, à écouter attentivement l'opinion publique autant que le discours marchand (les distinguer n'est pas toujours facile), se résumer à un mot de trois lettres, dont on ne s'étonnera pas qu'il soit formulé dans la langue internationale des échanges commerciaux : *fun*.

Ce mot n'est pas étranger au vocabulaire de Lacan. Le psychanalyste y a notamment recours dans ce texte sur lequel nous reviendrons, *Kant avec Sade*³, à propos du personnage littéraire d'Alfred Jarry, Ubu, et de son exclamation en apparence idiote : « Vive la Pologne, car s'il n'y avait pas de Pologne, il n'y aurait pas de Polonais. » Lacan note à ce propos : « Le sujet de l'énonciation s'y

3. Revue *Critique*, n° 191, avril 1963. Reproduit dans les *Écrits II*, Points/Seuil, 1999, p. 243.

détache aussi clairement que du “Vive la Pologne”, où seulement s’isole ce qu’évoque toujours de *fun* sa manifestation.» Derrière cette remarque, on entrevoit, d’une part, que le sujet authentique (s’il existe autrement que comme un effet) éclot plutôt du côté de la joie gratuite, de l’espèglerie vis-à-vis de son statut, à l’intérieur de limites prédéterminées (la frontière de la Pologne, par exemple). S’il n’existait pas un territoire duquel se détacher, la liberté pourrait-elle se constituer ? L’absence de limites, si elle pouvait exister, ne serait-elle pas un enfer aboulique ?

On constate d’autre part que le sujet énonciateur et le *fun* ne semblent le plus souvent faire bon et vivant ménage que par le truchement de l’absurde ubuesque. Or c’est souvent le point de départ contemporain d’une analyse : une voix qui se plaint que sa vie n’est pas vive, pas *fun*, bien qu’absurde...

Lacan ici nous indique que le véritable *fun* est du côté du repérage des limites et de leur absurdité, d’un jeu avec les bornes, plutôt que d’un dépassement vécu sur le mode océanique et utérin (« Je suis sans limites. Positive génération. »). Mais la société marchande entend davantage le mot *fun* comme un impératif, le mot d’ordre du consommateur épanoui. Dans le flux mimétique des dialogues urbains, dont chacun de nous est un relais de plus ou moins bonne foi, plus ou moins angoissé, il n’est pas rare d’entendre l’écho d’une compétition orale, d’une *disputatio* de plusieurs être-pour-le-*fun*. C’est à qui pourrait se vanter, en toute innocence, d’avoir accumulé plus de jouissance dans telle ou telle expérience. Dans l’œil du cyclone des supposés plaisirs, l’idéal de la jouissance pure fait effet de pompe aspirante.

Telle est la fiction psychosomatique (le corps étant censé dans le *fun* se fondre avec l’esprit) que promeut la société de marché. L’humanité ne serait-elle pas sur le

point d'atteindre, à la faveur d'un néolibéralisme enchanteur, à ce paradis sur terre qui est l'horizon de toutes les utopies, celui d'une fusion du corps et de l'esprit, une animalité consciente, spontanée et enfantine, la réconciliation de notre part divine et de notre part avide dans une extase totale ? C'est là un fantasme de l'acheteur souvent représenté dans la publicité, qui pourrait faire sourire s'il ne mettait en scène, plus ou moins involontairement, le détournement des forces désirantes vers des voies de garage.

L'objet de ce bref essai n'est pas de répertorier les phénomènes cliniques qui permettraient d'invalider l'équivalence entre régime capitaliste et jouissance incarnée, par exemple le nombre massif de dépressions, de névroses, de psychoses plus ou moins légères qui frappent les Occidentaux (qui mériteraient aujourd'hui l'appellation d'*Anxidentaux*). Nous ne dresserons pas non plus l'inventaire des divers réflexes de fuite plus ou moins délirante de la réalité que l'impératif du *fun* suscite. Si nous acceptons le présupposé selon lequel le capitalisme prétend instaurer progressivement un règne de la jouissance individuelle pour le plus grand nombre, il nous faudra montrer en quoi cette prétention est un leurre. Nous tenterons pour ce faire de nous maintenir dans le champ d'une démonstration logique, en nous appuyant sur des textes de Lacan, Heidegger et Marx pour l'essentiel.

Mais essayons d'abord d'entrevoir *a priori* ce que serait cette jouissance du consommateur positiviste. La publicité citée plus haut (« Je suis sans limites. ») nous en donne l'indication. Admettons que la plupart des passants, confrontés à cette annonce, comprennent qu'il n'y s'agit pas d'une jouissance dont la cause est le rapport à l'infini. La cause de cette publicité serait, pour la perception de l'utilisateur du métro, à qui on ne la ferait plus, un simple produit de marché. La cause de la supposée jouissance

capitaliste n'est-elle pas d'ailleurs toujours un objet marchand – au sens où une fête payante ou sponsorisée, par exemple, est une marchandise ? Si tel est bien le cas, il nous faudra aussi répondre à cette question en apparence simple : l'individu peut-il satisfaire sa volonté de jouissance dans un rapport de consommation ?

Nous nous demandons : peut-on jouir du capitalisme ? L'usufruit des objets de consommation peut-il satisfaire notre désir ? Dans quelles conditions un objet peut-il être la cause de notre jouissance ? Une conception de la jouissance calquée sur le comblement du manque est-elle viable ?

Puisque c'est d'abord à travers le filtre de la pensée lacanienne (sans en faire un catéchisme) que nous allons répondre à ces questions, il nous faudra dans un premier temps délimiter l'un des socles de cette pensée (outre le freudisme), à savoir la relation de l'individu à ses vécus par le médium d'une structure de représentation nommée « discours ». C'est la partie que nous nommerons « L'ordre du discours », en référence à Michel Foucault.

Nous tenterons ensuite, dans une deuxième partie, de définir comment la cause du désir peut s'identifier à un non-objet transcendantal, sur le mode kantien de l'inaccessible étoile. Nous en déduirons qu'au sein du discours capitaliste, l'appât du désir est une irréalité marchandise absolue. Le Capital a su détourner jusqu'à notre aspiration au divin et les objets sont nos fétiches tyranniques.

Faut-il alors perdre l'espérance ou se réfugier dans un solipsisme mystique ? nous demanderons-nous dans un troisième temps. Sommes-nous emmurés dans le monde du Capital ? Une sortie des limites du moi qui ne soit pas factice est-elle encore possible, comme le clamait entre autres un Heidegger ?

Le capitalisme ronge ce qu'il prétend promettre, et le désir, à suivre ses chimères, s'autoconsomme. « La société

n'existe pas » : cette phrase de Margaret Thatcher restera dans l'histoire comme l'expression du nihilisme qui meut le Capital. Elle est à entendre comme un : « La société doit mourir. » Mais est-il possible d'éradiquer le lien social ? C'est la question que nous pisterons dans une quatrième partie, en nous aidant de textes de Marx d'une justesse visionnaire et d'un lyrisme méconnu, et en montrant *in fine* que, bien que la confusion capitaliste entre croissance et accumulation mène à une tentative de destruction des liens humains, cette destruction est tout simplement impossible.

En conclusion, nous verrons que l'aventure reste une idée neuve en Occident et proposerons une réponse à la question : peut-on jouir de vivre ?

PREMIÈRE PARTIE

**L'ORDRE DU DISCOURS : NOUS SOMMES
LES EMPLOYÉS DU LANGAGE**

La structure : l'homme pris dans la toile

« Au commencement était le Verbe, ce qui veut dire le signifiant¹. » Cette assertion de Lacan n'est pas le signe que son œuvre se place d'emblée sous l'auvent de la religiosité. Au contraire, d'une communion directe avec tout infini, tout absolu, le fil des séminaires du psychanalyste n'aura de cesse de supposer qu'elle est impossible, bien que ce soit précisément cet impossible qui nous fasse fantasmer. Si un tel rapport direct avec l'absolu est un rêve, c'est du fait, nous dit Lacan, de la sertissure de l'expérience humaine dans la structure de signifiants qu'on appelle langage. Nous sommes les « employés du langage² ». Qu'est-ce à dire ?

1. LACAN (J.), *L'Éthique de la psychanalyse*, Livre VII du *Séminaire*, Seuil, 1986, p. 252.

2. LACAN (J.), *L'Envers de la psychanalyse*, Livre XVII du *Séminaire*, Seuil, 1991, p. 74.

La théorie lacanienne a fleuri à partir de ce terreau qu'on nomme le structuralisme, et plus particulièrement l'influence des recherches du linguiste Jakobson et de l'anthropologue Lévi-Strauss. Historiquement, on a pu dire que le structuralisme découle en partie d'une défiance vis-à-vis de la rationalité du sujet individuel en tant qu'acteur social, méfiance peut-être renforcée par l'enchaînement en Europe de deux guerres absurdemment meurtrières, vécues *a posteriori* comme niant le postulat du sujet libre et maître de son destin face à la société.

Philosophiquement, le concept de structure est le fruit des tentatives du début du siècle passé pour dépasser le psychologisme et l'idéalisme en sciences humaines, et plus particulièrement le clivage sujet-objet, afin de donner à ces sciences une assise plus rigoureuse, sur le modèle des mathématiques et de la cybernétique (qui naît peu avant le structuralisme³). Il s'agit pour la méthode structuraliste de comprendre les mécanismes des comportements sociaux sans se référer à la volonté comme libre arbitre, en examinant les relations entre différents points d'un champ collectif donné. On postule que ces relations, qui définissent des tensions dynamiques au sein d'un ensemble humain méthodologiquement considéré comme un tout, doivent suffire à expliquer le mouvement des parties. Nous sommes pris dans une toile d'automatismes, nous sommes les éclats de verre du kaléidoscope social.

Sans doute le structuralisme est un « déterminisme », selon l'expression même de Lévi-Strauss⁴. Il a pour objet de mettre en évidence, au sein des phénomènes sociaux,

3. On pourra lire à ce sujet *L'Empire cybernétique*, de Céline LAFONTAINE, Seuil, 2004.

4. LÉVI-STRAUSS (Cl.), *L'Homme nu*, Mythologiques IV, Plon, 1971, p. 561.

des formes de causalité qui ne doivent rien aux intentions morales ou affectives des acteurs. Faut-il en déduire que la conscience singulière est une illusion ?

Il convient plutôt de distinguer une conscience naïve, celle qui serait régie par le libre arbitre, d'une conscience qui naît de l'examen logique des représentations et des actes du sujet. Comment ? En mettant justement entre parenthèses ses supposées liberté et lucidité individuelles. Lévi-Strauss écrit :

« Volontairement en retrait pour laisser le champ libre à ce discours anonyme, le sujet ne renonce pas à en prendre conscience, ou plutôt à ce qu'il prenne conscience à travers lui. [...] La philosophie a trop longtemps réussi à tenir les sciences humaines emprisonnées dans un cercle, en ne leur permettant d'apercevoir pour la conscience humaine d'autre objet d'étude que la conscience elle-même. [...] Ce qu'après Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure et Freud, cherche à accomplir le structuralisme, c'est dévoiler à la conscience un objet autre⁵... »

Pour étudier cette altérité et sortir de la prison de l'individualité, le structuralisme tente d'évacuer tout « sens » extrinsèque à un champ donné et s'attache à l'élucidation de la « grammaire » de ce champ. Le terme de *grammaire* est important. Il témoigne de l'influence de la linguistique à la fois sur le structuralisme et sur Lacan, telle qu'elle a été renouvelée par le fameux *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure, professeur à Genève au début du XX^e siècle. Selon ce dernier, le signe linguistique est *diacritique* : sa signification n'opère que par différence, par écart et relation avec d'autres signes. Le signifiant, l'image

5. *Ibid.*, p. 562.

acoustique d'un mot, n'a pas de rapport nécessaire avec son sens (le signifié), mais un rapport arbitraire. Transposée dans une vision des groupes humains, cette distinction est le socle du structuralisme, que le phénoménologue Merleau-Ponty a clairement résumé comme suit :

« Les sujets qui vivent dans une société n'ont pas nécessairement la connaissance du principe d'échange qui les régit, pas plus que le sujet parlant n'a besoin pour parler de passer par l'analyse linguistique de sa langue. La structure est plutôt pratiquée par eux comme allant de soi⁶. »

Face aux structures qui régissent nos pulsions, nos représentations et nos actions, nous sommes comme M. Jourdain vis-à-vis de la prose. Mais la structure n'est pas pour autant une totalité fermée et rigide. Elle est plutôt un ensemble qui pourra s'entrecroiser avec d'autres ensembles : « La structure est d'abord un groupe d'éléments formant un ensemble covariant⁷. » Cette expression insiste d'abord sur le fait que les points de la structure, à savoir les signifiants, sont interdépendants. Un ensemble covariant est, plus précisément, un objet mathématique renvoyant à la théorie cantorienne des ensembles, mais nous laisserons de côté cette piste complexe, inutile à notre démonstration, en notant, pour ceux qui voudraient la suivre, qu'elle a été depuis défrichée par le philosophe Alain Badiou⁸.

S'il est souvent structuraliste dans ses intuitions, Lacan a par ailleurs tenu à se démarquer du mouvement, en se dégageant notamment d'un réalisme de la structure, qui

6. MERLEAU-PONTY (M.), *Signes*, Gallimard, 1960, p. 146.

7. LACAN (J.), *Les Psychoses*, Livre III du *Séminaire*, Seuil, 1981, p. 207.

8. BADIOU (A.), *L'Être et l'Événement*, Seuil, 1988.

postulerait que celle-ci est un objet réel. Pour lui, la structure est surtout un schéma méthodique qui permet de comprendre la portée des signifiants sur nos existences. Mais alors, qu'est-ce au juste que le signifiant lacanien ?

Le signe et le signifiant : le sujet assujetti

Ce que Lacan retient du *Cours de linguistique générale* de Saussure, c'est la nécessité de démasquer une fois pour toutes l'illusion de transcendance métaphysique que donnent les mots. Le signifié est un effet imaginaire de la structure des signifiants, entraînant pourtant des actes aux conséquences bien réelles.

Si les signifiants sont donc les unités de base du langage, le rapport du signifié au signifiant est réécrit par Lacan de la manière qui suit : S/s (une inversion par rapport à Saussure). Ce rapport se lit : « Signifiant sur signifié, le *sur* répondant à la barre qui sépare les deux étapes⁹. » Nous verrons plus loin ce que cette barre indique pour la condition humaine. Retenons pour l'instant que le signifié, s'il accompagne le signifiant, ne lui est pas lié essentiellement. C'est le signifiant qui lui donne sa raison (et non l'inverse), une raison qui peut subir des glissements de terrain, comme on le perçoit par exemple dans les jeux de mots.

En considérant le langage comme un jeu de signifiants, puis en suggérant au fil de son œuvre que l'inconscient est structuré comme un langage, Lacan étend hors de la linguistique le règne des signifiants. Tout ce qui est susceptible de s'agencer différemment ou selon une « chaîne » structurelle dans un système donné jouera le rôle

9. LACAN (J.), *Écrits*, Seuil, 1966. p. 467.

de signifiant : « objet, relation, actes symptomatiques ¹⁰ ». Le travail à la chaîne n'est pas limité à l'usine.

Retenons : il n'y a que des signifiants et leurs effets. Mais alors, comment expliquer que le signifié, le sens, existe, du moins pour les êtres parlants ? Réponse de Lacan : du fait que par le langage, un signifiant devient, face à un autre signifiant, un sujet : « Le signifiant, à la différence du signe, est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant ¹¹. » Comment est-ce possible ?

D'abord, derrière le mot *sujet*, il faut entendre ici *assujetti* ¹².

Ensuite, prenons l'alphabet. Faisons opérer à toutes les lettres une simple permutation d'une place. A devient B, B devient C, etc. Dès lors, la phrase biblique citée en amorce de cette partie, « Au commencement était le Verbe », devient : « Bv dpnnfodfnfou fubju mf Wfscf ». Quelqu'un à qui on donnerait cette dernière « phrase » sans lui fournir la clé du code saisirait d'abord cet agencement de signifiants dans son étrangeté. Il aurait aussitôt l'impression d'une évidence cachée, du fait que ces signifiants sont visiblement articulés suivant un ordre qui ne dépend pas de lui. C'est comme lorsqu'on observe, dans un journal autochtone, les lignes fascinantes d'une langue qu'on ne connaît pas du tout. On ressent ses composantes comme les indices d'une autonomie magique.

10. LACAN (J.), *La Relation d'objet*, Livre IV du *Séminaire*, Seuil, 1994. p. 289.

11. LACAN (J.), *L'Envers de la psychanalyse*, Livre XVII du *Séminaire*, Seuil, 1991, p. 31.

12. Le sujet assujetti, ou « barré », comme le dit Lacan pour des raisons que nous allons comprendre, n'est pas libre. Il diffère du sujet que nous nommons *créaliste* et dont nous esquisserons le portrait à la fin de cet ouvrage. Pour parler d'un sujet banal, nous tenterons d'utiliser le plus souvent le terme d'*individu*.

Mais la phrase « Bv dpnnfodfnfou fubju mf Wfscf » ne pointe pas seulement une vérité cachée. Elle signifie simultanément le manque à atteindre cette vérité. Il y a dans le langage un manque originaire inconscient, comme l'explique l'analyste Charles Melman :

« Lacan a montré que l'angoisse née à la menace de castration chez l'homme et à l'absence de pénis chez la femme n'était que la conséquence de la soumission du sujet aux lois du langage et de la parole. Pouvoir parler, montre et démontre-t-il dans toute son œuvre, nécessite l'existence d'un manque, comme le jeu de pousse-pousse ou de taquin suppose une case vide. La castration est dès lors devenue synonyme du manque à être qu'implique la prise de chaque sujet dans le langage¹³. »

Pour comprendre ce manque, il nous faudra ne pas perdre de vue que les structures qui régissent les êtres parlants ne sont pas un objet figé, mais un mécanisme dynamique. Il nous faudra ensuite saisir que ce qui fait tourner ce mécanisme, ce qui sans cesse le remet en branle, c'est le désir. Mais on ne pourra comprendre le jeu du désir et son dévoilement par le capitaliste si on ne saisit pas d'abord ce qu'est cette fameuse prise dans le langage qui conditionne notre manque et que Lacan nomme « discours ».

Le discours, ce n'est pas la chose dite, le propos que l'on tient, ni un développement oratoire solennel. C'est la forme des structures d'un contexte dialectique basé sur un code langagier et sur le nœud relationnel dominant/dominé, ou si l'on préfère maître/esclave, selon la fameuse terminologie de Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*.

13. MELMAN (Ch.) (entretiens avec J.-P. Lebrun), *L'Homme sans gravité*, Denoël, 2002, p. 248.

Un fameux texte de Foucault, contemporain de la démarche de Lacan, va nous éclairer sur la question.

Le discours selon Foucault : l'ordre du désir

Pour bien comprendre ce qu'est un discours dans la filiation du structuralisme, le plus lumineux est en effet de se reporter à *L'Ordre du discours* de Foucault¹⁴. Ce texte a ceci d'ironique (mais pas d'innocent) qu'il est lui-même un discours, au sens déclamatoire, puisqu'il s'agit de la leçon inaugurale de Foucault au Collège de France, prononcée le 2 décembre 1970.

L'auteur s'y attaque à la prétendue neutralité du propos à vocation scientifique. Il croit bon, à juste titre, de rappeler ce constat de prudence, simple en apparence : l'homme de science, comme le philosophe, n'émettent pas des vérités valables de tout temps et en tous lieux, bien que la force de leur amour de la Vérité leur fasse souvent négliger les conditions extrathéoriques de leurs thèses. La neutre universalité des sciences humaines ne peut-être, au mieux, qu'une aspiration asymptotique, un *télos*, une finalité sans fin. Il y a toujours un sujet du discours, même si le structuralisme lui-même a visé à le faire disparaître, et même si une démarche logique rigoureuse semble pouvoir rendre négligeables les valeurs externes à la théorie. Foucault écrit :

« Le désir dit : “Je ne voudrais pas avoir à entrer moi-même dans cet ordre hasardeux du discours ; je ne voudrais pas avoir affaire à lui dans ce qu'il a de tranchant et de décisif ; je voudrais qu'il soit autour de moi comme une transparence calme, profonde, indéfiniment ouverte,

14. Gallimard, 1971.

où les autres répondraient à mon attente, et d'où les vérités, une à une, se lèveraient ¹⁵... »

Il y a toujours, chez le penseur qui veut rendre compte du monde et même de la possibilité d'un discours sur le monde, la nostalgie plus ou moins consciente de la révélation des mystiques. Notons que Lacan ira jusqu'à poser cette nostalgie comme nécessaire à l'élan même du penseur, qui reste un homme de désir éperdu. Dit autrement : « La seule chance de l'existence de Dieu, c'est qu'Il – avec un grand I – jouisse, c'est qu'Il soit la jouissance ¹⁶. » Nous reviendrons sur ce lien entre aspiration à la vérité et aspiration à la jouissance.

En attendant, ce que dit Foucault, c'est qu'une institution, une chapelle, réelle ou plus informelle, se cache toujours derrière les jeux de discours. Le discours est produit à l'intérieur d'un club de pouvoir qui contrôle, sélectionne, organise et redistribue cette production selon des procédures rituelles. Il s'agit à la fois de maintenir un système de castes langagier par lequel le pouvoir se distribue en professions de foi, et de protéger la collectivité contre l'émergence d'un verbe anarchique, « anormal », perçu comme dangereux.

Le discours non seulement régule le désir et la politique, les corps et les actes, mais permet en retour à certains corps et certains actes de s'imposer au détriment d'autres :

« Comme si le discours, loin d'être transparent ou neutre, dans lequel la sexualité se désarme et la politique se pacifie,

15. FOUCAULT (M.), *L'Ordre du discours*, p. 9.

16. LACAN (J.), *L'Envers de la psychanalyse*, p. 74.

était l'un des lieux où elles exercent, de manière privilégiée, quelques-unes de leurs plus redoutables puissances¹⁷. »

Le discours est non seulement un pouvoir dont on cherche à s'emparer, mais bel et bien un espace de domination, c'est-à-dire un lieu de contraintes autant que de libertés prédéfinies. Il pourra donc donner lieu à une topologie, ce que sera précisément l'objectif de Lacan, dont Foucault atteste lui-même l'influence en ajoutant :

« Le discours – la psychanalyse nous l'a montré –, ce n'est pas simplement ce qui manifeste (ou cache) le désir ; c'est aussi ce qui est l'objet du désir¹⁸. »

Précisons qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que dans son discours Foucault cligne de l'œil en direction de Lacan, lorsque l'on sait que le séminaire nommé *L'Envers de la psychanalyse*, où sont approfondies les quatre variantes du discours (nous allons y venir), a été prononcé quelques mois plus tôt. Mais sur ce qui donne une telle puissance de fascination au discours, Foucault est plus historiciste. Selon lui, jusqu'aux poètes grecs du VI^e siècle avant J.-C., le discours resta lié à la divination. Il fut donc un temps où le discours non seulement expliquait le monde, mais semblait prédire l'avenir. Il se présentait comme un rituel efficace. Il était, à travers les figures du devin ou du sorcier, reçu et orchestré comme le discours de la Nature même.

On notera que cette survalorisation s'est aujourd'hui déplacée au profit du discours scientifique de la physique et de la neurobiologie, discours vers lesquels afflue aujourd'hui l'essentiel des capitaux destinés à la recherche.

17. FOUCAULT (M.), *L'Ordre du discours*, p. 11.

18. *Ibid.*, p. 12.

Il suffit de comparer les sommes que reçoivent un chercheur en philosophie et un chercheur en biotechnologies ou en neurosciences pour entrevoir de quoi se renforce l'idéologie capitaliste : elle est bien entendu du côté de la maîtrise du naturel, identifiée à la vérité. Pour paraphraser, en le détournant, Descartes, il s'agit de nous rendre comme maîtres et possesseurs de la vérité, et tout est dans le *comme*.

Retenons ceci de la lecture de Foucault : le discours est une machinerie de domination, un jeu sérieux, parfois même mortel, d'échange de signes. Il n'y a pas que dans le logiciel Word qu'il existe une *police* discursive des caractères. Dans la société aussi les caractères sont préformatés par le discours, comme le remarquait Bourdieu à propos du langage des banlieues. Le respect de certaines règles est le principe de contrôle de la production de tel ou tel discours et donc de tel ou tel pouvoir. Bienheureux en apparence ceux qui insèrent leur volonté de puissance dans le discours dominant de leur temps : ils recevront la reconnaissance de leurs pairs.

Et la mauvaise conscience cosmique qui va avec. Car ce cadre limité du discours peut aussi susciter le désir d'en échapper, par exemple pour se retrouver dans une extériorité sauvage rêvée.

Tout lieu de contrainte suppose la volonté plus ou moins consciente d'en sortir. C'est en ce sens qu'on a pu dire que l'inconscient était révolutionnaire, comme l'a écrit le philosophe Gilles Deleuze.

« Le désir est révolutionnaire parce qu'il veut toujours plus de connexions et d'agencements¹⁹. »

19. DELEUZE (G.), *Dialogues*, avec Claire Parnet, Flammarion, 1995, p. 97.

Seulement, pour Lacan, cette pulsion de libération ne mène pas à la liberté ultime, mais à un nouvel emprisonnement. Selon lui, dès que l'on sort d'un discours, c'est pour entrer aussitôt dans un autre discours. Il n'y a pas pour l'humain d'extériorité du langage autre que désirée. « Lever la souveraineté du signifiant », ce projet que Foucault annonce non sans témérité à la fin de son discours inaugural, n'est au regard du lacanisme que la manifestation du désir propre à tout (re)commencement de s'épingler à une inaccessible étoile. Désir et lucidité ont beau tomber parfois amoureux, ils ne forment pas un ménage paisible.

De cette hégémonie du discours, de cet embrigadement de la vérité dans une structure de domination valorielle, doit-on conclure à un relativisme radical, érigeant le cynisme comme seule philosophie authentique ? Ce serait tomber dans le discours capitaliste. Car Lacan considère le capitalisme comme un discours. Le discours du capitaliste est le « substitut²⁰ » actuel du discours maître/esclave, comme nous le verrons plus loin.

Retenons l'idée, pour l'instant, que la vérité est un processus toujours en cours, le résultat d'une dialectique entre volonté de puissance et libération des règles qui la gouvernent. L'ordre du discours n'est pas complètement mensonger, même s'il reste toujours un « mi-dire. »

Qu'est-ce à dire ?

Le discours selon Lacan : langage, comme tu nous tiens !

Le texte *Radiophonie*, prononcé à la radio en juin 1970²¹, devrait nous permettre d'aller plus loin dans la

20. LACAN (J.), conférence à l'université de Milan, 12 mai 1972.

21. Et retranscrit dans la revue *Scilicet*, 2/3, Seuil, 1970, p. 55 à 99.

décantation de la théorie du langage lacanienne. Le psychanalyste commence par s'acquitter de sa dette envers la linguistique :

« La linguistique, avec Saussure et le Cercle de Prague, s'institue d'une coupure qui est la barre posée entre le signifiant et le signifié, pour qu'y prévale la différence dont le signifiant se constitue absolument. »

Le langage est, on l'a vu, un système différentiel, comme un cristal dont les liens d'un point à un autre créent des effets de brillance qui font sens, par division entre cette brillance et ce qui s'y laisse supposer et désirer d'une brillance absolue. L'effet de sens n'est pas localisé en un point donné, mais naît de la relation entre deux ou plusieurs éléments de structure.

Qu'il n'y ait que des brillances relatives, c'est cela qui génère la soif d'absolu du sujet. Du fait que cet appel d'être ne peut être que partiellement et furtivement satisfait dans les limites du langage, se produit ce que Lacan appelle une « exclusion métaphysique, à prendre comme fait de désêtre. » C'est-à-dire de manque. Le langage, en tant qu'agencement relatif de points intangibles de structure, on l'a pressenti plus haut avec la phrase codée « Bv dpnnfodfnfou fubju mf Wfscf », entraîne toujours une plus ou moins perceptible sensation de manque, la présence/absence anhistorique d'une non-chose, d'une « achose » totale au milieu du mirage des signes.

En tant que miné par le « désêtre », le discours entraîne une toujours défailante communication entre humains. La convention du langage crée les communicants comme assujettis au pacte d'un discours : « Le signe suppose le quelqu'un à qui il fait signe de quelque chose. »

C'est ainsi, d'ailleurs, que toute forme de « télépathie » lucide, la possibilité pour les êtres de partager un sens hors d'un langage est pour Lacan une illusion, de même que toutes les tentatives à venir de la cybernétique pour imaginer une communication entre les cerveaux qui ne soit pas langagière²². Non seulement nos rapports humains sont langagiers, mais de plus cette communication est fatalement plus ou moins brouillée :

« Que le sujet soit d'origine marqué de division, c'est ce dont la linguistique prend force au-delà des badinages de la communication. »

Il n'y a pas pour Lacan d'anneau précieux où puisse se sertir l'absolu, et l'homme n'en sera jamais le seigneur. Par le langage, qui le fait apparaître comme tel, le sujet est à la fois coupé de l'être et amené à en supposer l'existence. Mais personne ne peut avoir le monopole du Verbe, pas même un président de la République qui apprécierait particulièrement les formulations hypnagogiques, comme : « Travailler à la plus-value pour gagner plus de jouissance. »

22. Citons le cas révélateur du très médiatique scientifique Kevin Warwick, du département de cybernétique de l'université de Reading, en Angleterre, dont les recherches visent à implanter dans le corps humain des éléments mécaniques afin « d'accroître ses capacités sensorielles », et à terme de favoriser une communication qui ne soit plus langagière. Nous l'avons rencontré en octobre 2002. Assez significativement, il nous a avoué que son philosophe de chevet est Berkeley : « Pour lui, il n'y a pas de réalité. Tout est dans l'esprit. On peut donc imaginer qu'on puisse bientôt communiquer par le seul cerveau, sans le langage, qui n'est qu'un système de codage limité et imparfait. » À quoi Lacan a répondu par avance dans ce passage de *Radiophonie* : « Que le sujet ne soit pas celui qui sache ce qu'il dit, quand bel et bien se dit quelque chose par le mot qui lui manque, mais aussi dans l'impair d'une conduite qu'il croit sienne, cela ne rend pas aisé de le loger dans la cervelle dont il semble s'aider surtout à ce qu'elle dorme... »

Chevillé à la différence entre énoncé et énonciation, l'individu est toujours en manque :

« Le fait d'être "soumis" au langage a comme conséquence pour le sujet de ne pas avoir à sa disposition – contrairement à l'animal – un comportement pré-déterminé. La perte qu'implique la "prise" dans le langage engendre une incertitude irréductible pour le sujet quant à son désir. Il est condamné à le chercher sans plus jamais pouvoir le trouver absolument²³. »

Ce qui ne veut pas dire là encore qu'on pourrait, en se défiant du langage, en l'épurant, ou en remontant virilement à sa source, accéder durablement à l'être pur. L'absolu, cet au-delà de la structure que désigne en creux le langage, ne semble devoir apparaître que par flashes fantomatiques, effets de cristal momentanés, éclairs engloutis dans la grande nuit dès que perçus, voire geysers plus ou moins vite refroidis, lave passionnelle plus ou moins rapidement durcie.

Ce qui n'empêche pas de concevoir un art tellement virtuose qu'il multiplie de manière presque instantanée les kaléidoscopiques appels d'airs de l'absolu. Mais aussi talentueux soit-il, l'artiste, de même que l'homme désirant, ne tutoie jamais continuellement l'être. Et il est toujours aidé par le fait qu'une machine à lier œuvre souterrainement :

« Par l'instrument du langage s'instaurent un certain nombre de relations stables, à l'intérieur desquelles peut

23. MELMAN (Ch.) et LEBRUN (J.-P.), *L'Homme sans gravité*, Denoël, 2002, p. 250.

certes s'inscrire quelque chose qui est bien plus large, va bien plus loin que les énonciations effectives²⁴. »

Quelque chose de plus large, qui va bien plus loin ? De quoi s'agit-il ? Précisément de ce dont le discours du maître capitaliste est à la fois le souteneur (au sens de proxénète) et l'ennemi mortel, à savoir la communauté créatrice de réel créaliste et fidèle au désir d'un monde meilleur. Mais n'anticipons pas, et définissons d'abord le discours du maître.

Le discours du maître : donne-moi ton temps !

Un discours soutient donc sa domination à partir d'une fiction, qui est le point invisible de ce que le discours vise sans pouvoir l'exhiber ou plutôt le désigner d'un signifiant : « l'achose », ou, suivant une appellation plus célèbre, « l'objet *a* ». Qu'est-ce que ce fameux objet petit *a* ?

« Pour la psychanalyse, le terme d'objet nomme d'abord d'une manière générale ce qui est visé et/ou investi par le sujet pour établir un lien avec le monde extérieur, que ce soit un objet au sens courant du terme ou un autre sujet. [...] L'objet *a* est l'objet cause du désir. Non représentable comme tel, "perte" impliquée par la parole mais qui va lester l'ensemble de la chaîne signifiante, il va, de ce fait, donner au sujet sa "consistance" – consistance paradoxale puisqu'elle ne se maintient que de cette perte²⁵. »

24. LACAN (J.), *L'Envers de la psychanalyse*, Livre XVII du *Séminaire*, p. 11.

25. MELMAN (Ch.) et LEBRUN (J.-P.), *op. cit.*, p. 255.

Le moi n'est pas maître en sa demeure, comme Freud, parmi d'autres, l'avait énoncé. Il y a entre l'ego et l'inconscient une division. L'ego est une passerelle défensive branlante au-dessus d'un gouffre menaçant, une cohérence illusoire, plus ou moins solide face aux remises en cause que suscite son apparition dans un corps et un monde. Le sujet naît de l'aspiration sans cesse renaissante du corps psychique vers l'unité, de la distance entre un être toujours né sous x (c'est-à-dire enfanté par l'Inconnu) et sa propension à se faire un logis au sein du langage.

On a compris, à ce stade, que Lacan n'est pas exactement un anarchiste libertaire. Pour lui, on ne se débarrasse d'un joug que pour s'en remettre à une autre domination. Mais même en admettant cette conception déterministe de la condition humaine, on peut remarquer que tous les maîtres ne se valent pas. Vouloir se dominer en suivant un impératif d'honnêteté (même si on accepte que l'authenticité pure soit inatteignable) n'a pas la même valeur éthique que de suivre l'impératif pervers de la domination par l'argent.

Récapitulons : le sujet est ancré dans les effets de langage. Il est un assujettissement à la concrétude du signifiant :

« Le sujet n'est pas cause de lui-même, il porte en lui le ver de la cause qui le refend. Car sa cause, c'est le signifiant sans lequel il n'y aurait aucun sujet dans le Réel. Mais ce sujet, c'est ce que le signifiant représente et il ne saurait rien représenter que pour un autre signifiant à quoi dès lors se réduit le sujet qui écoute²⁶. »

26. LACAN (J.), Actes du colloque de Bonneval, p. 162.

Cette interdépendance des sujets (dont nous verrons en conclusion qu'elle est aussi leur salut) n'empêche pas Lacan de désigner un « discours du maître » comme forme fondamentale du discours. Il n'y a là un paradoxe qu'en apparence, comme le pointait déjà la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, à laquelle Lacan emprunte sa dialectique du maître et de l'esclave. Comment la résumer ?

Le maître met l'esclave au travail en allant, du moins en apparence²⁷, plus loin que lui dans l'affrontement de la mort et profite de cette supériorité symbolique pour s'accaparer le surplus d'aspiration à la jouissance qui résulte du travail de l'esclave.

Dans *L'Envers de la psychanalyse*, Lacan écrit le discours du maître ainsi :

$S1/Sbarré > S2/a$.

Loin de nous effrayer, une telle formule mérite d'être expliquée. S1 représente la « dominante », c'est-à-dire l'agent, la forme par laquelle le discours s'exprime. La flèche indique un rapport de domination avec S2, qui symbolise les signifiants au travail, que Lacan nomme le « savoir » (ici donc un savoir-faire). L'objet *a* est à la place de ce qui est produit, qui est toujours un impératif à tendre vers plus de jouissance, ce que Lacan appelle donc le plus-de-jouir. Et le sujet barré (Sbarré) est la vérité du signifiant-maître, à savoir qu'il n'est pas un maître et ne le sera jamais, puisque tout Je est fêlé par le manque, comme on l'a vu. On peut donc écrire autrement le discours du maître :

27. « En effet, ajoute Lacan, pour que cela continue, le maître, il ne serait démontré qu'il en est le maître que s'il était ressuscité, à savoir s'il avait passé effectivement par l'épreuve. »

Agent/aliénation > travail/plus-de-jour²⁸.

On entrevoit déjà ici que le maître n'est pas tout à fait dominant, ni l'esclave complètement soumis. S1, l'agent, n'est pas celui qui fait, mais celui qui est fait agir. Quant au savoir, c'est peu à peu le travailleur qui le détient, en le détachant du faire et sans en être au début conscient, en tant qu'il est en prise avec la transformation du réel. Pour illustrer ce dernier point, Lacan évoque le Ménon de Platon, où Socrate fait accoucher l'esclave, par questions successives, d'une vérité mathématique.

Mais qu'est-ce au fait que le « savoir » ? Ce n'est pas une vérité sur l'absolu. « C'est ce qui fait que la vie s'arrête à une certaine limite vers la jouissance. » On retrouve là ce que Freud énonçait du « principe de plaisir » : il est un évitement de l'excès de plaisir perturbateur du bien-être et de la survie. Le savoir, c'est un savoir dire non au « chemin de la mort » vers lequel nous attire la fascination de l'objet *a*. En quelque sorte, on pourrait représenter le savoir par la tortue de la fable au milieu des lièvres suicidaires.

On comprend, dès lors, qu'un jouisseur ne veuille rien savoir (et c'est en ce sens que, métaphoriquement, la masturbation rend sourd) : il veut que ça marche, que ça tourne, de préférence autour de lui. Mais parfois, ça s'emballe et il tombe, notamment dans l'oubli de soi.

En tant qu'individu barré de sa totalité par le langage, le maître recherche, dans l'asservissement de l'esclave, à produire pour lui-même un faux-semblant de cette totalité, en accumulant la capacité de désirer que produit pour lui l'esclave. Mais en réalité, ce que le maître gagne la plupart du temps, c'est justement... du temps (et c'est en ce sens

28. LACAN (J.), *L'Envers de la psychanalyse*, p. 16. Lacan écrit « vérité » là où nous préférons écrire « aliénation ».

que le temps est de l'argent). Les plus habiles s'arrêtent au bien-être que ce répit peu procurer. Encore faut-il qu'ils s'y maintiennent sans s'ennuyer.

Telle est la prison du maître : il n'a de plaisir que tant qu'il ne pense pas, tendu vers l'a-vide, mais il extrait à l'esclave trop de temps pour ne pas tomber dans la spirale de la jouissance et dans la nécessité défensive de jouer au maître. C'est ainsi que le plus-de-jouir ordonne un sadisme de l'asservissement. L'esclave devient l'objet de plaisir du maître, et la domination une fin.

On comprend mieux que le discours du capitaliste soit pour Lacan une variante du discours du maître, ou mieux, la phase contemporaine de celui-ci. Les lignes qui précèdent permettent d'ores et déjà d'entrevoir ce que nous creuserons dans notre deuxième partie, à savoir que dans une société régie par les lois de la consommation, le maître finit par être lui-même prolétarisé, c'est-à-dire consommé.

Les trois autres discours : le cercle des impuissances

Avant d'aller plus loin, et pour bien comprendre toutes les figures que peut prendre la dialectique humaine du manque et de la jouissance, notons que trois autres discours sociaux sont mis en équation par Lacan : le discours « de l'universitaire », celui « de l'hystérique » et celui « de l'analyste ». Ces discours s'articulent avec le discours du maître à la manière d'une roue à quatre pôles. Il faut d'ores et déjà insister sur ce fait, sur lequel nous reviendrons : pour Lacan, le discours exprime un lien social. On peut ainsi localiser le discours de l'universitaire hors de l'université, de même que le discours de l'hystérique peut circuler hors du cabinet de consultation.

Au sein du discours de l'universitaire, c'est le savoir qui occupe la place dominante, c'est-à-dire fait office d'appât.

Derrière les efforts pour inculquer un savoir apparemment neutre à « l'élève » se cache une nouvelle tentative de maîtrise, ce que l'on a déjà entrevu avec Foucault. Le discours de l'universitaire, ajoute Lacan...

« ... rejoint celui du maître en ce qu'il donne, lui aussi, l'impression à celui qui l'écoute que, s'il savait, il vaincrait, par là même, la division du sujet. Il se sert du savoir pour atteindre fallacieusement des objectifs de maître : que "ça marche" et non pas un savoir quelconque. »

Dans le discours de « l'hystérique », l'à-propos qui tient un animal humain sous son joug projette de nouveau la vérité et sa jouissance comme attributs d'un autre individu, mais de manière contestataire. Il s'agit ici d'une révolusio/fascination contre l'ordre phallique du maître. L'hystérique voudrait s'affranchir de l'ordre du discours. Dès lors, il ou elle s'exprime par le symptôme, c'est-à-dire par l'inscription dans son corps de la négation réactive que ce sujet barré adresse en vain au langage. Pour le dire plus simplement, chassez le langage, il revient dans la peau, ou par exemple sous forme de répétitions gestuelles codées, de tics. Car, nous dit Lacan :

« Le corps, à le prendre au sérieux, est d'abord ce qui peut porter la marque propre à le ranger dans une suite de signifiants²⁹. »

L'hystérique, c'est le sujet divisé incarné : « Autrement dit, c'est l'inconscient en exercice, qui met le maître au pied du mur de produire un savoir. »

29. *Radiophonie*, revue citée, p. 61.

Le discours de l'analyste, enfin, met en lumière la logique autonégatrice de l'individu comme tension aliénante vers l'impossible :

« Seul le discours qui se définit du tour que lui donne l'analyste manifeste le sujet comme autre, soit lui remet la clé de sa division³⁰. »

Mais le dévoilement qu'esquisse l'analyste est sans cesse à reconquérir. S'il n'ouvre pas à une liberté pure du sujet, du moins peut-il permettre de se rapprocher de ce qui serait une autodéfinition active.

Pour résumer schématiquement ce qui précède, on peut retenir que le maître désire « que ça marche », l'hystérique que le maître soit un vrai maître, c'est-à-dire que la vérité existe, l'universitaire que cette vérité soit perçue comme incarnée (en lui de préférence), l'analyste que le roi soit nu, que l'arbitraire pointe son nez derrière la vérité, laissant éventuellement la lucidité du sujet se construire comme conscience de son aveuglement, un aveuglement relatif et actif.

Ce qu'il est important de comprendre pour la suite de notre démonstration, c'est que ces quatre discours forment un cadran de comportements sur lesquels les aiguilles du sujet barré vont osciller constamment, glissant par quart de tour à la poursuite du désir de devenir un sujet plein et total, c'est-à-dire qui jouirait d'une maîtrise réelle et cosmique. Au-delà de la volonté de puissance, c'est bien la volonté de jouissance qui gère la dynamique du discours et de son assujetti. « Jouissance de quoi ? D'un être unique

30. *Ibid.*, p. 63.

qui n'a qu'à dire – Je suis ce que Je suis³¹. » On retrouve ici une vérité populaire : le fantasme ultime, c'est d'être Dieu.

Le désir de jouissance est, on l'a vu, produit par cet effet d'attente suscité par l'Ailleurs que désigne le langage. Vouloir rejoindre cet Ailleurs, ce serait un peu comme vouloir retourner dans l'union utérine du fœtus avec la mère. C'est ce mécanisme morbide et régressif que Lacan désigne du terme de plus-de-jour :

« Dépens de vie ou de mort, c'est secondaire. Dépens de jouissance, voilà le primaire. D'où la nécessité du plus-de-jour pour que la machine tourne, la jouissance ne s'indiquant là que pour qu'on l'ait de cette effaçon, comme trou à combler³². »

Il y aurait donc une impuissance à jouir absolument (ce qui ne veut pas dire impuissance à prendre du plaisir) inhérente à l'humain et motrice de ses actes, en tant que ceux-ci ne sont jamais de pures actions libres, mais toujours des actes déterminés par un contexte discursif :

« La structure de chaque discours y nécessite une impuissance, définie par la barrière de la jouissance, à s'y différencier comme disjonction, toujours la même, de sa production à la vérité. »

Le lieu de la jouissance, c'est ce lieu divin que semble cacher le langage en tant qu'il ne peut tout dire ni tout présenter. Un mystère sans cesse refantasmé :

31. LACAN (J.), *L'Envers de la psychanalyse*, p. 75.

32. *Radiophonie*, p. 86. Les citations suivantes proviennent du même texte.

« Dans le discours du maître, le plus-de-jouir ne satisfait le sujet qu'à soutenir la réalité du seul fantasme. »

C'est sur cette inépuisabilité du fantasme que s'appuie la société de consommation, comme nous allons l'examiner.

Première conclusion : vers le manque à gagner

L'individu, en tant qu'il est un être placé *a priori* dans une communauté de langage, n'est pas un libre arbitre, mais est joué par telle ou telle dynamique de domination codée. Selon son histoire personnelle, il épousera telle ou telle figure prédéterminée du manque à jouir, entre autoritarisme et hystérie, perversion et élucidation, mais ne pourra jamais s'y trouver totalement chez lui. D'où la production de l'inconscient, comme dépôt de liens possibles mais laissés en jachère, une connectique virtuelle résultant de l'errance (ou au mieux de l'itinérance) du sujet qui, pour utiliser une expression familière, se barre sans cesse d'un mirage de jouissance vers l'autre.

Une jouissance qui ne sera jamais atteinte (même si elle peut être touchée du doigt), puisqu'elle est l'idéal résultant de ce que le langage n'est pas le lieu du Tout, de l'être, mais ne le désigne qu'en creux, comme manque.

Il nous reste à mieux montrer comment le capitalisme met à profit cette structure du désir humain, pour détourner sa soif de jouir vers les étalages marchands, rendus brillants par la promesse, toujours remise au lendemain, d'une marchandise absolue qui nous donnerait l'accès au divin.

DEUXIÈME PARTIE

LE DISCOURS DU CAPITALISTE : PRODUIRE LE MANQUE À JOUIR

Le discours du maître moderne : le superesclave du Capital

Attardons-nous encore un peu sur la relation maître/esclave, puisque pour Lacan, le discours du capitaliste est bel et bien le substitut actuel du discours du maître : « Le capitaliste, c'est le maître moderne¹ ». Le psychanalyste insiste sur le fait que l'essence du maître, c'est qu'il ne sait pas ce qu'il veut, contrairement à l'esclave :

« Voilà ce qui constitue la vraie structure du discours du maître. L'esclave sait beaucoup de choses, mais ce qu'il sait bien plus encore, c'est ce que le maître veut². »

Cette affirmation peut paraître paradoxale. Selon le sens commun, le maître sait ce qu'il veut, puisqu'il donne des ordres, puisqu'il possède le leadership, expression qui désigne à la fois la capacité de mener des hommes et le

1. *L'Envers de la psychanalyse*, p. 34.

2. *Ibid.*

charisme. Le maître, selon la *doxa*, serait maître parce que précisément, contrairement à la masse aux désirs changeants et contradictoires, il serait centré sur un vouloir précis et insoumis au doute.

De même, que l'esclave sache ce que le maître veut, voilà qui semble s'opposer aux apparences, puisqu'il est admis par exemple que le capitaine d'industrie doit le guider pour que les machines tournent et ne s'enrayent pas. Le maître aurait une vision globale des fins et des moyens, tandis que l'esclave n'en aurait qu'une vision très partielle.

Mais Lacan, on l'a compris, développe ses propositions à un autre niveau de logique, celle de l'inconscient. Lorsqu'il énonce que le maître veut seulement « que ça marche », il ne faut pas perdre de vue la signification particulière du mot *ça* dans le discours psychanalytique. Le maître ne désire pas que la société fonctionne, il désire que *ça* fonctionne, c'est-à-dire que son désir gazouille (que les oiseaux ou les lendemains chantent l'indiffère).

Lacan précise à maintes reprises que dans l'action, l'inconscient est inconscient. C'est le fameux « Je suis où je ne pense pas. » Il est légitime d'entendre dans la définition que Lacan livre du maître, outre la référence explicite à Hegel, un écho de la volonté de puissance nietzschéenne. L'inconnu est plus puissant que le connu. C'est l'inconscience (in)satisfaite du maître, toujours connexe du mépris pour autrui, qui méduse l'esclave en lui faisant honte et qui fait qu'il se soumet, comme on se soumet non à un individu mais à la force qui est supposée l'animer, une force perçue comme naturelle et inéluctable (au même titre que la mort). L'esclave moderne, le prolétaire, accepte que le maître soit un reflet de l'objet *a*, c'est-à-dire qu'un individu soit porteur du Mystère, tel un Raspoutine (plus ou moins convaincant) de l'ère technico-commerciale.

On peut déceler dans ce schéma de dépendance la survalorisation de l'invisible, qui, on l'a compris maintenant, est la principale aliénation humaine. Nous sommes toujours prompts à attribuer un puissant et légitime mystère au charisme. En revanche, qu'une explication logique, sans aura, nous soit donnée d'un phénomène, et souvent nous déchantons, nous révoquons ce que nous percevons presque comme une tautologie. L'élucidation analytique, hypothético-déductive, fascine moins que la manifestation opaque d'une sagesse présumée. Ce que l'esclave admire chez le maître, c'est que celui-ci semble en bonne intelligence avec l'ailleurs, l'autre³.

Or ce qui anime les leaders capitalistes, ce n'est pas tant une consciente et rectiligne tension vers l'absolu qu'un mécanisme circulaire sadomasochiste. On doit parler, pour le maître asservi à la plus-value, de désir du Même plutôt que de désir de l'Autre. Lacan nous l'indique en posant que l'objet *a* du maître est homologique à cette plus-value capitaliste :

« Dans le discours du maître, le *a* est précisément identifiable à ce qu'a sorti une pensée travailleuse, celle de Marx, à savoir ce qu'il en était, symboliquement et réellement, de la fonction de la plus-value⁴. »

Mais qu'est-ce donc que la plus-value pour Marx ? Le traducteur du *Capital*, J.-P. Lefebvre, l'appelle « sur-valeur » : pour le capitaliste, il ne s'agit pas seulement de produire un objet utile ayant une valeur d'usage, mais un objet possédant une valeur d'échange, c'est-à-dire une marchandise. La valeur de cette marchandise doit

3. *Ibid.*, p. 41.

4. *Ibid.*, p. 49.

surpasser autant que possible celle des marchandises nécessaires pour la produire, ce qui sera atteint en minimisant le plus possible la part salariale du travailleur. La force de travail est ainsi elle-même considérée comme une marchandise qui doit générer de la valeur. Pour ce faire, le salaire correspondra à la subsistance aride du travailleur, non au temps de travail réellement fourni.

En tant que propriétaire des moyens de production, ainsi que gestionnaire des bénéfices, le capitaliste compte sur le surtravail, c'est-à-dire la part du travail qui ne reçoit pas de salaire, pour produire la survaleur des marchandises, augmenter son capital et faire le jeu de la concurrence⁵. La plus-value repose sur cette part de travail dont le maître dépossède l'esclave, à la fois pour que l'entreprise perdure en économie libérale, et pour que le maître puisse manifester un train de vie, un statut de maître.

En somme, ce que la plus-value produit, en tant qu'appropriée par le sujet capitaliste, c'est le fantasme de ne pouvoir rien se refuser, capacité qui devient l'objet du désir de l'esclave comme du maître en tant qu'ils sont tous deux consommateurs. En ce sens, le maître n'est que le superesclave du seul maître actuel, le Capital.

Mais comment le plus-de-jour fleurit-il sur le terreau de la plus-value ?

La jouissance : mimer Dieu

Qu'est-ce que le plus-de-jour ? C'est la production d'une fiction de surplaisir, c'est-à-dire d'une logique des plaisirs qui les hiérarchiserait par accumulation, sur le mode quantitatif, à la façon dont on énumère et accroît un capital. Cette tentative de quantifier la jouissance, qui

5. MARX (K.), *Le Capital*, PUF/Quadrige, p. 218.

permet de croire qu'on pourrait dresser un graphique graduel du plus-de-jouir selon ses avatars (truffes au chocolat, week-end à Ibiza, sac Prada, portrait dans *Voilà...*), apparaît bel et bien, à lire Lacan, comme un leurre. Il n'existe pas dans la consommation de jouissance relative, car la jouissance n'est pas le plaisir. Et le type de plaisir que génère la société de marché, c'est souvent celui qui rend sourd⁶...

Chez Freud, rappelons-le, le principe de plaisir est un principe de limitation du plaisir. Il y a un degré de « plus de plaisir » que le sujet ne peut supporter. C'est ce plaisir absolu terrifiant, inatteignable et dangereux que Lacan appelle jouissance. Cet effroi naît de la collusion de deux modes du penser, la pensée quantitative, relative aux étants, et la pensée qualitative, aspirée par l'Être. Nous y reviendrons plus loin, mais notons d'ores et déjà que Lacan associe la jouissance et le divin, sur un mode qui ressemble à une logique kantienne teintée de sensualisme. Rappelons cette phrase frappante :

« La seule chance de l'existence de Dieu, c'est qu'Il – avec un grand I – jouisse, c'est qu'Il soit la jouissance⁷. »

Si la jouissance existe, elle est fusion avec Dieu. Ce qui explique qu'on en ait peur, c'est que du fait du langage, et du manque qui en découle, ce Dieu n'est pas seulement perçu comme une plénitude, mais aussi comme un vide aspirant :

« La jouissance, c'est le tombeau des Danaïdes⁸. »

6. Lacan affectionnait, comme on sait, les jeux de mots. Sachant que la tourbe désigne aussi, en vieil argot, la populace, il ne désavouerait peut-être pas qu'on parle de « masse-tourber ».

7. LACAN (J.), *L'Envers de la psychanalyse*, p. 75.

8. *Ibid.*, p. 83.

Le maître prétend être assis à la droite de Dieu. Sa domination, c'est la mainmise sur le mirage d'une plus-value de jouissance. Le maître ne jouit pas vraiment du capitalisme, mais il s'assure que sa fiction de jouissance opère, quitte à barrer la voie en accumulant des marchandises qui fonctionnent comme des cache-sexe exhibitionnistes (par exemple, une partenaire « bombesque »).

Ici surgit une aporie. L'interdiction de l'absolu au cœur de la théorie lacanienne semble expliquer que le monde soit compétitif, relativiste et quantitatif. Le pessimisme semble s'imposer. Si l'Être nous est interdit, n'est-il pas normal de se vautrer dans l'esprit de domination ?

Mais nous allons voir peu à peu qu'un espoir réel est permis. Car si une forme d'absolu supra-individuel est un mythe fantasmatique, il n'en est pas de même de cet être infra-individuel qu'est le lien communautaire créatif⁹. Comme le dira Lacan lui-même en 1967 : « L'inconscient, c'est le politique. »

Avant de pouvoir suivre cette piste, il nous faut mieux élucider le lien entre le désir en régime capitaliste et la logique accumulatrice de marchandises.

Le discours du capitaliste : l'appât de la marchandise absolue

Au sein du discours capitaliste, nous rappelle Lacan, S2 est à la place de l'esclave¹⁰. Ce qui signifie que la marchandise est à la place du travailleur.

Lorsque la production est reine, le producteur, dans une chaîne signifiante, devient lui-même l'objet d'une autre

9. Ce qui n'a rien à voir avec ce qu'aujourd'hui l'opinion nomme les Communautés, qui n'est qu'une nouvelle manière, on commence à le comprendre, de monter les humains les uns contre les autres.

10. *Ibid.*, p. 38.

chaîne signifiante. Le modèle de la consommation domine ; on se dépense pour pouvoir dépenser. Que le capitalisme ne produise pas la jouissance, mais seulement de fugaces et/ou perverses combustions vers la jouissance, cela explique que la machine tourne, mais aussi qu'elle est vouée à se détraquer :

« Le discours capitaliste est quelque chose de follement astucieux. De follement astucieux, mais voué à la crevaisson¹¹. »

En aucun cas, en effet, la plus-value ne peut s'identifier avec la jouissance elle-même :

« Car ce cauri, la plus-value, c'est la cause du désir dont une économie fait son principe : celui de la production extensive, donc insatiable, du manque à jouir. Il s'accumule d'une part pour accroître les moyens de cette production au titre du capital. Il étend la consommation d'autre part sans quoi cette production serait vaine, justement de son ineptie à procurer une jouissance dont elle puisse se ralentir¹². »

Lorsque règne le surrégime de la consommation, chacun est le prolétaire plus ou moins bien loti du maître Argent. Et la jouissance est localisée par le sujet-consommateur¹³ dans le sein fantasmé de ce que nous

11. LACAN (J.), Conférence à l'université de Milan, 12 mai 1972.

12. *Radiophonie*, p. 87.

13. Avec la complicité de la publicité. On lira à ce titre les intéressants efforts philosophiques d'un publicitaire pour comprendre la logique cachée de son métier dans *La Société de consommation de soi*, de Dominique Quessada.

appellerons une marchandise absolue dont la production serait toujours imminente et toujours reportée¹⁴.

L'hystérie des discours à lexique révolutionnaire, au sein du marketing avancé, reflète et crée cette attente, cette fiction nécessaire de la Marchandise absolue (MA), un objet qui nous permettrait enfin d'atteindre à la jouissance pleine et indépassable. L'esclave, aveuglé par le plus-de-jouir, tombe dans le panneau publicitaire, et achète ou rêve d'obtenir la marchandise « révolutionnaire ». L'acquisition de la MA est censée nous apporter comme par magie, dans la foulée, le AA (l'Amant(e) absolu(e)) et le JA (le Job absolu). Dans le discours du capitaliste, le maître est lui-même absorbé par la consommation et l'horizon de la MA. On verra plus loin comment le Capital vise à faire de tous ses sujets des prolétaires.

Mais comment la marchandise absolue, nirvana du consommateur censé ouvrir la porte de l'Expérience Totale, peut-elle hypnotiser à ce point notre désir ?

Qu'est-ce au juste que le désir ?

Le désir pur : Kant avec Sade

Pour mieux décanter la théorie lacanienne de la jouissance et du désir, un passage par l'essai de Bernard Baas, *Le Désir pur*¹⁵, ainsi que par le livre VII du *Séminaire* de Lacan, nous paraît pertinent. Baas commence par noter que le XX^e siècle philosophique est celui de la « finitude » :

14. La dernière tentative subjugante du capitalisme global de manifester une marchandise absolue remonte au mois de novembre 2007, avec le lancement de l'iPhone d'Apple. Rappelons que Baudelaire disait de l'art qu'il était « marchandise absolue », ce en quoi les spéculations hystériques autour du vide-art-dur contemporain lui donnent raison.

15. BAAS (B.), *Le Désir pur. Parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan*, Peeters, 1992.

« En tant que parlants ou pensants (nous savons maintenant que c'est le même), la finitude est ce qui nous oblige. Elle est notre devoir. Peut-être est-elle le seul impératif qui nous reste¹⁶. »

Cette phrase semble faire réponse, en miroir inversé, au message publicitaire (« Je suis sans limites ») dont nous avons posé en introduction qu'il résume le mode de psyché engendré par le capitalisme et son impératif de plus-value. Contrairement à ce que tous les rêves romantiques (au sens historique) ont tenté d'exalter, rêves dont nous avons tenté ailleurs de montrer la récupération par le capitalisme actuel¹⁷, l'individu, en tant qu'individu, n'a pas accès à l'absolue jouissance, et il est préférable pour sa santé mentale qu'il ne s'y essaie pas. Politiquement et moralement, la finitude, c'est-à-dire l'acceptation autocritique par l'homme de ses limites, liée à une ascèse de la consommation, est même un « impératif » salutaire et créateur de liens inouïs.

Le parallèle, ici, avec l'impératif catégorique de Kant – qui se dit « Agis selon des maximes qui puissent en même temps se prendre elles-mêmes pour objet comme lois universelles de la nature¹⁸ » – n'est pas fortuit. Lacan était lui-même un lecteur attentif de la *Critique de la raison pratique*, lecture dont il a tiré les conséquences dans son court texte intitulé *Kant avec Sade*¹⁹.

Nous ne reprendrons pas ici l'analyse complète de ce texte, déjà entreprise dans le chapitre XIII de notre essai *Ego trip*.

16. *Ibid.*, p. 7.

17. *Ego trip, la société des artistes-sans-œuvre*, Max Milo, 2003.

18. KANT (E.), *Métaphysique des mœurs*, trad. Alain Renault, GF/Flammarion, p. 108.

19. In *Écrits II*, Points/Seuil, 1999, p. 243.

Rappelons toutefois que le concept déterministe de Nature est le nœud par où Kant et Sade semblent se compléter.

Le « divin marquis » constate dans sa *Philosophie dans le boudoir* que la Nature, la vie sur terre, est corruption, destruction constante. Tout meurt et disparaît : ce principe est universel. Rien ne se perd, rien ne crée, tout se transforme, selon la formule de Lavoisier²⁰. On peut donc, en déduit Sade²¹, se laisser aller à ses penchants les plus brutaux, on n'en agit pas moins selon une législation universelle observable par la science. On pourrait même dire que plus on détruit, plus on est « naturel ».

Kant, de son côté, propose à l'individu, pour devenir moral, qu'il se coupe de sa racine pathologique, de son « goût de la vie », dans une posture dont, soit dit en passant, se réclamèrent plus tard certains nazis (Hannah Arendt relève que l'officier Eichmann a déclaré lors de son procès que toute sa vie il avait vécu selon les préceptes moraux de Kant²²). L'impératif catégorique est-il à même d'empêcher une destruction massive de l'humain par un système politique ou économique qui se modèlerait sur l'idée de l'indifférence cosmologique, à savoir que la nature détruit sans cesse pour reconstruire ?

Il n'échappe à personne que l'ego capitaliste actuel, naturaliste en ce qu'il se réfère volontiers à un état de nature de lutte de tous contre tous, peut, apparemment sans contradiction, se soutenir d'une morale en apparence kantienne : j'agis en égoïste indifférent et ultracompetitif,

20. La formule vient à l'origine d'un philosophe présocratique, Anaxagore de Clazomènes.

21. *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, Max Milo, 2000.

22. *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, 1966. p. 152.

car telle est la loi de l'Univers et au final elle apparaîtra bonne d'un point de vue général. Un jour...

Mais la volonté de jouissance sans limites est en réalité burlesque (et Sade un grand satiriste), puisque l'homme, on le sait maintenant, n'est pas un être naturel, mais un être de langage (c'est-à-dire, dirait Lévi-Strauss, un être de culture). L'individu humain ne pourra jamais « revenir à l'état de nature », il est toujours en dehors d'elle, séparé de la vie animale par la structure des mots qui engendre le fantasme de cet au-delà, la Vraie Vie.

La morale kantienne est bien entendu rigoriste et non hédoniste. En cela, elle s'avère en apparence plutôt inadaptée à l'individu moderne, en ce que le désir comme volonté de jouissance est devenu inhérent à sa présence au monde.

En revanche la *Critique de la raison pure* inspire la psychanalyse lacanienne dans la définition du désir : l'objet *a* est compris par Lacan comme un inconditionné *a priori*. S'appuyant sur sa pratique psychanalytique pour en déduire une théorie du désir, il emploie, après Freud, le mot *Das Ding* (La Chose) avec une majuscule pour indiquer que l'objet du désir n'est pas dicible, ni représentable, ni incarnable par aucun être vivant ou phénomène :

« La Chose, si elle n'était pas foncièrement voilée, nous ne serions pas avec elle dans ce mode de rapport qui nous oblige – comme tout le psychisme y est obligé – à la cerner, voire à la contourner, pour la concevoir²³. »

De la même façon que l'entendement kantien ne peut connaître que des phénomènes, tandis que l'absolu reste

23. LACAN (J.), *L'Éthique de la psychanalyse*, Livre VII du *Séminaire*, Seuil, 1986, p. 142.

un idéal hypothétique, de même le désir ne peut que se porter, toujours insatisfait, sur des autres, mais jamais atteindre sa visée, à savoir l'Autre en tant que pur *a priori* de la faculté de désirer. D'où ce manque constitutif de l'individu actuel, lié à ce que sa « liberté » de désirer ne trouve jamais à se réaliser pleinement (mais ce manque, élucidé, peut devenir un savoir-vivre).

Récapitulons une fois de plus avant d'avancer : ce qui rend possible le désir, c'est ce non-objet transcendantal que Lacan appelle objet *a*, une béance logique impliquée par la structure relative et première du langage. C'est le constat de ce trou (le fameux tonneau des Danaïdes) dans la structure du désir qui donne aux yeux de Lacan un avantage épistémologique à Kant sur Sade, un Sade pris au premier degré, quant à une éthique existentielle.

Le naturalisme de la *Philosophie dans le boudoir* est une vue de l'esprit (Sade en fait d'ailleurs, on l'a vu, un usage ironique). Tous les jouisseurs qui s'en réclameraient²⁴ sérieusement apparaîtraient comme de naïfs chantres de l'autodestruction.

Ce qu'il faut comprendre, c'est que pour le consommateur, la perte est bel et bien antérieure au désir. La Chose, c'est le « hors-signifié » avec lequel on ne peut entretenir qu'un « rapport pathétique ». Le désir est « toujours désir au second degré, toujours désir de désir²⁵ ». Et l'Autre absolu de l'individu, « on le retrouve

24. Ce fut le cas récent d'un pédophile de 33 ans, Arezki Maiouch, qui, en octobre 2007, lors de son procès pour agressions sexuelles sur des enfants de moins de 11 ans, s'est réclamé de Sade, en disant devant la cour d'assises du Rhône : « Il est inutile de vouloir me faire croire que je dois souffrir des torts de ma naissance. Je suis tel que la nature m'a formé. S'il existe des contrariétés entre mes penchants et les lois de mon pays, ce tort ne peut en aucun m'être imputé. »

25. LACAN (J.), *L'Éthique de la psychanalyse*, p. 24.

tout au plus comme regret²⁶ ». Cet objet absolu qu'incessamment la fiction du désir nous pousse à poursuivre en vain (une poussée que Freud appelait *Wiederzufinden*) devient, dans le discours capitaliste, la MA comme CU (Carotte universelle).

De l'absolu, on peut d'ores et déjà renoncer à jouir pleinement, consciemment et continuellement. Lacan prend des accents élégiaques pour nous dire qu'on ne peut que...

« ... rêver d'un contact épidermique, complet, total, entre le corps et un monde, lui-même ouvert et frémissant, rêver d'un contact et, à l'horizon, d'un style de vie dont le poète nous montre la direction et la voie²⁷... »

C'est bien le modèle kantien du *noumenon* inconnaissable, de l'inconditionné logique, qui s'applique à la cause du désir, et par conséquent à notre manque. La disparition de l'Être en tant qu'objet *a* pour un individu est une dis-partition, une coupure fondamentale qui le barre (et qui le rend le sujet *barré*). Coupure de quoi ? De la jouissance réelle et divine ? Non, du « zéro absolu », d'une « mort psychique » qui serait la récompense de la marchandise absolue, si l'on pouvait réellement la posséder.

On perçoit mieux l'astucieuse absurdité de la dynamique capitaliste, qui prétend progresser vers la plénitude, mais qui en toute logique ne peut tendre que vers une illusoire et désincarnée réconciliation de la Nature et de la Technique, précisément ce qu'on appelle aujourd'hui « le virtuel ». Pas étonnant que de plus en plus d'âmes en peine passent des heures à chercher l'amour et la jouissance afférente devant des écrans d'Internet. Le fait

26. *Ibid.*, p. 65.

27. *Ibid.*, p. 112.

qu'ils s'écrivent pour se séduire, derrière les écrans, renforce le jeu mythique de l'objet *a*²⁸.

L'inconditionné absolu, comme celui de la connaissance, est donc le « focus imaginarius » du désir²⁹. C'est en ce sens que l'on peut parler d'un prolétariat généralisé généré par le discours capitaliste. Nous sommes souvent, y compris pendant notre soi-disant temps libre, les producteurs-consommateurs du mythe de la marchandise absolue. Chemin faisant, celle-ci, comme « foyer imaginaire », permet l'écoulement des marchandises relatives.

Comment ?

Le prolétaire généralisé : quand les objets commandent

Le capitalisme s'appuie donc sur notre angoisse, générée par le manque originaire de La Chose. Dans un rapport exclusif au monde comme grande surface d'objets, le capitalisé tendra de plus en plus à négliger le lien social créatif qui pourrait modérer son avidité éperdue. Nos petits désirs solitaires finissent standardisés, notamment par la publicité, et produits à la chaîne. C'est ce que la psychanalyste Colette Soler appelle une « homogénéisation des formes de satisfaction³⁰ » :

« Cela veut dire que nous avons une nouvelle forme de surmoi conformisant : il n'y a plus la voix de l'Autre divin, ni la voix de la morale. [...] Toute notre publicité manipule, essaie de commander par la contagion des

28. Le plus célèbre des sites de rencontres s'appelle d'ailleurs Meetic. Cela résonne comme un : « On vous aura prévenu, toute vraie rencontre est désormais à ranger du côté du mythe... »

29. BAAS (B.), *Le Désir pur*, p. 59.

30. In revue *Link* 9, « L'angoisse du prolétaire généralisé », extrait d'un cours de janvier 2001.

images. C'est-à-dire qu'elle table sur les ressorts de la concurrence narcissique. »

Tous les objets du monde capitaliste sont hiérarchisés imaginairement comme modèles progressifs vers la marchandise absolue, avec un palier au seuil du vide représenté par le modèle momentanément le plus « désirable » (et souvent le plus cher). La rareté et la difficulté d'accès à ces top-modèles d'objets sont organisées, tous domaines de consommation confondus. La machine fonctionne à la pression désirante et au fantasme, mais aussi à la dépression, renonciation coupable et autodévaluante au jeu du désir pyramidal. Le narcissique est celui qui, n'ayant jamais eu le courage de s'autodéfinir et de travailler à sa singularité, confond amour de soi et *masse-turbation*, production trouble de jalousie.

Tout cela est inscrit, note Colette Soler, dans le discours du capitaliste, que Lacan écrit comme suit :

$Sbarré/S1 > S2/a.$

Dans ce discours-là, on ne trouve plus de place de commandement, si ce n'est la faille du sujet absorbé par la MA :

« Les objets commandent au sujet, puisque le circuit des flèches est un circuit continu, sans point d'origine et sans rupture. C'est cela l'important dans le discours capitaliste et c'est bien pourquoi, d'ailleurs, Lacan dit que c'est aux objets de la production, beaucoup plus qu'au maître, que les sujets devraient demander compte de l'exploitation qu'ils subissent³¹. »

31. *Ibid.*, p. 38.

Les sujets sont dominés par les objets, objets produits selon un flux sans fin et sans hiatus soutenu par le mythe de la MA. Le sujet n'est plus lié à un autre sujet, mais à un objet qui le divise. Selon cette analyse, il serait pertinent de casser le baladeur numérique de votre voisine autistique dans le métro (bien que cela n'apparaisse pas comme la meilleure tactique de séduction).

Et puisque les objets sont au centre de notre aliénation, il nous faut mieux comprendre ce qui se passe dans le processus de consommation.

TROISIÈME PARTIE

LE FATALISME DU MONDE DES OBJETS

La consommation : racheter sa liberté de désirer

Consommer prend sa racine dans le latin, où il désigne l'empilage, l'accumulation par somme. La racine latine *som* s'origine dans *summum*, qui signifie « le plus haut ». On peut considérer la chaîne de production capitaliste comme le versant d'une montagne qui consiste à élaborer un objet dit de consommation, par étapes successives qui vont de la transformation d'une matière première ou de synthèse, jusqu'au marketing qui consiste à rendre l'objet suffisamment attractif pour aboutir à une vente plus ou moins rapide. L'autre versant de la montagne est une phase contraire où peu à peu (de plus en plus rapidement si possible) l'objet se détériore avec l'usage ou le temps. Au moment de l'achat, l'objet est supposé être à son apogée qualitative. Sa courbe de finition et de virginité est au sommet. Moment fugace.

L'objet consommé est donc acquis au sommet de sa courbe de vie, avant d'être immédiatement voué à l'obsolescence. Cette destruction par la consommation n'est pas supposée gratuite, mais répondant à un besoin.

Une urgence de la consommation qui peut être ressentie par le *consomaté*, et qui le plus souvent est constitutive même du discours de la marchandise, sous la forme du marketing. Le marketing, c'est bien ce discours d'habillage de l'objet qui le rapproche de la nécessité : même lorsqu'il s'agit de choses présentées comme joyeusement futiles, on tentera de nous convaincre que le futile est utile. Vite.

Par ailleurs, il est impossible qu'un objet soit donné à la consommation de manière réellement isolée. Le terme de *consumérisme*¹ indique précisément que les objets sont mis en concurrence, sont vendus en réseau relatif. Chaque objet est présenté parmi d'autres (pas forcément de la même famille) dans un espace de consommation. Consommer, c'est choisir, en apparence un objet plutôt que rien, mais en réalité un objet plutôt qu'un autre.

Car la multiplicité et l'omniprésence de l'offre rendent aujourd'hui le choix du rien impossible. En régime capitaliste, le choix n'est plus une discrimination entre rien et quelque chose, mais entre une multiplicité d'objets hétéroclites (vais-je acheter des chaussures ou aller au cinéma ?) bordée des deux côtés par le vide : vide hypnotique de la marchandise absolue, vide angoissant du non-choix.

Prenons l'exemple d'un téléphone portable. Le choix du consommateur n'est que marginalement réparti entre le fait de ne pas avoir de téléphone portable et en acquérir un. La question est plutôt celle du modèle. Mais assez ironiquement, le rien que l'on rejette à la source en refoulant l'idée de ne pas avoir de téléphone portable se

1. Dont la racine, comme celle de *consumer*, s'origine cette fois-ci dans l'idée de *prise*, de *rançon*, ce prix que l'on exige pour délivrer une personne captive, idée qui n'est pas étrangère au discours de la vente, sous la forme d'objet libérateur censé apporter au sujet un plus grand degré de liberté.

venge en réapparaissant dans les fonctionnalités techniques dont on ne se servira pas. C'est ainsi que se fait le retour du refoulé, dans un objet que l'on n'utilisera qu'à un tiers de ses capacités. Ainsi la plupart des téléphones permettent aujourd'hui de se connecter à Internet, mais, d'après une enquête récente, seule une personne sur dix déclare s'être servie de cette fonction².

Le discours du produit est donc un discours de la nécessité d'acquérir, qui n'est pas incompatible avec une sensation d'absurdité ou d'inutilité partielles, mais jamais totales. La volonté du consommateur est, en plus ou moins grande partie, prise en otage contre une rançon qui est le prix de l'objet. Ce que le consommateur tente de récupérer en achetant l'objet, c'est bien sa liberté et sa dignité aliénées par l'attrait bêtifiant suscité en trompe-l'œil par l'objet.

Tel est le paradoxe de l'achat. On n'achète pas un objet, mais ce que l'on tente de racheter, c'est sa liberté, médusée, ravie, par le discours de la marchandise. Mais au final, on ne parvient à racheter que sa capacité de désirer à nouveau. Dès lors, l'acte de consommation déplace son origine. Ce n'est pas le sujet qui consomme l'objet, mais l'inverse, comme nous le comprendrons mieux plus loin.

Par l'acte d'achat, le consommateur récupère sa liberté de désirer contre un paiement qui n'a qu'un rapport secondaire avec la qualité de l'objet lui-même, ce qui explique la disproportion, souvent notée par les consommateurs eux-mêmes comme une anomalie, entre l'objet lui-même et la somme payée pour l'acquérir. Cette disproportion est d'ailleurs signifiée dans le langage courant par les expressions *hors de prix* ou *donné*, qui

2. Enquête conduite par le CRÉDOC (Centre de recherche pour l'étude et l'observation des conditions de vie) en 2005.

indiquent bien qu'ici ce n'est pas une logique de valeur d'usage qui s'applique.

On a souvent noté que l'objet confère un statut. Une superbe auto est censée distinguer son consommateur. Consommer, ce serait signifier un statut social, se procurer une place dans l'échelle du train de vie, à plus ou moins grande distance de la marchandise absolue. Les objets sont censés, selon leur qualité autant que leur nature, apporter au consommateur une réputation variable. Ainsi voit-on ces derniers temps à Paris de plus en plus de conducteurs aisés tenter de revendre leur gros véhicule tout-terrain au profit d'un véhicule « hybride » pour ne plus passer pour d'affreux pollueurs nouveaux riches.

Mais l'argument du statut est aujourd'hui secondaire par rapport à celui de la jouissance. L'idée du plus-de-jouir est si forte que la publicité l'associe, de manière au fond ridicule, à des produits de consommation très courante. On pourrait très bien concevoir aujourd'hui un spot pour une marque de sucre où une femme superbe avalerait un banal morceau de sucre en émettant des soupirs orgasmiques. Le slogan, écrit par un *Beigbeder*³, dirait : « Pourquoi manger du sucre alors qu'il y a Le Sucre ? »

On peut supposer qu'un individu vierge de toute culture capitaliste, en somme un extraterrestre, plongé dans une ville comme Paris, aurait en se promenant au fil des multiples affiches publicitaires l'impression de découvrir une société profondément sensualiste, dont les sujets sont capables de tirer une immense joie physique et mentale des objets les plus communs. En revanche, un individu plongé depuis son enfance dans une telle société ne pourra que se demander s'il n'a pas un problème de jouissance, puisque l'ingestion d'une part de fromage, aussi

3. Un *Beigbeder* est un fou du roi de l'ère postmoderne.

savoureuse soit-elle, ne le fait pas monter, à en perdre ses esprits, au septième ciel.

Retenons l'idée que ce que le consommateur achète, c'est ce qu'il a perdu de sa subjectivité créatrice à la faveur du discours capitaliste qui lui a rendu tel objet faussement nécessaire. Rien d'étonnant à ce que dans la pratique il y ait souvent déception, d'ailleurs répertoriée par le lexique du marketing, en tant que « déception d'achat⁴ ». Un objet acquis cesse de se rapporter seulement à la jouissance de l'Autre pour se confronter à la mienne. Or la jouissance de l'objet n'est jamais atteinte : c'est ainsi que l'objet me démasque aussitôt acheté.

Mais alors, comment se fait-il que le consommateur continue d'acheter ? C'est précisément parce que l'acte d'achat lui restitue aussi sa liberté de désirer. Et comme sa liberté de désirer le porte vers l'absolu, un impossible effrayant, le sujet replonge vite, non sans mauvaise foi, dans la consommation, c'est-à-dire qu'il se ménage des habitudes (des abonnements) pour oublier l'angoisse de la peur du vide qui soutient son désir d'absolu.

Au fond, le consommateur est moins bête qu'angoissé. Il se doute que l'objet désiré ne va pas lui apporter le bonheur, mais ce qui lui serait vraiment insupportable, croit-il, ce serait de ne rien désirer, état qu'il associe à la mort et à la disparition. Ainsi préfère-t-il projeter son ego dans l'objet (comme on s'agrippe à une branche) : « Je suis ce superbe modèle impérissable⁵ ». L'objet marketé prend l'individu en flagrant délit de régression au stade du miroir avec son consentement. Nous croyons être les petits maîtres de nos petits objets, qui en retour doivent nous

4. Terme présent dans les manuels de mercatique des années 1980-90.

5. Une étude datée de 2007 de la société Innovacorp parle de « l'objet magique », que le consommateur identifie comme « lui ressemblant ».

conférer toutes sortes de pouvoirs. C'est ainsi que le capitalisme est un animisme : si je mange par exemple une barre chocolatée qui s'appelle Lion, je rapproche mon désir des vertus du roi des animaux. Si j'achète une Lamborghini, je deviens un androïde ayant la puissance et le lustre d'un taureau. Parodie de pensée magique.

À chaque « achat-plaisir », je récupère mon plus-de-jouir (et mon angoisse avec). On comprend mieux maintenant ce qu'est ce plus-de-jouir : c'est l'angoisse liée au fait que je ne rémunère pas le temps que mon âme passe sur terre avec l'amour, la joie, la générosité, la créativité politique et la gratuité qu'elle mériterait.

Capitaliste rime-t-il avec fataliste ?

Nous voilà bien. À suivre Lacan pour comprendre le capitalisme, nous aboutissons à un constat bien noir qui, à vrai dire, gêne notre optimisme. À la suite de l'analyse qui précède, qui définit la consommation capitaliste comme consommation, consommation de soi, reparaît la principale limite de la théorie du désir en régime capitaliste, que nous pourrions nommer le « fatalisme du leurre ». Poser que l'absolu du désir est pour le sujet un inatteignable, et que de ce fait l'individu désirant est automatiquement porté à leurrer son désir avec des objets de substitution, n'est-ce pas autant une critique du capitalisme (le roi est dénudé) qu'une légitimation du leurre comme mode d'être-au-monde (vanité de vouloir supprimer le royalisme) ?

Invalider la jouissance comme horizon réel, n'est-ce pas admettre la *né-cécité* séculière de l'illusion ? « Rien n'est tout », disait Lacan. Et pourtant, à la fin de sa vie, il admettait : « L'inconscient, c'est le social. » On respire. C'est bien dans le lien incompressible entre humains que réside une sortie du fatalisme. Nous verrons qu'il y a un

lieu qui pour l'humain est tout, à la fois sur le mode *a priori* et sur le mode vivant, à savoir précisément ce que le capitaliste vise à éradiquer : la communauté sensuelle et potentiellement créatrice d'existences multiples.

Un certain nombre de lecteurs, à ce stade, doivent considérer Lacan (ou l'auteur) comme un peine-à-jouir un peu lugubre. Certes, c'est sans doute en adéquation avec le fatalisme du leurre que le psychanalyste, au cours du séminaire *L'Envers de la psychanalyse*, chahuté lors de la séance à Vincennes du 3 décembre 1969 par une assistance qui l'interrogeait sur les implications politiques du lacanisme, a cru bon de répondre à la provocation : « Ce à quoi vous aspirez comme révolutionnaires, c'est à un maître. Vous l'aurez. »

On peut voir là, en effet, sous couvert d'une critique austère mais en partie légitime de l'idéalisme du progrès, un conservatisme. Se laisser guider par son désir d'absolu pour le transformer non dans une tension ridicule vers la marchandise absolue mais dans un projet de changement social, ce serait pour Lacan être un « ilote du régime⁶ ». Sous-entendu : la déconfiture de Mai 68 renforcera le capitalisme.

On ne peut pas dire que Lacan ait eu totalement tort sur ce point : un slogan tel que « Jouissez sans entraves » est non seulement une contradiction, mais reste aujourd'hui encore souvent agité comme un épouvantail destiné à démontrer aux adolescents et aux jeunes qu'ils feraient mieux de se mettre au travail au lieu de faire des conneries. Mais on oublie que ce slogan a été à l'origine écrit dans un ascenseur de l'université de Nanterre, ce qui peut aussi laisser entendre que celui qui l'a écrit n'était pas forcément

6. Les ilotes étaient des esclaves que les Spartiates enivraient pour déguster leurs enfants de l'ivrognerie.

un pourceau d'Épicure, mais quelqu'un qui avait une conception verticale de la jouissance. Ou peut-être était-ce une critique inconsciente de l'ascenseur social ?

Plus sérieusement, il a maintes fois été écrit que les réputées très commerciales années quatre-vingt, dans leur désillusion de la geste rebelle des deux décennies précédentes, furent une réaction mécanique aux utopies anarchisantes. C'est assez visible en Italie, où la contestation anticapitaliste est allée dans les années soixante-dix jusqu'à des actes terroristes violents ; le pays baigne maintenant, comme le reste de l'Europe, dans un libéralisme décomplexé. Mais le succès du marketing politique d'un Berlusconi (précurseur de ce que la France connaît aujourd'hui) fut aussi provoqué par la pusillanimité de la gauche au pouvoir dans les années précédentes, qui à l'image de la gauche française n'a pas fait l'effort de donner corps aux aspirations lancées dans les années précédentes, ou alors sous la triste forme festive institutionnelle (Fête de la musique, Nuit blanche...).

Ce n'est qu'aujourd'hui que, de nouveau minoritaire, la gauche européenne trop longtemps gestionnaire est en mesure de commencer à comprendre l'importance de l'utopie collective comme désir, non pas seulement d'avenir, mais d'un présent autre⁷.

Ce que l'on peut reprocher à Lacan, c'est que sa théorie reste malgré tout individualiste, encore dépendante de la dualité sujet/objet. Il y a dans les discours lacaniens un dualisme de l'antirelation (maître/esclave, professeur/élève, hystérique/analyste) qui semble confiner au solipsisme.

7. On lira sur ce sujet deux livres complémentaires : *Le Seul et Vrai Paradis*, de Christopher LASH, et *Archéologies du futur*, de Fredric JAMESON.

La figure éthique de la non-renonciation à son désir, que Lacan illustre avec l'exemple d'Antigone dans son opposition de la loi du Cœur à la loi de l'État, reste une figure solitaire de la révolte. On a parfois l'image, à lire Lacan, d'une société d'individus coupés d'eux-mêmes et des autres, reliés seulement par leur narcissisme et leurs jalousies standardisées dans un discours factice où le vécu de l'être-en-relation semble problématique. La structure sous-jacente dominant-dominé reste une structure duelle, qui maintient l'individu comme particule élémentaire *é-perdue*.

Est-ce la mort de la politique ? On est pourtant en droit de se demander si un groupe, et non plus seulement un individu, ne peut avoir un désir de groupe qui ne soit pas une somme de désirs individuels. Ne peut-il y avoir des situations de groupe où l'intersubjectivité se révèle comme fondatrice et donatrice de sens, formant un désir qui transcende chaque élément de ce groupe sans le dépersonnifier, mais en lui ôtant son narcissisme ? Non, nous ne voulons pas parler d'une ola dans un stade de football.

Tentons de prolonger Lacan au-delà de ces réserves. En toute logique, au moins deux solutions se présentent à l'apparente impasse de l'objet *a*. D'une part, accéder à un désir-sans-objet qui serait une sorte de présence immanente et relativement lucide au monde, un être dans son corps où le désir serait nettoyé de l'ego. C'est là une attitude qui peut rappeler à première vue le mysticisme de certaines sagesse orientales, telles que le bouddhisme. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si un parallèle a été fait entre les textes de Lacan et ceux du gourou indien Osho Rajneesh, qui lui fut contemporain⁸. Une certaine lecture de Lacan va même jusqu'à identifier l'Être et

8. On trouve ce parallèle dans le livre d'entretiens du philosophe allemand Peter SLOTERDIJK, *Ni le soleil, ni la mort*, Pauvert, 2003, p. 15.

l'objet *a*. Par des exercices de déconditionnement des leures de la pensée dualiste (sujet/objet), le sujet pourrait se dé-barrer, revenir dans la chaleur de l'existence, ressentir en lui le flux inaliéné de la vie.

Sans faire la route jusqu'à Katmandou, on pourra repérer près de nous deux philosophies qui explorent cette voie : celle de Heidegger et celle de Deleuze. À ce dernier, nous avons consacré toute une étude⁹, dans la mesure où il nous semble un bon complice pour dépasser les apories lacaniennes (comme nous en donnerons l'indice en conclusion). Explorons pour l'instant la voie heideggerienne, qui eut une réelle influence sur Lacan.

Mais avant de parler de Heidegger, notons qu'une deuxième issue aux impasses du sujet barré consistera à poser que le Réel (que nous préférons appeler le *Créel*) n'est pas en dehors du monde, mais qu'il est identique à la machine à lier et à créer communautaire. Cette interdépendance n'est pas qu'un amalgame d'individualités confrontées les unes aux autres, mais un champ relationnel en perpétuelle co-création. Le Créel transcende l'individu avant même qu'il se distingue comme singularité, mais il peut être en retour informé par l'œuvre d'un sujet tenant ferme à une dynamique créatrice d'altérité.

Cette dernière issue nous sera préparée par la lecture des textes philosophiques de Marx.

Le désir-sans-objet : Heidegger et l'être-à-la-terre

D'abord Heidegger. C'est Lacan lui-même qui pointe que l'assujettissement de l'inconscient à une structure de langage est une « dénaturation¹⁰ ». Nous avons déjà

9. *Une nouvelle vie est-elle possible ?* (éditions Nous), 2009.

10. LACAN (J.), *Radiophonie*, p. 77.

indiqué l'influence de certaines notions heideggériennes sur la théorie lacanienne, ainsi que les réserves toutefois formulées par le psychanalyste contre la prétention d'un accès à la jouissance de l'Être.

À la frontière de la théorie de l'objet *a* semble fleurir pourtant, prête à être cueillie, une notion séduisante : le désir-sans-objet, comme intuition immanente de l'être-à-la-vie d'un corps-esprit. Une telle formulation n'est pas nécessairement mystique. Chacun peut faire, en méditant, en se concentrant, l'expérience de la montée du désir en soi, et dissocier cette intention du corps d'un quelconque objet visé. Il y a un éclair de durée où l'esprit croit percevoir dans le corps qui l'incarne un désir hors de tout signifiant. Nous avons alors la sensation de notre naturalité, de notre être-terrestre et de notre appartenance aux flux vitaux.

Avant de rejeter cette hypothèse comme une « hallucination du corps¹¹ », il est nécessaire d'en explorer la logique, à la lumière de la pensée de Heidegger, dont nous avons vu que Lacan s'y réfère dans *L'Éthique de la psychanalyse*, à travers l'analogie entre le voilement de l'objet *a* et celui de l'Être.

Si l'on en croit Jacques Le Brun¹², l'introduction par Lacan de la notion de *Das Ding* (« La Chose », dont nous avons parlé) dans son enseignement est en fait tributaire, non seulement de Kant, mais d'une lecture attentive de la conférence de Heidegger intitulée dans sa traduction française *La Chose*, à laquelle le psychanalyste aurait fait allusion le 27 janvier 1960¹³. La traduction de la conférence de Heidegger venait de paraître un an plus tôt dans le

11. *Ibid.*, p. 78.

12. *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Seuil, 2002, p. 310.

13. LACAN (J.), *L'Éthique de la psychanalyse*, p. 145.

recueil *Essais et conférences* préfacé par Jean Beaufret, un proche de Lacan.

La définition que Heidegger donne de l'Être (on devrait écrire *d'être*) semble compatible en effet, à première vue, avec la théorie lacanienne, y compris en ceci que le psychanalyste s'est toujours refusé à nommer la cause de la jouissance autrement que comme un au-delà du langage, un abîme par lui suscité.

Que l'Être ne soit pas un étant, c'est aussi de la sorte qu'Heidegger l'approche. Pour lui, la vérité de l'Être est *alètheïa*, émergence de ce qui apparaît dans le mouvement du retrait de l'absolu. Il y a chez Heidegger, surtout après les années trente, une dimension d'opacité et de secret de la Terre (nom très nietzschéen donné au lieu de l'Être), à laquelle l'Inatteignable lacanien semble parfois faire écho. Puisque Lacan parle du discours comme d'une dénaturation, il pourrait paraître légitime de qualifier la jouissance ainsi : un être-à-la-*physis* perdu par l'homme capturé par la structure des étants.

Ce terme grec de *physis* ne renvoie pas à la nature matérielle, aux arbres et aux petits rouges-gorges, mais à la nature comme naissance (du latin *nascor*). De même que l'objet *a*, la *physis* n'est en réalité pas un objet, un ensemble d'étants supposés plus authentiques que d'autres. La nature n'est pas pour Heidegger un en-soi autonome. La *physis* est vérité d'être comme découverte vivante de l'opacité du monde des objets. Un apparaître-disparaître qui rappelle le mi-dire de la vérité selon Lacan.

Cette vérité opacifiée, franchissant la barrière que l'analyste s'interdit mais qu'il indique, Heidegger la nomme donc « Terre », c'est-à-dire ce qui héberge¹⁴ les

14. HEIDEGGER (M.), « L'origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1980, p. 45.

étants, non comme sol, mais comme venue au monde¹⁵. La jouissance que l'homme cherche en vain à saisir et qui n'est aucunement saisissable dans un objet deviendrait ici présence du corps-esprit désirant à la vie, entendue non comme une contingence sociale et langagière, mais comme ce qui est en deçà du langage, son soubassement naturel¹⁶, infranimal. L'interdit de la structure (le fait qu'elle nous entrave) serait un interdit d'accéder au sensible pur, car nul ne saurait y séjourner longtemps, sinon par fulgurances ou moments de dénu(d)ement.

Commentant un texte de Hebel, Heidegger indique clairement qu'être-à-la-*physis* n'est pas pour lui un absolu purement théorique. Il y a un mode d'être sensible à la limite de l'absolu et du mondain :

« La terre, ce mot nomme ici tout ce qui, visible, audible ou palpable, nous porte et nous entoure, nous exalte et nous calme : le sensible¹⁷. »

Heidegger, à la suite de son maître en phénoménologie Husserl, semble rejoindre ici la pensée bouddhiste en nous suggérant que l'objet *a*, qui n'est pas un objet face à un sujet, serait accessible par une forme de méditation, retour non théorique à la source des intentions de conscience, où le sujet barré redeviendrait plein en contre-barrant son ego, pour s'ouvrir aux apparitions d'un monde dont il n'est pas exclu :

15. Lire sur ce point Alain VUILLOT, *Heidegger et la terre*, L'Harmattan, Paris, 2001.

16. Édition allemande des *Gesamtausgabe*, t. LXXV, Klostermann, 1989, p. 399.

17. HEIDEGGER (M.), « Hebel », in *Questions III*, TEL/Gallimard, Paris, 1990, p. 63.

« La pensée qui médite doit aussi, comme le paysan, savoir attendre que le grain germe et que l'épi mûrisse¹⁸. »

Comment expliquer que Lacan n'ait pas voulu trop insister sur cette plénitude où le sujet est censé crever la bulle de son moi et le désir ne plus se laisser encercler par l'objectivité ? D'abord, à notre avis, à cause du fameux impératif freudien : *Là où ça était le moi doit advenir*. La remontée vers le désir-sans-objet impliquerait un retour dans la direction opposée : *Là où le moi est fait le ça doit revenir*. De plus, dans sa visée scientifique, la psychanalyse n'échappe que rarement, finalement, à la division du monde entre objets et sujets. La science conçoit tout étant naturel comme un objet presque adverse (*gegenstand* en allemand).

Il est possible que l'objet *a* ne signifie pas autre chose que ceci : à vouloir atteindre le Réel par la voie des objets, on est condamné à le rater. Mais ce Réel impossible à l'homme dont nous parle Lacan, et qui semble nous attacher de manière fatale à la consommation éperdue, n'est-ce pas précisément l'impasse du discours de l'analyste, à savoir la synthèse du sujet avec la *physis* ? Chaque fois qu'un psychanalyste a tenté d'explorer cette synthèse, comme Jung ou Reich, il s'est vu rejeté par les orthodoxes, éjecté du terrain du sérieux scientifique. Le discours de la synthèse sujet-*physis*, qui n'est pas proprement heideggérien mais qu'on retrouve par exemple dans la philosophie de Deleuze comme de Nietzsche (si l'on veut bien admettre que la *physis* n'est pas ce que l'on appelle banalement la nature), est en effet extrascientifique et de ce fait indémontrable d'une manière purement théorique, c'est-à-dire sans une pensée empathique.

18. HEIDEGGER (M.), « Sérénité », in *op. cit.*, p. 138.

Cette réunion insaisissable avec la *physis* est de surcroît incompatible avec le discours du capitaliste, car elle est de l'ordre du sentir, et non de la représentation. Or le discours de la marchandise absolue est toujours un discours de la représentation. Le capitalisme, dans sa fétichisation des objets et de la technique, est radicalement opposé à la réconciliation entre l'homme et sa créativité, entre l'être-ensemble et son *co-naître* différentiel.

À relire le structuralisme dans une perspective heideggerienne, on constate qu'en ayant voulu écarter le sujet et poser le primat de la matérialité et de la grammaire des choses, il a jeté le bébé de l'Être avec l'eau du bain de la subjectivité. « Bain amniotique utérin de l'Être », répondrait ici une certaine psychanalyse, se souvenant par exemple de l'incapacité freudienne, sinon à comprendre, du moins à ressentir le sentiment océanique¹⁹.

Heidegger et Lacan se rapprochent pourtant en ceci qu'ils situent l'Être dans une béance :

« Chaos, Kaos, signifie le bâillement, le béant, ce qui se fend en deux. Nous entendons Kaos en étroite connexion avec une interprétation de l'*alètheia*, en tant que l'abîme qui s'ouvre²⁰. »

Mais cet abîme n'est pas, selon Heidegger, suscité par le langage – il est la manifestation du réel même. Ce réel même, ce Kaos, se retrouve par une approche intempestive de retour au lien des êtres : « Terre, le nom qui désigne la vie corporante et le droit du sensible²¹. »

19. FREUD (S.), *Le Malaise dans la culture*, PUF, 1995, p. 6.

20. HEIDEGGER (M.), *Nietzsche*, t. I, Gallimard, 1971, p. 274.

21. *Ibid.*, t. II, p. 22.

À se maintenir dans le *principium individuationis*, la division sujet/objet, on ne pourrait que passer à côté de l'Être et le déclarer illusion mystique ou hystérique. Que le co-naître, la *physis* qui lie les êtres sensibles, soit ce qui résiste à la mise en lumière scientifique ne doit pas nécessairement conduire à sa définition comme celle d'un Impossible kantien :

« Il faut estimer ce qu'il y a de positif dans l'essence privative de l'*alètheia*. Et il faut en premier lieu éprouver ce positif comme le trait fondamental de l'être lui-même²². »

Interdire l'accès à l'absolu d'une manière théorique, n'est-ce pas finalement risquer d'être le complice de l'épanouissement du monde de la marchandise, comme quelque chose plutôt que rien (les psychanalystes, de Freud à Lacan, sont d'ailleurs souvent des collectionneurs d'objets) ? Dire à un homme qu'il achète une Porsche parce qu'il ne peut pas accéder à l'absolu, même si c'est effectivement vrai, a moins de chances de lui faire renoncer à son geste (car si l'être m'est inaccessible, autant se vautrer dans ses succédanés) que de lui suggérer qu'il peut y avoir une présence à l'être à distance du tourbillon des impératifs du *fun*. Moins chère qu'une Porsche. Mais plus luxueuse.

Certes, le consommateur un peu mystique pourra se leurrer lui-même en se procurant des produits bio, en louant un chalet en Suisse, en se rendant victime du marketing de « l'authenticité²³ ». Ce serait là une mésinterprétation de la pensée de l'Être. En toute rigueur, aucun objet ne saurait contenir plus d'être qu'un autre, pas même les produits « épurés » du développement durable.

22. HEIDEGGER (M.), *Essais et conférences*, p. 267.

23. Lire ADORNO (Th. W.), *Jargon de l'authenticité*, Payot, 1989.

La *physis* (que Deleuze appelle « la différence ») est avant la forme. Elle est une croissance vivante, multiple et dispara(n)te, qui n'a rien à voir avec la production standardisée d'objets différents les uns des autres.

Mais la sérénité d'être-à-la-terre peut-elle se partager ? Le *dire* est-il condamné à dresser un mur entre l'individu et la vérité du monde ? Contrairement à Lacan, Heidegger énonce que la parole individuelle peut révéler une ontologie :

« La parole soulève plus de terre que le fossoyeur ne le peut²⁴. »

La libération poétique (au sens de *poiesis*, création) peut faire tomber le mur du langage, ouvrir des brèches. Le poème (il serait plus rigoureux d'écrire la *poèse*), l'intention créatrice, « loin de laisser disparaître la matière, la fait ressortir²⁵ ». Le sens de la matière peut se loger dans le phénomène créatif. La créativité représente le pré-discours, le socle des discours, leur vie sous-jacente. Elle est *Ursprache*, langue primitive. Heidegger écrit, dans l'un de ses poèmes aphoristiques tardifs, intitulé *Les Veilleurs* :

« Monde et terre depuis longtemps confondus,
La loi de leur combat renversée,
Retirent aux choses toute modération.
Le nombre se déchaîne dans la quantité vide
Et ne prodigue plus liaison et figure²⁶. »

24. HEIDEGGER (M.), *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976, p. 8.

25. HEIDEGGER (M.), *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 49.

26. Édition allemande des *Gesamtausgabe*, t. XIII, *Aus des Erfahrung des Denkens*, Klostermann, trad. de Alain Vuillot, 1971, p. 25.

Ce que l'on peut comprendre avec Heidegger²⁷, c'est que le capitalisme, comme son nom l'indique, pose comme réalité première le nombre, c'est-à-dire non la somme comme union, mais comme séparation d'unités opératoires et interchangeable. Il favorise l'homogénéité dénombrable, comptabilisable, et dénature, étouffe, les liaisons souterraines qui tissent les êtres.

À supposer l'absolu inatteignable, certes on démasque les discours fallacieux de la publicité et le piège de la marchandise absolue, mais on risque de tomber dans le fatalisme du leurre. Mais l'hypothèse heideggérienne ne semblera pas régler, aux yeux des matérialistes notamment, la question politique et sociale de la lutte contre le capitalisme. Il est temps de comprendre, grâce à la lecture d'un Marx méconnu, la possibilité d'un absolu vivant *hic et nunc*. Et de répondre *in fine* à cette question essentielle : si on ne peut jouir du capitalisme, peut-on jouir de vivre et/ou transformer le monde de façon à y parvenir ?

27. Malgré les critiques qu'il est de bon ton aujourd'hui de lui adresser parce qu'il « trompait sa femme ».

QUATRIÈME PARTIE
L'A PRIORI SOCIAL :
NOUS SOMMES TOUJOURS DÉJÀ UNIS

L'homme, c'est le monde de l'homme

On l'ignore le plus souvent, mais la réflexion sur le langage n'est pas étrangère à la pensée de Marx, nouée à celle, plus connue, de l'aliénation du sujet. Toutefois, l'auteur du *Capital* ne pose pas cette aliénation comme une résultante de l'inscription langagière dans le monde. Il est moins fataliste que Lacan, parce que plus historiciste. Si le sujet est aliéné, c'est d'abord suivant l'organisation *hic et nunc* de la société et de ses formes de production. Toutefois, on ne peut qu'être troublé par la relative similitude entre les lignes qui suivent (écrites en 1846) et la théorie lacanienne :

« Dès l'origine, "l'esprit" est frappé par la malédiction d'être "entaché" de la matière, qui emprunte ici la forme de couches d'air agitées, de sons, bref la forme du langage. Le langage est aussi vieux que la conscience – il est la conscience réelle, pratique, aussi présente pour les autres hommes que pour moi-même, et, comme la conscience, le

langage naît du seul besoin, de la nécessité du commerce avec d'autres hommes¹. »

Marx admet avec Lacan que la conscience humaine est insérée par le biais du langage dans la matérialité, mais loin de le couper des autres, cet être collectif peut aussi accompagner un rapport réel entre les hommes, le dialogue-rencontre comme élucidation d'intentions toujours déjà collectives. La conscience, chez Marx comme chez Lacan, n'est pas une donnée individuelle qui précéderait l'existence dans le monde, mais une production sociale. Le livre que vous tenez entre les mains n'est pas une donnée idéale, mais le résultat d'un processus social répondant à des conventions précises et préétablies².

Chez Marx, le langage est fondamental, mais son rôle est autant fédérateur que séparateur. Tout objet est communication (au sens d'expression d'une possible communauté), dans le sens où si nous acceptons d'en parler, même de disconvenir à son sujet, nous le nommons et ce nommer présuppose la relation comme première. À l'opposé de Lacan, pour qui il n'y a pas de rapport plein possible entre sujets, du fait du langage, Marx pose le langage comme être-collectif, condition de possibilité de la relation au sein d'un être-ensemble qui précède toujours l'individu.

« Là où il y a relation, elle existe pour moi, alors que l'animal ne se "rapporte" à rien et n'a absolument aucune relation. Pour l'animal, ses rapports avec les autres animaux n'existent pas en tant que rapports. La conscience

1. MARX (K.) et ENGELS (Fr.), « L'idéologie allemande », in *Philosophie*, Folio/Gallimard, 1982, p. 314.

2. Ce qui n'empêche pas la créativité, comme le développe Castoriadis dans son *Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975.

est donc, dès l'origine, un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes³. »

Marx renverse donc la position lacanienne en posant que le langage est union (même conflictuelle) plutôt que séparation originaire. D'une façon générale, certaines des critiques que Marx adresse à ce qu'il appelle l'idéologie allemande peuvent être tournées contre Lacan. Le problème de la pensée philosophique ou, dans le cas qui nous occupe, analytique, c'est qu'elle se coupe parfois de l'historicité de ses présupposés en voulant établir des vérités universelles et naturalisantes.

La psychanalyse naît elle-même à un moment précis de l'histoire des rapports sociaux et des mécanismes de la communauté humaine. La distinction nature humaine/nature objectale sur laquelle elle s'appuie encore trop souvent, ainsi que toute une tradition philosophique, est déjà tributaire d'une organisation sociale basée sur la production de marchandises et de consommateurs.

Or l'individu est une invention récente. Il existe des cultures où l'homme est pensé comme dividu, c'est-à-dire un pôle de passage (ou de filtrage) des relations sociales et naturelles. Tout un courant du taoïsme, par exemple, pense la réalité première de l'être-au-monde comme relation, que ce soit pour le sujet ou l'objet. Il n'y a pas pour le taoïsme (comme pour le bouddhisme) atomisation du réel, mais partout faisceaux de relations. L'objet est comme le sujet le point de rencontre phénoménal d'un jeu de relations qui le prédéterminent et le construisent.

En revanche, ce qui distingue le sujet de l'objet, c'est qu'il peut prendre conscience de son être social-singulier, et agir en accompagnant, modelant, les modalités de l'être-ensemble.

3. MARX (K.) et ENGELS (Fr.), « L'idéologie allemande », *op. cit.*, p. 314.

Si ce que nous appelons le *Créel* nous refabrique à chaque instant (plutôt qu'une fois pour toutes), c'est qu'à chaque instant nous pouvons le recréer, le reconstituer, le transformer, même si nos habitudes, nos renoncements, nos paresse nous font percevoir un Réel figé.

Pour Marx, si le sujet est barré, c'est non du fait du langage, mais de la division du travail et de la domination de la propriété privée, qui coupent les hommes de la richesse sensible de leur expérience du monde. Cette division du travail, engendrant une mortifère société de classes, c'est notamment celle entre travail manuel et travail mental :

« La division du travail n'acquiert son vrai caractère qu'à partir du moment où intervient la division du travail matériel et du travail intellectuel. Dès cet instant, la conscience peut vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique établie et qu'elle représente quelque chose de réel : à partir de ce moment, la conscience est capable de s'émanciper du reste du monde et de passer à la formation de la théorie "pure", théologie, philosophie, morale, etc. ⁴ »

Pour Marx, cette émancipation purement théorique est illusoire. L'homme aliéné à lui-même, c'est aussi le penseur aliéné à son essence et à son temps sociaux, c'est-à-dire aux données relationnelles historiques. Par exemple, le moi dont parle la psychanalyse n'est pas une donnée naturelle figée, mais un mode d'autoperception du sujet qui s'est développé avec l'avènement de la société bourgeoise. Le moi occidental ayant vocation à être libre et éclairé par la raison est une production sociale qui naît historiquement d'une

4. *Ibid.*, p. 315.

conjonction entre la religion et le capitalisme, comme l'a montré à la suite de Max Weber le sociologue Louis Dumont, dans ses *Essais sur l'individualisme*.

Or l'homme « n'est pas un être abstrait, recroquevillé hors du monde. L'homme, c'est le monde de l'homme, c'est l'État, c'est la société⁵. » D'où la tâche d'une philosophie non naïve, qui ne serait pas d'hypostasier la pensée, mais de « démasquer l'aliénation de soi dans ses formes profanes », en n'oubliant jamais que le caractère social est le « caractère général » de tout mouvement humain⁶. »

La société est l'unité essentielle de l'homme, et « ma conscience générale n'est que la forme théorique de tout ce dont la communauté réelle, l'être social, est la forme vivante. » Tout individu séparé, particule élémentaire, qu'on veuille le définir, l'homme est d'abord une réalité communautaire et ses pensées comme ses actes sont informés par la collectivité dans laquelle il a à vivre et de laquelle il se soutient. Comme nul ne l'ignore, le souci du besoin, la crainte de ne pouvoir payer son prochain loyer, peuvent rendre « l'homme insensible au plus beau des spectacles⁷. »

C'est seulement en tant que je vis toujours déjà en communauté, dans un monde social particulier, que ma propre sensibilité devient sensibilité humaine pour moi. Et le langage social par lequel je m'exprime, communique et manifeste mes relations, est, selon Marx, la base de la pensée.

L'homme est un processus, une création continue, sans cesse créé et créateur. Dès lors :

5. MARX (K.), « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », in *Philosophie, op. cit.*, p. 89.

6. MARX (K.), « Ébauche d'une critique de l'économie politique », in *Philosophie, op. cit.*, p. 149.

7. *Ibid.*, p. 154.

« La question d'un être étranger, d'un être placé au-dessus de la nature et de l'homme est devenue pratiquement impossible – cette question impliquant l'aveu de l'irréalité de la nature et de l'homme. »

Poser un absolu qui soit un ailleurs de l'homme et de l'être-ensemble, c'est favoriser un discours de la séparation. Lorsqu'on occulte la réalité du lien social comme tout différent de la somme de ses parties (souvenons-nous de la phrase de Margaret Thatcher : « La société n'existe pas »), on ne peut qu'aboutir à une position métaphysique, ce que Nietzsche appelait la croyance en des arrière-mondes inaccessibles.

Qu'au contraire, on pose l'être, non au fond d'un terrifiant tonneau des Danaïdes, mais au cœur même de l'être-ensemble qui soutient l'humain (un être-ensemble certes souvent conflictuel dans ses manifestations et différentiel dans ses aspirations), alors revient la possibilité d'une vision du monde qui ne ferait pas que diagnostiquer négativement un monde autre et différentialiste comme impossible, mais se donne les moyens de remettre la créativité au cœur de la politique. La société est en constante transformation et, loin d'en être les automates, nous pouvons contribuer à recréer ses modalités et ses tonalités. Le discours n'est pas la réalité ultime. La réalité ultime, c'est l'être-ensemble qui soutient et permet à ce discours de prendre forme, la société comme structure relationnelle originelle en constant devenir. Le moi n'est pas comme l'a dit Lacan la « maladie de l'Occident », mais la maladie du capitalisme.

Et qu'en est-il de la jouissance ?

Autruï, c'est l'Argent

« Au cœur de la propriété privée, tout homme s'applique à susciter chez l'autre un besoin nouveau pour le contraindre à un nouveau sacrifice, le placer dans une nouvelle dépendance et l'inciter à un nouveau mode de jouissance, donc de ruine économique. Chacun cherche à créer une puissance étrangère qui accable son prochain pour en tirer la satisfaction de son propre besoin égoïste. Ainsi, avec la masse des objets, l'empire d'autruï croît aux dépens de chacun, et tout produit nouveau se change en source nouvelle de duperie et de pillage réciproques⁸. »

La richesse matérielle comme *télos* du capitalisme voit en elle-même sa propre puissance, mais :

« C'est non pas la richesse, c'est la jouissance qui est pour elle la fin dernière⁹. »

Ce qu'on redécouvre avec Marx, c'est que la jouissance comme fin inatteignable n'est pas un au-delà métaphysique lié à la nature humaine universelle, ni un effet de langage, mais bel et bien le seul effet du capitalisme comme recherche constante de la plus-value.

Il n'y a donc pas une fatalité de l'individu séparé de ce qu'il désire par-dessus tout, car ce que l'individu aliéné désire, c'est ce qu'une société désire à un moment historique précis. Qu'on remplace le *télos* capitaliste par un contrat social toujours en devenir métamorphique, et la jouissance ne serait plus une impasse, mais la conscience sensible et *créaliste* en l'homme de son être collectif.

8. *Ébauche d'une critique de l'économie politique, op. cit.*, p. 162.

9. *Ibid.*, p. 173.

Mais en attendant des lendemains qui gazouillent, « la jouissance est soumise au Capital, l'individu jouisseur est soumis à l'individu qui accumule du Capital¹⁰. » C'est la marchandise absolue dont l'usufruit est toujours repoussé qui paraît notre finalité humaine, et non la vie en communauté épanouie.

La société marchande et économiste, c'est une société où chaque individu ne constitue qu'un ensemble de besoins. Comme tel, il n'existe pour l'autre, et l'autre n'existe pour lui, que dans la mesure où chacun devient un moyen pour autrui. Le capitalisme réduit tout réel à l'individu, qu'il dépouille de toute détermination, pour le considérer comme consommateur et prolétaire, « homme-marchandise ».

L'idéologie d'un individu qui serait sereinement hédoniste est mensongère, car si la division du travail optimise la production humaine d'objets, elle diminue la faculté de chaque homme pris individuellement d'épanouir ses possibilités vitales et mentales.

Dans la personne du consommateur, le Capital est l'homme qui s'est perdu complètement comme être riche de relations réelles au monde. L'homme qui n'est plus qu'un consommateur et un salarié à l'activité monotone et parcellisée n'aperçoit ses qualités d'homme que dans la mesure où elles existent pour le Capital. La production ne produit pas seulement l'homme comme une marchandise, l'homme destiné au rôle de marchandise échangeable, elle le produit « comme un être déshumanisé aussi bien intellectuellement que physiquement¹¹. »

Contrairement à ce que le discours capitaliste proclame, sa fin, ce n'est pas l'individu réalisé, mais le Capital

10. *Ibid.*, p. 175.

11. *Ibid.*, p. 181.

s'engendrant lui-même. L'objet *a* n'est plus sous ce point de vue un au-delà fantomatique, un Autre toujours ailleurs, mais le Capital lui-même :

« L'argent, qui possède la qualité de pouvoir tout acheter et tout s'approprier, est éminemment l'objet de la possession. L'universalité de sa qualité en fait la toute-puissance, et on le considère comme un être dont le pouvoir est sans bornes. L'argent est l'entremetteur entre le besoin et l'objet, entre la vie et les moyens de vivre. Mais ce qui sert de médiateur à ma vie médiatise aussi l'existence des autres pour moi. Pour moi, l'argent, c'est autrui¹². »

Ce dont il faut bel et bien prendre conscience dans notre rapport actuel à la jouissance, c'est de notre aliénation, non pas tant à un ailleurs posé comme Frustration Essentielle, mais à l'Argent comme Saturne-dévorant-ses-enfants :

« Notion existante et agissante de la valeur, l'argent confond et échange toute chose : il en est la confusion et la conversion générales. Il est le monde à l'envers, la confusion et la conversion de toutes les qualités naturelles et humaines¹³. »

Si l'on concède que la consommation est consommation de son propre désir, alors on comprend que le jeu de la marchandise absolue, c'est la société qui doit se prendre elle-même pour objet de transaction : la relation humaine y devient une relation de consommation généralisée, où le don, par exemple, est l'anomalie par excellence. On a

12. *Ibid.*, p. 189.

13. *Ibid.*, p. 193.

parfois l'impression aujourd'hui qu'une attitude généreuse éveille facilement des soupçons paranoïaques, notamment dans les relations amoureuses. Si l'homme réel, c'est l'homme collectif et créateur, alors l'homme-marchandise n'est plus que « l'égoïsme élevé à sa pure abstraction ». Or en société de marché, le concret, le réel, le sensible, ne sont saisis que sous la forme de l'objet, non comme devenir, édification collective amoureuse.

On l'a compris à ce stade, pour comprendre notre difficulté à vivre dans ce monde, il est plus pertinent, plutôt que de s'attacher à la compréhension des tensions qui auraient gouverné notre petite enfance, de décrire les façons dont le discours capitaliste formate les esprits, notamment par sa vénération de la seule spécificité marchande, sa volonté de réduire les relations à des transactions, son délire d'accumulation continue (confondue avec la croissance), sa promesse de jouissance sans cesse remise au lendemain (qui confine à la folie).

Alors arrêtons de faire tourner la roue et demandons-nous : qu'est-ce qui peut me sortir de mon solipsisme, ici et maintenant, sans la convocation d'un au-delà ?

Vers l'expérimentation sociale

En même temps que cette fiction d'une intense identité marchande se propage dans les corps et les esprits, notamment à la faveur du discours publicitaire, auquel nous sommes exposés depuis notre petite enfance autant qu'à nos parents, c'est l'idée de relation commune, de communauté comme *a priori* de l'humanité qui se délite. Occupé à se construire une singularité abstraite et privée, l'individu perd tout sens du Créel et de l'amour. Il devient misanthrope. On peut dire de lui, reprenant une boutade

de Marx, qu'il imagine que si les hommes se noient, c'est qu'ils sont possédés de l'esprit de pesanteur.

Or l'homme n'est jamais une fois pour toutes achevé. Il est, on l'a dit, le créateur de son environnement existentiel. Le réalisme est toujours un cynisme et un fatalisme. L'idéalisme est toujours une illusion velléitaire. Qu'il le veuille ou non, l'humain est *créaliste*, c'est-à-dire transformateur de son réel. Le monde est notre création.

Mais la société de classes, la division du travail et l'éclatement de la production, nous font oublier que la société est notre œuvre continue :

« La puissance sociale, c'est-à-dire la force productive multipliée résultant de la coopération imposée aux divers individus par la division du travail, apparaît à ces individus – dont la coopération n'est pas volontaire mais naturelle – non comme leur propre puissance conjuguée, mais comme une force étrangère, située en dehors d'eux, dont ils ignorent les tenants et les aboutissants, qu'ils sont donc incapables de dominer et qui, au contraire, parcourt maintenant une série bien particulière de phases et de stades de développement, succession de faits à ce point indépendante de sa volonté et de la marche des hommes qu'elle dirige en vérité cette volonté et cette marche ¹⁴. »

Dans son ouvrage, *L'A priori littéral*, le philosophe G.-F. Duportail aboutit au terme d'une analyse phénoménologique et non marxienne à des conclusions proches des nôtres :

« L'inconscient lacanien, malgré le pathos de l'Autre (encore si cartésien), ne s'est pas encore suffisamment

14. MARX (K.) et ENGELS (Fr.), « L'idéologie allemande », *op. cit.*, p. 319.

libéré de la métaphysique de la conscience telle qu'elle est née chez Descartes¹⁵. »

Si la conscience est d'abord intentionnalité, lien avant d'être représentation, c'est qu'elle est d'abord commune ; si les intentions de perception et d'interprétation varient d'un individu à l'autre, le mécanisme de l'intentionnalité, cette structure relationnelle entre la conscience et le monde chevillée au langage et à l'affect, est notre mode d'être commun.

Quel est ce plan humain d'apparitions qui soutient le langage autant que les valeurs ? C'est, pour citer le philosophe Emmanuel Levinas, « la relation sociale comme expérience par excellence¹⁶. » Derrière nos représentations pointe un être qui ne peut être que relation, un être *pour et avec*.

À ce stade, nous comprenons que le manque que Lacan enracine dans le sujet n'est autre que le manque individuel de la relation communautaire et amoureuse dû au fait que cette relation est en partie niée par le moment capitaliste de notre histoire. Le langage lui-même n'est perçu comme aliénant qu'en tant qu'il ne véhicule plus le don relationnel, mais le seul esprit de transaction. L'inconscient doit alors prendre seul en charge la relation, d'où son imaginaire sexué, qui n'est qu'une métaphore du relationnel, comme l'a bien compris Deleuze, pour qui le fantasme sexuel, contrairement à ce qu'en pensait Freud, n'est pas essentiel, mais cache encore un autre inconscient, plus primordial, l'inconscient de notre être en réseau, en « rhizome ».

15. DUPORTAIL (G.-F.), *L'A priori littéral*, Cerf, 2003, p. 148.

16. LEVINAS (E.), *Totalité et Infini*, Le Livre de Poche, p. 111.

Ou, comme le dit Lacan tout de même à la fin de sa vie :
« L'inconscient, c'est le politique ¹⁷. »

17. Phrase énoncée le 10 mai 1967, dans son séminaire sur *La Logique du fantasme*. Certains prétendent que Lacan aurait aussi déclaré, à la fin de sa vie, que « l'inconscient, c'est le social ». Une phrase que d'autres attribuent à Freud lui-même.



CONCLUSION

PEUT-ON JOUIR DE VIVRE ?

Aujourd'hui, la Main Invisible du Capital est tremblante. La société comme simple somme d'individus égoïstes est un impossible qui fonctionne mal (névroses, dépressions, états borderline, régressions infantiles, développement de la cruauté...). C'est tout le mérite de Lacan d'avoir pointé que les dysfonctionnements du mode d'être atomique de l'individu ne sont pas dépendants de schèmes familiaux, mais de structures sociales. Aujourd'hui, n'en déplaise aux Margaret Thatcher ou à ceux qui comme un Sarkozy s'en réclament, on ne peut plus ignorer la primauté radicale de la société comme structure des structures. Le *Créel*, le monde comme co-création humaine et vitale, est la condition de possibilité de la conscience, le bain vital du sujet et le terrain de notre manifestation immanente dans le monde. Qu'ils le veuillent ou non, les hommes sont toujours déjà unis dans une expérimentation sociale permanente. Leur relation est absolue.

Dès lors, il ne nous paraît plus nécessaire de renoncer à une jouissance immanente. Mais comment la vivre ? Par une ascèse aventureuse.

D'abord, pourquoi une ascèse ? Car il faut bien de l'autodiscipline aujourd'hui pour résister au chant des sirènes du plus-de-jour capitaliste, qui nous fait croire qu'en dépensant de l'argent, on peut acheter l'extase du réel et de la relation. Pourquoi l'aventure ? Car elle permet l'avènement d'un événement vivant (association d'inattendu, de création et de lien interhumain) au sein des moroses répétitions désincarnées.

Qu'est-ce qu'une vie aventureuse ? Lisons pour nous éclairer un court texte séculaire de Georg Simmel, *La Philosophie de l'aventure*¹.

L'auteur nous dit d'abord que la vie est un courant total inébranlable dans lequel se manifestent des contenus qui prennent leur valeur en fonction de l'ensemble. Il considère une vie humaine comme un organisme dont les organes seraient les actes et les émotions : « contenus » de vie. Il y a un processus de vie dans lequel viennent se manifester les contenus de la vie, reliés entre eux comme par « endosmose et exosmose », osmose du dedans et du dehors.

Chaque événement est bipolaire, il peut signifier ceci et son contraire, et c'est en s'inscrivant dans une totalité existentielle qu'il prend une valeur, qui peut encore changer par la suite. En tant qu'éléments constitutifs de notre vie, deux choses disparates, incomparables, peuvent jouer des rôles presque identiques. Un moment de la vie qu'on appelle aventure l'est relativement à la totalité de l'existence. Il n'y a pas d'aventure en soi, n'en déplaie aux agences de voyage.

1. SIMMEL (G.), *La Philosophie de l'aventure*, L'Arche, 2002.

Première condition : l'aventure s'oppose au courant immuable de la vie et pourtant est reliée à son centre

C'est la première affirmation paradoxale de Simmel : en son sens le plus profond, l'aventure se passe en dehors de la continuité de la vie, s'isole de cet ensemble. Mais par le même mouvement, elle s'y réintègre. Tout en étant un corps étranger à notre existence, elle est reliée à son centre. On en voit l'analogie dans l'improvisation musicale : la liberté périphérique du jeu est aussi fidélité à une tonalité centrale.

L'aventure concentre en un présent donné le flux dialectique de la vie dans toute son intensité. L'aventure est un pur échantillon de sur-vie, redéfinissant passé et futur. Dès lors, le contenu vécu compte autant que l'émotion, la sensation d'être rempli dans toutes ses intentions, ce que le quotidien semble d'habitude nous refuser.

Simmel définit l'aventure comme une unité de vie ayant un commencement et une fin, moment où la participation à la continuité de la vie devient problématique : sentiment d'étrangeté, d'isolation, de détachement. D'une certaine façon, on ne provoque pas une aventure, on est happé par elle, malgré nous. C'est le hasard qui la déclenche, mais encore faut-il se mettre en état de la recevoir. Il y a une disponibilité de l'aventurier, qui est un travail d'épuration : refuser les mirages du plaisir standardisé pour s'installer dans la co-création fidèle, la co-naissance de l'événement riche. Au centre de la vie comme être-lié, répétition de l'amour. Et à sa périphérie comme différence, singularité.

Deuxième condition : l'aventure est un événement organique et non mécanique

« De même qu'un organisme ne détermine pas sa forme dans l'espace par le fait qu'il y a des obstacles qui le

compriment de tous côtés, mais parce que l'impulsion de sa vie lui donne une forme par l'intérieur, de même l'aventure n'est pas terminée parce qu'il y a quelque chose d'autre qui commence, mais bien parce que le temps qu'elle occupe, sa limite radicale, correspond à une détermination de son sens intérieur. »

D'où une relation profonde entre l'aventurier et l'artiste. Chaque œuvre d'art, en tant que forme hyperstasiée du flux interdépendant de la vie, en tant qu'organe ayant son centre propre, unité repliée sur elle-même, est une aventure. Inversement, chaque aventure réelle est une œuvre d'art. Mais quel est ce centre autour duquel se replie l'aventure (ou l'œuvre d'art) ?

C'est ce qui soutient la singularité du sujet et en même temps le dissout dans l'indifférencié : « Une nécessité secrète dont le sens dépasse de beaucoup celui des séries plus rationnelles de la vie. » Il se manifeste, à celui qui tient l'axe de son désir, une forme de sens, dans la rencontre du hasard et d'une existence vigilante, une signification qui semble impliquer une nécessité. Un destin.

Une aventure n'est pas un événement brutal dont le sens nous reste extérieur. Mais ce n'est pas non plus un événement qui s'inscrit facilement dans le flux enchaîné de notre quotidien de consommateur. L'aventure est le fruit du maintien d'un axe d'autodéfinition.

Troisième condition : en l'aventure, passivité et action atteignent deux sommets conjoints

L'aventurier fait de l'idéal de libération de tout système froid imposé de l'extérieur un système en soi, et cherche à prouver que des événements extérieurs dus au pur hasard font cependant partie de la nécessité intérieure de son existence.

L'aventure est rare, car elle suppose un état d'esprit composé de deux polarités opposées. D'une part, tout dépend de la force et de la présence d'esprit individuelles : il faut l'allure conquérante, l'intuition rapide et généreuse de celui qui impose sa volonté et se fie à sa chance. D'autre part, nous nous abandonnons complètement aux forces et aux chances de la vie, lesquelles peuvent pourtant autant nous favoriser que nous déstabiliser.

L'aventure est le point d'intersection du moment de sécurité et du moment d'insécurité : « une sécurité de somnambule ». Vivre dans un état où le sort du monde et le sort individuel ne seraient pas encore différenciés. Donner pour base à son action ce qu'il y a de plus incalculable, contrairement à l'attitude commune, qui sans cesse veut s'appuyer sur du certain.

L'aventure, co-création du Réel, *créalisation* de chaque instant, répétition du désir de faire exister ce qui n'existe pas, est considérée comme folle par le consommateur pusillanime. Mais si l'on considère que rien n'est certain, sauf la mort (la mort comme figure de toutes les entropies), c'est l'attitude consommatrice commune qui apparaît comme insensée et suicidaire. L'aventurier n'est pas un jouisseur au sens où il serait prêt à dépenser des sommes ubuesques pour son seul plaisir. Au contraire, c'est un héros, dans la mesure où pour vivre une situation neuve, il doit d'abord déblayer le terrain des multiples leurres marchands.

Quatrième condition : la forme la plus naturelle de l'aventure est l'érotisme

La force conquérante en équilibre devant une grâce qu'on ne voudrait pas forcer : pour l'aventurier, la personne à séduire sans manipulation, sans mensonge, est l'incarnation de la vie. Le rapport qu'il y a entre le contenu

érotique et cette forme de vie générale qu'est l'aventure a sa racine dans des couches profondes, nous rappelle Simmel. L'aventure est en harmonie avec le désir et l'intention dernière de la vie, le lien amoureux. En cela, elle se distingue du « n'importe quoi », du chaos pantin. Ce que l'aventure révèle, que Simmel entrevoit et que Deleuze explicitera clairement, c'est que le centre du sujet est le même que le centre de la vie : pur désir de novation. Or l'événement neuf ne s'atteint qu'en s'évidant des mécanismes automatés de la consommation.

Faisons un dernier point. Nous avons pu, grâce à la lucidité de Lacan, nous départir de l'illusion consumériste en nous recentrant sur un désir plus authentique. Marx nous a permis de comprendre que l'aventure, une vie qui ne serait pas séparée de la jouissance, ne saurait être un délire solipsiste, mais un dessein politique.

Je suis né en 1971, au moment où David Bowie enregistrait *Life on Mars*. J'ai grandi dans une France où s'entendaient encore les échos de pensées neuves et de vies expérimentales. On veut nous faire croire aujourd'hui, quarante ans après Mai 68, que le désir d'un monde autre, d'une révolution, est une naïveté. Qu'en dirait par exemple un Deleuze ?

« La seule chance des hommes est dans le devenir révolutionnaire, qui peut seul conjurer la honte, ou répondre à l'intolérable². »

2. Entretien avec Toni Negri pour la revue *Multitudes*, 1990.

ÉPILOGUE

DU GNAGNAGNA, OU LA CAPITALANGUE

« Tralala ! Tralali ! Le vent et la pluie ! »

SHAKESPEARE, *Le Roi Lear*.

1. Ubiquité du Gnagnagna

Il appert, en cette aube du XXI^e siècle, que l'anglais n'est plus la langue internationale, pas plus que l'espagnol. Un idiome a largement pris le dessus : le Gnagnagna. Nul hasard dans cette suprématie. Le Gnagnagna s'est imposé par ses qualités : compréhensible par la plupart, très peu d'heures suffisent pour le parler.

Certains esprits retors pourtant, parmi lesquels peut-être faut-il compter le sympathique lecteur, tardent à adopter ce langage universel. Ils résistent. Ils ne voient pas toujours le sens du Gnagnagna. Or sa force, son universalité sans précédent, c'est que, précisément, il ne s'embarrasse point de vouloir faire sens. Le sens est, semble-t-il, une vieillerie métaphysique, tandis que l'époque est au flux antigravitationnel, au débit *vacuophobe*, à la manifestation d'une pure présence

souriante sans justification interne. Tous les esprits de ce haut temps, ceux que la susceptibilité, le pessimisme ou le ressentiment n'alourdissent pas, ont adopté le Gnagnagna. Aussi ne saurait-on trop vous presser d'en faire de même.

Si partout le Gnagnagna, ce langage protéiforme, triomphe, en un lieu favorisé il est né : les terrasses de café. Aussi, pour apprendre le Gnagnagna, point de lourde méthode à assimiler, point de professeur particulier à rémunérer ; la terrasse de café sera votre premier maître. Asseyez-vous près de tout groupe de plus d'une personne, et vous aurez de fortes chances d'entendre le plus pur Gnagnagna qui soit.

Le mythe de Babel, pour ceux qui ont encore quelques bribes de culture judéo-chrétienne, fait pâle figure à côté de l'utopie réalisée du Gnagnagna. Dieu lui-même semble s'être accommodé de cette nouvelle entente parmi les humains, qui semble contredire toutes les misanthropies ; partout où le Gnagnagna s'écoule, nul conflit visible, nulle contradiction apparente, nul souci patent : tout le monde semble d'accord et souriant.

Il fut un temps, heureusement lointain, où de retors professeurs de vie prétendaient encore défendre l'adversité et la dialectique, comme autant de méthodes pour atteindre une meilleure compréhension de soi-même et du monde. Avec le Gnagnagna, plus besoin d'aspirer à de meilleurs états, si ce n'est sous la forme du regret incantatoire auquel plus personne ne croit sans ironie (« demain, j'arrête de fumer », « demain, je deviens plus zen, demain je serai en harmonie avec la nature », etc.) : le Gnagnagna comprend tout, tolère tout, possède à tout cette réponse idoine, à adresser avec un sourire empli d'aplomb, « Attends, tu as parfaitement raison ! »

Car le Gnagnagna a toujours raison, puisqu'il est le langage de la fraternité localisée, celle qui détient

l'élégance de ne rien changer au monde proche. Nous touchons là à l'essence du Gnagnagna : le Gnagnagna est acquiescement total, non pas à autrui, mais à son voisin de table, non pas en fonction de sa race, de sa nationalité, de son sexe ou de sa fortune, mais en fonction de l'intérêt immédiat : le Gnagnagna s'applique uniquement en fonction de la distance de l'interlocuteur. Plus la personne à qui vous parlez se trouve près de vous et de vos intérêts de survie sociale, plus vous serez en parfaite communion et complicité.

2. Un dialogue Gnagnagnesque

Nous aimerions citer quelques exemples de Gnagnagna. Hélas ! le Gnagnagna n'est pas aisément traduisible dans une autre langue. À le transposer en français, par exemple, il prend aussitôt une apparence de sérieux de tout à fait mauvais goût. C'est comme si vous essayiez de traduire le babil d'un nouveau-né. Toutefois, par souci d'exhaustivité, nous avons tenté cet effort ; dans le dialogue qui suit, qui relève d'un Gnagnagna primaire, très simple à comprendre (car il y a un Gnagnagna plus subtil), imaginez que quatre personnes se parlent à tour de rôle. Les prénoms importent peu, car la force du Gnagnagna réside précisément dans sa capacité à supprimer toute différence entre les individus. Les assertions sont interchangeables :

- Et alors je lui ai dit qu'il était tout de même gonflé.
- Attends, c'est évident, ma vieille.
- Ça me rappelle le film, tu sais...
- Tu l'as acheté où ton pull ?
- Moi, je ne prends plus le métro.
- T'as ton scooter.
- De toute façon ce type, il est pas net.

- Attends, il m'a aspiré tout mon forfait.
- T'as plus de forfait ?
- Chez Zara.
- Trop beau.
- Ouais. C'est un plan cul. Mais je suis trop love.
- Demain, j'arrête de fumer...

Voici maintenant le même dialogue dans sa version télévisuelle :

- Votre dernier livre est tout de même révolutionnaire, vous y parlez des vices de votre chien.
- Mon chien est un être humain comme vous et moi.
- Mais votre dernier film parle d'amour...
- Oui, l'amour, c'est comme un pull-over, on le met quand on a froid et on l'enlève quand il fait trop chaud.
- Moi, je ne prends plus le métro. La pauvreté me révolte un peu. Et la condition des femmes en Papouasie aussi ; c'est le sujet de mon prochain prix littéraire.
- En tout cas, votre prestation est magnifique dans le rôle du chien.
- Mon chien s'appelle Zara. Il parle. Ainsi parle Zara. Ha-ha. Mais les jeunes ne lisent pas assez. C'est un problème d'éducation, car au fond tout le monde est beau. Et gentil. Surtout moi. Et mon chien.

Comme le lecteur familier du Gnagnagna s'en aperçoit, on perd un peu à la traduction, mais cela donne une idée basique et volontairement simplifiée. Pour maîtriser le Gnagnagna, il convient d'éviter toute référence philosophique ou littéraire trop sérieuse (mais on pourra toutefois le faire sur le mode du calembour), toute opinion politique trop précise, tout doute métaphysique dans les réponses : le Gnagnagna se parle vite. L'ennemi du

Gnagnagna, c'est la pesante faute de goût, incarnée par l'adjonction d'une velléité de pensée critique à la parole. Pour le Gnagnagna, la pensée rappelle toujours la mort, et la mort est une vague notion fâcheuse. À ce titre, les conversations qui pouvaient avoir lieu à Saint-Germain-des-Prés dans les années cinquante, relevaient encore d'une forme primitive et rustre du Gnagnagna, à savoir le Blabla : on y sentait parfois un relatif souci de réflexion, heureusement suffisamment confus pour ne pas s'opposer au développement progressif de cette forme de monologue de groupe, pacifique et subtil, qu'est le contemporain Gnagnagna.

3. Gnagnagna, Gnangnan et Blabla

À vrai dire, le Gnagnagna n'est pas tout à fait l'équivalent du Gnangnan. Celui-ci est un dialecte qui eut cours au ^{xx}e siècle, et bien qu'on en aperçoive encore ici et là les manifestations, notamment dans certains arts rupestres comme le cinéma dit « français » ou la littérature à dominante pathétique, il est voué à être impitoyablement remplacé par le Gnagnagna. Car le Gnangnan est un discours où transperce encore une forme de sensibilité, même naïve. Derrière le mièvre transperce encore une belle âme, fût-elle proche de la lobotomisation. Tandis que le Gnagnagna tourne à un régime plus papillonnant, moins lourd, moins affectif. La sincérité est même le plus grand ennemi du Gnagnagna, au sens où celui qui le parle ne sait plus qui il est – il a perdu sa singularité.

Quant au Blabla déjà évoqué, il se distingue du Gnagnagna par son aspect tantôt volontaire (le mensonge), tantôt snob (la préciosité). Néanmoins, il y a une parenté, et nous dirons même que le Blabla a enfanté le Gnagnagna. Mais tandis que le Blabla était encore empreint d'esprit de

sérieux, et trop conscient de lui-même, le Gnagnagna a retrouvé une certaine innocence, une fraîcheur neuve dans la vacuité. Parler de Blabla, c'est encore être moderne, c'est-à-dire croire en la vérité que l'on noie dans le poisson. Le Gnagnagna, lui, est postmoderne, c'est-à-dire qu'il s'est développé sur fond d'effondrement des vérités et des valeurs.

4. Origine du Gnagnagna

Le Gnagnagna n'a pas été inventé aux USA ou en France, ni en une zone particulière du monde. Le Gnagnagna est le premier cas de langue née simultanément en plusieurs points de l'Occident.

Certains analystes attribuent la genèse du Gnagnagna à l'avènement, disons depuis quatre décennies, d'une nouvelle classe sociale autonome, de loin la plus privilégiée de l'histoire de l'humanité : les adolescents. Nous ne sommes pas d'accord : si en effet de plus en plus d'adolescents parlent le Gnagnagna, d'autres ne renoncent pas au questionnement existentiel torturé qui parfois peut mener à une critique systématique et constructive de notre belle société. Aujourd'hui d'ailleurs, le Gnagnagna est parlé par toutes les classes d'âges. Tout être humain dont le sourire est proportionnel à sa peur de la solitude, du tragique ou de la baisse de l'audience pratique le Gnagnagna avec la grâce du naufragé de la Méduse.

D'autres défendent une thèse autrement plus en vogue sur l'origine du Gnagnagna. Un laboratoire américain de l'université du Wisconsin vient en effet de démontrer qu'il existe un gène du Gnagnagna, et que la sélection naturelle tend à favoriser son développement.

D'austères philosophes adeptes du matérialisme dialectique émettent quant à eux l'hypothèse que le

Gnagnagna est la nouvelle manifestation nécessaire du discours de la marchandise. Mais avant que de plaquer une lecture théorique sur un phénomène contemporain, il convient d'abord de bien l'observer.

5. *Gnagnagna is watching you*

Le contenu concret de la certitude sensible d'être assis à cette terrasse de café plutôt qu'une autre, entouré d'humains égarés sur le même mode, la même fréquence que moi, les mêmes vibrations, la fait apparaître comme la connaissance la plus riche, voire comme une connaissance d'une richesse infinie – surtout à partir du troisième verre. Que d'heures ne peut-on passer à parler de tout et de rien, ou, comme l'on dit en Gnagnagna par dérision, à *refaire le monde* !

Sartre peut se retourner dans sa tombe du cimetière Montparnasse, car le Gnagnagna précède l'essence et l'existence à la fois, comme Titi précède le chat Sylvestre : en fuyant.

Pour pratiquer le Gnagnagna avec souplesse, il convient de se délester de tout un attirail inutile : la pensée de la mort, les regrets, l'absurde, le compte en banque, l'incommunicabilité avec sa famille génétique, la peur du lendemain, les guerres si possible toujours lointaines, l'angoisse de tourner en rond, noyé dans les répétitions quotidiennes et marchandes. Le Gnagnagna s'autorise un seul sujet grave, évoqué toutefois sur un mode léger : l'amour. À ce titre, voici des idées qui vous feront bien voir en la matière :

- L'amour dure trois fois ;
- Les hommes et les femmes sont aujourd'hui en guerre ;

- Les hommes ne pensent qu'au sexe ;
- Les femmes ne pensent qu'au Prince Charmant.

Bien entendu, le Gnagnagna visant en grande partie à éviter les pensées lourdes, il n'y parvient jamais totalement : plus il tient ferme à paraître se contenter de l'Ici et du Maintenant, plus l'angoisse le guette au fond des toilettes du café. Certains d'ailleurs s'enfuient aux WC dès qu'un soupçon de vacuité semble s'annoncer. Il est préférable d'être seul pour douter sérieusement. Là, devant le miroir ou les yeux dans les yeux avec la cuvette, ils ont des angoisses fâcheuses. L'on ne saurait donc que trop recommander aux propriétaires de bars d'installer dans ces parties privées, outre une musique relaxante, des écrans branchés sur des caméras elles-mêmes tournées vers les tables animées. *You are watching Gnagnagna ? Gnagnagna is watching you.*

6. Phénoménologie du Gnagnagna

Ici, par exemple, il y a un « ami » rencontré sur Internet qui me sourit en racontant le dernier fait divers jailli du PIPi (Prompteur informationnel pavlovien international). Si je me retournais, cette présence aurait disparu. *Ici* deviendrait le garçon de café qui me signale que je dois payer car il termine son service et que j'ai l'air d'un terroriste bosniaque qui part en courant sans régler. Mais ce qui n'a pas disparu dans ce risqué mouvement de tête, c'est *Moi-Je*. L'important est de ne pas quitter sa chaise : le Gnagnagna, de par sa simplicité d'apprentissage, permet vite d'atteindre à un mode de communication clivé, à savoir que tandis que *Moi* parle, *Je* se demande ce qu'il fiche là et si je ne serais pas mieux *ailleurs*. La certitude sensible d'être *Ici et Maintenant* est, dans le Gnagnagna,

transformée en semi-pilotage automatique, ce qui permet au moi de rester en retrait du monde, dans le bien-être utérin d'un ailleurs qui n'est Nulle Part.

Cette apparente liberté est, on le comprendra, une prison dorée. Car l'ego contemporain, dès qu'il se trouve seul, dramatise tout avec un mauvais goût certain. Le bonheur étant une idée non plus neuve mais exagérée et surévaluée en Occident, tout le monde se compare à la vie extatique et fantasmatique de quelques *happy few* (qui eux-mêmes en réalité s'ennuient la plupart du temps). Et tout le monde est, subséquemment, rongé par une envie sans fondement tendant vers l'ennui. Mais l'être en sourdine, *ensemble, c'est tout*. Et c'est mieux.

Le Gnagnagna n'est ainsi pas totalement sans cœur : il permet de rendre la détresse individuelle plus acceptable en ne négligeant pas, entre deux rires, d'aborder tel ou tel échec. Votre interlocuteur vous rassurera : *Ce n'est pas grave*. En même temps, il sera rassuré sur le fait que, comme lui, vous n'êtes pas heureux. Il faut bien comprendre cette double fonction du Gnagnagna : rendre toutes les épreuves existentielles les plus légères possible, sur un mode qui n'est pas sans rappeler la méthode Coué – qui consiste à répéter des phrases positives jusqu'à ce qu'on s'endorme. Partager une détresse *light* et standard permet de se rassurer sur le fait que la plupart vivent une vie aussi désaxée, confuse, chaotique ou banale que Moi-Je.

Plus je possède d'amis virtuels avec qui pratiquer le Gnagnagna, plus mon souci se dissout dans le temps. C'est toujours ça de gagné sur la mort. Tuer le temps – et donc espérer tuer l'angoisse d'assumer sa vie plutôt qu'une autre – devient un sport collectif. Lorsque survivre est aussi bien une affaire mentale que physique, l'humain qui est devant moi n'est qu'objet utile ou non à ma survie.

Les toilettes ne sont pas le seul lieu du quant-à-soi, même si le stress s'y évacue plus fortement qu'ailleurs (la vessie étant le siège de l'âme et les intestins celui de l'être). Le Gnagnagna permet en réalité d'avoir, en situation, l'air actif et conversationnel tout en gardant une sorte de vigilance tournant à vide, un souci du Rien qui pourrait être Tout, une micronostalgie, une démangeaison ontologique, bref une petite voix au fond de nous qui aspire à la sortie de tout ce Gnagnagna. Heureusement, le débit de mots permet de maintenir cette inquiétude à un niveau bas, d'où un certain plaisir de s'oublier soi-même dans des phrases standard où l'on prétend éprouver des émotions communes et résumables en quelques mots simples. Mots qui appellent des expressions inusables comme :

- Bien sûr ;
- Tu as eu raison ;
- N'y pense plus ;
- On mange un morceau ?

En cela, parler le Gnagnagna nous rapproche de nos frères animaux quadrupèdes : ils ne restent pas longtemps en arrêt devant les choses sensibles – hormis l'âne de Buridan, qui n'est pas sans ressembler à notre parleur de Gnagnagna contemporain dès qu'il se retrouve seul : l'animal, placé entre deux options, son picotin d'avoine et un seau d'eau, a tellement hésité qu'il en est mort. Hegel rappelle, dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*, que les animaux, en temps normal, se servent et dévorent, certains de la nullité des choses. Ainsi le Gnagnagna laisse au cerveau une place fréquemment réactivée pour se demander *quand est-ce qu'on mange ?*, si l'on veut bien entendre par là une faim humaine qui irait bien au-delà de

l'idée folle d'aller au resto après l'apéro au bistrot. Ce qui n'empêche pas d'aller au restaurant en groupe, d'ailleurs. Devant une pizza quatre-saisons et une bouteille de Chianti partagée à plusieurs, il est plus facile de tuer le temps et de devenir un animal social, à défaut d'en être un politique, comme le croyait Aristote avec un idéalisme daté.

En attendant de manger (des pizze ou un corps), la certitude sensible d'être là, assis à cette terrasse de café, grâce à la petite musique du Gnagnagna, permet donc à la belle âme de se maintenir dans l'incertitude floue d'une mélancolie latente, que nous nommerons Berceuse de l'Ailleurs. La sensibilité à régime minimal manifestée dans les conversations Gnagnagnesques, qui n'est ni tout à fait insensible ni tout à fait sensible, permet au final de quitter la soirée sans avoir remis en cause son insensibilité au monde comme Tout (ou son angoisse face à celui-ci). Une insensibilité qui n'est pas volontaire, mais qui est un étrangeté à l'Ici et Maintenant authentique, c'est-à-dire au Présent dans sa force cosmique. Séparé de l'univers et du destin historique, l'homme ou la femme du Gnagnagna s'agrippe à un petit coin de table et à un diamètre vital de deux à trois mètres carrés.

La certitude sensible du Gnagnagna est donc incertitude insensible quant à *l'être ou ne pas être*. Mais le Gnagnagna n'est pas qu'une mécanique somnolente. Il est aussi, même minimalement, une perception du monde à travers Autrui, cet autrui portant communément le nom d'AMI (Adversaire momentanément immobilisé). C'est le fonctionnement de ce regard sur « l'ami » assis près de soi qu'il nous faut à présent examiner, si le bienveillant lecteur veut bien nous accorder encore un peu d'attention.

7. Finesse du Gnagnagna

On l'entrevoit, si le Gnagnagna triomphe, c'est que notre monde est plein d'incertitudes. Aussi ne faut-il point blâmer trop vite ceux qui le pratiquent. Ils ne le font pas tant par snobisme, lâcheté, médiocrité ou manque d'imagination que parce qu'ils ont peur. Peur du passé (un xx^e siècle de guerres et de contradictions folâtres), peur du présent (un cynisme inconvenant devenant l'étalon de la réussite), et peur de l'avenir (la fin du monde en 2012). Bien entendu, en des temps plus cléments, l'être humain occidental aurait bien aspiré à l'esprit, à l'universel, mais aujourd'hui, il pense que ces mots renvoient aux fantômes et aux planètes, à des films d'horreur ou à des cailloux lointains, divertissants tout au plus, mais indifférents aux calculs qui ici-bas nous obnubilent.

Calcul ? Le Gnagnagna serait-il insincère ? Disons qu'il est inauthentique, même si ceux qui le pratiquent peuvent avoir l'impression de parler du fond du cœur. Mais, direz-vous, le naturel a-t-il jamais existé dans les relations humaines ? N'est-ce pas toujours une faute de goût rousseauiste que d'invoquer des rapports humains plus authentiques ? Ne faut-il pas préférer, pour la sauvegarde de la civilisation et de l'hypocrisie afférente, le raffinement qui se cache derrière le babil le plus banal et superficiel en apparence ? Derrière sa simplicité, le Gnagnagna ne révèle-t-il pas une vraie sophistication dans la sophistique, qui semble contredire ceux qui voient dans notre époque un nouvel âge de la barbarie ?

8. Le Gnagnagna et le cogito

Gnagnagna : le mot lui-même est composé de trois syllabes qui derrière leur apparente répétition

reflètent en réalité une fine dialectique en trois temps, selon le mode hégélien de la thèse-antithèse-synthèse :

- Thèse : Gna ;
- Antithèse : Gna ;
- Synthèse : Gnagna-gna.

Chaque syllabe se prononce en collant d'abord la langue sur le palais puis en la décollant brusquement tout en entrouvrant la bouche ; un son ronronnant qui vient du fond de la gorge est alors émis, pour le plus grand bonheur de nos tympanes fragilisés : Gna ! Cessons donc de nous lamenter et songeons au bonheur de ne pas avoir sombré dans le pire. Qu'auraient été nos vies si, au lieu du Gnagnagna, se fut développé un vulgaire et infantile Nanana, ou pire, un insupportable et sénile Gagaga ? Sans parler de l'hostile Bahbahbah !

Nous avons posé plus haut que le Gnagnagna repose sur la perception plutôt que sur l'Être (dont on s'est d'ailleurs, souvenez-vous, débarrassé aux WC). Qu'est-ce à dire ? Regagnons derechef notre table en terrasse. Devant nous, des amis-objets. Chacun d'eux se présente comme purement Un. Il possède des propriétés : cheveux de telle ou telle couleur, carte de visite, tendance à regarder son téléphone toutes les cinq ou dix minutes, plus ou moins grande dextérité à ne pas reconnaître quelqu'un qu'il ou elle a chaleureusement salué la veille, personnalité fine affirmée sur le mode du j'aime-j'aime pas, etc. En tant que nous sommes tous des amis-objets, nous formons une communauté au regard du Moi-Je. Celui-ci croit ainsi à sa propre existence.

Comment – demandera le lecteur attentif – comment se fait-il que l'ami virtuel accepte d'être pris pour un objet, un outil ? C'est que contrairement aux apparences, cela le

conforte aussi dans son Moi-Je. En effet, tout ceci fonctionne comme un doute cartésien inversé.

Vous vous souvenez que Descartes se demandait si le monde extérieur n'était pas un rêve, une illusion mise en scène par un petit malin de génie, alias le Diable ? Il en concluait qu'une chose au moins était sûre, c'était qu'il doutait de ce monde : ce doute révélait la présence d'un ego cogitant soutenu par un autre petit malin, mais plus sympathique : Dieu. Le Gnagnagna pose lui aussi que les propriétés de mon ami-objet sont toutes relatives, mais il préfère dire que les différents aspects de mon prochain sont tous vrais plutôt que tous illusoires. L'ego ne cogite plus, il a horreur du doute, il préfère se faire miroir. Or lorsque vous posez en cercle trois ou quatre miroirs autour d'une table, vous obtenez un monde potentiellement infini.

Le Gnagnagna permet ainsi à chacun de se faire miroir de l'autre et favorise la communauté des Moi-Je standardisés et opératoires. Je me reflète en toi, tu te reflètes en moi, je te tiens, tu me tiens par la barbichette de nos intérêts confus, le premier qui rira sera un chic type. Ce dispositif en miroir explique aussi pourquoi la solitude devient de plus en plus insupportable à ceux qui pratiquent le Gnagnagna : celui-ci provoque un effet secondaire inverse au cogito cartésien, à savoir le doute de soi et de sa pensée propre.

9. Le Gnagnagna et la politique

La vertu démocratique du Gnagnagna n'est pas sans lien avec l'effet miroir susdit : tous égaux dans le babil. Sera considéré comme hautain et antisocial celui ou celle qui ne se prête pas au Gnagnagna avec tout le sérieux anti-sérieux nécessaire. L'objectif est de traverser le plus rapidement la

vie, de la naissance à la mort, en souffrant le moins possible et en « sauvant sa peau ». C'est pourquoi on évitera tous ceux qui croient encore à la pensée critique, au tragique ténébreux, au malheur désespéré, à la poésie lyrique, à la fraternité épique, etc. Parents, si vous voulez que votre enfant s'intègre, écartez-le des livres d'auteurs et du cinéma de hauteur. Écartez-le de la vision tragique et stérile des tourmentés qui cherchent un sens à la vie ou poursuivent des valeurs nobles qui appartiennent au passé, écartez-le des questionnements stériles de la philosophie ou de l'art véritable : sinon, il souffrira beaucoup, rejeté par la plupart.

Tandis que celui qui persiste bêtement à penser ouvre une boîte de conserve en solo en se demandant quel sera le prochain événement historique et pourquoi personne ne l'aime dans ce monde de brebis déguisées en loups, les adeptes du Gnagnagna démocratique parlent de monter une boîte d'événementiel écologique en souriant devant un chien-chaud.

Le Gnagnagna tire sa force de ce qu'il se réclame du bon sens. Qu'est-ce que le bon sens ? C'est une moyenne statistique de la manière dont il faut évaluer les choses à une époque donnée, mais une moyenne qui se donne pour éternelle, vraie et consistante alors qu'elle n'est qu'un consensus (souvent con et peu sensuel). Avouons-le : le bon sens n'est qu'un jeu d'abstractions, ballotté de droite à gauche par des apparences nulles, affirmant allègrement tout et son contraire. Voici quelques exemples de phrases de bon sens :

- Quelqu'un d'intelligent ira loin. Surtout s'il suit le mouvement ;
- Aujourd'hui, il faut être beau pour réussir. C'est moche ;

+ |

– Dans la vie, il faut faire ce qu'on aime. Mais surtout aimer ce qu'on fait ;

– Si tu restes seul chez toi à te morfondre, personne ne viendra te chercher, car les gens sont cruels. Je te dis ça par amitié, même si moi non plus je ne viendrai pas te chercher ;

– Les mecs sont des bêtes assoiffées de chair fraîche. Les femmes des anges. C'est pour ça que les femmes doivent les exterminer ;

– Les femmes font le mal consciemment. Les hommes involontairement. C'est pour ça que les hommes les traitent comme des objets ;

– Les riches ont beaucoup souffert pour devenir riches. Ce n'est pas n'importe qui qui peut gagner 10 millions en Bourse en quelques heures ;

– Les pauvres l'ont cherché : ils sont paresseux. C'est pour ça qu'ils travaillent comme des esclaves douze heures par jour.

Terminons par un dernier exemple :

– Personne ne t'aimera si tu ne t'aimes pas d'abord. Et si personne ne t'aime, tu auras beaucoup de mal à t'aimer.





BIBLIOGRAPHIE

- BAAS (Bernard), *Le Désir pur*, Peeters.
- DUBEY (Gérard), *Le Lien social à l'âge du virtuel*, PUF.
- DUPORTAIL (Guy-Félix), *L'A priori littéral*, Cerf.
- FOUCAULT (Michel), *L'Ordre du discours*, Gallimard.
- FREUD (Sigmund), *Le Malaise dans la culture*, PUF.
- HEGEL (G.W.F.), *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier.
- HEIDEGGER (Martin), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard.
- HEIDEGGER (Martin), *Essais et conférences*, Gallimard.
- KANT (Emmanuel), *Critique de la raison pratique*, Gallimard.
- LACAN (Jacques), *L'Éthique de la psychanalyse*, Seuil.
- LACAN (Jacques), *Écrits*, Seuil.
- LACAN (Jacques), *L'Envers de la psychanalyse*, Seuil.
- LACAN (Jacques), *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil.
- LACAN (Jacques), *Télévision*, Seuil.
- LE BRUN (Jacques), *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Seuil.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *L'Homme nu*, Plon.
- LEVINAS (Emmanuel), *Totalité et Infini*, Kluwer Academic.
- MARX (Karl), *Le Capital*, PUF.
- MARX (Karl), *L'Idéologie allemande*, Gallimard.

MARX (Karl), *L'Ébauche d'une critique de l'économie politique*, Gallimard.

MELMAN (Charles) et LEBRUN (Jean-Pierre), *L'Homme sans gravité*, Denoël.

MERLEAU-PONTY (Maurice), *Signes*, Gallimard.

RAJNEESH (Osho), *Méditation*, Gange.

SIMMEL (Georg), *La Philosophie de l'aventure*, L'Arche.

SLOTERDIJK (Peter), *Critique de la raison cynique*, Bourgois.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	
MODES-DE-JOUIR ET IMPOSSIBLE	7
INTRODUCTION	
JOUISSANCE ET CAPITALISME : L'IMPÉRATIF DU FUN ..	17
PREMIÈRE PARTIE	
L'ORDRE DU DISCOURS : NOUS SOMMES LES EMPLOYÉS DU LANGAGE	23
La structure : l'homme pris dans la toile	23
Le signe et le signifiant : le sujet assujetti	27
Le discours selon Foucault : l'ordre du désir	30
Le discours selon Lacan : langage, comme tu nous tiens !	34
Le discours du maître : donne-moi ton temps !	38
Les trois autres discours : le cercle des impuis- sances	42
Première conclusion : vers le manque à gagner ...	46
DEUXIÈME PARTIE	
LE DISCOURS DU CAPITALISTE : PRODUIRE LE MANQUE À JOUIR	47
Le discours du maître moderne : le superesclave du Capital	47
La jouissance : mimer Dieu	50
	121

Le discours du capitaliste :	
l'appât de la marchandise absolue	52
Le désir pur : Kant avec Sade	54
Le prolétaire généralisé :	
quand les objets commandent	60
TROISIÈME PARTIE	
LE FATALISME DU MONDE DES OBJETS	63
La consommation : racheter sa liberté de désirer ..	66
Capitaliste rime-t-il avec fataliste ?	68
Le désir-sans-objet : Heidegger et l'être-à-la-terre ..	72
QUATRIÈME PARTIE	
L'A PRIORI SOCIAL : NOUS SOMMES TOUJOURS	
DÉJÀ UNIS	81
L'homme, c'est le monde de l'homme	81
Autrui, c'est l'Argent	87
Vers l'expérimentation sociale	90
CONCLUSION	
PEUT-ON JOUIR DE VIVRE ?	95
Première condition : l'aventure s'oppose au	
courant immuable de la vie et pourtant est	
reliée à son centre	97
Deuxième condition : l'aventure est un	
événement organique et non mécanique	97
Troisième condition : en l'aventure, passivité et	
action atteignent deux sommets conjoints	98
Quatrième condition : la forme la plus	
naturelle de l'aventure est l'érotisme	99
ÉPILOGUE : DU GNAGNAGNA, OU LA CAPITALANGUE	101
BIBLIOGRAPHIE	119





Composition et mise en pages : FACOMPO, LISIEUX









