

## Sidi Askofaré

### « De l'autorité du Maître au règne des experts » : science et pouvoir(s) \*

Il faut bien reconnaître que le pouvoir comme thème, question ou problème a surtout préoccupé, et par conséquent a été davantage investi par les philosophes – de Platon à Foucault – que par les psychanalystes. On peut même aller jusqu'à dire qu'il y a comme un mépris des analystes pour la question du pouvoir comme tel, notamment en raison de la tendance à réduire la question du pouvoir à la question politique et cette dernière à celle de la lutte pour le pouvoir, sa conquête et sa conservation. Or, là est la méprise, car le pouvoir concerne les psychanalystes plus qu'ils n'ont l'air de le croire.

Cette méprise est déterminée d'une part par la confusion que je viens d'énoncer : celle entre pouvoir et politique et politique et forme – État du pouvoir ; mais elle s'origine également, d'autre part, dans la méconnaissance – je n'ai pas dit l'ignorance – de la présence et de l'efficace du pouvoir dans la psychanalyse (en intension comme en extension).

Seulement, ce pouvoir est soit thématiqué en termes d'influence et de suggestion/transfert au plan clinique, soit ramené à l'emprise et à la pulsion éponyme au plan conceptuel, soit noyé dans les problématiques du groupe, de l'association et de l'institution sur les plans collectif et politique.

Aussi y a-t-il une dimension de subversion dans la réinjection, par Lacan, de ce terme de pouvoir dans son texte de 1958, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir <sup>1</sup> ».

\* Intervention au séminaire Champ lacanien, « Les principes du pouvoir », le 16 février à Paris.  
1. J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 585-645.

En démarquant notre thème du titre de ce texte, « Les principes du pouvoir », nous optons simultanément pour deux choses : le singulier du pouvoir et la pluralité de ses principes.

Comme nombre des collègues qui m'ont précédé dans le cadre du séminaire, je me suis beaucoup interrogé sur ce terme de principe comme j'ai dû cogiter sur la différence entre pouvoir et politique. Pour faire court, je dirai que je suis parti de la définition quasi chimique de ce mot – « élément matériel qui entre dans la composition, la constitution ou l'élaboration de quelque chose, de par son action propre, sa "vertu"<sup>2</sup> » – pour arriver à son acception juridique mais aussi par certains côtés éthique : « Norme constituant une référence fondée sur des considérations théoriques, des valeurs sur lesquelles il convient de régler une action ou sa conduite<sup>3</sup>. »

D'où, d'ailleurs, deux conceptions assez différentes du pouvoir, cette catégorie qui nous introduit au « mystère du corps... » obéissant :

- une conception substantialiste et dynamique (au sens freudien) du pouvoir, qui fait dériver ce dernier de la force et finit par en faire essentiellement, voire exclusivement, un « rapport de forces » (Marx et Nietzsche). À ceci près que « le rapport de forces excède singulièrement la violence, et ne peut se définir par elle. C'est que la violence porte sur des corps, des objets ou des êtres déterminés dont elle détruit ou change la forme, tandis que la force n'a pas d'autre objet que d'autres forces, pas d'autre être que le rapport : c'est "une action sur l'action", sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes, c'est un ensemble d'actions sur des actions possibles<sup>4</sup> » ;

- une conception « matérialiste »/« motérialiste » et structurale qui détruit le pouvoir du champ du langage, de la fonction de la parole et de la structure des discours. C'est celle, me semble-t-il, que Lacan commence d'esquisser dans « La direction de la cure » – avec les « pouvoirs de la parole », mais aussi, moins assertivement, les pouvoirs du transfert – pour la parachever avec sa théorie des discours, dont on peut tirer cette opposition, à mes yeux structurante : pouvoir de l'agent/politique du discours.

2. *Le Robert, Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1985, vol. 7, p. 770.

3. *Le Trésor de la langue française, cédérom du texte intégral*, CNRS Éditions.

4. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 78.

Cette opposition non seulement fonde la distinction à opérer entre pouvoir et politique, mais elle permet de déterminer ce que le discours analytique apporte à la conception et à la pratique du pouvoir : la subordination du pouvoir à la politique et à l'éthique du discours que son agent sert.

\*

J'ai l'idée que ces quelques éléments que j'ai évoqués suffisent à nous sortir d'une certaine idée du pouvoir fondée sur une physique de la force, de l'action/réaction – résistance –, sa dialectique de la domination/servitude et sa logique de l'adhésion, du consentement et de la soumission. Reste donc le pouvoir comme fonction de produire de l'obéissance ou plus radicalement comme pure « fonction d'affect » : « inciter, susciter, produire <sup>5</sup> ».

Ce qui veut dire quoi ? Qu'il y a pouvoir chaque fois qu'on a affaire à la capacité, pour une instance quelconque (personnelle ou impersonnelle), d'amener quelqu'un (ou quelques-uns) à faire (ou à ne pas faire) ce que, laissé(s) à lui-même (ou à eux-mêmes) il(s) n'aura(ien)t pas nécessairement fait (ou aurai(en)t peut-être fait) !

Du coup, on perçoit en quoi le pouvoir, comme puissance, faculté de produire des effets sujets « objectivés », se distingue de la politique en tant qu'elle porte sur les buts, les finalités d'une pratique et d'un discours. Du coup, exercer un pouvoir, dans cette perspective, revient à se faire cause, et même cause efficiente pour utiliser ici le lexique d'Aristote, c'est-à-dire en définitive se faire le principe de production d'effets non nécessaires. Où l'on voit qu'il y a de la grandeur dans le pouvoir puisque sans lui, sans le désir qui le porte et le mouvement qu'il met en branle, nulle action réelle, autant dire que les choses et les êtres sont abandonnés à leur cours naturel. Ce que l'on perçoit également dans la même perspective, c'est en quoi les objets du pouvoir et les types de son exercice se déclinent en fonction des discours fondamentaux dont l'articulation fait le lien social et, historiquement, en fonction des modifications internes à chacun d'entre eux.

C'est peut-être à partir de ce point que peut venir s'embrancher ce que j'ai annoncé avec le titre et l'argument de mon intervention

5. *Ibid.*

dans ce séminaire : « De l'autorité du Maître au règne des experts... » À dire vrai, la question de l'expertise comme telle ne me passionne pas plus que cela <sup>6</sup>. Et si ce n'était là nécessaire organisation de ces soirées et le fait de devoir annoncer un titre, sans doute aurais-je parlé d'autre chose. Peut-être me serais-je aventuré vers quelque chose comme... les affects du pouvoir, par exemple.

Heureusement, en deçà mais aussi au-delà du titre, il y a cette mention : « Science et pouvoir(s) ». Ce thème et les questions sur lesquelles il ouvre, en revanche, m'intéressent beaucoup.

L'hypothèse, vous l'aurez deviné, est simple et presque triviale pour quiconque est familier de l'enseignement de Lacan. Elle pourrait s'énoncer : l'émergence de la science moderne, puis la domination du discours de la science ont modifié considérablement l'économie du discours du Maître et, peut-être, les rapports au signifiant maître et au savoir.

On sait jusqu'où cette hypothèse a pu conduire Lacan : à essayer de décrire, de construire et de formaliser la forme contemporaine du discours du Maître.

C'est à ce point que se pose la question décisive : qu'est-ce que Lacan appelle au juste le discours du Maître moderne ? Cette question est d'ailleurs revenue récemment au moins à deux occasions : ici même, dans le cadre de ce séminaire, avec la discussion de l'exposé de Stéphanie Gilet-Le Bon, et plus récemment au séminaire des enseignants du CCPSO qui s'est tenu à Toulouse le 4 février 2012 <sup>7</sup>.

La complexité de la question tient au fait que viennent converger plusieurs interrogations, qu'il s'agit d'une sorte de question carrefour qui met en jeu les oppositions : savoir/science ; science antique (*épistémè*)/science moderne (galiléo-cartésienne) ; discours du

6. Loin de moi l'idée que la question soit sans intérêt. Le problème est qu'elle peut facilement conduire à du journalisme ou, au contraire, engager dans des élaborations difficiles sur ce que P. Bourdieu a pu thématiquer comme « usages sociaux de la science », voire une sociologie clinique du rôle des scientifiques dans les processus décisionnels de la sphère politique. Par ailleurs, la question de l'expertise est intimement liée à la problématique et aux procédures dites de l'évaluation, soit la police « scientifique » – au sens où on parle dans certains États totalitaires ou autoritaires de « police politique » – en charge de faire la chasse à la « mauvaise » et à la « fausse » science !

7. Je remercie mes collègues du CCPSO, Marie-José Latour, Claire Montgobert, Bernard Nominé – et notre extime : Diego Mautino – qui ont contribué à la relance de cette question.

maître antique/discours du maître moderne ; discours universitaire/discours capitaliste. D'ailleurs, à l'arrière-plan de ces oppositions, il y a tout l'effort de Lacan – qui couvre les années 1968-1972 – pour penser les rapports et les liens subtils entre savoir, science, université, société de marché généralisé, bureaucraties et capitalisme.

Par petites touches, du séminaire du 20 novembre 1968 – *D'un Autre à l'autre* – à sa conférence de Milan du 12 mai 1972, « Du discours psychanalytique », Lacan va s'attacher à produire les coordonnées structurales de notre « monde contemporain ». Je dis « monde contemporain » pour ne pas parler de « discours contemporain », en raison des débats incessants suscités par cette catégorie.

Au départ il y a la tentative de Lacan d'expliquer les prétendus événements de Mai 68, « l'émoi de mai » comme il s'est plu à l'appeler. C'est ce qui le conduit à élaborer ce que j'appellerai pour l'occasion une « économie épistémopolitique » dont l'isomorphisme avec l'économie politique marxienne est évident. J'en convoquerai juste l'articulation centrale :

« C'est par rapport au savoir, sous sa forme scientifique, que je viens prudemment d'apprécier ce qu'il en est des relations des deux réalités qui s'opposent dans notre monde politique. Le savoir, [...] n'est pas le travail. Cela vaut quelquefois du travail, mais peut aussi vous être donné sans. Le savoir, à l'extrême, c'est ce que nous appelons le prix. Le prix s'incarne quelques fois dans de l'argent, mais le savoir aussi, ça vaut de l'argent, et de plus en plus. C'est ce qui devrait nous éclairer. Ce prix est le prix de quoi ? C'est clair – c'est le prix de la renonciation à la jouissance.

C'est originellement par la renonciation à la jouissance que nous commençons d'en savoir un petit bout, sans qu'il soit besoin de travail pour cela. Ce n'est pas parce que le travail implique la renonciation à la jouissance que toute renonciation à la jouissance ne se fait que par le travail. [...]

Le savoir n'a rien à faire avec le travail. Mais pour que quelque chose s'éclaire dans cette affaire, il faut qu'il y ait un marché, un marché du savoir. Il faut que le savoir devienne une marchandise. Or, c'est là ce qui se précipite, et on n'en avait pas l'idée. On devrait en avoir au moins une petite suggestion à voir la forme que prennent les choses, et l'air de foire que cela prenait depuis quelque temps dans l'Université<sup>8</sup>. »

8. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre* (1968-1969), Paris, Seuil, 2006, p. 39.

Et Lacan de préciser quelques lignes plus loin :

« Le procès même par où s'unifie la science, en tant qu'elle prend son nœud d'un discours conséquent, réduit tous les savoirs à un marché unique. C'est cela qui est la référence nodale pour ce que nous interrogeons. C'est à partir de là que nous pouvons concevoir qu'il y a quelque chose là aussi qui, en tant que payé à son vrai prix de savoir selon les normes qui se constituent du marché de la science, est pourtant obtenu pour rien. C'est ce que j'ai appelé le plus-de-jouir.

À partir du savoir, on aperçoit enfin que la jouissance s'ordonne et peut s'établir comme recherchée et perverse. Ce n'est pas nouveau, mais ne se révèle qu'à partir de l'homogénéisation des savoirs sur le marché.

Qu'est-ce qui représente donc en cette occasion le malaise de la civilisation, comme on s'exprime ? C'est un plus-de-jouir obtenu de la renonciation à la jouissance, étant respecté le principe de la valeur du savoir<sup>9</sup>. »

Le discours de l'Université que Lacan n'établira explicitement qu'une année plus tard dans *L'Envers...* n'est-il pas ici d'ores et déjà constitué ?

Ce qui lui manque en réalité, c'est sa caractérisation comme discours, comme lien social institué articulé à d'autres et en particulier au plus fondamental : le discours du Maître.

Il n'est donc pas étonnant que, sitôt posé le discours du Maître, Lacan soit conduit à y interroger la place et la fonction du savoir, notamment à partir du moment où il a pris sa forme scientifique (au sens de la science moderne, de la technoscience).

« Il est singulier de voir qu'une doctrine telle que Marx en a instauré l'articulation sur la fonction de la lutte, la lutte des classes n'a pas empêché qu'il en naisse ce qui est bien pour l'instant le problème qui nous est présenté à tous, à savoir le maintien d'un discours du Maître. Certes, celui-ci n'a pas la structure de l'ancien, au sens où ce dernier s'installe de la place indiquée sous ce grand M. il s'installe de celle de gauche, que chapeaute le U. [...]. Ce qui y occupe la place que provisoirement nous appellerons dominante est ceci, S2, qui se spécifie d'être, non pas savoir-de-tout, nous n'y sommes pas, mais tout-savoir. Entendez ce qui s'affirme de n'être rien d'autre que savoir, et que l'on appelle dans le langage courant, la bureaucratie<sup>10</sup>. »

9. *Ibid*, p. 40.

10. *Ibid*, p. 33-34.

Le discours du maître moderne n'est donc rien d'autre que ce que Lacan nous a appris à épeler comme « discours de l'Université ». Et il va pousser la chose plus loin afin de bien marquer le spécifique de ce discours : « [...] dans le premier statut du discours du maître, le savoir, c'est la part de l'esclave. [...] ce qui s'opère du discours du maître antique à celui du maître moderne, que l'on appelle capitaliste, est une modification dans la place du savoir [...] <sup>11</sup>. »

Je m'arrête un instant sur cette expression de « modification dans la place du savoir ». Expression obscure, n'est-ce pas ? Que faut-il entendre par là ? Que d'un discours à l'autre, le savoir change de place, de celle de l'autre à celle de l'agent ? Ou alors : que le savoir tout en restant à sa place initiale, celle de la jouissance et du travail, change de statut et de figure, du savoir-faire de l'esclave au savoir théorique (savoir de maître) ou au savoir technoscientifique ?

Si l'expression n'est pas claire, l'enjeu, lui, l'est. Il s'agit, en effet, en partant de « l'énigme de la fonction du maître », d'établir précisément s'il y a lieu ou pas de distinguer, et sur quels fondements, le discours du maître (antique) du discours du maître moderne et de déterminer à quoi correspond ce dernier : au discours universitaire ou au discours capitaliste. Sans compter la question subsidiaire : peut-on et doit-on conserver le terme de discours pour caractériser le type de liens désubjectivés induits par le capitalisme en tant que « société de marché généralisé » ?

À s'orienter à partir de l'économie politique du savoir évoqué plus haut, il me semble que, même si c'est confusément d'abord et de manière progressive ensuite, Lacan finit par procéder à une distinction précise et assez fine entre discours du maître, discours universitaire et discours capitaliste.

Cette distinction tient beaucoup au statut et à la fonction du savoir, mais pas seulement. Elle commence par la séparation du discours universitaire et du discours capitaliste, initialement subsumés sous l'expression de « discours du maître moderne ». Cette unité factice explose dès lors que Lacan fait apparaître, d'une part, que ce qui caractérise le discours universitaire, en tant que dialecte du discours du maître, c'est de faire du savoir un semblant, et, d'autre part, que

11. *Ibid.*, p. 34.

le discours capitaliste se fonde quant à lui sur la forclusion de la castration, soit le « rejet des choses de l'amour ». Cette *Verwerfung* de la castration semble avoir les rapports les plus étroits avec l'absence d'une barrière de la jouissance dans ledit discours qui réordonne de manière inédite les vecteurs qui articulent les éléments de la structure. Au point que l'on peut effectivement poser la question de savoir si une telle structure relève encore du discours du maître (discours de l'ordre, du commandement mais fondé sur la castration et la division du sujet) et plus encore si cette structure relève de la catégorie de discours (lien social fondé sur le langage entre au moins deux êtres parlants).

Le fait est que Lacan l'a appelé « discours du capitaliste » et pas autrement. Autant je considère qu'il est utile de souligner le paradoxe que recèle une telle dénomination, autant il me paraît vain de le mettre en cause. Souvenons-nous que Lacan soi-même a souhaité substituer « dérive » à pulsion et « insu » puis « parlêtre » à inconscient. Sans succès. C'est que les catégories de la psychanalyse se distinguent des concepts scientifiques en ce qu'elles conjoignent référence et nomination, qu'elles sont des notions qui sont aussi des noms, ou qui renvoient à des noms propres. C'est peut-être une guise de la « réintroduction dans la considération scientifique du Nom-du-Père ».

Parti des « événements » de mai 1968, de l'Université et de la fonction du savoir dans la société française de années 1960 - en passe de devenir une société de marché généralisé -, Lacan a donc produit une théorie du lien social qui met au jour la façon dont s'y articulent économie de la jouissance et logique du pouvoir. Qu'il n'y ait pas de discours qui ne soit du semblant s'accorde fort bien avec la volonté de maîtrise à l'œuvre dans toute structure de discours. Que tout agent d'un discours opère d'une place qui est celle du maître conduira Lacan à essayer de percer cette énigme de la fonction du maître.

Qu'est-ce qu'un maître ? Qu'est-ce qui a changé du maître antique au maître moderne ? Et, *in fine*, y a-t-il seulement et encore un Maître ?

À la question de ce qui a changé du maître antique au maître ancien, c'est chez Jean-Claude Milner que j'ai trouvé l'articulation la plus précise : « [...] du monde antique à l'univers moderne, le nom

de maître subsiste donc, mais au prix d'une homonymie : le maître antique était maître en tant que terme insubstituable et le demeurait hors de toute position dans le lien social ; ses propriétés de termes (ses vertus) étaient essentielles à le qualifier positivement (Socrate, tel que le déterminait l'oracle de Delphes) : le maître moderne n'est maître que parce qu'il occupe une position, où il est infiniment substituable à tout autre et ses propriétés de terme sont inessentiels et fondamentalement négatives ; il suffit qu'ils ne le disqualifient pas. [...] Ainsi, l'absorption lente, mais inéluctable, de la science par l'université : tout savant est là substituable à un autre comme savant, mais, de ce fait même, il est homomorphe au professeur <sup>12</sup>. »

On voit bien que même le très subtil Milner convoque pour l'Antiquité Socrate et non pas Alexandre ou César ; autrement dit, il s'en tient aux maîtres de savoir, voire aux « maîtres de vérité <sup>13</sup> ». Et pour la modernité, il mobilise le chercheur et le professeur de la « science normale ».

On est donc obligé de se poser la question : en est-il de même pour le maître politique, dont on sait, au moins depuis Foucault, que le pouvoir qu'il vise ou qu'il exerce ne se propose plus en général de décider de la mort, mais de « gérer et contrôler » la vie (biopouvoir) et les ressources nécessaires au fonctionnement du capitalisme mondialisé ? Et qu'en est-il du savant qui s'est converti en fournisseur de connaissances destinées, en amont, à préparer des décisions politiques et, en aval, à les justifier et à en assurer le service après-vente ? En vérité, c'est à la mise en question du maître que nous sommes conduits. Au fond, toutes nos constructions sur le maître moderne *versus* maître antique ne visent-elles pas juste à « sauver le Maître » ? En tout cas, il est temps de prendre au sérieux la critique formulée à l'endroit de Hegel <sup>14</sup> et la thèse de Lacan sur le maître qui lui est appendue : « Après tout, celui qui a poussé le plus loin le discours du maître avant que je n'amène l'objet *a* au monde, et qui l'a évidemment loupé parce qu'il ne connaissait pas l'objet *a*, c'est Hegel, pour

12. J.-C. Milner, *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Seuil, 1995, p. 126-127.

13. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspéro, 1967.

14. Sans doute conviendrait-il d'examiner ce qu'une telle critique du mythe hégélien de la dialectique du Maître et de l'esclave, pourtant référence majeure et opérateur central des élaborations de Lacan sur le Maître et la maîtrise, a comme conséquences et à quels remaniements elle devrait conduire.

mensuel 69

le nommer. Hegel nous a toujours dit que, s'il y avait quelqu'un qui ne comprenait rien au discours du maître, c'était le maître. En quoi il reste dans la psychologie, parce qu'il n'y a pas de maître, il y a le signifiant-maître, et le maître suit comme il peut <sup>15</sup>. »

15. J. Lacan, *Entretiens de Sainte-Anne*, séance du 2 décembre 1971, *Je parle aux murs*, Paris, Seuil, 2011, p. 71.