

## Bernard Nominé Pascal Padovani \*

### Bernard Nominé

Il nous revient donc de commenter cette deuxième leçon du séminaire, qui porte essentiellement sur la question du semblant tel qu'il fonctionne dans le discours entre les sexes et plus exactement entre les genres, pour reprendre un thème à la mode aujourd'hui, dont on peut remarquer que Lacan, sans doute influencé par la lecture qu'il a faite du livre de Stoller, *Sex and Gender*, l'introduit déjà en 1971. Dire qu'il n'y a pas de rapport sexuel, c'est dire qu'il y a entre les sexes essentiellement des rapports de discours où c'est le semblant qui mène la danse.

Mais avant d'aborder cette question cruciale, qui sera très certainement traitée lors de nos prochaines journées à la fin du mois de novembre, le découpage que nous avons dû faire pour la lecture de ce séminaire nous attribue de ne commenter que la première partie de cette leçon.

Dans cette première partie, il est surtout question de la structure de discours, et Lacan va insister sur la fonction du semblant et sur son rapport à la vérité. On pourrait penser spontanément que le semblant, c'est le contraire de la vérité. Eh bien, avec sa structure de discours, Lacan va chambouler ce préjugé.

[...] la dernière fois, on a pu [...] se demander où je veux en venir. [...] il serait peut-être plus impliqué de se demander d'où je pars, ou même d'où je veux vous faire partir. [...] pour aller quelque part avec moi, et puis ça peut aussi vouloir dire vous décaniller d'où vous êtes. (p. 23)

### Pascal Padovani

« D'où je veux vous faire partir » : on peut redoubler ce double sens d'un autre, contenu dans le « plus-de-jouir pressé » de la séance précédente. Lacan s'est souvent plaint de la presse de son public, de son affluence et de son attente. Pressés d'en savoir plus, d'un côté (où veut-il en venir ?), mais aussi « pressés comme des sardines » dans cet amphithéâtre bondé ; et

encore « pressés comme des citrons », dans le discours universitaire. C'est de cette place que Lacan veut les déplacer.

C'est pour moi l'occasion d'introduire un auteur que je lis en ce moment. Il s'agit du logicien Bertrand Russell. Il est bienvenu ici, et j'en parlerai plus longuement un peu plus loin. Il se trouve que Bertrand Russell a donné en 1920 quinze conférences, à Londres et à Pékin. Ces conférences ont été publiées en 1921 sous le titre *Analysis of Mind*<sup>1</sup>, « Analyse de l'esprit ». Voici comment se termine sa préface, datée « Pékin, janvier 1921 » : « Il y a quelques allusions à la Chine dans ce livre, elles ont toutes été écrites avant que je ne sois allé en Chine, et elles ne prétendent pas à l'exactitude géographique. J'ai simplement utilisé le mot "Chine" comme un synonyme de "une contrée lointaine", quand je voulais illustrer des choses pas du tout familières. »

Entre parenthèses, dix ans après, en 1930, un autre voyageur est allé en Chine : Richards, auteur de *Mencius on the Mind*, paru en 1932 (avec qui Lacan débat, plus loin dans le séminaire).

### Bernard Nominé

Il s'agit pour Lacan de favoriser, chez ceux qui l'écoutent, et aujourd'hui chez ceux qui le lisent, un changement de discours. Il y a analyse dès qu'il y a changement de discours. Si l'on se pressait pour aller écouter Lacan en 1971, c'est parce que, dans son séminaire, il opérait un changement de discours. Cela ne veut pas dire qu'à la place qu'il occupait dans son séminaire il ait été l'agent du discours analytique. Il le précise dans cette leçon : « Je ne suis pas ici dans la position de l'analyste. »

Alors, dans quelle position était-il dans son séminaire ? Dans la position du maître ? Dans la position de l'hystérique ? Laissons la question en suspens, je vous proposerai une réponse le moment venu, au fil du texte, car je crois que Lacan nous donnera lui-même une indication très précise.

Revenons au texte.

### Pascal Padovani

J'ai tout d'abord appuyé sur ceci, que le semblant qui se donne pour ce qu'il est est la fonction primaire de la vérité. (p. 24)

Je renvoie à la séance précédente, aux pages 13 et 14 : « Elle [l'interprétation] n'est vraie que par ses suites, tout comme l'oracle. L'interprétation n'est pas mise à l'épreuve d'une vérité *qui se trancherait par oui ou par non*, elle déchaîne la vérité comme telle. »

## Bernard Nominé

« Le semblant se donne pour ce qu'il est », c'est-à-dire : « la fonction primaire de la vérité ». Cette assertion est très forte. Elle fait écho pour nous à bien d'autres énoncés, comme celui de *la vérité menteuse*. Mais comme, récemment, je devais introduire le séminaire sur l'acte analytique pour nos collègues espagnols, ce *semblant* comme *fonction primaire de la vérité* me fait penser à ce tour de force que Lacan effectue au départ de son séminaire en 1968 en faisant, tenez-vous bien, « l'éloge de la connerie », et il la réfère à la vérité. Il y a *la vérité de la connerie*, ça, ça n'a rien de révolutionnaire, mais il y a aussi *la connerie de la vérité*, ce qui est beaucoup plus difficile à avaler. Là où Freud a été révolutionnaire, c'est quand il a pris au sérieux la connerie du symptôme, parce que le symptôme hystérique se présentait à cette époque, pour le médecin neurologue qu'il était, comme une connerie, c'est donc quand il a pris cette connerie au sérieux qu'il lui a donné la dimension du symptôme au sens analytique du terme, c'est-à-dire comme indice d'une vérité qui parle.

Lacan tient à nous faire remarquer que Marx a, lui aussi, estimé que certains faits sociaux pouvaient être considérés comme des symptômes, c'est-à-dire une manifestation d'une vérité.

Lacan reprend là un thème qu'il a déjà évoqué dans « Du sujet enfin en question », quand il écrit : « Il est difficile de ne pas voir, dès avant la psychanalyse, introduite une dimension qu'on pourrait dire du symptôme, qui s'articule de ce qu'elle représente le retour de la vérité comme tel dans la faille d'un savoir [...]. On peut dire que cette dimension, même à n'y être pas explicitée, est hautement différenciée dans la critique de Marx. Et qu'une part du renversement qu'il opère à partir de Hegel est constituée par le retour de la question de la vérité <sup>2</sup>. »

Mis à part le fait que je ne vois pas exactement d'où Lacan a pu extraire cette fonction explicite du symptôme chez Marx, je crois qu'il faut souligner qu'on ne peut pas confondre *symptôme social*, dans une lecture marxiste du malaise dans la civilisation, et *symptôme particulier*, qui témoigne, dans une optique psychanalytique, de la façon dont chacun jouit de son inconscient.

Si le symptôme se manifeste comme la connerie de chacun, c'est-à-dire s'il témoigne de sa vérité, s'il parle, c'est parce qu'il emprunte la voie du semblant, qui est un constituant essentiel de la structure de discours. Lacan revient donc sur l'armature du discours telle qu'il l'a construite lors du séminaire précédent. Et il nous fait remarquer que chaque discours s'initie à partir d'une place qu'il a diversement nommée jusque-là, soit comme

*dominance*, soit comme *désir*, soit comme *agent*. Le terme d'*agent* disait déjà qu'à cette place on ne fait que semblant d'être l'initiateur du discours, l'agent n'agissant pas pour son propre compte. Le véritable point de départ du discours, c'est la place en bas et à gauche, Lacan le démontrera très précisément l'année suivant ce séminaire, dans une de ses conférences à Sainte-Anne. Par contre, la place en bas et à gauche, Lacan l'a toujours désignée comme celle de la vérité.

Cf. les différentes versions de la structure de discours :

<u>désir</u>	—>	<u>Autre</u>
vérité		perte
<u>argent</u>	—>	<u>travail</u>
vérité		production

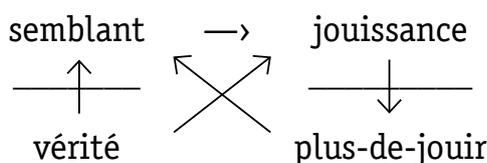
En 1971, dans ce séminaire que nous mettons à l'étude, Lacan spécifie la place en haut et à gauche de *semblant*. Mais il ne requalifie pas les trois autres places. Il faudra attendre l'année suivante, dans ses *Conférences à Sainte-Anne*, pour qu'il se justifie et donne une dernière version de la structure de discours. Lors d'une séance où Lacan était particulièrement en verve, commençant à dire qu'il ne parlait que pour les murs, il s'est mis à faire un long développement sur la fonction du mur.

Lacan a souvent évoqué le mur du langage, mais ce jour-là il se réfère à un passage du *Traité de la peinture* de Léonard de Vinci où le maître conseille à son élève, avant de se lancer dans la peinture, de regarder attentivement « les murs maculés de taches, ou faits de pierres multicolores, dans l'idée d'imaginer quelque scène, tu trouveras une analogie avec des paysages de montagne, des rivières, des rochers, des arbres, des batailles, des visages, une infinité de choses que tu pourras réduire à une forme simple et compléter. »

Prenons donc cette métaphore du vieux mur salpêtré comme étage supérieur de l'armature du discours. À ce niveau, quelque chose peut se lire comme une écriture à partir d'une apparence, d'un semblant, perçu dans la tache de salpêtre sur le mur. Ce semblant s'organise et prend un sens plutôt agréable, qui fait disparaître l'impression désagréable du mur taché de moisissure. Trouver du sens est toujours agréable. Ce plaisir du sens, Lacan l'appelle aussi *jouissance*.

semblant —> jouissance

D'où vient ce sens qui apparaît sur le mur du langage ? Il vient – nous dit Lacan – de ce qui travaille derrière le mur. Nous savons depuis Saussure que ce qui peut se lire sur le mur de la langue est le résultat de ce qui travaille en dessous, au niveau du rapport complexe du signifiant à son signifié. Il y a donc ce qui apparaît comme parole, comme sens sur la surface du mur et puis il y a ce qui travaille derrière, logiquement ; c'est un réel qui n'a aucun sens et cependant c'est ce qui oriente le sens qui s'inscrit à la surface du mur. Ainsi, dans l'armature du discours, d'après Lacan, derrière le mur on peut situer la vérité et le plus-de-jouir.



Si l'on reprend le discours du maître, on voit qu'à la place du semblant il installe un signifiant maître. Le succès du maître ne tient pas à sa force mais à la valeur qu'il sait donner au signifiant maître comme semblant qui impose sa lecture du monde (S1 → S2).

### Pascal Padovani

Si le discours du maître fait le lit, la structure, le point fort autour de quoi s'ordonnent plusieurs civilisations, c'est que le ressort est tout de même bien d'un autre ordre que la violence. (p. 25)

C'est à nuancer. Le maître est lui-même issu d'un processus violent (lutte à mort...), et cette violence doit être amortie, tempérée. Cela a toujours été le rôle des conseillers. Je peux citer par exemple Meng-Tseu, que Lacan commente longuement dans la suite du séminaire. *Les Quatre Livres* sont un recueil des conseils donnés aux différents princes rencontrés. Par exemple au Livre I : « Vos cuisines regorgent de viandes, mais le visage décharné du peuple montre la pâleur de la faim. Agir ainsi, c'est exciter des bêtes féroces à dévorer les hommes. [...] Vous devez gouverner comme étant le père et la mère des hommes, et non pas exciter les bêtes féroces à dévorer les hommes<sup>3</sup>. »

Lacan poursuit :

Néanmoins, il faut le dire, c'est une certaine forme d'alibi que de nous intéresser tellement à ce qui n'est pas le discours du maître, dans la plupart des cas une façon de noyer le poisson ; pendant qu'on s'occupe de ça, on ne s'occupe pas d'autre chose. (p. 26)

Un bref commentaire ici : si les entreprises colonialistes se livraient, c'est bien connu, à un pillage sans vergogne des terres découvertes, elles s'accompagnaient de botanistes, ethnographes, etc., embarqués dans les navires marchands (et armés).

### Bernard Nominé

Soulignons ensuite les termes que Lacan utilise pour désigner les quatre places : ce sont des « godets », dans lesquels glissent les S1, S2, \$ et *a*. Les godets sont des contenants, on y trouve à boire ce que l'on veut. Pour moi, ce signifiant résonne avec la jouissance, *il godimento* italien, *o gozo* portugais, *el goce* espagnol, les trois dérivant du *gaudium* latin. Mais cette étymologie qui me va bien est contredite par une étymologie plus sérieuse qui prétend que *godet* viendrait du néerlandais *kodde*, qui désigne un morceau de bois cylindrique.

Laissons ces godets de côté, car Lacan utilise également un néologisme à sa façon pour désigner ces places, ce sont non pas des dimensions mais des *demansions*. Ailleurs, pour évoquer les trois dimensions du réel, du symbolique et de l'imaginaire, il parlera de *dit-mansion*<sup>4</sup>. Le mot *mansion*, en français, n'est plus utilisé ; au Moyen Âge, il désignait une auberge d'étape. En anglais, le mot *mansion* désigne une belle demeure, un manoir. Pour en revenir à l'armature du discours, disons que chacune des places peut contenir ou héberger l'un des quatre termes de la structure.

Ainsi, plutôt que de considérer que le semblant est le contraire de la vérité, Lacan nous propose cette formule : « La demension de la vérité supporte celle du semblant » (p. 26).

### Pascal Padovani

Platon [...] se demandait où était le réel. (p. 27)

C'est le moment d'introduire deux références importantes à Platon et à Aristote. Chez Platon, on a la notion d'idée (εἶδος). L'exposition la plus claire se trouve dans le *Phédon*, 78c-79d (pagination dite Stephanus<sup>5</sup>). À la question de ce qu'est le réel même, αὐτὴ ἡ οὐσία, Platon répond qu'il a deux formes, qu'il est double, δύο εἶδη τῶν ὄντων, « de deux formes les étants ». L'une est visible, tombe sous les sens, l'autre est invisible, c'est l'idée, l'être en soi de chaque chose, ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό. Par exemple : LE cheval *versus* tel cheval. C'est finalement le concept, l'autre face du signe saussurien. Aristote s'intéresse au contraire à l'individu.

L'individu, ça veut exactement dire – ce qu'on ne peut pas dire. Et jusqu'à un certain point, si Aristote n'était pas le merveilleux logicien qu'il est, qui

a fait là le pas unique, décisif, grâce à quoi nous avons un repère concernant ce que c'est qu'une suite articulée de signifiants, on pourrait dire que, dans sa façon de pointer ce qu'est l'*ousia*, autrement dit le réel, il se comporte comme un mystique. Le propre de l'*ousia*, c'est lui-même qui le dit, c'est qu'elle ne peut d'aucune façon être attribuée. Elle n'est pas dicible. (p. 27)

Mais elle peut s'écrire peut-être. C'est la lettre, en usage dans le discours scientifique.

Mais voyons de près chez Aristote. Par exemple dans les *Catégories*, 2b25 : Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος <sup>6</sup>. « Ce qu'on peut dire du réel, au plus juste, avant tout, et au mieux, c'est qu'on ne peut pas le dire, ni d'un sujet ni dans un sujet. » μήτε λέγεται : on ne peut pas le dire. C'est une négation très forte ici, μή, presque un aveu d'impuissance. Et le littéral du texte est beaucoup plus clair que les traductions traditionnelles, qui emploient le terme vague d'attribution, alors qu'il est beaucoup plus simple d'utiliser « dire ». On ne peut pas ne pas penser ici à Wittgenstein, dernière proposition du *Tractatus* : « Ce qu'on ne peut pas dire il faut le taire <sup>7</sup>. »

C'est du côté de la fonction et de la variable que tout ça trouve sa solution. (p. 27)

[...]

Il s'agit de pointer ceci que notre discours, notre discours scientifique, ne trouve le réel qu'à ce qu'il dépend de la fonction du semblant.

L'articulation, j'entends algébrique, du semblant – et comme tel il ne s'agit que de lettres – et ses effets, voilà le seul appareil au moyen de quoi nous désignons ce qui est réel. Ce qui est réel, c'est ce qui fait trou dans ce semblant [...]. (p. 28)

Un exemple magistral, Frege, *Que la science justifie un recours à l'idéographie* et *Sur le but de l'idéographie*, parus en 1882 <sup>8</sup>. Ces deux petits articles constituent sa réponse aux critiques de Shröder. On y trouve développé un appareil formel réduit à ses constituants minimaux : trois simples traits. Je trouve ça formidable.

Le but que poursuit Frege est le suivant : il s'agit de parer aux imperfections du langage, qui ne satisfait pas à une condition primordiale, celle d'univocité (mais attention : le contraire de l'univoque n'est pas ici l'équivoque, mais plutôt le malentendu). Un cas typique : « C'est le même mot qui sert à désigner un concept et un objet particulier tombant sous ce concept, par exemple "le cheval". » D'où une nouvelle, et belle, définition de la notion de signe : « Aussi avons-nous besoin d'un ensemble de signes,

purifiés de toute ambiguïté. [...] Les signes donnent présence à ce qui est absent, invisible, et le cas échéant inaccessible aux sens. »

On assiste alors à la construction d'une idéographie :

- trait horizontal — = le contenu qui fait suite à ce trait est une unité. Cela peut être n'importe quoi, un calcul, une description, etc. On ne se prononce pas sur la vérité de la chose ;

- trait vertical devant le trait horizontal ⊢ = c'est une affirmation, un trait de jugement porté sur le contenu : « J'affirme que ... ». La chose est alors soumise à l'épreuve de vérité ;

- trait vertical sous le trait de contenu ⊣ = négation d'un contenu.

On peut ajouter un trait d'implication (si... alors) : ⊢

L'ensemble de l'appareil logique construit par Frege se développe à partir de ces trois traits. Mais, à la suite d'une remarque de Schröder, il précise : « Mon langage formulaire sacrifierait à la coutume japonaise de l'écriture verticale [...] Il [Schröder] stigmatise l'énorme consommation d'espace de l'idéographie. » S'ensuivent une contre-argumentation et une critique du formalisme de Boole. En conclusion, Frege répond à ces critiques et termine ainsi : « Il me suffira d'avoir rectifié l'interprétation fallacieuse qu'il donne du but de l'idéographie et d'avoir montré qu'au moins une partie de ses remarques désobligeantes ne m'atteint pas. » En effet, il ne faut pas croire que ces débats de logiciens se déroulaient dans le ciel pur des idées.

Ce symbolisme minimal est très proche de l'écriture chinoise à son origine : les hexagrammes, employés dans la divination, et qui ne résultent pas de la schématisation d'images primitives, comme dans les écritures indo-européennes, mais de la mise en série de lignes alternativement (et verticalement) pleines et brisées, faites pour être non pas prononcées mais déchiffrées. Ces petits bâtons sont du bois d'achillée (nous renvoyons à l'ouvrage de James Février, *Histoire de l'écriture*, paru en 1959<sup>9</sup>). En voici un exemple :

Trigrammes supérieur → inférieur ↓	 <i>qián</i> le Ciel	 <i>zhèn</i> le Tonnerre	 <i>kǎn</i> l'Eau
	 <i>qián</i> le Ciel	 1 34	 5

S'il y a quelque chose que je suis, il est clair que c'est que je ne suis pas nominaliste, je veux dire que je ne pars pas de ceci que le nom, c'est quelque chose qui se plaque, comme ça, sur du réel. (p. 28)

C'est une drôle de formulation. Lacan est-il ou n'est-il pas nominaliste ?

On trouve la thèse contraire, une thèse nominaliste, dans le *Cratyle* de Platon <sup>10</sup>, un dialogue complètement loufoque où il est montré que les noms sont des semblants si parfaits, ressemblent si bien aux choses, qu'à la fin on ne peut plus distinguer, on ne sait plus si on désigne les choses ou les noms (c'est au repère 432d). C'est précisément pour éviter cette confusion que Platon, en manipulant des lettres, *γράμματα* (432e), ajoutant, retranchant, déformant, faisant des jeux de mots permanents, introduit finalement de l'arbitraire et de l'approximation, « pour ne pas arriver trop tard là où il faut » (433b).

Je reviens à Lacan. Dans le séminaire *L'une-bévue...*, à la séance du 8 mars 1977 <sup>11</sup>, il commente un passage de *La Vita nuova* de Dante (chap. XIII <sup>12</sup>), commentaire lui-même commenté par François Regnault dans son article « Passions dantesques <sup>13</sup> ». Voici le passage de Dante en question : « Le nom de l'Amour est si doux à entendre qu'il paraît impossible que ses œuvres soient autrement que douces, car les noms suivent les choses auxquelles ils sont appliqués, comme il est écrit : *nomina sunt consequentia rerum*. »

Et le commentaire de Lacan : « Dante énonce ça dans un écrit qu'il a fait en latin et il l'appelle *nomina sunt consequentia rerum*. [...] Non seulement les noms ne sont pas la conséquence des choses, mais nous pouvons affirmer expressément le contraire. »

Puis le commentaire de Regnault : « Lacan n'est pas nominaliste. On risque de s'embrouiller dans un paradoxe propre à la psychanalyse, parce que d'un côté, si pour Lacan *nomina non sunt consequentia rerum*, qu'il y a l'arbitraire du signe, de l'autre, les signifiants agissent bien sur le réel de la cure, et confirment l'intuition de Dante selon laquelle les noms sont bien les conséquences des choses. Comment la psychanalyse est-elle possible, puisque la psychanalyse consiste à agir sur les choses à partir des noms ? »

C'est évidemment ce que Lacan se demande : « En effet, déboucher sur l'idée qu'il n'y a de réel que ce qui exclut toute espèce de sens est exactement le contraire de notre pratique, car notre pratique nage dans l'idée que non seulement les noms, mais simplement les mots, ont une portée. Je ne vois pas comment expliquer ça. Si les *nomina* ne tiennent pas d'une façon quelconque aux choses, comment la psychanalyse est-elle possible ?

La psychanalyse serait d'une certaine façon du chiqué, je veux dire du semblant <sup>14</sup>. »

Je reviens, pour clarifier, sur Russell, *Analysis of Mind*. Ces conférences sont une exposition, et une prise de position dans le débat nominalisme *versus* réalisme. Russell tranche dans ce débat d'une façon très fine.

En parlant de façon très approximative, on peut dire que l'idéalisme tend à supprimer l'objet, alors que le réalisme tend à supprimer le contenu. L'idéalisme, ainsi, dit que rien ne peut être connu, excepté nos pensées, et que tout ce que nous connaissons de la réalité est mental <sup>15</sup>.

Ça, c'est la position de Platon.

Alors que le réalisme maintient que nous connaissons les objets directement, certainement dans la sensation, et peut-être aussi dans la mémoire et dans la pensée.

Ça, c'est la position d'Aristote.

[...] Je vais essayer de vous persuader, au fil de ces conférences, que la matière n'est pas si matérielle et que l'esprit n'est pas si mental qu'il est généralement supposé. Quand on parle de matière, il semble que l'on penche vers l'idéalisme, quand on parle de l'esprit, il semble que l'on penche vers le matérialisme. Ni l'une ni l'autre de ces positions n'est vraie <sup>16</sup>.

## Bernard Nominé

Le réel auquel a affaire la psychanalyse n'est pas le réel que la physique vise. Pour nous, le réel, c'est le fantasme, nous dit Lacan. C'est-à-dire le rapport disjonctif entre le sujet et l'objet qui le divise. Ce rapport, c'est la vérité cachée dans le discours du maître, il est derrière le mur. Il est, au contraire, ce qui s'anime sur le mur du discours de l'analyste, mais il y fonctionne à l'envers, puisque c'est l'analyste comme semblant d'objet qui met au travail la division de l'analysant.

À ce propos, Lacan revient sur la place qu'il occupe dans le discours qui constitue son séminaire. « Mon discours n'a en aucun cas le caractère de ce que Freud a désigné comme le discours du leader », dit-il. Là, il revient sur un terme avec lequel il a apostrophé son public lors de la séance précédente, le traitant de « plus-de-jouir pressé », ce qui, à mon sens, est une indication précise de la place qu'il pense occuper dans le discours qui soutient son séminaire.

Installer le public qui se pressait à son séminaire à la place du plus-de-jouir, pressé d'écouter ses élucubrations, revient à dire, à mon avis, que dans ce dispositif Lacan est à la place du \$, la place du sujet analysant qui produit un travail, le *work in progress* du séminaire. On comprend alors qu'il

ait pu se plaindre plus d'une fois de cette pression qu'exerçait sur lui ce public nombreux qui se pressait à venir l'écouter, qui le pressait au travail du séminaire. Plusieurs fois d'ailleurs il lui est arrivé de confier à son auditoire qu'il avait rêvé que l'amphithéâtre était vide.

Cette hypothèse permettrait de situer ce qui se passait dans le séminaire de Lacan. Quelque chose qui rompait avec le discours universitaire, bien évidemment, mais quelque chose qui n'était pas non plus de l'ordre du discours du maître, ni même du discours de l'hystérique, quand bien même Lacan ne se refusait pas, par moments, d'y faire le pitre. Ce dont il était question était bien de l'ordre du discours analytique. Lacan n'y occupait pas la place de l'agent mais celle du sujet au travail de l'analyse.

$$\frac{\text{public} = \text{plus-de-jouir pressé}}{S_2} \quad \rightarrow \quad \frac{\text{Lacan analysant}}{S_1}$$

Il me semble que tous ceux qui, à la suite de Lacan, se risquent à ce genre d'exercice en quoi consiste un séminaire, peuvent témoigner de cette presse que constitue l'auditoire, qui attend d'eux qu'ils fournissent ce travail qui peut alimenter la production du discours analytique. Peut-être que si Lacan avait utilisé les termes de *plus-de-jouir pressant*, son apostrophe aurait été mieux accueillie.

### Pascal Padovani

Ce qui, dans un discours, s'adresse à l'Autre comme un Tu, fait surgir l'identification à quelque chose qu'on peut appeler l'idole humaine. [...] C'est bien dans la mesure où quelque chose dans tout discours qui fait appel au Tu provoque à une identification camouflée, secrète, qui n'est que celle à cet objet énigmatique qui peut être rien du tout, le tout petit plus-de-jouir d'Hitler, qui n'allait peut-être pas plus loin que sa moustache. (p. 29)

Il me semble qu'il y a là, avec l'introduction du semblant, un changement de perspective. Assimilée à un trait, trait d'identification dans le séminaire du même nom (1961-1962), cette petite moustache a ici plutôt une valeur de signe, signe d'une jouissance à peine voilée, et même plutôt dévoilée, c'est-à-dire obscène (on peut dire la même chose de la voix, des éructations d'Hitler). L'effet en est une hypnose collective, une communion de jouissance dont on sait qu'elle a mené au pire.

J'ajoute une petite remarque au sujet de « l'Autre comme un Tu ». La relation totalitaire (et totalisante) du peuple au *leader* est, et c'est la conséquence de cette jouissance partagée, non pas anonyme mais personnelle. En témoigne la formulation même du serment que prononçaient non seulement

les soldats, mais aussi les fonctionnaires et, par extension, le peuple entier : « Je jure devant Dieu obéissance inconditionnelle à Adolf Hitler... » (et non « à la nation » ou « à la Constitution »).

### Bernard Nominé

Le dernier paragraphe que nous avons à commenter porte sur le racisme, qui n'est pas l'apanage de l'idéologie du national-socialisme puisqu'il est inhérent à tout discours, et spécialement au discours du maître et à sa régression dans le discours universitaire. Rappelez-vous ce que Lacan pointera dans « L'étourdit », un an plus tard, à propos du « racisme des discours en action <sup>17</sup> ».

Le discours du maître qui instaure des places significatives dans la dialectique peut faire la promotion de la race. Mais il produit du plus-de-jouir qui lui échappe. Cependant, la tentation est grande d'essayer de maîtriser ce plus-de-jouir. C'est l'ambition du système totalitaire. Son agent est l'Un absolu, non pas ce semblant de S1 soutenu par sa castration qui caractérise la position du maître. Certes, le racisme s'enracine, de structure, dans cette discrimination des places ordonnée par le discours du maître, mais ce racisme de structure n'est pas celui du Troisième Reich qui pour établir son empire devait éliminer tout ce qu'il ne pouvait pas contrôler comme impureté de la race.

La *Volksgemeinschaft*, la communauté raciale de peuple forgée par Hitler, impliquait qu'il faille éliminer le plus-de-jouir qui ruinait la consistance de cette communauté idéale. Ce plus-de-jouir, Hitler, dans son délire, l'avait désigné comme *Gegenrasse*, c'est-à-dire non pas l'autre race, qui aurait représenté un S2 par rapport à S1, la race aryenne, mais la contre-race, c'est-à-dire justement le plus-de-jouir reconnu comme danger pour *La* race.

Or, s'il y a un discours qui réduit l'autre à un objet plus-de-jouir, ce n'est pas le discours du maître, c'est le discours universitaire. Lacan n'a pas manqué de noter que ce discours universitaire a pu servir à une autre forme de totalitarisme, celle qui a sévi dans l'Union des républiques socialistes soviétiques au moment même où sévissait le nazisme en Allemagne. Quel genre de ségrégation cela a-t-il produit ? La réponse est simple : la lutte des classes, qui est une autre forme de ségrégation.

Si ces deux totalitarismes ont fleuri au même moment, ce n'est sans doute pas par hasard. Le nazisme a prospéré sur le fond d'une hantise de la lutte des classes et le bolchevisme a prospéré sur la hantise du nazisme. On voit bien, dans ce qui s'échange aujourd'hui entre l'Ukraine et la Russie, que la page n'est pas tournée.

Ce que se renvoient Israël et l'État palestinien répond à la même logique implacable. Il suffit qu'une communauté, quelle qu'elle soit, se reconnaisse, voire revendique, ce statut de plus-de-jouir que l'autre voudrait anéantir pour sa survie, ou pour la survie de son idéal, pour justifier qu'on se fasse la guerre.

Voilà comment je comprends cet énoncé visionnaire de Lacan sur lequel se termine la partie que nous avons à commenter :

[...] toutes les formes de racisme, en tant qu'un plus-de-jouir suffit très bien à le supporter, voilà ce qui est maintenant à l'ordre du jour, voilà ce qui nous pend au nez pour les années à venir. (p. 30)

---

\*[↑](#) Commentaire de la séance du 20 janvier 1971 du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (p. 23-30) lors du séminaire École 2023-2024, à Paris, le 9 novembre 2023.

1. [↑](#) B. Russell, *Analysis of Mind*, 1921, A Penn State Electronic Classics Series Publication 2001, p. 6.
2. [↑](#) J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 234.
3. [↑](#) Confucius et Mencius, *Les Quatre Livres de philosophie morale et politique de la Chine*, trad. M. G. Pauthier, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1846, p. 105.
4. [↑](#) J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 13 novembre 1973.
5. [↑](#) Platon, *Phédon*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Guillaume Budé », 1926.
6. [↑](#) Aristote, *Categoriae*, éditions W. D. Ross, Oxford University Press, 1992.
7. [↑](#) L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1961, p. 176.
8. [↑](#) G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Le Seuil, 1971, p. 63 et 70.
9. [↑](#) J. Février, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, 1984, chap. IV, p. 69.
10. [↑](#) Platon, *Cratyle*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Guillaume Budé », 1969.
11. [↑](#) J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit.
12. [↑](#) Dante Alighieri, *La Vita nuova*, trad. M. Durand Fardel, 1898 (édition électronique).
13. [↑](#) F. Regnault, « Passions dantesques », *La Cause freudienne*, n° 58, Paris, Navarin, 2004.
14. [↑](#) J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, leçon du 8 mars 1977.
15. [↑](#) B. Russell, *Analysis of Mind*, *op. cit.*, p. 14.
16. [↑](#) *Ibid.*, p. 25.
17. [↑](#) J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 462.