



Sortir du discours capitaliste ?

Christian Demoulin

DANS **CHAMP LACANIEN** 2005/1 (N° 2), PAGES 107 À 121

ÉDITIONS **EPFCL-FRANCE**

ISSN 1767-6827

DOI 10.3917/chla.002.0107

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-champ-lacaniens-2005-1-page-107.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour EPFCL-France.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Sortir du discours capitaliste ?

Christian DEMOULIN*

Depuis Freud, les analystes questionnent le *malaise de la civilisation*. C'est légitime mais cela nécessite une certaine prudence. À nous avancer loin du champ de notre pratique, nous risquons de perdre le fil analytique. Ce sont alors nos préjugés, les idées reçues dans notre milieu, qui sont soutenus avec un habillage théorique de type psychanalytique. Ces risques sont inhérents à toute parole publique et je ne prétends pas y échapper. La question devient plus aiguë lorsque nos prises de position sont médiatisées et que nous sommes appelés à intervenir au titre d'expert. La situation comporte un piège qu'il est difficile d'éviter. La psychanalyse est présentée au public comme une science, comme une morale, ou comme un mélange des deux. Dans tous les cas, on donne une fausse idée de ce qu'est l'expérience psychanalytique. Que les analystes s'expriment dans les médias peut être une bonne chose mais il faut se demander à chaque fois de quel discours relève leur prise de parole. Ce qu'il faudrait soutenir et faire entendre, c'est que l'analyste qui interroge le malaise se trouve de ce fait en position d'analysant, même s'il recourt aux élaborations de savoir propres à la doctrine psychanalytique.

À parcourir la littérature lacanienne récente qui interroge le champ sociopolitique, on peut relever deux tendances contradictoires, l'une conservatrice et l'autre progressiste. Chaque auteur tente de se situer entre ces deux polarités. Schématiquement, le conservateur s'angoisse de l'évolution de nos sociétés, il met en avant la disparition de la transcendance, le déclin des idéaux collectifs, la perte des repères symboliques, le rejet des hiérarchies, l'affaiblissement de l'autorité, la fuite devant les responsabilités. C'est la constitution de la subjectivité qui serait menacée avec l'abandon du patriarcat, tandis que la destruction du lien social aboutirait au camp de concentration généralisé. À l'opposé, le progressiste se réjouit de l'évolution de nos mœurs, de la liberté d'aimer et de jouir qui caractérise l'évolution de notre société, évolution à laquelle la psychanalyse aurait largement contribué en libérant les refoulements collectifs et en ouvrant l'accès au monde des pulsions et des fantasmes

* Psychanalyste et AMÉ de l'EPFCL, membre des Forums de Wallonie ; psychiatre. Enseignant au Collège clinique à Liège (Belgique).

qu'oblitérait toute la tradition occidentale. C'est une nouvelle érotique qui s'annoncerait dans un monde libéré de la transcendance et du poids du patriarcat. Les conservateurs auraient tendance à confondre le père et le Nom-du-Père alors que tout l'effort de Lacan a été de les distinguer pour sortir du cadre étroit de l'Œdipe freudien. Les progressistes en arrivent à situer la psychanalyse du côté d'un droit à la jouissance, là où Lacan faisait valoir que le droit régule la jouissance. À suivre "Kant avec Sade¹", le droit à la jouissance, c'est le monde sadien et ses supplices. Entre ceux qui veulent sauver le désir et ceux qui prétendent promouvoir la jouissance, comment s'y retrouver ?

Les quatre discours dans l'histoire

La référence au champ lacanien me paraît nécessaire pour éclairer le débat en introduisant des distinctions entre les différents discours et en faisant valoir leur articulation. Nous appelons champ lacanien le champ des discours tels que Lacan en a proposé la formalisation dans son séminaire *L'envers de la psychanalyse*². Le discours, selon Lacan, fonde le lien social et détermine une économie du désir et de la jouissance. Dans *L'envers*, Lacan définit quatre discours spécifiés en partant des trois professions que Freud disait impossibles : gouverner, éduquer, psychanalyser. Ces professions ne sont pas impossibles à exercer mais elles rencontrent un impossible dans leur exercice. Gouverner, c'est le discours du maître, éduquer, le discours de l'université, psychanalyser, le discours du psychanalyste. Lacan ajoute le discours de l'hystérique dont la fonction est de faire désirer. Dans un second temps, Lacan introduit une variante du discours du maître, le discours du capitaliste, sans spécifier sa fonction. Il me semble que, pour le sujet contemporain, ce discours se présente comme un faire consommer. Peut-être faut-il dire *faire jouir*. Nous y reviendrons.

Partons du discours du maître. La référence hégélienne à la dialectique du maître et de l'esclave a le mérite de ne pas masquer la part de violence que comporte toute relation de gouvernance. Mais, évidemment, il s'agit d'une schématisation. En fait, il y a une histoire du discours du maître et c'est ce que tente d'appréhender la philosophie politique. Quel en est le point de départ ? La relation de pouvoir existe de toujours. Mais pas le discours du maître. Celui-ci a succédé au discours mythique qui subsiste dans les sociétés dites primitives. On peut même penser que ces sociétés en réalité refusent le discours du maître, ce qui ne les empêche d'ailleurs pas, le cas échéant, d'avoir des esclaves. Le discours du maître commence dans notre culture avec les Grecs. Bien sûr, il y a eu des étapes. Mais je choisis de me référer ici au fameux miracle grec, avec la naissance d'un ordre fondé sur le droit et la notion de responsabilité. Ce qui représente le mieux ce

1 Lacan J., *Écrits*, Paris ; Seuil, 1966, p. 765-790.

2 *Id.*, *Le Séminaire livre XVII, L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, Paris ; Seuil, 1991.

moment de bascule dans la civilisation, passage entre le monde des mythes et le monde des lois, c'est la tragédie de Sophocle, et en particulier Œdipe roi, comme l'a montré Vernant³. Œdipe roi, c'est Œdipe *tyrannos* et non pas *basileus*. Son pouvoir ne dépend ni des dieux ni de quelque filiation mythique. Il est devenu le maître de la cité pour avoir vaincu la Sphinge qui terrorisait le peuple de Thèbes. Et lorsqu'il découvre sa filiation, celle-ci devient malédiction. Œdipe roi, c'est la tragédie du maître qui a voulu résoudre le symptôme social et rétablir l'ordre avant de s'apercevoir qu'il était lui-même le symptôme et la cause d'un désordre plus grand, la peste qui ravage la cité.

Disons que le discours du maître commence avec Œdipe. La tragédie de Sophocle vient interroger la naissance de ce discours dans un second temps, celui de la démocratie athénienne. Idéalisée dans notre imaginaire commun, celle-ci n'était sans doute qu'une oligarchie. Mais l'important est de voir qu'il s'agit déjà de faire fonctionner le discours du maître sans incarner le maître. Le maître est un symptôme, sa jouissance est pourrie, nous dit Sophocle. Le discours du maître sans maître, c'est la Constitution et le règne de la loi. C'est la naissance de l'État de droit, quelle que soit sa forme.

L'histoire de Lycurgue à Sparte est plus exemplaire encore que l'histoire de Périclès à Athènes. Il instaure la constitution de Sparte puis s'exile en ayant fait jurer à ses concitoyens de ne la changer en rien avant son retour. L'important est que la constitution subsiste à la disparition du législateur. Lycurgue s'est posé comme l'exception dont l'énonciation rend possible une loi commune pour l'ensemble des spartiates. Lacan reprend cette fonction de l'exception fondatrice dans son schéma de la sexualité du séminaire *Encore*⁴.

Le discours du maître est chargé de maintenir l'ordre, la sécurité, la paix publique. Il s'agit de faire fonctionner la communauté et de répondre à ce qui fait symptôme. Le maître, c'est-à-dire à présent l'État, représente l'autorité, le pouvoir. De là découle pour le peuple, la fraternité et la solidarité, vertus de l'esclave ou du prolétaire.

Si le discours du maître commence avec Œdipe, le discours de l'hystérique commence avec Socrate, enseignait Lacan. Socrate se compare à un taon qui aiguillonne sans relâche les consciences. Il demande raison au maître et lui enjoint de produire un savoir. Socrate met en question la *doxa*, l'opinion même vraie, au bénéfice de l'*épistémè*, le savoir en tant que consistant. Il interroge le juste et l'injuste et ouvre la question de savoir si la loi peut être autre chose que le droit du plus fort. C'est le point de départ de toute la mise en cause de l'argument d'autorité fondé sur la seule énonciation. L'État ne peut ignorer la question du fondement moral de son action. L'idéal de liberté, d'autonomie du sujet, commence avec Socrate de sorte qu'on a pu en faire après-coup le précurseur des idéaux démocratiques même s'il n'était pas partisan de la démocratie athénienne.

3 Vernant J.P, *Œdipe et ses mythes*, Paris ; Complexe, 1988.

4 Lacan J., *Le séminaire livre XX, Encore* (1972-1973), Paris ; Seuil, 1975, p. 73.

Nous saurions peu de choses de l'enseignement oral de Socrate s'il n'y avait eu Platon. Si Socrate demande raison au maître, Platon veut réformer le discours du maître en le fondant en raison. C'est l'objet de sa *République*. À la maïeutique socratique succède la théorie platonicienne qui s'enseigne comme savoir constitué. Platon fonde l'Académie. N'est-ce pas là le début de ce que Lacan nomme discours de l'université ?

Après Platon vient Aristote, le précepteur d'Alexandre. Malgré Démosthène usant sa salive contre Philippe, ce n'est donc pas la démocratie athénienne qui a triomphé, ce n'est pas non plus la république platonicienne, c'est, pour longtemps, l'Empire. La victoire revient à un discours du maître à nouveau incarné. À Rome, l'empereur émane des légions. Il incarne la force, au-dessus de la loi que représente le Sénat, tandis que le peuple est prié de sustenter son manque à jouir par le pain et les jeux. Le philosophe épicurien se tient à l'écart du politique tandis que le stoïcien est plutôt tenté de se mettre au service de l'État tout en lui prêchant la morale.

Le christianisme a peut-être été au départ une religion d'esclaves. On a pu comparer Jésus à Socrate et Paul de Tarse à Platon. Jésus et le discours de l'hystérique qui met en cause le pouvoir des Pharisiens, Paul et les préceptes de la loi, côté discours de l'université. Le monothéisme chrétien a fourni un arrière-fond transcendantal au discours du maître. En même temps, il introduit une dualité entre le domaine de César et le domaine de Dieu : "rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu." Cette dualité va s'avérer conflictuelle, opposant le pape et l'empereur tout au long du Moyen Âge. C'est une des raisons de l'échec des tentatives de restaurer l'Empire et de l'apparition des nations. Une certaine faiblesse des pouvoirs monarchiques va permettre, ça et là, l'apparition de Chartes rendant possibles des expériences démocratiques ou oligarchiques mais, dans l'ensemble, le discours du maître gardera sa structure monarchique, plus ou moins tempérée.

Ce qui va changer les données, c'est l'émergence du discours de la science. Lacan situe la science, en tant que production de savoir au niveau du discours de l'hystérique car elle met en cause l'autorité de la parole du maître. Les empereurs chinois à plusieurs reprises auraient choisi, dit-on, d'empêcher le progrès de la science pour de telles raisons. Est-ce le morcellement du pouvoir qui a permis à la science galiléenne d'émerger malgré la condamnation papale ? Le discours de la science renoue avec le discours socratique en ceci qu'il promeut le savoir consistant (*épistémè*) au détriment de l'opinion même vraie (*ortho doxa*).

Au plan politique, le discours de la science promeut les idéaux de liberté, d'autonomie des sujets, de critique des arguments d'autorité d'un maître prestigieux ou d'une parole révélée. La science ne s'arrête ni devant l'autorité des anciens, ni devant l'autorité de l'Église, ni même devant celle des Saintes Écritures. Elle substitue aux textes sacrés un texte nouveau qui

se donne comme la vérité du réel, accepte à l'avance d'être falsifié et remplacé par un texte toujours renouvelé et toujours plus susceptible d'avoir des effets dans le réel. Là où l'Église promettait la jouissance dans l'autre monde, sauf peut-être à suivre le raccourci mystique, la science promet un gain de jouissance dans la vie terrestre. La science induit à la fois un désir des jouissances possibles et un désir de liberté qui débouche peu à peu sur l'idéal démocratique. Je situe donc la démocratie moderne comme le répondant politique du discours de l'hystérique conforté par les succès du discours de la science.

Mais la science a une autre face. Si elle accumule un savoir, elle peut mettre ce savoir en position maître. C'est déjà la réponse de Platon à Socrate. Il n'est pas étonnant dès lors de voir surgir en même temps, dans la foulée du développement scientifique, l'idée de démocratie et le despotisme éclairé. Le discours du maître déstabilisé par la science oscille entre le discours de l'hystérique – la démocratie – et le discours de l'université – le despotisme éclairé ou, plus largement, la technocratie. L'histoire du ^{xx}^e siècle nous apprend la fragilité de la démocratie et le danger des totalitarismes. Le nazisme est sans doute parti d'une réaction populiste, appel au tyran pour résoudre le symptôme social. Il s'agit d'une forme extrême du discours du maître restaurant l'autorité dans sa forme la plus crue, avec une hiérarchie fondée sur la race, au mépris de l'égalité comme de la liberté. Le totalitarisme stalinien serait plutôt une forme exacerbée de despotisme se voulant éclairé. Le communisme se présentait comme un socialisme scientifique et Lacan considérait qu'il relevait du discours de l'université. Le projet communiste était avant tout éducatif. Il s'agissait de changer l'homme, de le rendre meilleur pour construire un monde plus juste où règne le principe d'égalité, au détriment des libertés.

Le discours démocratique-hystérique promet la liberté tandis que le discours technocratique-universitaire promet l'égalité. Mais le discours du maître, discours auquel je rattache la fraternité comme idéal des esclaves, n'en disparaît pas pour autant. Il n'y a pas de démocratie directe. La démocratie représentative consiste à demander raison aux agents du discours du maître. Il leur est imposé de se soumettre régulièrement au suffrage. C'est le rite d'humiliation par lequel doivent passer ceux qui prétendent à l'exercice du pouvoir. En outre, ce pouvoir est divisé, comme l'a voulu Montesquieu, ce qui empêche la totalisation. Mais, de ce fait, le discours du maître est fragilisé et risque d'être moins apte à faire régner l'ordre lorsque menace... la peste. D'où la tentation, en cas de crise, de conforter ce discours du maître en le totalisant comme discours d'autorité absolue ou bien de savoir absolu, grâce à la fiction d'un savoir consistant. D'où la question angoissante : la démocratie débouche-t-elle inéluctablement sur le totalitarisme ?

Œdipe serait le maître gestionnaire, Socrate l'hystérique démocrate, Platon l'universitaire technocrate. Et le psychanalyste, où situer son prototype dans le monde antique ? Lacan, on le sait, fait naître la psychanalyse dans les suites du *cogito* cartésien et du discours de la science. Néanmoins, il y a quelque chose qui peut être rapproché de la psychanalyse dans le monde antique, c'est l'initiation aux Mystères. Les Mystères, en effet, ont pour objet de dévoiler à l'initié les signifiants cachés, et à l'occasion, le signifiant maître par excellence, celui du pouvoir viril, le phallus. En cela, le discours des Mystères est l'envers du discours du maître au même titre que le discours du psychanalyste. Il montre que la castration est la vérité du maître.

Histoire du discours du capitaliste

Nous avons utilisé les quatre discours proposés dans *L'envers*. Mais, jusqu'ici, nous avons fait abstraction du cinquième discours avancé par Lacan dans un second temps comme variante du discours du maître, le discours du capitaliste. Lacan n'en a pas fait grande théorie, quelques allusions dans les textes des années 70 et, une seule fois, la proposition d'une formule lors d'une conférence à Milan le 12 mai 1972. Depuis quelques années, cette question du discours du capitaliste ne cesse d'interpeller les analystes qui s'interrogent sur l'actualité du malaise dans la civilisation et sur les nouveaux symptômes.

Il nous faut donc repartir des Grecs et ajouter aux tragédies de Sophocle les comédies d'Aristophane. Ce n'est pas Œdipe, c'est Ploutos, le dieu de la richesse, qui apparaît sous les traits d'un vieillard aveugle, d'aspect sordide, qui s'avance clopin-cloplant sur l'agora d'Athènes. Jeune, Ploutos voulait n'entrer que chez les justes, les sages, les gens rangés. Mais Zeus, par jalousie contre les hommes, le rendit aveugle. Aristophane nous montre, sur le mode de la comédie, qu'à rendre à Ploutos la vue, rien ne s'arrange, au contraire. Si tout le monde était riche, explique Pauvreté, tout le monde serait oisif et il n'y aurait plus d'art, plus d'industrie, plus de commerce. À Athènes, il y a l'agora ; les Grecs sont des marins et des commerçants. Mais la philosophie grecque est anticapitaliste. Aristophane reproche au désir de richesse d'être insatiable, plus que tout autre désir : "De toi, Ploutos, jamais personne ne s'est rassasié." Platon dans sa *République* critique aussi le commerce qui "a engendré dans les âmes une disposition à se dédire sans cesse et à être de mauvaise foi". Il veut limiter le désir de gain et propose d'interdire le prêt à intérêt élevé, la caution, la dot. En un mot, Platon propose au maître un savoir qui établit la justice contre l'immoralité du commerce et contre le désir du gain. De même pour Aristote "la recherche illimitée de la richesse est un vice qui empêche l'homme d'atteindre ses

vraies fins et par conséquent son bonheur" (selon H. Denis⁵). Si Platon s'oppose au commerce au nom de la justice, Aristote le fait au nom d'une morale de la mesure, opposée à la jouissance comme excès, mais aussi au nom du bonheur, le souverain bien. "Quant à l'homme d'affaires, c'est un être hors nature et il est bien clair que la richesse n'est pas le bien suprême que nous cherchons." Aristote condamne lui aussi le prêt à intérêt jugé contre nature parce que le gain obtenu provient de la monnaie même et ne répond plus à la fin qui a présidé à sa création, l'échange des biens nécessaires.

Le Christ était un travailleur manuel, un charpentier. Lui non plus n'était pas favorable aux riches : "Malheur à vous les riches, car vous avez votre consolation" lit-on dans Saint Luc. Au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin reprendra les arguments d'Aristote, hostiles en principe au commerce et au prêt à intérêt, mais avec des accommodements : si l'on ne peut demander d'intérêt, on peut demander un dédommagement pour la privation qu'implique le prêt. À la fin du XVI^e siècle, Shakespeare dans son *Marchand de Venise* (1596) présente encore le prêt à intérêt comme l'activité réservée au Juif et non au Chrétien.

Quand commence alors le capitalisme ? Le point reste épineux puisque, évidemment, le commerce et l'usure n'ont pas attendu leur reconnaissance discursive pour exister. On peut évoquer l'importance de Venise en Méditerranée mais aussi, sur la Baltique, la fameuse Ligue Hanséatique, et puis l'importance des marchands partout en Europe dès que la fin des invasions permettait un minimum de sécurité. Mais peut-être est-il intéressant de faire commencer le discours du capitaliste au moment où les banquiers deviennent importants comme prêteurs des monarques. Ainsi l'empereur Charles Quint se voit lourdement endetté auprès des Fugger au XVI^e siècle. Jacques Cœur joue un rôle comparable en France. Le maître devient dépendant du capitaliste. C'est un tournant. À la même époque, il y a la Réforme protestante et en particulier le calvinisme. Max Weber y voit un facteur important de l'avènement du capitalisme puisque le discours calviniste permet de faire du succès commercial un signe de l'élection divine. Non seulement César devient dépendant du capital, mais Dieu lui-même bénit celui-ci.

Nous en arrivons au XVII^e siècle, siècle où commence la science moderne avec Galilée et la philosophie moderne avec Descartes et le *cogito*. C'est le grand moment de bascule, la table rase qui balaie toutes les traditions, tous les recours à l'argument d'autorité. C'est aussi l'époque où triomphe le mercantilisme. En 1616, Antoine de Montchrestien publie son *Traité de l'économie politique* qui fait l'apologie du travail et surtout de la richesse, identifiée au bonheur. Le marchand est mis au-dessus de tous. Son rôle dans le corps social est semblable à celui du cerveau dans le corps de l'individu.

5 Denis H., *Histoire de la pensée économique*, Quadrige, Paris ; PUF, 1999, p. 40. Ce livre est notre référence pour l'histoire du capitalisme.

Il s'en déduit que rien n'est plus louable que le désir du profit. Pour le mercantilisme, il y a convergence entre les intérêts de l'État et ceux des marchands. En s'enrichissant, les marchands renforcent la puissance de l'État et celle-ci favorise l'activité marchande. La conquête militaire et l'expansion coloniale vont de pair avec la conquête de marchés, matières premières et débouchés, d'où l'essor du capitalisme. Mais le prix à payer, c'est la guerre quasi permanente, au coût très lourd, entre les États les plus puissants. D'où probablement la réaction des économistes libéraux qui opposent la liberté du marché aux interventions étatiques du mercantilisme. Ainsi dès 1691, Sir Dudley North, un gentilhomme anglais⁶ qui a commercé avec les Turcs, publie un *Discours sur le commerce* où il refuse toute intervention de l'État. "C'est la paix, l'industrie et la liberté, rien d'autre, qui apportent le commerce et la richesse" écrit-il.

Après la dualité des deux pouvoirs, l'Église et l'État, peu à peu c'est un autre dualisme qui apparaît, le marché et l'État. Et c'est à cela que nous avons affaire jusqu'à aujourd'hui. Mais alors, la démocratie, le règne de la liberté, montre un autre visage. C'est la liberté du commerce, le libre échange : les théoriciens de l'économie vont tenter de démontrer les vertus du marché et de sa main invisible grâce à laquelle, de tout échange libre, chacun sort, nous dit-on, gagnant.

Du libre échange

Arrêtons-nous à cette doctrine du libre échange qui a retrouvé une nouvelle jeunesse après l'effondrement du régime soviétique. Cette doctrine prétend pouvoir se passer de tout recours à l'État en revenant à un état de nature. Pour Thomas Hobbes, dans son célèbre *Léviathan* (1651), la liberté de commerce est une "loi de nature", au fondement du social, mais, pour lui, cela n'exclut pas la nécessité d'un pouvoir tiers (l'État comme Léviathan). Que l'échange soit le socle du social, c'est un point de vue toujours actuel, au cœur de l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss : échange des mots, échange des biens, échange des femmes. Le libre échange s'oppose à la guerre et à la violence, comme échange forcé. Faut-il faire commencer l'utopie libre échangiste au contrat social selon John Locke ? Dans sa version moderne⁷, elle postule que personne ne s'engage dans un échange s'il n'y trouve son intérêt. Tout échange libre se fait au profit des parties. Mais le bénéfice que chacun en tire peut être de nature différente. On a longtemps cru pouvoir ramener la notion d'utilité, la valeur d'usage qui décide de l'échange, à la notion de besoin. C'est un contresens : l'utilité renvoie au désir et au plaisir des participants à l'échange. C'est l'accord des plaisirs à échanger qui rend possible l'échange libre. Il faut qu'il y ait pour chacun

⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁷ Simmonot Ph, *39 leçons d'économie contemporaine*, Paris ; Gallimard, folio, 1998.

l'enjeu d'un gain de jouissance. Mais il s'agit du plaisir immédiat des partenaires. Si l'on introduit le facteur temps et la notion d'après-coup, on peut voir apparaître le ressentiment et surtout l'envie dont Stuart Mill n'hésitait pas à dire qu'elle était "la plus antisociale et la plus funeste des passions".

L'envie s'oppose au libre échange : c'est le point faible de la doctrine libérale. Mais la condamnation morale ne résout pas la question. L'expérience montre que le libre échange débouche sur l'injustice. Les échanges ne sont pas équitables parce que la situation des partenaires n'est pas, au départ, identique. L'échange, même libre, n'est donc pas égalitaire et c'est ce qui permet au capital de se constituer. On voit qu'ici la liberté s'oppose à la justice. Nul ne l'ignore, la vérité de la liberté des échanges, c'est le capitalisme et son impératif de jouissance, le fameux "enrichissez-vous" qui n'a rien à voir avec la justice distributive. Le sympathique discours de la liberté auquel chacun, de nos jours, souscrit, c'est l'idéologie du moi autonome, de l'ego psychologie que Lacan critiquait dès les années 50. Mais derrière le moi qui se croit autonome, il y a le surmoi capitaliste comme idéologie de la réussite conçue sur le modèle exclusif de la réussite matérielle. Le bonheur c'est d'avoir. Qui échappe à cela ?

La liberté s'oppose à la justice : d'où l'appel au tiers pour corriger les effets du libre échange. Mais celui-ci récuse tout recours au tiers. Il s'agit d'une fiction qui consiste à penser le social comme un pur mécanisme d'échange duel en rejetant tout ce qui relève de jugements de valeur, de traditions, de recours à une transcendance. C'est l'application au domaine économique de la *tabula rasa* de Descartes. Sir Dudley North, cité plus haut, s'y référait explicitement. À suivre cette fiction, le seul Autre en jeu dans l'échange, c'est l'Autre de la bonne foi qu'invoque toute parole, même mensongère. C'est en quelque sorte l'arnaque assurée. Aussi, le libre échange ne peut exister que ponctuellement. Une régulation minimale est nécessaire, c'est le marché comme fixation de temps et de lieu permettant des échanges réguliers et répétés. S'impose alors la nécessité d'agents de sécurité pour faire régner l'ordre, empêcher le vol et les violences. C'est dire qu'on a déjà réintroduit une forme de pouvoir comme tiers. J'en déduis que le discours du maître s'impose pour maintenir les conditions du dit libre échange. Finalement, puisqu'il y a intervention du discours du maître sous l'une ou l'autre forme, il n'y a pas de libre échange. Cet "il n'y a pas de libre échange" dénonce le fantasme et pointe un réel comme point d'impossible de l'économie libérale. Cela n'est pas sans évoquer le "il n'y a pas de rapport sexuel" que Lacan a fait valoir pour le discours psychanalytique.

Il y a toujours le pouvoir comme tiers. Là où l'État est défaillant, c'est le règne des potentats locaux ou des mafias. L'État, comme la mafia, prélève sa dîme et c'est ce que lui reprochent les penseurs libéraux. Mais il faut bien qu'il fasse payer ses services. La question du rôle de l'État se pose au-delà.

Pour le mercantilisme, toujours bien présent dans notre monde sous un masque libéral, il s'agit de favoriser le commerce et l'industrie en leur assurant des matières premières et des débouchés. Pour le socialisme, il s'agit plutôt de corriger les inégalités ou, au moins, de réduire le ressentiment créé par l'inégalité et la misère, ressentiment qui risque de mettre en péril le pouvoir. La question se pose alors de substituer le monopole d'État à la régulation par le marché.

Si nous revenons à la théorie lacanienne des discours, nous aboutissons au schéma suivant : d'un côté, le discours du maître mercantile vient en renfort du discours de l'hystérique comme discours de la liberté d'entreprendre et cela aboutit au développement du discours du capitaliste. De l'autre, le discours du maître vient en renfort du discours de l'université comme discours du savoir sur le juste, c'est le socialisme. Si on y ajoute l'ambition d'un savoir technique et économique, cela aboutit au communisme, que Lénine définissait par une formule choc : le communisme, c'est le socialisme plus l'électricité. La force du discours du capitaliste est de se fonder sur une économie de la jouissance, la recherche individuelle du plus-dé-jouir, alors que le communisme repose sur une organisation symbolique, le Plan, soutenu par une hiérarchie, le Parti, de sorte qu'il doit faire appel au discours moral et à la contrainte.

La théorie du libre échange est une théorie utopique pour une autre raison encore. C'est une fiction des origines qui ne rend pas compte du fonctionnement du capitalisme. Car, dans le capitalisme, le moteur n'est pas le libre échange, c'est le capital qui permet d'entreprendre, de mettre en œuvre les technologies nouvelles et de produire des biens susceptibles d'être échangés en dégageant une plus-value. Les partisans du libre échange sont, en réalité, au service du capital et opposés aux régulations étatiques. Mais la question qu'ils posent mérite qu'on s'y arrête : l'État intervient en interférant avec les règles du marché afin d'en corriger les défauts. Mais les remèdes qu'apporte l'État ne sont-ils pas souvent pires que le mal ? C'est ce que font valoir les économistes libéraux. Une polémique très intéressante de ce point de vue concerne l'interprétation de la crise du capitalisme de 1929. Toute une génération d'économistes a pensé avec Keynes qu'il s'agissait d'une crise de l'économie de marché et qu'il fallait y remédier par des incitations d'État, que ce soit par des grands travaux ou par des mécanismes de redistribution favorisant la consommation de masse. C'est le point de vue qui a prévalu dans le modèle socio-démocrate. Mais, à la suite de Hayeck, les économistes néolibéraux ont réinterprété la crise de 1929 en y voyant l'effet d'une intervention para-étatique, l'intervention de la Banque centrale américaine. La crise catastrophique de 1929 devient l'exemple type d'un remède étatique "pire que le mal".

Remarquons que, de nos jours, la Banque centrale européenne est un pouvoir quasi indépendant du contrôle démocratique, un pur pouvoir

technocratique, relevant du discours de l'université, de sorte que, si l'analyse de Hayeck sur le rôle des technocrates de la Banque centrale américaine se confirme, nous pourrions vivre un jour un scénario analogue. En fixant le taux d'intérêt, les Banques centrales ont en principe une fonction de régulation de la jouissance capitaliste mais cette fonction suppose un savoir sans faille quant aux conséquences de l'acte, autant dire un savoir impossible. Comme on le voit, le pouvoir technocratique du discours de l'université n'a pas disparu de nos sociétés qui se disent néolibérales. Il a seulement un autre visage que dans le modèle communiste : au lieu de vouloir gérer toute l'économie, il se contente de gérer le taux d'escompte dont l'économie dépend. Ceci complique nos schémas puisqu'il en ressort que le discours du capitaliste, prétendument démocratique, dépend lui aussi du discours de l'université.

Revenons en arrière pour retracer sommairement notre histoire. Le *tabula rasa* de Descartes s'incarne sur le plan social et politique avec la Révolution française qui abolit les hiérarchies d'Ancien Régime, mais aussi les corporations, ce qui ouvre la voie au libéralisme. Comme l'a souligné Hegel, la Révolution française est un événement parce qu'elle a, pour la première fois dans l'histoire, entrepris de fonder un ordre social sur l'idée de liberté. Mais le nouage entre liberté, égalité et fraternité reste théorique. Ce qui en sort, c'est la révolution industrielle du XIX^e siècle, effet conjugué de la science et du capitalisme. La société bourgeoise si bien décrite par Balzac se mue en société industrielle dépeinte par Zola. Au triomphe de la liberté comme volonté de jouissance succède la révolte des damnés de la terre. Tout cela aboutit à l'hécatombe de 14-18 qui signe la faillite du capitalisme mercantile européen. De là émergent la social-démocratie mais aussi le fascisme et le communisme. Après la crise de 1929 et la seconde guerre mondiale, le capitalisme nord-américain devient hégémonique en Occident, face à l'empire soviétique. Après la chute du mur de Berlin, l'impérialisme américain est devenu sans rival, basé sur l'alliance du capitalisme et du pouvoir politique. Disons schématiquement qu'il s'agit d'un mercantilisme US qui se déploie à l'échelle planétaire.

Nous vivons dans un monde complexe où les différents discours coexistent et où, à l'intérieur de ces discours, il y a des affrontements. Ainsi, le discours du maître est le pouvoir de toujours mais il s'incarne de manière différente. La question cruciale est de savoir si le droit peut être autre chose que le droit du plus fort. Cette question s'est reposée très concrètement à l'ONU avec l'affrontement entre l'impérialisme anglo-américain et le droit international. À la volonté de jouissance du capitalisme américain, qui exige la guerre, s'oppose la dimension purement symbolique du droit fondé sur la logique signifiante, qui réclame la paix. Le discours de l'hystérique en politique, c'est la revendication démocratique qui exige du maître de justifier son action. C'est l'opinion publique comme force agissante dans le

monde, comme aiguillon du taon dans la fesse des puissants ou même comme soudaine irruption à l'effet imprévisible. Le discours de l'université, c'est la technocratie qui joue sa partie dans l'ombre, pour le meilleur ou pour le pire. Le discours du capitaliste, c'est la course au profit, la fuite en avant qui fait feu de tout bois des produits de la science mise au service du gain de jouissance à courte vue, ce qui risque de s'avérer suicidaire. Car, on le sait, le capitalisme ne pose pas seulement problème au niveau de la justice distributive, Il pose aussi problème au niveau écologique. Comme le notait Lacan "ça marche trop vite, ça se consomme si bien que ça se consume"⁸.

Lacan et le discours du capitaliste

Mais lorsque Lacan évoque le discours du capitaliste, il tente de cerner surtout ses effets subjectifs au niveau de la société de consommation qui est la nôtre. C'est le sujet animé d'une "soif du manque à jouir" et dès lors pris dans une course aux plus-de-jouir qui trompent son désir comme on trompe la faim. L'ambiguïté du capitalisme est qu'il fonctionne comme espace de liberté subjective, dans l'illusion du ni Dieu ni maître, alors qu'en réalité le capital est le maître du marché, de sorte que le "tous *ego*, libres consommateurs" se retourne en "tous prolétaires". Ce "tous prolétaires" réduit à un statut de corps voués à la consommation des objets produits et même appareillés à eux, au point que l'on ne sait plus si c'est l'individu qui jouit de l'objet fabriqué ou si c'est l'objet qui jouit du consommateur consommé. Et pourtant le Surmoi capitaliste continue à seriner "encore un effort pour réussir à être par l'avoir, encore et encore". C'est la course à la performance, à l'ascension sociale, au "nommé à" par le social pour participer au banquet capitaliste. Tous individus en concurrence sur le marché généralisé, c'est aussi le délitement des solidarités, la fragilité des liens sociaux et même familiaux, la ségrégation, le narcissisme, la jouissance solitaire, le conformisme des modes...

Dictature du produit proposé par la fameuse main invisible du marché. Mais si nous arrivons à brider quelque peu ce Surmoi à l'aide des autres discours, cela ne nous arrange pas si mal. Peut-être l'aliénation aux jouissances terrestres est-elle préférable aux promesses d'une jouissance hypothétique dans l'au-delà. Il faut bien quelque remède pour supporter la vie. L'objet de consommation est une solution au malaise du désir, voire au malheur d'exister. Jouir seul avec sa machine ou son jeu vidéo, c'est peut-être mieux que les bagarres du samedi soir ou les guerres de religion. D'une certaine façon, la consommation est une façon de tenir les gens tranquilles, d'amortir la violence pulsionnelle en offrant un dérivatif à la pulsion. Les gadgets produits par la science viennent comme des réponses aux béances pulsionnelles orales, anales, scopiques et invocantes. Grâce au capitalisme,

⁸ Lacan J., "Du discours psychanalytique" (1972) in *Lacan in Italia*, Milan ; La salamandra, 1978.

la science remplit nos orifices. On en a plein les yeux, plein la bouche, plein les oreilles et finalement plein le cul. N'est-ce pas merveilleux ?

Le "libre échange" peut s'étendre au domaine de la vie amoureuse. La consommation, c'est aussi celle de la jouissance sexuelle phallique soutenue par les progrès de l'industrie pharmaceutique (de la pilule au viagra), sans oublier les activités économiques liées au sexe. D'une certaine façon, pour la jouissance, le capitalisme, côté consommation, c'est le pied. Tout va bien, pourrait-on penser, puisqu'on a à la fois les objets plus-de-jouir, soit les objets pulsionnels décrits par la psychanalyse, l'oral, l'anal, le scopique et l'invocant, réalisés par la technique et mis sur le marché, et la jouissance phallique elle aussi commercialisée et soutenue par toute une industrie.

En même temps cela ne suffit pas. L'échec du discours du capitaliste au niveau subjectif, c'est ce qu'on nomme désormais les nouveaux symptômes, non qu'ils soient vraiment nouveaux mais parce qu'ils tendent à devenir prévalents. Ils se présentent comme des difficultés des sujets face au caractère illimité de l'offre de jouissance. Pris dans le discours du capitaliste, les sujets semblent n'avoir d'autre choix que le tout ou rien de l'abandon à la prime de jouissance offerte, ou le refus. C'est l'alternative bien connue, boulimie ou anorexie, assuétude ou déprime. La déprime est d'ailleurs un terme lié aux fluctuations boursières. Il s'agit, dira-t-on, de l'incapacité du discours capitaliste à réguler le rapport des sujets à la jouissance sans l'appoint du discours du maître. Autrement dit, le discours du capitaliste forçât la castration. D'où l'appel à un retour du maître et de son autorité, morale ou religieuse. Mais peut-être faut-il aller plus loin dans l'analyse.

Les économistes ont beaucoup discuté des rapports entre valeur d'échange et valeur d'usage. C'est de là que Marx tire la notion d'une plus-value extorquée par le capitaliste au prolétaire. On sait que ce point est controversé. L'important pour nous est que Lacan a tiré de la notion de plus-value sa théorie du plus-de-jouir. Il considérait que Marx avait fourni au capitalisme la théorie qui en rendait compte sans pour autant le réfuter. Peut-être faut-il penser le plus-de-jouir comme la vérité de la plus-value. Loin d'être réservé au seul capitaliste, le plus-de-jouir est promis au prolétaire en tant que consommateur potentiel. C'est pourquoi, contrairement aux prédictions de Marx, la révolte des damnés de la terre ne s'est pas produite dans les pays les plus avancés du point de vue du capitalisme industriel. Le discours du capitaliste opère sur le désir, l'objet consommable venant s'offrir au désir et le susciter. C'est le règne de la "tentation généralisée". Mais qu'est-ce que la tentation, sinon une promesse de jouissance susceptible d'amener un sujet à "céder sur son désir" ? Car le désir est déjà là comme désir de l'Autre, effet de la constitution du sujet dans le symbolique. Dès lors on s'aperçoit que l'opération du discours du capitaliste sur le désir consiste à ramener sa valeur à une valeur de jouissance. La valeur d'échange, c'est ici la valeur du désir. La valeur

d'usage, c'est la valeur de jouissance avec la promesse du plus-de-jouir. Le plus-de-jouir, c'est donc le prix offert pour le désir : cède sur ton désir, parce que tu le vauds bien, cet objet-à-jouir.

Le discours du capitaliste veut résoudre la question du désir par le gain de jouissance. C'est plus subtil que les solutions par le discours du maître qui exigent la soumission dans l'attente d'une jouissance dans un monde futur. Mais le désir se révèle irréductible. L'anorexique ne refuse pas seulement ce qu'on lui offre, elle désire autre chose. Car l'objet consommable laisse Éros insatisfait. Une "bagnole" ne réussit pas à incarner pour l'homme une "vraie femme". Même Internet ne réussit pas à faire oublier les difficultés du désir. C'est un dérivatif qui laisse le sujet à sa solitude. En particulier, ça ne répond pas à ce que Lacan nomme "l'absence du rapport sexuel". Seul l'amour, enseignait Lacan, peut suppléer à l'absence du rapport sexuel. Et aussi, seul l'amour permet de concilier le désir et la jouissance.

La psychanalyse, un remède ?

Et la psychanalyse dans tout cela, quelle est sa place ? Elle aussi est un produit de l'évolution des discours de la modernité. Elle a partie liée avec la science, la démocratie libérale et... le capitalisme. Freud est fils de commerçant et l'on connaît la boutade qui fait de la psychanalyse le comble du commerce puisqu'elle consiste à vendre aux gens leurs propres paroles. Plus fondamentalement, la psychanalyse présuppose le *tabula rasa* de Descartes et une certaine liberté des mœurs. L'analyste n'intervient au nom d'aucune autorité transcendante, c'est ce qui distingue fondamentalement sa pratique de celle du directeur de conscience. L'interprétation ne suppose ni Dieu ni maître. Si Freud peut poser la question du désir à partir du rêve, c'est parce que pour lui, à la différence des anciens, le rêve n'est pas un message des dieux, mais un rébus, soit une production de l'appareil psychique. Scientisme de Freud donc, qui reste essentiel pour situer la psychanalyse sans en faire une religion... même si la psychanalyse n'est pas une science expérimentale mais une pratique discursive, possible seulement là où la science et la démocratie ont dégagé le sujet de l'emprise des dieux.

La psychanalyse est née comme une pratique libérale – et l'on sait la difficulté de la faire exister dans un autre contexte – à la fin du XIX^e siècle, de la rencontre de Freud avec les névrosés, en particulier les hystériques. On peut considérer la névrose comme n'étant rien d'autre que le malaise du désir qui se manifeste au sein même de cette bourgeoisie qu'on pourrait croire déjà comblée par les progrès du capitalisme. La psychanalyse naît comme un remède à ce malaise, comme une réponse au malaise de la civilisation capitaliste et elle se répandra dans les autres couches de la société à mesure même que se développera la société dite de consommation.

Très tôt d'ailleurs, pour répondre à la demande sociale, la psychanalyse se vulgarisera en une forme atténuée, les diverses psychothérapies basées sur l'écoute. Le commerce de l'écoute, voilà le mot du remède que la société de consommation a trouvé comme réponse au délitement du lien social dans la société capitaliste, l'écoute comme manière de faire lien en lieu et place de la religion. De nos jours, même les hommes politiques se prévalent de l'écoute. Mais n'était-ce pas Freud qui, le premier, encore adolescent, s'identifiait à Cipion⁹, le chien qui écoute la vie de l'autre, Berganza dans une nouvelle de Cervantès ? Il semble avoir fait bien des émules.

La psychanalyse n'est pas une alternative au discours du capitaliste puisqu'elle n'existe qu'en son sein, comme un remède aux difficultés du désir qu'il engendre. Pourtant, Lacan n'a pas reculé à évoquer une sortie du discours capitaliste par la psychanalyse¹⁰. Mais cette sortie, il la réserve à quelques-uns puisque c'est à ce propos qu'il évoque le "saint" en tant qu'il se fait déchet, rebut de la jouissance. C'est le genre de psychanalyste qu'il voulait obtenir, disait-il, sans doute de ne pas lui-même y atteindre. Si cette sortie est possible, c'est parce que l'expérience analytique tend à relativiser les plus-de-jouir prêts-à-porter de la société de consommation. Sans doute, la dimension thérapeutique de l'analyse permet-elle une meilleure adaptation à la société. Qu'on songe à l'effet cathartique dont sont partis Freud et Breuer, au travail de symbolisation des traumas, à la résolution au moins partielle de ce qui faisait inhibition, symptôme ou angoisse. Mais, au-delà, la psychanalyse permet d'acquérir un savoir sur le désir comme dette symbolique et comme désir causé par le fantasme. C'est alors à la singularité de son rapport au désir que l'analysant a affaire, à son symptôme propre. Cela lui permet un certain recul par rapport au *Kultur-Über-Ich*, le Surmoi culturel de la société capitaliste, sans nécessairement l'amener à une ascèse qui le priverait de consommer les nourritures terrestres.

9 Freud S., *Lettres de jeunesse*, Paris ; Gallimard, 1990.

10 Lacan J., *Télévision*, Paris ; Seuil, 1973.