

Le mouvement étudiant devant M. Lacan

Andrea Cavazzini

*On ne voit pas pourquoi la vérité
serait forcément toujours bénéfique.
Il faut avoir le diable au corps
pour s'imaginer une chose pareille,
alors que tout démontre le contraire*

J. Lacan

*Les dignitaires ont leur sagacité,
les riches leur capital, les pauvres
leur force de travail.
Toutefois les uns comme les autres
ne mèneront à bien leurs entreprises
qu'en se confrontant à la réalité :
on ne préserve sa vie qu'en l'exposant
à la mort, on ne parachève qu'en tranchant*

Le Maître à la crête de faisan (Ho-kouan-tseu)

Dans cette intervention, il s'agira d'abord de repérer les passages du Séminaire XVII où Lacan traite des rapports entre une série d'éléments qui se présentent d'abord comme disparates, mais dont la conjoncture des mobilisations étudiantes d'après-guerre a révélé l'articulation structurale. Lesdits éléments sont respectivement : le discours du Maître, le discours de l'Université, les formes politiques du mouvement communiste, la donnée inédite d'une agitation étudiante avec ses formes spécifiques de subjectivation et d'organisation, les structures de la société capitaliste d'après-guerre et les pratiques traditionnelles des partis, partis-Etats, et autres syndicats qui constituaient l'appareil institutionnel du communisme – le capitalisme avancé et le communisme tiers-internationaliste, voire stalinien, faisant l'un et l'autre l'objet d'une critique implicite ou explicite de la part des orientations qui se dégagent des mobilisations étudiantes.

L'enjeu théorique de notre lecture est la formulation, dont nous croyons pouvoir trouver chez Lacan des éléments, d'une problématique à la fois *politique* et *topologique* – le moment critique des rapports sociaux capitalistes est-il interne ou externe à ces rapports ? La possibilité d'ébranler, et éventuellement renverser, les formes existantes du pouvoir, est peut-être à chercher dans ce que la tradition dialectique nommerait « négation déterminée » ou « négativité immanente » du système desdites formes – et qu'Alain Badiou définit comme l'Inexistant d'un monde, à savoir ce qui a, dans ce monde, le degré minimal d'existence (voir *Logiques des mondes*, Seuil, Paris, 2006). Mais, alors, comment éviter que cette négativité immanente, cet élément interne, se réduise aux lois générales du « monde » auquel il appartient ? La séquence des mobilisations étudiantes, et en général des mouvements d'après-guerre, est peut-être la première où ce problème de l'indécidabilité entre l'extérieur et l'intérieur a été posé d'une façon explicite et urgente : il s'agit de la première séquence à avoir montré que la critique du système des rapports sociaux est portée moins par une instance qui lui serait déjà donnée comme extérieure que par une impossibilité de la part du système de traiter les conséquences subjectives de sa propre incapacité à se refermer sur soi-même, à boucler sa propre logique dans la perfection d'une totalité auto-reproductrice et auto-régulée. La *perte* inévitable que le système engendre, du fait de son incapacité à coïncider avec soi-même, peut devenir la base d'une subjectivation capable de remettre en question le fonctionnement de l'ordre social et se situant précisément dans une zone d'indécidabilité entre extérieur et intérieur. A la formulation de cet enjeu les positions de Lacan vis-à-vis du mouvement étudiant peuvent contribuer.

D'abord, Lacan associe le discours du maître à la philosophie (« Le discours du maître ... la philosophie ne parle que de ça »¹) ; la philosophie, dont l'histoire se déroule entre le couple Platon-Aristote et Hegel, est une forme discursive qui apparaît « au niveau du discours du maître » (p. 20), et, par-là, dans les conditions sociales et politiques de la Grèce ancienne, elle entretient un rapport décisif à l'esclave :

Le champ propre de l'esclave, c'est le savoir (...) A lire les témoignages que nous avons de la vie antique, en tout cas du discours qui se tenait sur cette vie (...) ce que j'avance de l'esclave comme caractérisé par être celui qui est le support du savoir ne fait aucun doute²

On remarquera en passant que Lacan fait ici référence à une question incontournable pour toute approche de l'Antiquité : le silence absolu *des* esclaves, ce qui signifie en effet le silence à *propos* des esclaves de la part des « intellectuels », faisant partie, eux, sans exception, des « maîtres ». « Silence à propos des esclaves » veut dire : silence, de la part des sources dont les historiens disposent, sur les pensées, les paroles, les positions subjectives, des esclaves. Sur eux, sur les esclaves en tant qu'*instruments*, on ne dispose que du regard et des paroles des maîtres. Il n'y a, dans l'histoire et dans le champ de la discipline historique, guère de phénomènes qui soient aussi impénétrables et massifs que le silence obstiné des maîtres de l'Antiquité à propos de leurs esclaves. Donc, notre présent n'a de l'Antiquité qu'une notion déterminée par un *discours* qui est entièrement et littéralement « discours du maître ».

Un passage ultérieur nous suggérera que c'est essentiellement au niveau du *discours*, et donc du *savoir*, que le rapport entre le maître et l'esclave se joue – c'est pourquoi, dans le discours du maître, l'esclave, lui, est rigoureusement l'Inexistant, c'est-à-dire un élément frappé d'exclusion interne, ou, symétriquement, d'inclusion externe. Car, - cela aussi est bien connu, et d'ailleurs évident même pour le regard le plus superficiel sur l'Antiquité - le silence dont le discours du maître ancien enveloppe l'esclave est un silence *parlant*, dont l'impénétrabilité est d'une grande éloquence, si bien qu'il est possible de dire que ce discours ne parle finalement que de ce qu'il tait. Cette inexiste(a)nce de l'esclave se jouant essentiellement sur le plan du discours, la philosophie y est directement impliquée :

L'esclave dont parle Aristote est tout autant dans la famille que dans l'Etat, et plus encore dans l'une que dans l'autre. Il l'est parce qu'il est celui qui a un savoir-faire (...) Or qu'est-ce qui se passe sous nos yeux, et qui donne son sens, un premier sens (...) à la philosophie ? Nous en avons heureusement les traces grâce à Platon (...) Qu'est-ce que la philosophie désigne dans toute son évolution ? C'est ceci – le vol, le rapt, la soustraction à l'esclavage, de son savoir, par l'opération du maître³

Le savoir de l'esclave peut être exproprié par le maître dès que celui-ci le rend, grâce à l'*épistèmè*, objectivable et transmissible :

Commençons par distinguer (...) les deux faces du savoir, la face articulée et ce savoir-faire si parent du savoir animal, mais qui n'est pas absolument dépourvu chez l'esclave de cet appareil qui en fait un réseau langagier (...) Il faut s'apercevoir que (...) l'appareil articulé peut se transmettre, ce qui veut dire se transmettre de la poche de l'esclave à celle du maître (...) C'est là tout l'effort de dégagement de ce qui s'appelle l'*épistèmè* (...) La fonction de l'*épistèmè* en tant que spécifiée comme savoir transmissible (...) est, toute entière, empruntée toujours aux techniques artisanales, c'est-à-dire serves. Ce dont il s'agit, c'est d'en extraire l'essence pour que ce savoir devienne savoir de maître⁴.

Pour le maître ancien « il ne s'agit que de ravir à l'esclave sa fonction au niveau du savoir » (p. 22) ; par conséquent

¹ J. Lacan, *Le Séminaire XVII*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris, 1991, p. 20, I séance.

² *Ibidem*.

³ *Ibid.*, p. 21.

⁴ *Ibidem*.

La philosophie dans sa fonction historique est cette extraction, cette trahison, je dirais presque, du savoir de l'esclave, pour en obtenir la transmutation comme savoir de maître⁵

Lacan revient sur les enjeux « politiques » de la théorie des discours dans la deuxième séance du séminaire, en mentionnant directement le nom de Marx :

Il est singulier de voir qu'une doctrine telle que Marx en a instauré l'articulation sur la fonction de la lutte, la lutte de classes, n'a pas empêché qu'il en naisse ce qui est bien pour l'instant le problème qui nous est présent à tous, à savoir le maintien d'un discours du maître⁶.

L'enjeu est donc fixé : la doctrine de Marx, doctrine de la lutte et du conflit, n'a pas empêché la reproduction d'un discours du maître, qui, lui, est, comme nous le savons, organisé autour d'une expropriation du savoir. C'est à partir de cet aspect en vérité crucial que Lacan va situer le discours de maître vis-à-vis duquel la doctrine de Marx s'est avérée impuissante :

Certes, celui-ci n'a pas la structure de l'ancien, au sens où ce dernier s'installe de la place indiquée [par le discours du maître]. Il s'installe de celle [du discours de l'Université]. Je vous dirai pourquoi. Ce qui y occupe la place (...) dominante est ceci (...), 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 bureaucratie⁷

Le nouveau discours du maître est donc le discours de l'Université, la place dominante étant celle du pur savoir, incarné par la bureaucratie – mais aussi par l'application technologique et industrielle de la science, et par la rationalisation (au sens weberien du terme) des techniques de la gestion et du contrôle social. Lacan suggère une solidarité, voire une identité de structure, entre, d'un côté, la forme universitaire du savoir, et, de l'autre, ce nouveau discours de maître face auquel le marxisme est impuissant – un discours dont le pendant sociopolitique est la bureaucratie, mot qui fait immédiatement allusion aux critiques des organisations et des Etats issus du mouvement communiste (que l'on songe à *Socialisme ou Barbarie*, et à sa théorie de la bureaucratie, justement – théorie en effet paranoïaque, mais qui exprime de façon assez claire ce qu'il y a d'intraitable dans les structures propres au mouvement communiste pour la conception traditionnelle du statut du prolétariat).

Il s'agit maintenant de situer ce discours - vis-à-vis duquel le marxisme montre ses limites - par rapport à l'ancien discours du maître :

Dans ma première énonciation (...) nous sommes partis de ce que, dans le premier statut du discours du maître, le savoir, c'est la part de l'esclave. Et j'ai cru pouvoir indiquer (...) que ce qui s'opère du discours du maître antique à celui du maître moderne, que l'on appelle capitaliste, est une modification de la place du savoir. J'ai même cru pouvoir aller jusqu'à dire que la tradition philosophique avait sa responsabilité dans cette transmutation⁸

Première remarque : le nouveau maître est le *capitaliste* – un nouveau membre est ajouté à cette chaîne de solidarités, voire d'implications structurelles : nouveau discours de maître-Université-bureaucratie – et, maintenant, *capitaliste* (bientôt, le marché et la techno-science seront également en question), la chaîne complète spécifiant ce « nouveau discours de maître » dont la doctrine de Marx n'a pas été capable d'empêcher l'avènement. Ce qui est suggéré ici c'est une *équivalence* entre la *bureaucratie* – forme de maîtrise issue du mouvement communiste – et le *capitaliste* en tant que « nouveau maître », les deux termes étant liés par une « modification de la place du savoir » que le « discours de l'Université » indique et résume.

⁵ *Ibid.*, p. 22. Ces passages lacaniens contiennent déjà, c'est bien évident, la problématique développée par J. Rancière dans plusieurs livres et notamment dans le *Maître ignorant*, où il est question justement de la soumission étatique ou économique de l'« Enseignement universel » - qui, lui, coïncide en dernière instance avec l'affirmation de l'égalité des intelligences et donc de l'*immanence d'un savoir identique et infini dans les gestes et les paroles de tout être humain* – à partir de sa transformation en « méthode » progressiste et éclairée de pédagogie modernisatrice.

⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁸ *Ibidem*.

Une des clés de cette modification est le statut du *prolétaire*, différent de celui de l'esclave :

C'est pour avoir été dépossédé de quelque chose (...) que le prolétaire se trouve qualifiable de ce terme de dépossédé, qui justifie l'entreprise aussi bien que le succès de la révolution.

N'est-il pas sensible que ce qui lui est restitué, ce n'est pas forcément sa part ? Son savoir, effectivement l'exploitation capitaliste l'en frustré en le rendant inutile. Mais celui qui lui est rendu dans un type de subversion, c'est autre chose – un savoir de maître. Et c'est pourquoi il n'a fait que changer de maître⁹

Le prolétaire, dépossédé de son savoir, se révolte et sa révolution réussit. Mais il ne peut plus entrer en possession du savoir qu'il a d'abord perdu, que lui a extorqué le capitaliste – ce savoir du prolétaire est à jamais perdu ; il ne lui reste, pour soutenir son entreprise révolutionnaire, que le savoir *dont le capitaliste l'a doté*, ce nouveau savoir qu'au prolétaire revient, d'être devenu un *moment interne du système capitaliste*. En devenant *ouvrier*, le prolétaire est devenu une figure du procès de production-valorisation du capital, ce qui lui permet bien sûr de s'opposer au capitaliste et à l'occasion de le renverser. Mais, comme il ne peut le renverser que grâce à un savoir qui est *homogène* à celui du capitaliste – « discours de maître », on le sait – la maîtrise se reconstitue à partir, et au sein, de la victoire révolutionnaire, de la révolution victorieuse, du prolétaire-ouvrier. Si ce renversement du renversement est possible, ce n'est qu'à cause du fait que la nouvelle maîtrise ne s'exerce plus par un *vol* de savoir, mais par l'exercice efficace du savoir lui-même, ce savoir qui est commun au prolétaire et au capitaliste et qui les rend en définitive *interchangeables* :

Le fait que le tout savoir soit passé à la place du maître, voilà ce qui, loin de l'éclairer, opacifie un peu plus ce qui est en question, à savoir, la vérité. D'où cela sort, qu'il y ait à cette place un signifiant de maître ? Car cela est bel et bien [le signifiant] du maître, montrant l'os de ce qu'il en est de la nouvelle tyrannie du savoir. C'est ce qui rend impossible qu'à cette place apparaisse, au cours du mouvement historique, comme nous avons peut-être l'espoir, ce qu'il en est de la vérité¹⁰

Autrement dit, le savoir lui-même est en position de maître : il exerce une « tyrannie » – et le prolétaire, territorialisé en quelque sorte dans et par ce savoir, qui lui confère par ailleurs son pouvoir vis-à-vis du capitaliste, ne peut aucunement en finir, à partir de cette position dans le nouveau discours – position qui est elle-même position de maître –, avec la maîtrise, en finissant au contraire par la reproduire sous forme de « bureaucratie » - cette forme *post-révolutionnaire* de la « tyrannie du savoir ».

Le prix que le prolétaire paye de ne plus être extérieur au maître, d'avoir été incorporé aux nouvelles formes de la maîtrise, est la perte du rapport à la vérité que l'esclave antique détenait vis-à-vis de son propre maître (comme l'enseigne Platon et Hegel) :

Ce qui reste, c'est bien, en effet, l'essence du maître, à savoir, qu'il ne sait pas ce qu'il veut.

Voilà ce qui constitue la vraie structure du discours du maître. L'esclave sait beaucoup de choses, mais sait qu'il sait bien plus encore, c'est ce que le maître veut, même si celui-ci ne le sait pas, ce qui est le cas ordinaire, car sans cela il ne serait pas un maître. L'esclave le sait, et c'est cela, sa fonction d'esclave¹¹

Le prolétaire devenu ouvrier n'est (plus) le *site* de la vérité de la structure de pouvoir capitaliste. Etant devenu lui-même une figure de la maîtrise, il est – comme tout maître – pris au piège par son propre pouvoir. *Il n'est plus le point d'inexistence du discours actuel de la maîtrise* – ce n'est plus à partir de son *site* social et politique que la vérité de la logique proprement capitaliste peut être dite. Autrement dit, et pour flirter avec le jargon hégélo-marxiste, la classe ouvrière n'est pas la négation déterminée du système capitaliste, son point de négativité interne, voire interne et externe à la fois, qui serait en mesure, justement à cause de cette indécidabilité entre extériorité et intériorité, d'en dévoiler/déconstruire la logique pour donner lieu à une logique qualitativement différente.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibid.*, p. 34-35.

¹¹ *Ibid.*, p. 34.

Le problème se pose de savoir *qui* pourrait alors représenter la vérité des sociétés contemporaines – des sociétés capitalistes de l'après-guerre tout comme de celles dont le régime est socialiste, le socialisme n'étant bien entendu que la figure post-révolutionnaire du discours du capitaliste en tant que dispositif par lequel le pouvoir ne s'exerce que de détenir les conditions d'exercice du savoir :

Le signe de la vérité est maintenant ailleurs. Il est à produire par ce qui se trouve substitué à l'esclave antique, c'est-à-dire par ceux qui sont eux-mêmes des produits, comme on dit, consommables tout autant que les autres. *Sociétés de consommation*, dit-on. *Le matériel humain*, comme on l'a énoncé en un temps – aux applaudissements de ceux qui y ont vu de la tendresse¹².

Un peu plus loin, Lacan précise que « le discours du maître modernisé » est celui de l'Etat, et c'est pourquoi la référence à Hegel « le plus sublime des hystériques »¹³ devient cruciale : la position hystérique est celle dont l'opposition au maître finit par, et se réduit en fait à, appeler de ses vœux un *autre* maître dont le pouvoir s'articule aux modes de la critique du premier maître. Hegel est le plus sublime des hystériques parce que le renversement dialectique de toutes les figures de la maîtrise n'aboutit qu'à en restaurer la fonction à des niveaux de plus en plus élevés de complexité interne et d'impersonnalité. Le marxisme, et le mouvement communiste, sont eux aussi des figures de l'hystérie dans la mesure où ils incarnent le schéma hégélien d'une « relève » qui laisse intacte, et reproduit, la fonction du « relevé ». De toute évidence, Lacan s'inscrit ici entièrement dans le sillage d'Alexandre Kojève – Staline - mieux : le système soviétique dont « Staline » n'est que le « point final », voire le point sur le « i » -, le Maître détenteur du Savoir absolu des lois de l'histoire, le Maître qui n'est finalement qu'un pur effet de surface du Savoir incarné, est la figure de la maîtrise qui se (ré-)instaure au travers de la péripétie révolutionnaire, faute d'avoir inscrit dans celle-ci la critique de la fonction du savoir.

Lacan insiste sur le fait qu'à tout discours de maître est essentiel que la vérité lui soit cachée :

Le mot *caché* (...) vient de *coactus*, du verbe *coactare*, *coactitare*, *coacticare* – cela veut dire qu'il y a quelque chose qui est comprimé, qui est comme une surimpression, quelque chose qui demande à être déplié pour être lisible¹⁴.

Du coup, la question se pose à propos de qui détient la clé qui permettrait de déchiffrer la vérité qui se cache dans le discours du maître :

Il est clair que sa vérité lui est cachée, et un certain Hegel a articulé qu'elle lui est livrée par le travail de l'esclave. Seulement, voilà, c'est un discours de maître, ce discours de Hegel, qui repose sur la substitution de l'Etat au maître par le long chemin de la culture, pour aboutir au savoir absolu. Il paraît bien avoir été définitivement réfuté par quelques trouvailles qui sont celles de Marx (...) Je montrerai simplement à quel point, du belvédère psychanalytique, nous sommes à l'aise pour mettre en doute d'abord ceci, que le travail engendre à l'horizon un savoir absolu, ni même aucun savoir¹⁵

L'esclave cesse de détenir la vérité du (discours du) maître à partir du moment où il est assigné au champ du *travail*. Le travail n'est pas extérieur à la maîtrise ; bien au contraire, il est un moment de la maîtrise impersonnelle moderne – en tant notamment que travail *organisé*, *rationnel*, en tant qu'exploitation systématique de la réalité matérielle, il s'avère innervé par les sciences naturelles, structuré par la rationalité instrumentale weberienne, régi par des systèmes complexes de calculs, de planifications, de comptabilisations, d'évaluations... Le maître moderne, en tant que maître-par-le-savoir est la vérité du travail, et non le contraire. Hégélienne cette relève du maître par le travail l'est principalement en ceci, que cette organisation du travail par le savoir est essentiellement l'œuvre de l'Etat moderne (ce qui suppose un appareil bureaucratique). L'Etat moderne - c'est-à-

¹² *Ibid.*, p. 35.

¹³ *Ibid.*, p. 38.

¹⁴ *Ibid.*, p. 90.

¹⁵ *Ibidem*.

dire l'unité rationalisée du système « machinique » des procédures, des moyens et des appareils par lequel la vie matérielle, les besoins, les affaires – et par là les désirs et les jouissances – des citoyens sont appareillés, satisfaits et entretenus. Cet Etat en tant qu'organisateur du travail, en tant qu'Etat-du-travail, est ce à quoi aboutit la révolution du travail, la révolution de la puissance travailleuse des prolétaires qui s'insurge contre l'exploitation – la révolution qui débouche sur la création d'un Etat-du-travail que n'auraient pas désavoué Lassalle et Saint-Simon, est une révolution destinée à (re-)constituer la figure du maître au sein et par le biais de cette même puissance travailleuse – le « travail vivant » que mythologisent certains théoriciens radicaux d'aujourd'hui, n'est pour Lacan que le site où se concentrent les dispositifs modernes de l'organisation sociale, si bien qu'aucune *soustraction* vis-à-vis du système des places propre à ladite société pourra se soutenir de la simple *insurgence* du ressort de son organisation, que celle-ci enveloppe et détermine dans son intime structure :

L'idéal même d'une formalisation où plus rien n'est que compte (...) n'est-ce pas ici le glissement, le quart de tour ? – qui fait qu'à la place du maître, s'instaure une articulation du savoir éminemment nouvelle, complètement réductible formellement, et qu'à la place de l'esclave, vient non pas quelque chose qui s'insérerait d'aucune façon dans l'ordre de ce savoir, mais qui en est bien plutôt le produit¹⁶

Encadré I : détour chinois

La Chine classique a connu un certain nombre de réflexions sur la politique dont la problématique porte sur la transformation d'une fonction de maîtrise personnelle, violente, rivée à l'intervention « d'exception » et « d'urgence », en régulation impersonnelle des conduites. Cette tradition de pensée politique pourrait bien éclaircir certains aspects de la « conversion » du discours du maître en discours de l'Université chez Lacan.

Jean Lévi rappelle, dans son Introduction au corpus du fondateur du courant légiste, Han Fei (280-233 a. C.), que la préoccupation centrale de ce penseur, qui inspirera la politique d'unification impériale, était d'instaurer la « tyrannie du nécessaire »¹⁷. Ce qui signifie d'abord la soumission des conduites humaines à un ordre aussi rigide et impersonnel que celui des mouvements des astres. Cela implique la considération de l'agir humain comme grandeur objectivable et calculable : « L'homme, comme tout organisme vivant, ne cherche qu'à satisfaire ses appétits. Les institutions s'enracinent dans cette part naturelle, irréductible, qui est en l'homme et qui fait l'homme : la soif des jouissances et la peur du danger. En sorte que la vénalité des hommes (...) est le seul moyen de faire régner un ordre aussi absolu que celui qui règle les éléments »¹⁸. Mais cet ordre, qui incarne l'auto-régulation parfaite, doit d'abord s'appuyer sur la transcendance d'un Souverain dont les actions incarnent la Terreur absolue : « Pour être loi de nature, la loi humaine doit être intériorisée, se faire seconde nature. Pour y parvenir, il lui faut recourir à la rigueur la plus extrême. La terreur qu'elle inspirera rendra inutile l'application des châtiments (...) La société, autorégulée par des règlements si draconiens qu'ils ne sont même plus en vigueur, sera paisible (...) Il suffit donc, pour que la société soit harmonieuse et spontanément réglée, qu'elle se dote d'un chef disposant d'un pouvoir absolu, qui lui permette d'assurer sa prise sur les instincts et les appétits les plus bestiaux et les fasse librement jouer »¹⁹. L'ordre que cette terreur généralisée instaure ne garde plus aucune trace d'arbitraire – les lois qui règlent les conduites sont soustraites tant au vouloir personnel du Prince qu'aux opinions des sujets, elles ne font l'objet que d'un calcul exact : « L'ordre absolu est obtenu par la distribution infaillible et impartiale des récompense et des sanctions ; celles-ci, pour être efficaces, doivent répondre à la contribution de chacun »²⁰. Selon Jean Lévi, « le contrôle légiste de la société par le système des incitations et des freins – c'est-à-dire la distribution impartiale et automatique de récompenses et de sanctions en fonction des efforts et des résultats de chacun – est très voisin, dans son principe, des ressorts du libéralisme, pour lequel il existe des règles naturelles d'autorégulation sociale à travers le libre jeu de l'offre et de la demande. Légisme et économie classique font leur le postulat béhavioriste d'un homme uniquement mû par les ressorts de l'intérêt »²¹.

L'ordre absolu se fonde sur la soumission de tout être et de toute conduite à des systèmes impersonnels de comptage et évaluation. Comme on le verra par la suite, telle est bien la forme de domination instaurée par le discours de l'Université en tant que discours du capitaliste : « La recherche du profit débouche inmanquablement sur le postulat d'un système de régulation transcendant le vouloir des hommes. Au gouvernement naturel de l'empire chinois répondent les lois naturelles de l'économie libérale (...) Entièrement fondé sur un mécanisme efficace, parfaitement spontané et naturel, indépendant des acteurs économiques (...) le jeu de l'offre et de la demande vise au même résultat,

¹⁶ *Ibid.*, p. 92.

¹⁷ J. Lévi, *Introduction à Han-Fei-tse, Le Tao du Prince*, Seuil, Paris, 1999, p. 18.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibid.*, p. 19.

²⁰ *Ibid.*, p. 20.

²¹ *Ibid.*, p. 22.

dans la libre concurrence, que la distribution des châtements et des récompenses, dans l'Etat chinois : jeter les fondements d'un mécanisme abstrait de régulation et d'harmonie »²². Or, la condition de possibilité de cette incorporation de toute détermination de l'existence à une évaluation généralisée est bien la peur de la mort, c'est-à-dire la possibilité toujours présente de l'anéantissement des êtres, de la transformation de leur jouissance en annihilation. La transcendance du Prince, son arbitraire et sa cruauté, activent les dispositifs de la peur et de la convoitise, et finissent par disparaître dans leur fonctionnement impersonnel : « On objectera que le marché, en situation de concurrence parfaite, est réellement régulé par une loi impersonnelle (...) La loi légiste, en revanche, émane d'un individu unique qui manifeste sa volonté (...) C'est oublier que le Prince n'est plus un homme mais un Principe (...) Toute la leçon légiste (...) consiste en ceci : apprendre au prince à se dissoudre dans le néant, à devenir aussi insaisissable et insensible que la loi du marché (...) La seule différence [entre le système impérial chinois et l'économie de marché] tient à l'instance qui détient les manipules s'adaptant aux instincts : la Bureaucratie ou le Capital, et encore (...) Les deux instances (...) caressent le même rêve : faire le plein dans les ventres et le vide dans les têtes »²³. Le lien entre bureaucratie étatique et capitalisme est au centre des réflexions de Lacan, tout comme le lien de ces formes impersonnelles et « automatiques » de maîtrise avec la fonction du Maître Absolu, c'est-à-dire, selon Hegel, la Mort. On ne peut instaurer le règne de l'autorégulation par le jeu des besoins et des jouissances qu'en incarnant l'hors-jeu absolu, la limite dernière de tout service des biens : l'annihilation. Si bien que la maîtrise par la gestion des jouissances n'est en dernière instance qu'un pouvoir fondé sur le contrôle de la mort, mieux : du jeu de la vie et de la mort. Ce n'est que par l'exposition à la mort que les êtres sont mis à nu en tant que pures unités de peur et de besoin, déterminées par un pur vouloir-vivre que, dans sa nudité, n'est mis en évidence comme la substance ultime du sujet que par la confrontation de ce dernier à la possibilité de l'anéantissement. L'homme « économique », l'homme comptable, est toujours le produit d'un geste d'évacuation qui ramène tout sujet à la dimension nue et infiniment maîtrisable du simple vouloir-vivre. C'est pourquoi toute rébellion contre ce genre de maîtrise passe par une mise hors-jeu de la peur de la mort, qui est aussi refus de la vie comme service des biens. Comme nous le rappellent les dernières lignes citées de Jean Lévi, elle passe également par une libération de l'intelligence vis-à-vis des besoins et des peurs dont le seul savoir est à jamais dans le champ du Maître.

Le travailleur moderne n'est qu'un élément de la gigantesque opération de comptage dont l'Etat se charge dès que la tâche lui est assignée de gérer le « service des biens ». La révolution menée par cet élément, en tant qu'il exprime la structure du système dont il est élément, exprime la loi du système : à savoir, l'exigence que tout - l'effort et la jouissance, les besoins et les travaux, les dépenses et les acquis – soit comptabilisé et soumis à la mesure de sa propre équivalence vis-à-vis de ce avec quoi il est échangé.

Pour l'exprimer d'une façon moins abstraite : le prolétariat moderne, pour autant qu'il est une réalité interne aux rapports de production capitalistes, ne peut exprimer qu'une politique visant la juste rétribution et la satisfaction des besoins. Cette politique veut que le travail soit payé à sa juste valeur et que les besoins soient satisfaits dans la mesure exacte de leur urgence. Mais les critères qui déterminent la valeur et la mesure, et en général l'idée de justice en tant qu'équivalence ou réversibilité entre le travail, la rétribution et les besoins, restent internes à la logique de l'équivalence généralisée sur laquelle se fondent le marché et les rapports de production capitalistes en tant qu'ils organisent la vente et l'achat de la force de travail, sa réduction au statut de marchandise, donc à unité de valeur comptable par la logique des échanges et des équivalences. Par conséquent, l'expression politique du prolétariat moderne constitue moins une rupture vis-à-vis de cette logique que sa généralisation. Or, comme l'Etat en tant que régulateur des échanges, des comptages et des équivalences est la « machine » qui incarne par son fonctionnement le savoir adéquat à la « juste » mise-en-équivalence des biens dont il a pour tâche d'assurer le service, la généralisation de la logique des équivalences et de la valeur ne peut aboutir qu'à une hypertrophie de l'Etat, à un hyper-Etat qui réduirait toute relation sociale à la logique du service des biens et à l'évaluation des « juste valeurs ». La généralisation de la valeur d'échange débouche sur l'investissement de la société entière par un savoir impersonnel et omniprésent, par une forme de

²² *Ibid.*, p. 24.

²³ *Ibidem.* J. Lévi rappelle ailleurs que la « fonction de régulation sociale exercée par le Prince » se manifeste dans « l'organisation étatique » comme « tarification des peines et distribution des récompenses en fonction des services rendus » ; le « juste étalonnage des qualifications sociales qui s'identifie à une orthopédie des dénominations et des conduites (...) assure la juste correspondance des mérites et de leur rétribution » et « est inséparable du contrôle des individus par un dispositif étatique garantissant le respect et l'exécution des lois » (Introduction à *Le Ho-kouan-tseu-Précis de domination*, Allia, Paris, 2008, p. 11).

maîtrise qui n'existe plus que comme fonction de régulation « objective » - bureaucratie et administration.

La vérité du système des échanges des marchandises est l'hypertrophie de l'Etat. Mais cette vérité passe par le travailleur, qui force, par sa demande d'un service des biens généralisé, la société bourgeoise à « démocratiser » et à élargir, par voie révolutionnaire ou réformiste, l'emprise de sa logique. La généalogie structurale tant du système soviétique que du capitalisme avancé qui a incorporé à ses propres appareils institutionnels les organisations politiques des travailleurs, a pour fondement l'incapacité, pour les travailleurs, à être porteurs d'une jouissance différente de celle dont le capitalisme se soutient en tant que « service des biens » par l'Etat et le marché :

Marx dénonce ce procès comme spoliation. Seulement, il le fait sans se rendre compte que c'est dans le savoir même qu'en est le secret – comme celui de la réduction du travailleur lui-même à n'être plus rien que valeur (...) Le plus-de-jouir n'est plus-de-jouir, mais s'inscrit simplement comme valeur, à inscrire ou à déduire de la totalité de ce qui s'accumule (...) Le travailleur n'est qu'unité de valeur (...) Ce que Marx dénonce dans la plus-value, c'est la spoliation de la jouissance. Et pourtant, cette plus-value, c'est le mémorial du plus-de-jouir, son équivalent du plus de jouir. La société des consommateurs prend son sens de ceci, qu'à ce qui en fait l'élément entre guillemets qu'on qualifie d'humain, est donné l'équivalent homogène de n'importe quel plus-de-jouir qui est le produit de notre industrie »²⁴

Autrement dit, la situation est inversée par rapport à celle de l'esclave de l'Antiquité. Le travailleur n'est pas la vérité du maître parce que, dans la société capitaliste, la vérité du travail, en tant qu'activité productrice de marchandises, c'est la valeur – mais la valeur, et sa médiation au travers du marché, appartiennent au champ du savoir comme instance de gestion et d'organisation de la société. Elles appartiennent au maître en tant que savoir, savoir des règles de la mise-en-équivalence de tout avec tout.

Si la valeur marque l'appartenance du travailleur au Capital, le fait que l'esclave prolétarien est toujours-déjà modelé et préformé par la logique capitaliste, la plus-value analysée par Marx marque ce par quoi le travailleur n'est pas entièrement *interne* à cette logique. La plus-value est un point d'excès : elle est trace de la spoliation originaire, révélant par là que l'incapacité du travailleur à se déprendre de la jouissance propre au marché capitaliste est le symptôme d'une perte de jouissance résultant d'un acte de violence, d'un rapport de domination. Du point de vue de la plus-value, le travailleur peut être vu, bien entendu comme un élément interne à la structure capitaliste, mais comme un élément dont l'internité relève d'une relation de pouvoir, d'une inégalité essentielle et fondamentale impossible à résorber dans l'équivalence générale du « service des biens » - aucun « bien » comptable et évaluable n'est en mesure de réduire l'excès de l'expropriation vis-à-vis de l'échange et, par là, l'extranéité du travailleur vis-à-vis du système capitaliste. Redoublement, dédoublement, du travailleur, où l'excès ne fait que manifester le clivage interne au prolétariat.

Encadré II : le prolétariat comme Sujet dans la *Théorie du sujet* d'Alain Badiou

Intérieurement clivé, le prolétariat, cet esclave moderne, peut donc être considéré comme un sujet – lacanien. Chez Lacan, nous trouvons une notion de « sujet » définitivement soustraite à l'emprise du doublet transcendantal où conspirent l'immédiateté brute de l'homme bio-psycho-sociologique et la triple fonction imaginaire du Principe – dans la convergence qu'il incarne des suppositions d'une suture logique du devenir, et d'une dispensation ontologique à la base de toute réalité – convergence dont se soutiennent la rationalité du processus et l'efficacité créatrice de l'agir, et dont s'inspirera éventuellement une morale humanitaire : l'Homme-sujet réunit le sens unitaire du processus, la puissance qui l'engendre, et la valeur qu'il incarne. Ni homme ni fondement, et moins encore pouvoir fondamental de l'Homme, du point de vue de sa structure conceptuelle, le sujet lacanien n'est que le site des effets de l'inconscient (et de la pratique analytique) : il n'est donc que le lieu d'une division qui, de trouver dans le sujet de quoi s'articuler, ne saurait légitimer une positivation dudit sujet dont la fonction imaginaire de centrage se trouverait dès lors restaurée, assignant toute division aux effets secondaires d'une perte temporaire de soi. Le sujet lacanien est toujours-déjà divisé, site formel où les effets de cette division se déploient – bref, le sujet n'est jamais une identité, empirique ou bien transcendante, mais la contradiction en acte, le processus même du déploiement de la contradiction. En introduisant le mot « contradiction », nous opérons un glissement, à partir du référentiel lacanien d'où une notion non-imaginaire du « sujet » se dégage, en direction de Hegel. La dialectique de Hegel est précisément ce qu'on retrouve – je dirais :

²⁴ J. Lacan, *Le Séminaire XVII*, cit., pp. 92-93.

nécessairement – dès qu'on commence par s'appuyer sur Lacan pour creuser les enjeux du sujet. Ce que Lacan apporte est l'idée d'une division originaire, par-delà toute représentation imaginaire d'une scission qui surviendrait lors de la perte d'une plénitude – piètre cliché d'innombrables mythes des origines. Du coup, il devient possible de penser le statut structural de la contradiction faisant barrage aux dérives téléologiques impliquées par sa définition en termes d'aliénation d'un Identique ou de scission d'un Entier. Le sujet n'est pas un fondement mais l'articulation d'un dépl(o)itement d'effets, si bien que sa division interne est intrinsèque à sa définition même : le sujet est le lieu géométrique des effets de cette division – et rien d'autre.

On peut situer à partir de ces acquis – formalisme du sujet, contradiction originaire – et de leur rebondissement de Lacan à Hegel, l'entreprise inaugurale de la Théorie du sujet d'Alain Badiou. Dans ce livre de 1982, qui systématise une recherche entreprise dès le début des années 1970, la ré-appropriation d'une figure subjective par-delà sa mise à mort « structurale »-althusserienne est articulée à une problématique de la division interne de la force en « hors-lieu » et « esplace ». Selon Badiou, qui commente ici la Logique de Hegel, « il faut poser une scission constitutive : $A = (Ap)$. L'indice p renvoie à l'espace de placement P (...) La donnée de A comme scindé sur lui-même en : - son être pur, A ; - son être placé, Ap (...) est l'effet sur A de la contradiction entre son identité pure et l'espace structuré auquel il appartient, entre son être et le Tout. La dialectique divise A à partir de la contradiction entre A et P , entre l'existant et son lieu », si bien que « le vrai contradictoire initial de quelque chose A , ce n'est pas autre chose, ce n'est pas même lui placé Ap , non : le vrai contradictoire camouflé de A , c'est l'espace de placement P »²⁵. L'espace de placement sera donc nommé esplace, indiquant l'action de la structure sur l'élément qu'elle divise ; le hors-lieu sera en revanche « le topologique a-structural », la force de l'élément A en tant qu'excédant sa propre dissolution par les lois d'une topique. Le sujet ne se situe qu'à partir de cette contradiction : « Toute force est ainsi, pour autant qu'elle se concentre et s'épure comme scission affirmative, une force subjective, et pour autant qu'elle est assignée à son lieu, structurée, esplacée, une force objective »²⁶. Le sujet surgit dans et par « le processus aléatoire » au travers duquel la force se purifie, se scinde d'avec soi-même en tant qu'homogène à l'esplace, en s'arrachant « à ce qui n'en persiste pas moins à lui fixer un site »²⁷. Le prolétariat industriel est explicitement indiqué par Badiou comme le modèle même de cette division intime : « Que la classe ouvrière soit pointée comme place dans les rapports de production, ou comme concentré de tout l'antagonisme aux bourgeois, n'est qu'en apparence la figure d'un choix (...) Il convient de penser la classe comme parti antagonique et comme masse productive »²⁸.

Mais quelles sont les raisons de cette ré-activation, que Badiou inaugure dans son quasi-incunable, de la problématique, à la fois formelle et dialectique, du Sujet ? On pourrait les formuler de la façon suivante : toute pratique d'émancipation a pour corrélat le surgissement d'un sujet au sens qu'on vient d'indiquer, en tant qu'une telle pratique ne se soutient que de la division interne d'un élément déterminé de la structure « sociale » et « politique ». La problématique du sujet est symptôme de l'impossibilité, pour ceux qui ont tiré des leçons de la « séquence rouge » de l'après-guerre, d'indiquer une identité sociale (la classe ouvrière) ou politique (le Parti) comme spontanément porteuse, dans sa détermination, d'un pouvoir d'émancipation. Le dehors et le dedans s'indistinguent, la topologie de la négation déterminée de l'ordre établi cesse de pouvoir se fonder sur une topique prédéfinie, si bien que le seul « porteur » de l'émancipation devient le geste par lequel une sortie de l'état de minorité s'amorce, est rattrapée, et insiste dans ses propres conséquences, sans pouvoir compter sur autre chose que « sur ses propres forces », selon l'expression de Mao Tsé-toung, c'est-à-dire sans territorialisation préalable des forces antagoniques au système des pouvoirs en place. D'où la division nécessaire du sujet, qui ne peut être sujet qu'en se divisant soi-même par un mouvement de destruction de ses propres conditions immédiates – en réalité toujours-déjà médiatisées par l'Ordre établi dans le champ duquel le sujet doit d'abord se présenter tout en s'y soustrayant. En ce sens, le sujet n'est plus fondement ni principe ni origine, mais exception – exception qui se manifeste comme division interne détruisant la couche imaginaire de l'auto-identité d'un élément de l'ordre établi, comme négativité et contradiction internes de l'identité à soi d'un élément. Le livre de Badiou est une tentative – désespérée mais riche en enseignements – d'assigner cette fonction d'exception, ce site du clivage qu'est le sujet, à une identité sociologique traditionnelle – le prolétariat dans le discours marxiste classique.

Pour Lacan, cette division interne du sujet ne suffit pas pour sauvegarder la fonction révolutionnaire du prolétariat – bien que, on vient de le voir, la théorie lacanienne du sujet puisse être ré-politisée justement en s'appuyant sur sa critique de toute dichotomie rigide entre intérieur et extérieur qui supposerait quelque chose comme une plénitude de la totalité subjective. Pourtant, - et bien qu'il indique très clairement, par la référence à l'excès-manque que représente la plus-value, que le prolétariat moderne ne coïncide pas avec son existence immédiate comme élément de la structure capitaliste – Lacan insiste sur l'impossibilité pour le travailleur-prolétaire d'incarner la vérité, et la critique, du système du service des biens. La raison de cette impossibilité est que le travailleur n'a

²⁵ A. Badiou, *Théorie du sujet*, Seuil, Paris, 1982, 2008, pp. 24-25.

²⁶ *Ibid.*, p. 59.

²⁷ *Ibid.*, p. 56.

²⁸ *Ibid.*, pp. 44-45.

aucun rapport au savoir qui puisse mettre en crise le savoir par lequel le nouveau maître – le capitaliste, le bureaucrate – organise la société. Le sujet antagonique au système est toujours un sujet clivé, défini par son statut topologiquement contradictoire – ni intérieur ni extérieur, il est à la fois pris dans le système et en excès par rapport à lui. Mais ce sujet représente aussi, et plus spécifiquement, le clivage qui se produit dans un lieu stratégique de la configuration du capitalisme contemporaine : le lieu du savoir d'où le capitalisme avancé tire son pouvoir de gouverner les rapports sociaux. Le sujet qui incarne la contradiction au cœur de ce savoir devenu indispensable à la reproduction des rapports sociaux n'est plus le travailleur, mais *l'étudiant*.

L'étudiant est assigné à ce rôle stratégique par la fonction que la science est appelée à accomplir dans le capitalisme organisé et planifié de l'après-guerre :

Qui, à notre époque, peut même songer un instant à arrêter le mouvement d'articulation du discours de la science au nom de quoi que ce soit qui puisse en arriver ? (...) Il est impossible de ne pas obéir au commandement qui est là, à la place de ce qui est la vérité de la science – *Continue. Marche. Continue à toujours plus savoir*²⁹

Ce processus de production des connaissances, qui échappe désormais à toute finalité explicite, et qui gouverne nos sociétés, a néanmoins un support :

En effet, comme dans tous les autres petits carrés ou schémas à quatre pattes, c'est toujours celui qui est ici, en haut et à droite, qui travaille – et pour faire jaillir la vérité, car c'est le sens du travail. Celui qui est à cette place, dans le discours du maître c'est l'esclave, dans le discours de la science c'est le *a* étudiant³⁰

L'étudiant est la figure critique qui détient la vérité d'un pouvoir qui se soutient de la production incessante de savoir :

L'étudiant se sent *astudé*. Il se sent *astudé* parce que, comme tout travailleur (...) il a à produire quelque chose (...) Le malaise des astudés n'est pourtant pas sans rapport avec ceci, qu'ils sont tout de même priés de constituer avec leur peau le sujet de la science³¹

Le discours de l'Université est le discours de tout lien social qui se veut fondé sur le savoir – le savoir scientifique, organisé, produit et mis en circulation par des appareils où convergent la fonction de connaissance et celle de gouvernementalité. Telle est l'Université au sens large : l'ensemble des appareils qui reproduisent les rapports sociaux par le même processus qui engendre la formation et la transformation des connaissances :

Dans l'articulation que je dessine du discours universitaire, le *a* est à la place de quoi ? A la place, disons, de l'exploité du discours universitaire, qui est facile à reconnaître – c'est l'étudiant. C'est en centrant sa réflexion sur cette place (...) que beaucoup de choses peuvent s'expliquer des phénomènes singuliers qui se passent pour l'instant à travers le monde³²

L'essor de la révolte étudiante à partie liée avec le rôle que joue l'Université dans les formes contemporaines de la maîtrise :

[L'Université] a en effet une fonction extrêmement précise, qui a rapport à chaque instant avec l'état où on en est du discours du maître – à savoir, son élucidation (...) A quoi a servi l'Université ? Cela peut se lire d'après chaque époque. C'est en raison même de la dénudation de plus en plus extrême du discours du maître, que le discours de l'Université (...) rencontre pour l'instant de drôles de difficultés. Ces difficultés sont abordables, au niveau du rapport étroit qu'il y a de la position de l'étudiant comme étant dans le discours de l'Université, d'une façon plus ou moins masquée, toujours identifié à cet objet *a*³³

²⁹ J. Lacan, *Le Séminaire livre XVII*, cit., p. 120.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibid.*, p. 121.

³² *Ibid.*, p. 172.

³³ *Ibid.*, pp. 171-172.

Lacan fait remonter les révoltes étudiantes à une crise interne de la fonction de l'Université. Le support productif de son discours, le nouvel esclave, le producteur passif du savoir, l'étudiant, ne peut plus tolérer l'articulation, de plus en plus étroite, entre la fonction générale de la maîtrise dans la société d'après-guerre et l'élargissement de l'emprise du savoir organisé au sein de cette même société – la généralisation du discours de l'Université à l'ensemble des rapports sociaux rend le savoir intolérable pour ses propres *Träger* au fur et à mesure que le discours du maître devient progressivement visible comme le sous-texte, le socle caché et l'analogie fonctionnel, du discours de l'Université :

Il est arrivé, de ce produit [scil. le Savoir], un sujet. Sujet de quoi ? Sujet divisé en tout cas (...) Ce qui se produit, et qui s'appelle crise de l'Université, est inscriptible dans cette formule. Elle l'exige, parce qu'elle se fonde à un niveau tout à fait radical (...) C'est uniquement du rapport tournant, révolutionnaire, comme je le dis dans un sens un peu différent du sens habituel, de la position universitaire aux autres positions du discours, que peut être éclairé ce qui se passe pour l'instant dans l'Université³⁴

Un sujet surgit de ce travail stratégiquement décisif qui est le travail producteur de savoir ; mais il n'émerge qu'à cause de la soumission absolue de toute « subjectivité » au savoir en tant que les « sujets » sont incorporés à la logique de l'évaluation dans le marché. La généralisation de cette logique la rend en même temps vulnérable – un sujet, site de la division et de la contradiction qui traversent les rapports sociaux, surgit comme symptôme du bouclage de la boucle productive, dans laquelle la maîtrise trouve sa forme la plus impersonnelle et totale, quitte à s'exposer, à cause justement de cette impersonnalité, au risque d'une contestation globale du « système » :

La plus-value s'adjoint au capital – pas de problème, c'est homogène, nous sommes dans les valeurs. D'ailleurs, nous y nageons tous au temps béni où nous vivons.

Ce qu'il y a de frappant, et qu'on ne semble pas voir, c'est qu'à partir de ce moment-là, du fait qu'ont été aérés les nuages de l'impuissance, le signifiant-maître n'en apparaît que plus inattaquable, justement dans son impossibilité. Où est-il ? Comment le nommer ? Comment le repérer ? – sinon bien sûr dans ses effets meurtriers. Dénoncer l'impérialisme ? Mais comment l'arrêter, ce petit mécanisme ? Qu'en est-il maintenant du discours universitaire ? (...) Je peux déjà vous dire qu'au niveau du discours universitaire, l'objet *a* vient à une place qui est en jeu chaque fois que cela bouge, celle de l'exploitation plus ou moins tolérable³⁵

Il faut, ici comme toujours, savoir *lire* ces remarques énigmatiques de Lacan. Il dit que, « à chaque fois que cela bouge », la question est posée de l'exploitation « tolérable ». Il convient d'associer cet adjectif à la nature éminemment « subjective » de l'exploitation qui est visée – « subjective » et « intolérable », c'est-à-dire « subjectivement intolérable », l'exploitation telle que le discours universitaire la détermine excède toute détermination objective, toute évaluation à l'aune des critères de justice déterminés par l'échange et le service des biens. Il n'est pas de savoir qui pourrait *mesurer* cette exploitation de façon à la soumettre aux calculs requis pour restaurer la juste valeur : l'exploitation dans un système fondé sur la mise-à-l'œuvre du savoir ne peut être réparée par une prise en charge plus soigneuse, par une gestion plus souple et plus généralisée, qui supposerait justement le recours au savoir propre au système – ce même savoir qui est en cause dans la critique de l'exploitation.

La critique de l'exploitation ne vise plus, dès lors, une mauvaise valorisation-évaluation de l'évaluable, mais la soumission à la logique de la valeur de ce qui serait censé lui échapper – à savoir, l'existence dans sa totalité, la « peau » qui, dans le cas des étudiants, est mise au service de la production du savoir. Cette critique ne consiste pas à demander une ré-évaluation, comme dans la critique menée par le travailleur, mais dans le refus de l'évaluation, de la mise-en-valeur et de la valeur marchande en tant que telles.

C'est pourquoi le sujet qui est le corrélat de cette critique est associé à l'objet *a* : il représente le moment idiosyncrasique, singulier et excessif, voire exceptionnel, du refus global des structures sociales données – alors que le travailleur ne demandait qu'une position plus équitable dans le

³⁴ *Ibid.*, p. 173.

³⁵ *Ibid.*, p. 207

système des échanges. Pour le dire dans des termes plus directes, et que Marcuse ne désavouerait pas³⁶ : le refus est la critique d'une exploitation qui n'est plus définissable selon les critères des inégalités économiques, dont un savoir du *Welfare* généralisé et de la gestion rationnelle pourrait rendre compte et déjouer les effets, mais qui est directement visée au contraire comme soumission de l'existence – du temps, des désirs, du langage, de l'intelligence – à la logique de la valorisation capitaliste.

La maîtrise devenue impersonnelle devient intolérable du fait de sa capacité à se soumettre la vie tout entière. C'est même par cette capacité à investir et à mettre en jeu la vie en tant que telle, que le discours universitaire, c'est-à-dire la maîtrise par le savoir, révèle ses liens à la maîtrise « classique ». Lacan connaît bien son Hegel, il sait que l'esclave ne devient esclave que d'avoir renoncé à sa propre vie, ou au moins à en être le maître. L'esclave est donc celui dont la vie appartient à *un autre* – à celui qui fait travailler pour lui les forces immanentes à cette vie qu'il a saisi et dont il dispose. Or, si l'esclave est par définition celui qui ne dispose pas de sa propre vie, le savoir qui parvient à gérer et à administrer l'entièreté de la vie et des vies est la réalisation absolue de la maîtrise :

Ce dont le maître vit, c'est d'une vie, mais pas de la sienne, de la vie de l'esclave. C'est pourquoi, chaque fois qu'il s'agit de pari sur la vie, c'est le maître qui parle. Pascal est un maître et, comme chacun sait, un pionnier du capitalisme³⁷

Dans la société capitaliste, la vie des esclaves est perdue dans la mesure où elle est comptabilisée et évaluée à l'intérieur du savoir qui préside au déroulement des échanges et du « service des biens » :

Il faut en effet supposer qu'au champ de l'Autre il y a le marché, qui totalise les mérites, les valeurs, qui assure l'organisation des choix, des préférences (...) J'élaborerai cela par un retour sur le pari de Pascal, qui illustre excellemment le rapport de la renonciation à la jouissance à la dimension du pari. La vie dans sa totalité s'y réduit elle-même à un élément de valeur³⁸

Au champ de l'Autre, nous trouvons le marché. Et le marché à partie liée avec le savoir – il est le site de sa totalisation présomptive dans l'échange :

Le savoir (...) n'est pas le travail (...) Le savoir (...) c'est ce que nous appelons le prix³⁹

On revient à la case de départ, ou presque : avoir un prix, cela veut dire être comptable à l'intérieur de la logique capitaliste. Cette logique, en tant qu'instance régulatrice du service des biens, se soutient d'une figure déterminée de l'Autre, à savoir, l'Autre en tant que savoir à propos de la valeur d'échange de toute chose – ce qui implique que ce sur quoi bute un tel savoir est justement l'équivalence des objets soumis à l'échange. La soumission de l'existence dans sa globalité à cette logique débouche sur l'insignifiance universelle :

³⁶ On pourra soupçonner un clin d'œil à Marcuse, ou à ses lecteurs, dans cette remarque de Lacan: « L'étudiant n'est pas déplacé à se sentir frère, comme on dit, non pas avec le prolétariat, mais avec le sous-prolétariat » (p. 220). Cette remarque, apparemment anodine, devrait être re-méditée à partir de l'histoire des mobilisations de la jeunesse, qui, déjà au cours des années 1970, se séparent de plus en plus des luttes ouvrières pour s'articuler aux phénomènes de la marginalité et de la précarité. Les précaires d'aujourd'hui pourraient aussi fournir quelques éléments d'une re-appréciation des liens entre soumission indéfinie au savoir, perte de contrôle sur sa propre vie (la « formation permanente ») et exploitation « intolérable » (les ravages existentiels de la précarité). Quoi qu'il en soit, il vaut mieux, sans doute, que ces voyages au pays du « précaire » prennent pour guide le Docteur Lacan que le Professeur Negri.

³⁷ J. Lacan, *Le Séminaire, livre XVI. D'un Autre à l'autre*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris, 2006, p. 396.

³⁸ *Ibid.*, pp. 17-18. Il faudrait lire attentivement le passage que Lacan consacre aux formes d'évaluation dans le cadre universitaire: « Plus vous serez ignoble (...) mieux ça ira. Ça éclaire vraiment la réforme récente de l'Université par exemple. Tous, unités de valeur – à avoir dans votre giberne le bâton de culture, maréchal en diable, plus de médailles, comme dans les comices à bestiaux, qui vous épinglez de ce qu'on ose appeler maîtrise » (*Le Séminaire XVII*, p. 212).

³⁹ *Ibid.*, p. 39.

A ce niveau, quoi chez l'Autre peut répondre au sujet ? Rien d'autre que ce qui fait sa consistance et sa foi naïve en ce qu'il est comme moi. (...) Il n'y a rien en face du sujet que celui-là, l'un-en-plus parmi tant d'autres, et qui ne peut d'aucune façon répondre au cri de la vérité, sinon qu'il est très précisément son équivalent – la non-jouissance, la misère, la détresse et la solitude⁴⁰

L'universalisation de l'échange, la généralisation de la valeur et de l'évaluation, révèlent le néant au cœur du sujet, la béance logée, et cachée, au cœur du jeu des masques et des rôles sociaux qui sont les supports imaginaires de la gestion de ces relations. La confrontation du sujet à cette détresse qui excède tout « savoir » scientifique à propos des rapports sociaux – détresse qui correspond à la perte totale et définitive, à l'évacuation de la vie en tant que telle par l'entrée dans l'univers du Savoir, et qui manifeste donc ce qu'une tradition marxiste spécifique a voulu nommer « aliénation » voire « réification » - cette confrontation est le ressort de la révolte étudiante. D'autant plus décisive qu'elle a lieu dans le site paradigmatique du savoir comme production systématique – l'Université :

Ce que j'énonce, c'est que le refus du jeu n'a de sens que si la question est centrée autour des rapports du savoir et du sujet (...) Quels sont les effets de sujet ou de sujétion du savoir ? L'étudiant n'a aucune vocation à la révolte (...) Les étudiants, c'est une position tout à fait normalement servile. Et puis, ne vous imaginez pas que, parce que vous avez pris la parole dans des petits coins, l'affaire est résolue. Les étudiants, pour tout dire, continuent de croire aux professeurs. Sur ce qu'il faut penser de ce qu'ils disent, il n'y a aucun doute au niveau de l'étudiant. L'opinion est établie, dans tel ou tel cas, que ça ne vaut pas cher, mais c'est le professeur, c'est-à-dire qu'on attend de lui quand même cela (...) qui va faire de vous un maître sur le papier, un tigre de papier (...) Bon, alors, qu'est-ce qui a bien pu arriver pour que, tout d'un coup, il y ait ce mouvement d'insurrection ? Qu'est-ce qu'on appelle ça ? *C'est une révolte, Sire*. Pour que ça devienne une révolution, qu'est-ce qu'il faudrait ? Il faudrait que la question soit attaquée, non pas au niveau de quelques chatouillages faits aux professeurs, mais au niveau des rapports de l'étudiant, comme sujet, au savoir⁴¹

On pourrait tirer de ces positions lacaniennes une généalogie du sujet intraitable tel qu'il s'est manifesté dans les mobilisations de la jeunesse entre les années 1960 et 1970, et notamment dans la forme de la dérive nihiliste ou « terroriste ». La soumission du sujet dans sa totalité « existentielle » vis-à-vis de la maîtrise par le savoir – mais il serait plus juste de parler de la *production* d'un sujet entièrement déterminé par des rapports de production fondés sur le savoir – aboutit à confronter ledit sujet à son propre vide : entièrement évalué et comptabilisé, objet inerte de manipulation et de gestion, absorbé et digéré par le champ de l'Autre coïncidant désormais avec l'infrastructure technique, bureaucratique et économique de la société, le sujet fait l'expérience de la perte définitive et irrémédiable de toute jouissance qui ne serait pas toujours déjà socialisée, donc imposée aux « uns » comptables par le grand Autre capitaliste-avancé. C'est de cette rencontre avec ses propres déchéance et misère, avec la misère de sa condition d'objet d'un savoir, et d'un pouvoir, impersonnels et illocalisables, que le sujet tire son statut de révolté potentiel, dans la mesure où l'exposition au vide qu'est la seule substance dudit sujet est la condition d'un renversement de l'effroi et de l'angoisse face à l'abîme insondable de son propre néant, en négativité active, en pouvoir de néantification qui se retourne contre la structure en vertu de laquelle précisément ce sujet, qui se réduit au site d'un manque absolu de substance, a pu surgir en premier lieu.

Mais cette conclusion est loin d'être celle de Lacan. Il n'insiste pas sur les virtualités, émancipatrices ou destructrices, de la négativité du sujet que ce processus d'évacuation produit et alimente. En bon hégélien, Lacan ne vise que la révolution, c'est-à-dire le moment de rupture où une nouvelle figure de l'esprit surgit à l'horizon de l'histoire. Or, le simple refus du système n'est pas suffisant à définir une situation révolutionnaire. Pour Lacan, il n'y a pas de révolution sans remise en cause du (rapport au) savoir : telle est la leçon que Lacan tire de la révolte étudiante et de ses impasses – ce qui nous amène à poser la question concernant les conditions d'une révolution dans le capitalisme avancé. C'est par ce biais que Lacan aborde le dernier point qui nous occupera ici : la relation de la révolte étudiante aux pratiques politiques du mouvement communiste, pratiques désormais *divisées en deux* par l'irruption historique du communisme chinois et du maoïsme.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 399-400.

De toute évidence, le maoïsme représente lui-même une tentative de poser le problème du savoir au cœur du mouvement communiste et de son paradigme révolutionnaire. Et c'est à partir de la critique maoïste à l'égard de l'URSS et des pratiques qui s'y lient que le lien peut être établi entre le communisme soviétique et tiers-internationaliste, d'une part, et, de l'autre, la domination par le savoir :

Le problème des rapports de la conscience de classe avec le parti sont des rapports d'éduqué à éducateur⁴².

Si le Parti léniniste est par définition le paradigme du parti-instituteur, l'Etat soviétique est le paradigme du gouvernement par le savoir :

La configuration des ouvriers-paysans a tout de même abouti à une forme de société où c'est justement l'Université qui a le manche. Car ce qui règne dans ce qu'on appelle communément l'Union des républiques socialistes soviétiques, c'est l'Université⁴³

Comme d'habitude, cet aphorisme demande un déchiffrement : on vient de voir que, pour Lacan, l'Université, en tant qu'appareil de production systématique et organisée du savoir, représente la logique interne tant du marché comme lieu de l'échange généralisé que de l'Etat bureaucratique comme organisateur du service des biens. Cette chaîne d'équivalences trouve dans l'URSS, et dans le modèle politique « léniniste », un maillon ultérieur. Tant l'organisation professionnalisée - le Parti éducateur – que l'Etat planificateur incarnent la logique de l'Université, à savoir celle de la maîtrise par le savoir.

Le maoïsme semble, au contraire, vouloir thématiquer un savoir qui n'appartiendrait qu'aux masses exploitées, qu'elles n'ont donc aucun besoin d'apprendre de l'extérieur, par la soumission vis-à-vis de la « science » économique ou politique que le Parti et l'Etat incarnent et concentrent.

Si quelque chose donne un sens à ce qu'on appelle le maoïsme, c'est le sens d'une reprise de ces rapports entre l'esclave et le savoir⁴⁴

Autrement dit, le maoïsme semble rendre possible un renversement de la situation d'internité du travailleur au savoir capitaliste : dans le discours et les pratiques du communisme chinois refait surface un savoir propre à l'esclave-prolétaire – dans le discours maoïste une jouissance est supposée au travailleur qui ne serait pas que le miroir inerte et passif de la logique du service des biens :

S'il y a quelque chose dont l'accent me frappe dans la thématique qu'on appelle maoïste, c'est sa référence au savoir du manuel (...) La réaccentuation du savoir de l'exploité me paraît très profondément motivée dans la structure. Il s'agit de savoir si ce n'est pas là quelque chose de tout à fait rêvé. Dans un monde où a émergé d'une façon qui existe bien, qui est une présence dans le monde, non pas la pensée de la science, mais la science en quelque sorte objectivée, je veux dire ces choses entièrement forgées par la science, simplement ces petites choses, gadgets et autres, qui occupent pour l'instant le même espace que nous, dans un monde où cette émergence a eu lieu, le savoir-faire au niveau du manuel peut-il encore peser suffisamment pour être un facteur subversifs ? C'est ainsi, pour moi, que se pose la question⁴⁵

C'est ainsi que Lacan conclut cette – très rapide – exploration de la problématique maoïste : les « esclaves » ne sont peut-être plus en mesure, dans une société technologiquement « avancée », de représenter une instance subversive par le biais de leur savoir – tant que ce savoir reste extérieur au discours de l'Université, il ne constitue pas une opposition réelle vis-à-vis des rapports sociaux capitalistes-avancés ; dès qu'il incorpore la rationalité du savoir moderne, il cesse d'être le savoir de l'esclave pour devenir, au contraire, celui du système capitaliste « rationalisé ». La maîtrise par le savoir est peut-être impossible à ébranler de l'extérieur. Mais l'opposition interne est-elle

⁴² *Ibid.*, p. 396.

⁴³ J. Lacan, *Le Séminaire XVII*, cit., p. 237.

⁴⁴ J. Lacan, *Le Séminaire XVI*, cit., p. 397.

⁴⁵ J. Lacan, *Le Séminaire XVII*, cit., p. 174.

réellement une opposition ? La question se pose de savoir si les étudiants peuvent incarner d'une façon durable la négativité interne du système en transformant le refus en stratégie politique. Lacan exprime ses doutes à ce propos :

Puisque je me suis risqué aujourd'hui à donner mon interprétation à moi de ce que l'on appelle *les événements* [scil. de mai 1968], je voudrais vous dire – *Ne croyez pas que ça arrête le processus* [scil. de production de savoir-pouvoir]. Il n'est même pas question pour l'instant que s'arrête le marché du savoir. *C'est vous-mêmes qui agirez pour qu'il établisse de plus en plus* [souligné par moi, A. C.]. L'unité de valeur, ce petit papelard qu'on veut vous décerner, c'est ça. C'est le signe de ce que le savoir va devenir de plus en plus de ce marché qu'on appelle l'Université. La vérité peut avoir là des fonctions spasmodiques, mais ce n'est pas ça qui réglera pour chacun votre existence de sujet⁴⁶

Autrement dit, la possibilité existe toujours que la lutte des étudiants débouche sur un processus de *rationalisation*, voire de « modernisation », de l'Université en tant que forme de gouvernementalité fondée sur le savoir. Les étudiants, en soumettant à critique les structures sociales existantes, risquent de travailler pour le capitalisme avancé justement en détruisant les survivances, les institutions « arriérées » qui entravent l'emprise totale de sa logique. En particulier, la critique des hiérarchies archaïques au sein de l'Université aboutit à une demande de ré-qualification, donc d'évaluation, de l'activité étudiante. Par là, les étudiants finissent par demander leur propre incorporation au système des valeurs et des comptages, ils demandent à être mieux évalués, ce qui veut dire évalués davantage, car une généralisation et une capillarisation des pratiques évaluatrices est la seule façon d'assurer que les compétences et les prestations des étudiants ne soient pas jugées d'une manière inadéquate à leur valeur réelle. Tant que les étudiants ne luttent que pour une rationalisation de leur incorporation au service des biens, et donc pour la soumission totale de l'Université à l'emprise du service des biens, ils reproduisent nécessairement la même structure de pouvoir que les ouvriers ont, de leur côté, reproduit par leurs propres luttes contre le capitalistes. C'est pourquoi Lacan évoque le thème du travail manuel. La lutte à l'intérieur du savoir ne peut être réellement décisive qu'en s'articulant à l'invention d'un rapport nouveau entre le savoir et la jouissance, dont le maoïsme, chinois et occidental, a cherché à fournir des paradigmes par les pratiques de l'établissement, des échanges d'expériences, de la jonction de l'étudiant et du paysan, du service du peuple. Dans toutes ces inventions, il s'agit toujours de découpler la subjectivation dans et par le savoir, d'une part, et de l'autre l'impulsion à reproduire le processus de soumission universelle au savoir-pouvoir capitaliste, étatique et « bureaucratique » : il s'agit d'articuler la jouissance, donc le *sujet*, à une autre façon de produire et organiser le savoir, une façon qui consisterait à rompre avec la maîtrise et à combiner les deux figures de l'anti-maîtrise, l'antique et la moderne, l'étudiant et l'esclave. Alors, on assisterait peut-être à la naissance d'un nouveau discours, et par-là d'un nouveau mode de la subjectivité, dont les mobilisations étudiantes ont fait soupçonner la possibilité pendant une courte séquence.

⁴⁶ J. Lacan, *Le Séminaire XVI*, CIT. P. 42.