

SLAVOJ

ŽIŽEK

La subjectivité
à venir

Essais critiques



Champs essais

LA SUBJECTIVITÉ À VENIR

Essais critiques

*Édition établie
par Frédéric Joly et François Théron
Traduction de l'anglais de François Théron*

Champs essais

La subjectivité à venir

Essais critiques

Traduction de l'anglais de François Théron
Édition établie par Frédéric Joly et François Théron

Flammarion

Champs essais
Maison d'édition : Flammarion

© Slavoj Zizek, 2004
© Éditions Climats, 2004 pour l'édition française
© Éditions Flammarion, Paris, 2006 pour la présente édition
septembre 2010

ISBN numérique : 978-2-08-123473-4
N° d'édition numérique : N.01EHQN000109.N001
ISBN du PDF web : 978-2-08-125615-6
N° d'édition du PDF web : N.01EHQN000186.N001

Le livre a été imprimé sous les références :
ISBN : 978-2-08-124478-8
N° d'édition : L.01EHQN000485.N001

55 590

Le format ePub a été préparé par Isako (www.isako.com)

Présentation de l'éditeur :

L'analyse politique contemporaine ne peut faire l'impasse sur la culture de masse, qui est aujourd'hui l'un des champs de bataille idéologiques centraux de notre époque. De Richard Wagner à Mel Gibson, en passant par Matrix et Alfred Hitchcock, Slavoj Žižek explore l'imaginaire collectif occidental à partir des mutations subjectives à l'oeuvre dans l'art moderne, par le biais d'une pensée de l'esthétique qui ne s'embarrasse pas de hiérarchisation et ne se dissocie pas de la question politique et psychanalytique. Žižek, persuadé que la notion de subjectivité doit aujourd'hui être réinventée, tente de mieux comprendre la nouvelle donne subjective et idéologique. Le cybersexe, la psychanalyse, l'événement politique, l'opéra, le cinéma viennent nous rappeler la dimension toujours hautement problématique du rapport au réel.

« Inclassable, Žižek tient à une pensée, comme l'on disait jadis, essentiellement critique, qui ne fait grâce à aucun bord que ce soit, évoquant, dans ses meilleurs moments, les *Minima moralia* d'Adorno. En interrogeant de façon excessive, sinon injuste, le monde actuel, cet imprécateur nous pousse à agir sur lui pour le rendre plus vivable » (Patrice Bollon, *Le Figaro littéraire*).



Kasimir Malevitch, Composition suprématisme 1915, Huile sur toile, Musée d'Art Moderne de la Ville de Paris
Wilhelm-Hack, Ludwigshafen
© AKG-images / Erich Lessing.

Slavoj Žižek est philosophe et docteur en psychanalyse. Parmi ses ouvrages aux éditions Flammarion : *Bienvenue dans le désert du réel* (2005 ; rééd. coll. « Champs », 2007), *Le Sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique* (2007), *Fragile absolu. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?* (2008) et *Après la tragédie, la farce ! Ou comment l'histoire se répète* (2010).

Table des matières

[Couverture](#)

[Titre](#)

[Copyright](#)

[Table des matières](#)

[avant-propos du traducteur](#)

[Partie I](#)

[Le Sujet Interpassif](#)

[Le réel et le fantasme](#)

[Le fétiche entre structure et humanisme](#)

[Le sujet supposé croire](#)

[L'interpassivité](#)

[Le sujet supposé jouir](#)

[L'« objectivement subjectif »](#)

[Désir : Pulsion = Vérité : Savoir](#)

[La violence du fantasme](#)

[« La vérité a structure de fiction »](#)

[Le Code Hayes en l'an 2000](#)

[De la violence oppressive à la violence rédemptrice](#)

[Partie II](#)

[Matrix, ou les deux faces de la perversion](#)

[Le grand Autre « réellement existant »](#)

[« Le grand Autre n'existe pas »](#)

[L'écran du Réel](#)

[La « Freudian Touch »](#)

[Malebranche à Hollywood](#)

[Mettre en scène le fantasme primordial](#)

[Révolutions : le retour \(Notes pour une suite\)](#)

[Mourra-t-elle un jour ? \(Une note sur l'œuvre de Leni Riefenstahl\)](#)

[Partie III](#)

[La Passion à l'ère de la croyance décaféinée](#)

[La politique de la rédemption, ou pourquoi cela vaut-il le coup de sauver Richard Wagner](#)

[Wagner avec Kierkegaard](#)

[Wagner théoricien du fascisme](#)

[Marxisme contre historicisme](#)

[L'amour et ses vicissitudes](#)

[Parsifal, pièce d'apprentissage](#)

[DROIT ÉCONOMIE SCIENCES POLITIQUES](#)

[PHILOSOPHIE](#)

[PSYCHANALYSE](#)

[RELIGION](#)

[SCIENCES HUMAINES](#)

avant-propos du traducteur

Les textes que l'on va lire ici ont été écrits entre 1998 et 2004. Slavoj Žižek est devenu depuis quelques années une figure intellectuelle majeure en Amérique (du Nord et du Sud) et est resté mystérieusement, un quasi inconnu en France. Cette présente édition voudrait faire connaître au public français la cohérence, la persistance et la continuité d'une pensée qui excède les cadres traditionnels dans lesquels les débats intellectuels, en France, se déroulent. Depuis 1988 et son livre *Le plus sublime des hystériques, Hegel passe* (Point Hors Ligne) qui présentait la réécriture de sa thèse de doctorat sous la direction de Jacques-Alain Miller au département de psychanalyse de l'Université Paris VII, la méthode est la même : convoquer, aujourd'hui, la philosophie au regard de Lacan. Non pour psychanalyser la philosophie ou faire une philosophie de la psychanalyse mais mettre au travail deux modes de la pensée et faire penser à partir de leur rencontre. Si les objets d'analyse sont ici divers (le cinéma et la culture dite « populaire », la religion, la virtualisation de nos vies quotidiennes, etc.), les modes opératoires de l'analyse restent identiques et, à chaque fois, la « rencontre de l'imaginaire » est renouvelée. Les textes ici rassemblés fonctionnent ainsi comme autant d'essais critiques (« essai » au sens de Montaigne et « critique » au sens de Kant) qui convergent tous vers la question du sujet. Plus que dans l'économie, le combat du sujet doit peut-être, et tout d'abord, se gagner désormais dans l'idéologie. Et il n'est pas innocent à cet égard que ledit combat se situe aussi dans un dialogue fécond et critique, précisément, avec ce qu'il est d'usage de nommer, depuis les années 1950, l'« École de Francfort ».

La question du sujet est posée d'abord : sa défaite annoncée par la « postmodernité » et le « monde virtuel » est-elle si sûre ? La « postmodernité », analysée exemplairement par Jean-François Lyotard comme la faillite des « grands récits », signe peut-être moins la disparition prochaine du sujet que la nécessité structurale de le réaffirmer, de réaffirmer en fait sa « dépendance » au symbolique, dans le cadre d'une pensée qui considère que l'histoire n'a pas dit son dernier mot. Si les problématiques du sujet semblent aujourd'hui dépassées ou remises en question par les nouveaux agencements de la subjectivité (de Foucault à Deleuze), si le sujet est un problème parfois considéré comme appartenant au passé, relevant essentiellement d'une histoire révolue, « déconstruite », Lacan intervient comme au moment « cartésien », indispensable de nos jours, pour proposer un nouveau jeu qui fait du sujet du « passé » un enjeu à venir. *Jouer à celui qui n'aura pas le dernier mot* : ainsi pourrait se résumer la nécessité, aujourd'hui, de reposer la problématique d'un sujet de la modernité s'affrontant, à l'extérieur, aux blessures de l'histoire, et luttant, de l'intérieur, contre l'hégémonie de l'injonction surmoïque lui prescrivant la dissolution dans une jouissance festive et obscène.

Le combat pour la subjectivité se situe, chez Žižek, tout autant dans la dimension de la réalité sociale et de la lucidité à l'égard de ses transformations récentes, qu'au champ du réel, en tant que le réel se distingue de la réalité (sociale, fantasmatique, etc.). Le réel, c'est ce reste de toute histoire qui échoit au sujet, excédant le sujet lui-même. Le réel est sa part la plus intime et en même temps la plus étrangère, la condition même de la subjectivation. L'apport de Lacan permet ainsi de passer du « sujet supposé croire », du « crétin naïf » comme l'écrit Žižek, au « sujet supposé savoir », sujet de la science, sans cesser d'être, et de devenir, sujet du désir. *Tu peux savoir*, nous assure Žižek après Lacan.

Deux cas concrets et récents qui d'ailleurs ont provoqué en France un intense débat (*The Matrix* de ses frères Wachowski et *La Passion* de Mel Gibson) viennent illustrer la question théorique et s

implications pratiques. Ils sont l'occasion de mettre concrètement au travail les avancées théoriques précédentes. Il ne s'agit pas pour Zizek de poser le problème de ces films dans une dimension simplement esthétique ou simplement philosophique (mais il n'y a pas de simples problèmes esthétiques ou de simples problèmes philosophiques). Là encore, c'est la même question qui est posée : où est le réel du sujet ? Comment le situer aujourd'hui dans son nouage au symbolique (en crise) et à l'imaginaire idéologique (capitaliste, fondamentaliste ou New Age) ?

La troisième partie du présent recueil vient montrer la nécessité d'une réappropriation critique de ces imaginaires « politico-esthétiques ». À cet égard, le tournant musical de Zizek, son intérêt croissant pour l'opéra dans la continuité de son analyse des imaginaires d'Hollywood (de ses fantasmes) méritait de conclure l'ouvrage. Reposer le « cas Wagner » aujourd'hui, c'est sans doute à la fois dénouer les automatismes qui nous font directement associer telle esthétique à telle politique et au même temps que renouer avec l'histoire et ses formes.

Du nouveau, donc, sur le sujet ? *Wo es war, soll Ich werden* (« Là où c'était, le sujet doit advenir », selon Lacan qui traduit ainsi l'axiome freudien) : a-t-on beaucoup progressé ?

À venir : moins le livre, d'abord, ou la communauté, que la nécessaire subjectivation du monde tel qu'il est.

François Théron
Montpellier, septembre 2000

Le Sujet Interpassif¹

Le réel et le fantasme

Lorsque Gilles Deleuze tente de rendre raison du bouleversement décisif dans l'histoire du cinéma représenté par le passage de l'image-mouvement à l'image-temps², il fait référence à l'impact traumatique de la Seconde Guerre mondiale (sensible depuis le néoréalisme italien jusqu'au film néo-américain). Cette référence est parfaitement adéquate à la critique anticartésienne globale de Deleuze. La pensée ne vient jamais au jour spontanément, d'elle-même, dans l'immanence de ses principes ; ce qui nous incite à penser est toujours une rencontre traumatique, violente, avec un réel extérieur qui s'impose brutalement à nous, remettant en cause nos façons habituelles de penser. En tant que telle, une pensée véritable est toujours décentrée : on ne pense pas spontanément, on y est contraint.

Doit-on pour autant en conclure que, concernant le rapport entre l'art et l'histoire, nous en revenons à la bonne vieille thèse réductionniste pseudo-marxiste (ou plutôt sociologisante) du conditionnement social de l'art ? En sommes-nous rendus, de nouveau, à lire les révolutions de l'art comme de simples expressions directes des soulèvements sociaux ? L'essentiel, ici, est d'établir la différence entre la réalité (sociale) et le réel. Prenons le réel qui a bouleversé notre conception de l'art : l'Holocauste. Rappelons-nous le fameux « Pas de poésie après Auschwitz » d'Adorno et ce qu'il implique. Ce n'est pas l'Holocauste ne relève pas simplement du phénomène de la réalité sociale. Son impact traumatique réside précisément dans le fait qu'il n'est pas possible d'en faire le récit en l'intégrant dans l'univers symbolique qui le précède ; l'impact traumatique, c'est très exactement l'impossibilité des possibilités narratives qui lui préexistent. Le réel de l'histoire, c'est ce qui résiste à l'historicisation.

Ce concept de réel permet ainsi d'évaluer le caractère spécifique de la « nouvelle vague » des documentaires de la fin des années 1980 et du début des années 1990 dont *Shoah*, de Claude Lanzmann³, reste le paradigme. Ces films, en effet, s'écartent de toute référence naïve à une réalité extérieure à la fiction cinématographique sans pour autant tomber dans le piège « postmoderniste » du libre jeu des simulacres où c'est la notion même de référent qui s'évanouit. *Shoah* représente le traumatisme de l'Holocauste comme un au-delà de la représentation qui ne peut être reconnu qu'à travers les traces qu'il a laissées, les témoins survivants, les monuments commémoratifs. La raison de l'impossibilité de cette représentation ne réside pas simplement dans le fait qu'elle est « trop traumatique », mais plutôt dans le fait que nous, les sujets qui le considérons, sommes toujours impliqués et toujours participants prenante du processus qui l'a engendré (qu'on se souvienne de cette scène de *Shoah* dans laquelle des paysans polonais d'un village situé près du camp de concentration, interviewés de nos jours, disent encore trouver les Juifs « bizarres », c'est-à-dire répètent la logique même qui a conduit à l'Holocauste...). Il n'existe donc pas quelque chose de plus étranger que *Shoah* à cette idéologie pseudo-Rashomon⁴ où la réalité s'évapore dans la multiplicité des points de vue. Le noyau de réel autour duquel se construit le film est à la fois bien plus proche et bien plus éloigné que le référent « réaliste » traditionnel : plus éloigné puisqu'il est pensé comme intrinsèquement irréprésentable comme quelque chose qui résiste en-soi à toute intégration dans une narration, mais plus proche aussi puisque le film se conçoit lui-même comme une intervention dans ce qu'il décrit. La transcendance radicale du réel (le poser comme irréprésentable, hors d'atteinte de nos représentations) coïncide avec son immanence radicale (le fait qu'entre nous et le réel, la distance qui est supposée séparer le contenu représenté du sujet percepteur-récepteur, n'est pas clairement établi). Le sujet est directement participant prenante, intégré dans le contenu irréprésentable qui, par conséquent, reste irréprésentable en raison

même de cette trop grande proximité.

Je serais tenté d'affirmer qu'aujourd'hui, à notre époque de permissivité et d'uniformisation sexuelles, la différence sexuelle peut également se rattacher à cette conception du réel. Un récent spot publicitaire anglais vantant les mérites d'une marque de bière montre à quel point le malaise de la différence sexuelle a pénétré nos consciences. La première partie met en scène un conte de fées bien connu. Une jeune fille marche le long d'un fleuve. Elle aperçoit un crapaud, le prend doucement dans son giron, l'embrasse et, bien sûr, le vilain crapaud se transforme comme par miracle en un beau jeune homme. Mais l'histoire n'est pas finie. Le jeune homme lance à la jeune fille un coup d'œil convoitise, l'attire vers lui, l'embrasse et la jeune fille se transforme en une bouteille de bière qui brandit triomphalement... En ce qui concerne la femme, son amour (indiqué par le baiser) fait d'un crapaud un bel homme, une présence phallique pleine et entière (en mathèmes lacaniens, grand phallus), l'homme, en revanche, réduit la femme à un objet partiel, cause de son désir (l'objet *a* de Lacan). En raison de cette asymétrie dont la conclusion est qu'« il n'y a pas de rapport sexuel », on a : soit une femme avec un crapaud, soit un homme avec une bouteille de bière. Ce que l'on n'obtient jamais, c'est le couple « attendu » de la jolie fille et du bel homme. Pourquoi ? Parce que le support fantasmatique de ce « couple idéal » aurait été la figure inconsistante d'un crapaud embrassant une bouteille de bière⁵.

La leçon à en tirer est que l'on n'atteint pas le réel en levant le voile du fantasme pour se confronter à la dure réalité. Le réel ne se découvre qu'à travers l'inconsistance du fantasme, dans le caractère antinomique du support fantasmatique et de notre expérience de la réalité. Dans cette publicité pour la bière, chacun des deux sujets est impliqué dans son propre univers fantasmatique subjectif : la fille sur le fantasme sur le crapaud qui en réalité est un jeune homme, l'homme sur une fille qui en réalité est une bouteille de bière. Le geste subversif consiste ici à « embrasser simultanément et dans le même lieu une multitude des éléments fantasmatiques inconsistants » – c'est-à-dire à faire quelque chose de semblable à un tableau à la Magritte qui représenterait un crapaud embrassant une bouteille de bière qui s'intitulerait *Un homme et une femme* ou *Le Couple idéal*. Et n'est-ce pas le devoir éthique de l'artiste aujourd'hui que de nous confronter à un crapaud embrassant une bouteille de bière alors que nous ne rêvons que d'embrasser notre bien-aimée ?

La forme dominante de la rencontre violente qui, à l'encontre de nos instincts spontanés, nous force à penser aujourd'hui, c'est l'impact massif de l'espace cybernétique sous la double forme du cyberespace de la digitalisation et de la virtualisation de notre vie quotidienne. La preuve du caractère traumatique de cet impact tient, encore une fois, au caractère inconsistant, antinomique, de nos façons d'y réagir : l'espace cybernétique est à la fois salué comme ouvrant de nouvelles possibilités de pensée sauvage, et redouté comme annonçant la fin de la pensée proprement dite, la réduction de l'homme à un animal réagissant à des stimuli extérieurs ; à la fois salué comme la possibilité de réunir le monde dans un village global, et redouté comme annonçant la fin des rencontres intersubjectives authentiques ; à la fois salué comme ouvrant la possibilité de nouvelles formes d'art, et redouté comme indiquant la fin de la créativité artistique... L'interactivité est évidemment le grand thème de l'espace cybernétique. C'est désormais un lieu commun de souligner qu'avec les nouveaux médias électroniques, la contemplation passive d'un texte ou d'une œuvre d'art est terminée : je ne me contente plus de regarder fixement l'écran, j'interagis progressivement avec l'écran, j'entre avec l'écran dans un rapport de dialogue (depuis le choix que je fais des programmes, jusqu'au fait d'influencer l'issue de l'intrigue dans ce que l'on nomme les « récits interactifs », en passant par ma participation aux débats au sein de la communauté virtuelle). Ceux qui accordent un grand prix au potentiel démocratique des nouveaux médias insistent sur le fait que l'espace cybernétique ouvre à une majorité

de gens la possibilité de rompre avec le rôle d'observateur passif d'un spectacle que d'autres ont mis en scène. ~~On participe activement au spectacle, on peut même en établir les règles, ou les changer.~~ Cependant, le revers de la médaille n'est-il pas l'interactivité au sens transitif du terme (l'autre est actif pour moi, à ma place ; j'agis à travers l'autre, lequel me rend de plus en plus dépendant de moi, prothèse digitale et incapable d'agir directement) ? Le sujet est peu à peu dépossédé, privé de ses facultés les plus intimes.

Dès lors, comment résoudre cette équivoque : interagir avec la machine ou bien laisser la machine agir pour moi ? La solution, à mon sens, consiste à changer de perspective pour se concentrer sur une autre forme, bien plus étrange, de décentrement. L'impact vraiment inquiétant des nouveaux médias ne résiderait pas dans le fait que les machines nous arrachent la part active de notre être, mais, l'exact opposé, dans le fait que les machines digitales nous privent de la dimension passive de notre vécu : elles sont « passives pour nous ». Comment ? Le meilleur moyen d'aborder ce problème consiste sans doute encore à réutiliser la vieille problématique marxiste du fétichisme de marchandise.

Le fétiche entre structure et humanisme

Selon la définition marxiste classique, le fétichisme de la marchandise pose le problème d'un « rapport entre les choses (les marchandises) » qui se substitue aux « rapports entre les gens » : les gens perçoivent (à tort) leurs rapports sociaux dans les termes d'un rapport entre des choses. Cette définition est plus énigmatique qu'il n'y paraît puisqu'elle touche au mystère de la substitution et/ou du déplacement : comment est-il ontologiquement possible que les plus intimes des rapports entre les gens se déplacent sur des « rapports entre les choses » (et *a fortiori* que ces derniers s'y substituent) ? C'est-à-dire (et cela vaut vraiment d'être inlassablement redit) que, dans la notion marxiste du fétichisme, la puissance de l'inversion fétichiste porte non pas sur ce que les gens pensent qu'ils sont en train de faire mais sur leur activité sociale elle-même. Un sujet bourgeois typique par exemple dans son attitude consciente, se comporte exactement comme un nominaliste utilitariste. Cependant dans le cadre de son activité sociale, dans les échanges sur le marché, il agit comme si les marchandises n'étaient pas de simples objets mais des objets dotés de pouvoirs spéciaux, des « lubis théologiques ». Autrement dit, les gens sont tout à fait conscients de l'état réel des choses, ils savent parfaitement que l'argent marchandise n'est qu'une forme réifiée de l'apparence des rapports sociaux ; c'est-à-dire que sous les « rapports entre les choses », il y a des « rapports entre les gens ». Mais paradoxe, c'est que, dans leur activité sociale, ils agissent comme s'ils ne le savaient pas et continuent de poursuivre l'illusion fétichiste. La croyance fétichiste, l'inversion fétichiste, se déplacent sur les choses, s'incarnent dans ce que Marx appelle les « rapports sociaux entre les choses » : dans le fétichisme de la marchandise, ce sont les choses qui croient à notre place.

Ce phénomène est bien plus répandu qu'il n'y paraît. Selon l'anecdote anthropologique bien connue des soi-disant primitifs auxquels on attribue certaines croyances superstitieuses (comme, par exemple, le fait que leur tribu descendrait d'un animal, d'un oiseau ou d'un poisson) ont bien raison de répondre si on les questionne directement à ce sujet : « Non, bien sûr, nous n'y croyons pas, nous ne sommes pas si naïfs ; mais certains de nos ancêtres semblent y avoir vraiment cru... » Ils déplacent immédiatement leurs croyances, les transférant sur d'autres. Quant à nous, n'agissons-nous pas de la même manière avec nos enfants ? Nous perpétons le rite du Père Noël, par exemple, parce qu'ils y croient (ou du moins sont censés y croire) et que nous ne voulons pas les décevoir. Les enfants eux-mêmes revendiquent cette croyance pour obtenir des cadeaux et ne pas décevoir les parents. Ce besoin d'

trouver quelqu'un d'autre qui « y croit vraiment », n'est-ce pas aussi ce qui nous pousse à taxer l'autre de « fondamentalisme » (religieux ou ethnique) ? Étrangement, la croyance semble toujours opérer sous la forme d'une telle « croyance à distance ». Pour que la croyance fonctionne, il faut qu'elle ait un garant ultime, bien que ce dernier soit toujours différé, déplacé, qu'il ne soit jamais présent à la personne.

L'erreur qu'il faut surtout éviter ici, c'est l'adoption de l'hypothèse « humaniste » en vertu de laquelle cette croyance incarnée dans les choses, déplacée sur les choses, ne serait rien d'autre que la forme réifiée d'une croyance humaine directe : la tâche assignée à la reconstitution phénoménologique de la genèse de la « réification » serait alors de démontrer comment la croyance humaine a été déplacée de son origine transposée sur les choses... Le paradoxe qu'il faut maintenir, c'est que le déplacement est l'original et constitutif : il n'existe pas de subjectivité immédiate, vivante et présente à soi à laquelle pourrait être attribuée la croyance incarnée dans les « choses sociales » et qui en serait ensuite dépossédée. La plupart des croyances, et ce sont les plus fondamentales, sont d'emblée « décentrées » et sont des croyances à attribuer à l'Autre. Le phénomène du « sujet supposé croire » – il me semble que le terme a été introduit par Michel de Certeau – est universel et structurellement nécessaire. Le sujet parlant déplace dès le départ sa croyance sur le grand Autre, ce qui instaure un ordre du possible semblant, de sorte que le sujet « n'y a jamais vraiment cru ». Dès le départ, le sujet se réfère à quelque chose d'autre décentré à qui il impute la croyance. Je crois que cela se vérifie également dans la vie quotidienne. C'est ce qui est au cœur de ce qu'on appelle la politesse. Lorsque je rencontre quelqu'un de ma connaissance par exemple, il est d'usage de dire : « Ravi de vous voir, etc. » Bien que je sache parfaitement pertinemment, et il sait que je le sais, qu'il s'agit d'un énoncé purement formel, ce n'est pas pour autant hypocrite : cela fonctionne à travers l'autre, et ma sincérité, d'une certaine manière, est réelle. Aussi devrait-on répondre à la platitude conservatrice (tous les moralistes de droite, aujourd'hui, parlent de platitude) selon laquelle tout honnête homme éprouve un besoin profond de croire en quelque chose, que tout honnête homme a en fait le besoin profond de trouver un *autre* sujet qui croit à sa place...

Le sujet supposé croire

Afin de déterminer convenablement la portée de cette idée du sujet supposé *croire* au fondement de la structure de l'ordre symbolique, il faudrait l'opposer à une autre idée, mieux connue : celle du sujet supposé *savoir*. Notons que quand Lacan parle du sujet supposé savoir, on oublie habituellement de souligner combien cette idée n'est pas la norme mais l'exception ; exception qui n'a de valeur que par opposition au *sujet supposé croire*, envisagé comme conception normative de l'ordre symbolique. Qu'est-ce donc que le « sujet supposé savoir » ? Dans la série télévisée *Colombo*, nous voyons le criminel en train de s'accomplir avant l'entrée en scène du détective et savons donc, nous spectateurs, par avance, qui est l'assassin. Ainsi, l'énigme à résoudre – et c'est la dimension tout à fait novatrice de cette série – ne revient pas à la question de savoir qui a commis le crime, mais à la manière dont le policier va établir le lien entre les apparences trompeuses (le « contenu manifeste » de la scène du crime) et la vérité sur le crime (sa « pensée latente »). Le succès de *Colombo* témoigne ainsi du fait que le véritable motif d'intérêt d'une œuvre policière tient au processus de déchiffrement lui-même et non à sa résolution (la révélation finale triomphante : « Et l'assassin est... » est complètement absente ici puisque nous le savons dès le début). Et ce qui est plus important encore, c'est que non seulement nous, spectateurs, savons par avance qui est l'assassin (puisque nous l'avons directement vu en train d'accomplir le crime), mais que, inexplicablement, l'inspecteur Colombo lui-même le sait immédiatement : dès qu'il examine le lieu du crime, dès qu'il rencontre le coupable, il est absolument

certain, il sait, tout simplement, que c'est lui le coupable. Ce renversement de l'ordre « normal » a des connotations nettement théologiques : croyant préalablement en l'existence de Dieu, je serai sensible aux preuves de la vérité de ma foi. Ici aussi, Colombo sait dès l'origine qui a commis le crime, d'une certitude mystérieuse mais qui n'en est pas moins absolument infaillible, pour ensuite, sur la base de ce savoir inexplicable, se mettre à réunir les preuves... Et c'est au fond, certes d'une manière légèrement différente, ce dont il s'agit avec l'analyste considéré comme « sujet supposé savoir » lorsque l'analysant entre dans la relation transférentielle avec l'analyste, il a la même certitude absolue que ce dernier connaît son secret (ce qui signifie tout simplement que le patient est *a priori* « coupable », qu'il existe une signification secrète à déchiffrer dans ses actes). L'analyste n'est donc rien un empiriste anglais qui mettrait le patient à l'épreuve de diverses hypothèses, qui chercherait des preuves, etc. Il incarne la certitude absolue (celle que Lacan compare à la certitude cartésienne *cogito ergo sum*) de la « culpabilité » du patient, c'est-à-dire de son désir inconscient. Il faut donc opposer l'attitude de Lacan à celle typique que j'ai rencontrée chez beaucoup de mes amis américains en analyse aux États-Unis. Là-bas encore, l'analyste fonctionne à la manière du sujet supposé croire du crétin naïf. Mes amis me disent : « J'ai des problèmes psychiques, je suis obsessionnel, impuissant, donc, je vais chez un psychanalyste. Ce sont des bêtises, je n'y crois pas ; mais lui, l'analyste, il y croit et sans doute peut-il m'aider. » Et voilà comment on devient naïf à travers l'autre, tout simplement.

Ces deux idées, celle du sujet supposé croire et celle du sujet supposé savoir, ne sont pas symétriques pour la simple raison que croyance et savoir eux-mêmes ne sont pas symétriques. Le statut radical du grand Autre (lacanien), en tant qu'institution symbolique, se rapporte à la croyance et non au savoir, dans la mesure même où la croyance relève du Symbolique et le savoir du réel (c'est le grand Autre qui implique et conditionne le rapport de « confiance »). Les deux sujets ne sont donc pas en position symétrique puisque croyance et savoir ne sont pas symétriques : la croyance est toujours minimalement « réflexive », c'est toujours une « croyance en la croyance de l'autre » (« je crois encore au communisme » revient à dire : « je crois qu'il y a encore des gens qui croient au communisme ») alors que le savoir ne se justifie précisément pas du fait que quelqu'un d'autre « sait ». C'est pour cette raison que je peux CROIRE à travers l'autre, mais que je ne peux pas SAVOIR à travers l'autre. Ce qui veut dire, en raison de la réflexivité de la croyance, que lorsqu'un autre croit à ma place, je crois moi-même à travers lui. Le savoir, en revanche, n'est pas réflexif de cette manière : ce qui signifie que lorsque l'autre est supposé savoir, ce n'est pas pour autant que j'en sais plus.

L'interpassivité

Mais ce rapport de substitution ne se limite pas au couple de la croyance et du savoir. Il en va de même pour chacune des attitudes et chacun des sentiments les plus intimes du sujet, pleurs et rires compris. Il suffit de rappeler ici la vieille énigme des émotions transposées/déplacées chez les femmes pleureuses, ces femmes que l'on payait dans les pays soi-disant primitifs pour pleurer lors des obsèques, ou bien d'évoquer la possibilité d'incarner un personnage à l'écran dans l'espace virtuel. Quand je construis une fausse image de moi qui me remplace au sein de la communauté virtuelle dans laquelle je participe (notons que dans les jeux sexuels, par exemple, les hommes timides prennent souvent le rôle d'une femme séduisante qui couche avec n'importe qui), les émotions que je ressens ne sont pas feintes de ressentir comme faisant partie de mon personnage à l'écran ne sont pas simplement fausses, bien que (ce que j'éprouve comme) mon vrai moi ne les ressente pas, elles n'en sont pas moins vraies dans un certain sens. Il en va de même, par exemple, pour ce qu'on appelle au Tibet le moulin à prières. Il s'agit d'un phénomène assez mystérieux, il faut le dire : le sujet met à l'intérieur du moulin à prières un papier, puis il le tourne ; le mystère, c'est que je peux tout à fait penser à autre chose

pendant que ça tourne, à des fantaisies sexuelles par exemple ; objectivement, qu'est-ce que je fais ?
prie. Mais, me direz-vous, ceci n'est valable que pour des sociétés primitives⁶. Si on passe, à l'autre
extrême, aux États-Unis, au *canned laughter*, ce que l'on appelle ici, je crois, le rire en boîte (le rire
inclus dans la bande sonore d'une série télévisée), le mystère, alors, quel est-il ? C'est que, lorsque
regarde une telle série, je ne ris pas, je me contente de fixer l'écran, fatigué après une dure journée de
travail. Et cela fonctionne : c'est la télé qui rit pour moi, c'est un grand soulagement. C'est donc bien
la preuve, empirique, que l'on n'a pas beaucoup progressé par rapport aux sociétés primitives. C'est
ce que vise la notion lacanienne de décentrement du sujet : mes sentiments les plus intimes peuvent être
« externalisés » radicalement. Il est normal que je puisse, littéralement, rire ou pleurer « à travers
l'autre ».

Cela nous ramène à mon titre, à savoir l'étrange phénomène de l'interpassivité⁷ : l'envers nécessaire
de mon interaction avec l'objet n'est-il pas cette situation où l'objet lui-même s'approprie ma propre
réaction passive de satisfaction (ou d'ennui ou de rire), m'en prive, de sorte que c'est l'objet lui-même
qui prend plaisir au spectacle à ma place, me soulageant du devoir « surmoïque » de m'amuser... ? Dans
nos jours, selon les récentes enquêtes américaines, même la pornographie fonctionne de plus en plus
de façon interpassive. Les films classés X ne sont plus, avant tout, des moyens destinés à exciter
l'utilisateur dans son activité solitaire de masturbation. Le simple fait de regarder l'écran sur lequel
lieu l'action est suffisant, c'est-à-dire qu'observer comment les autres prennent du plaisir à ma place
suffit à ma satisfaction.

Dans le domaine politique, l'un des exemples frappants et récents d'interpassivité se décrypte dans
l'appréhension des intellectuels de gauche multiculturalistes s'inquiétant du fait que même les
musulmans, ces grandes victimes du conflit yougoslave, renoncent dorénavant à la vision pluraliste
multiethnique de la Bosnie et prétendent que si les Serbes et les Croates veulent une unité ethnique
clairement définie, eux aussi, les Bosniaques, ont le droit de revendiquer leur propre espace ethnique.
Ce « regret » gauchiste constitue, à mon avis, le pire des racismes multiculturalistes. Comme
l'Occident libéral, au cours des cinq dernières années, n'avait pas littéralement poussé les Bosniaques
à créer leur propre enclave ethnique. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici, c'est la manière dont
la « Bosnie multiethnique » n'est que la dernière en date de la série des figures mythiques de l'Autre
travers laquelle les intellectuels occidentaux de gauche ont mis en scène leurs fantasmes idéologiques.
Ces intellectuels ne sont « multiethniques » qu'à travers les Bosniaques, ce qui leur permet de sortir
par exemple, du paradigme cartésien en admirant la sagesse originelle des Américains des premiers
temps ou que sais-je encore... de la même façon que dans les dernières décennies, dans les
années 1960-1970, ils étaient révolutionnaires en admirant Cuba, ou bien socialistes démocratiques
en souscrivant au mythe de l'autogestion socialiste yougoslave, etc. Et dans toutes ces situations, cela
leur a pas interdit de poursuivre paisiblement leur petite existence bourgeoise d'universitaire tout en
exerçant leur devoir progressiste à travers l'Autre.

Ce paradoxe de l'interpassivité qui consiste à croire ou à jouir à travers l'autre permet aussi
d'esquisser une nouvelle approche de la question de l'agressivité. L'agressivité se déclenche chez
un sujet lorsqu'un autre sujet, à travers qui le premier croit ou jouit, agit de telle sorte qu'il dérègle
le fonctionnement de la relation transférentielle. Reprenons notre exemple de ces universitaires
occidentaux gauchistes face à la désintégration de la Yougoslavie : puisque la croyance de ces
mandarins était remise en cause par le fait que le peuple de l'ex-Yougoslavie s'était débarrassé du
socialisme (l'avait « trahi »), c'est-à-dire les empêchait de persister dans leur foi en un socialisme
autogestionnaire « authentique » à travers cet Autre qui s'en chargeait pour eux, quiconque n'a

partageait pas leur « yougo-nostalgie » était immédiatement taxé de nationalisme proto-fasciste. Le cas de Peter Handke est ici exemplaire. Pendant de longues années, il a vécu de façon interpassive travers les Slovènes (sa mère était slovène) une vie « authentique », dégagée de la corruption de la société de consommation capitaliste occidentale. Pour lui, la Slovénie était un pays où les mots rapportaient directement aux choses (dans les magasins, selon Handke, le lait était tout simplement appelé « lait », le pain, « pain » ; le piège des marques commercialisées y était absent, etc.). C'était bien sûr un pur fantasme. Or, l'indépendance de la Slovénie et le fait qu'elle ait rejoint l'Union européenne a provoqué chez Handke une violente agressivité : dans ses écrits récents, il traite les Slovènes d'esclaves du capitalisme autrichien et allemand qui auraient vendu leur héritage à l'Ouest... Et ce, uniquement parce que son jeu interpassif a été dérangé, c'est-à-dire pour la raison même que les Slovènes ne se comportaient plus de la manière qui lui permettait à lui d'être authentique, à travers eux, de manière interpassive. Il n'est donc pas étonnant qu'il se soit retourné vers la Serbie pour la saluer comme le dernier vestige de l'authenticité en Europe, comparant les Serbes bosniaques en train d'assiéger Sarajevo à des Indiens d'Amérique assiégeant un camp de colons blancs. Alors, ce sont les Serbes qui sont devenus les partenaires interpassifs.

Le sujet supposé jouir

Ne mélangeons-nous pas toutefois plusieurs phénomènes sous le nom d'interpassivité ? Ne doit-on pas établir une distinction entre l'Autre qui assume pour moi la dimension « monotone » et mécanique des obligations de routine et l'Autre qui prend en charge ma jouissance en m'en dispensant ? Le fait d'être « soulagé de sa jouissance » n'est-il pas un paradoxe vide, voire, au mieux, un aimable euphémisme exprimant le fait d'en être tout simplement privé ? La jouissance, justement, n'est-elle pas quelque chose qui précisément ne peut pas s'accomplir à travers l'Autre ? Au niveau de la simple observation psychologique, on peut déjà répondre en faisant état de la profonde satisfaction que peut ressentir un sujet (par exemple un père ou une mère) à l'idée que son fils ou sa fille bien-aimé(e) arrive à prendre du plaisir à quelque chose ; un parent aimant peut littéralement jouir à travers la jouissance de l'Autre... Mais force est de constater qu'un phénomène bien plus étrangement inquiétant est ici à l'œuvre : le seul moyen de rendre vraiment compte de la satisfaction et du pouvoir libérateur procuré par le fait d'être capable de jouir à travers l'Autre (c'est-à-dire d'être soulagé de sa propre jouissance en la déplaçant sur l'Autre) est de postuler que la jouissance elle-même ne relève pas d'un état immédiat et spontané mais se soutient d'un impératif du surmoi : comme Lacan n'a cessé d'y attirer l'attention, le contenu de l'injonction surmoïque revient en dernier ressort à un quasi-commandement : « Jouis ! »

Il faut, pour bien saisir ce paradoxe, élucider tout d'abord l'opposition entre la Loi (symbolique) et le surmoi. La Loi, en tant qu'elle se décrypte socialement « entre les lignes », tolère silencieusement (voire incite à transgresser) ce qu'interdit son texte manifeste (disons, l'adultère) alors que l'injonction surmoïque qui préside à la jouissance l'entrave par son injonction même bien plus efficacement que tout interdit existant. Il suffit de rappeler cette figure paternelle qui conseille son fils à propos des questions sexuelles : si le père le met en garde et lui interdit formellement de sortir avec des filles, il ne fait en somme, entre les lignes, que l'inciter à lui désobéir, c'est-à-dire à trouver la satisfaction en transgressant l'interdit paternel. Si, en revanche, le père l'incite de façon qu'il faut qualifier d'obscène à « agir comme un homme » en séduisant les filles, l'effet réel sera probablement inverse, et produira un repli sur soi, une honte du père obscène, voire l'impuissance... Peut-être qu'alors la manière la plus claire de formuler le paradoxe du surmoi, c'est l'injonction : « Envie de jouir, pas, profite ! » L'autre exemple est aussi connu : un père travaille dur pour organiser enfin un

excursion dominicale, qui a dû être repoussée plusieurs fois. Lorsque celle-ci a enfin lieu, il est à point excédé à l'idée de partir qu'il met en garde ses enfants : « Vous avez intérêt à apprécier maintenant ! » Le surmoi fonctionne à rebours de la loi symbolique. La figure parentale simplement « répressive », celle qui se déploie sur le mode de l'autorité symbolique, dit à l'enfant : « Tu dois aller à la fête d'anniversaire de grand-maman et être gentil avec elle même si cela t'ennuie à mourir : il ne s'agit pas d'en avoir envie, il le faut ! » La figure surmoïque, en revanche, dit à l'enfant : « Bien que tu sois conscient du plaisir qu'aura grand-maman à te voir, ne va à sa fête d'anniversaire que si tu le souhaites vraiment, sinon il vaut mieux rester à la maison. » Le tour donné par le surmoi est celui de l'illusion d'un libre choix, alors que comme tout enfant le sait, personne ne lui laisse le choix. Père est sommé d'obéir à l'injonction et de sourire en même temps. Non seulement : « Tu rendras visite à grand-maman quoi que tu en penses », mais encore : « Tu rendras visite à grand-maman, et il y a un intérêt à ce que ça te fasse plaisir ! » Le surmoi vous ordonne de jouir de ce que vous devez faire. C'est qu'arrive-t-il, après tout, si l'enfant prend l'injonction à la lettre et pense réellement qu'il est libre de choisir en répondant, par exemple, « non » ? L'autorité parentale va lui faire ressentir avec douleur son choix. « Comment peux-tu dire une chose pareille ! » lui répondra sa mère. « Comment peux-tu être si cruel ! Que t'a fait ta pauvre grand-mère pour que tu ne veuilles pas la voir ? » Dans les voyages, en vacances, il est assez ordinaire de ressentir cette compulsion surmoïque à l'amusement. Oui, il faut s'amuser, ou sinon se sentir coupable ! À l'époque d'Eisenhower, et du temps « heureux » des années cinquante, cette compulsion fut même élevée au rang de devoir patriotique quotidien. On peut pour le dire avec un des idéologues de cette époque : « Ne pas être heureux aujourd'hui n'est pas américain ». Les Japonais ont peut-être d'ailleurs trouvé un moyen unique pour sortir de cette impasse du surmoi : s'affronter courageusement au paradoxe en faisant directement du « plaisir » une composante du devoir quotidien. De cette manière, c'est lorsque l'activité officiellement organisée pour vous « amuser » se termine que vous êtes réellement débarrassé de votre devoir et pouvez enfin vous sentir libre de vous amuser vraiment, de vous reposer et de prendre du plaisir aux choses... Une dernière tentative pour sortir d'une telle impasse se retrouve à l'œuvre dans la stratégie typiquement hystérique consistant à changer (en fait suspendre) le lien symbolique comme si, en réalité, rien n'avait changé : un mari divorcé, par exemple, qui continue de se rendre régulièrement dans sa maison et de s'occuper de ses enfants comme si de rien n'était, non seulement se sent chez lui comme avant mais risque même de s'y sentir bien mieux qu'avant ; puisque l'obligation symbolique vis-à-vis de la famille n'a plus lieu d'être, il peut désormais prendre les choses du bon côté et ressentir de nouvelles satisfactions de la vie familiale... (comme ces Japonais qui ne peuvent se réjouir que lorsqu'ils ont fini l'obligation de se réjouir est terminée).

C'est à partir de tels exemples que l'on comprend à quel point le fait d'être exonéré de jouissance comporte une dimension vraiment libératrice : en ce sens le sujet se soulage du monstrueux devoir de jouir. Dans cette perspective, il faut donc établir une distinction entre deux modèles de « Autre qui agit (ou plutôt, pâtit) à ma place », à savoir :

- dans le cas du fétichisme de la marchandise (ou du Père Noël), la croyance est déplacée sur l'Autre : je sais bien que je ne crois pas mais c'est à travers l'Autre que je crois. Le geste critique, ici, consiste à affirmer l'identité : non, c'est bien TOI qui crois à travers l'Autre (aux lubies théologiques de la marchandise, au Père Noël...).

- dans le cas du rire préenregistré, ou encore des pleureuses qui se lamentent à ma place, ou dans celui du moulin à prières du prêtre tibétain, la situation est inverse : je pense que c'est moi qui ai joué du spectacle mais c'est l'Autre qui l'a fait pour moi. Le geste critique consiste alors à dire : non, ce n'est PAS TOI qui as ri, c'est l'Autre (dans le poste de télévision...).

La raison de cette distinction n'est-elle pas que nous avons ici affaire à l'opposition même entre

croyance et la jouissance, entre le Symbolique et le Réel ? Dans le cas de la croyance (symbolique), dénie l'identité (je ne me reconnais pas dans la croyance qui est effectivement la mienne) ; dans le cas de la jouissance qui relève de l'ordre du réel, je méconnaissais le décentrement par lequel je percevais (tort) la jouissance comme étant la « mienne propre ». Peut-être alors faut-il conclure que le tropisme fondamental qui définit le sujet n'est ni la passivité ni l'activité autonome mais précisément celui de l'interpassivité. L'interpassivité s'oppose ainsi à la *List der Vernunft* (la ruse de la Raison hégélienne : dans le cas de la « ruse de la Raison », je suis actif à travers l'autre, c'est-à-dire que je peux rester passif tandis que l'Autre agit à ma place (comme l'Idée hégélienne, qui reste en dehors du conflit, laissant les passions humaines faire le travail pour elle) ; dans le cas de l'interpassivité, je suis passif à travers l'autre, c'est-à-dire que je cède à l'autre la dimension passive de mon être (la jouissance) tout en restant activement impliqué ailleurs (je peux continuer à travailler dans la soirée pendant que le magnétoscope jouit passivement pour moi ; je peux prendre les dispositions financières qui s'imposent concernant la fortune du mort pendant que les pleureuses se lamentent pour moi.. Cette analyse permet ainsi de proposer l'idée, somme toute pas inintéressante, de fausse activité : je pense que je suis actif alors que ma position véritable, incarnée par le fétiche, est passive. Et nous trouvons-nous pas quelque chose de tout à fait équivalent à cette « fausse activité » dans le paradoxe de la prédestination (les choses étant décidées à l'avance, ma position subjective à l'égard du destin est celle d'une victime passive, ce qui m'incite, quant à la dimension active de mon être, à m'engager dans une activité frénétique incessante). Cela fut le grand paradoxe de l'idéologie spontanée du capitalisme, à ses débuts, que cette théorie de la prédestination, c'est-à-dire cette conscience que tout est déjà décidé alors que l'idéologie, loin de m'immobiliser, me pousse à travailler frénétiquement. Cela retrouve de la même manière ce paradoxe à l'œuvre dans la stratégie caractéristique du névrosé obsessionnel, laquelle implique pareillement cette idée de « fausse activité » : l'obsessionnel ne s'active frénétiquement que pour repousser la réalisation de son désir, éviter que la chose décisive n'advienne (dans une situation de groupe, par exemple, où la tension menace d'exploser, le sujet obsessionnel ne cesse de parler, de faire des plaisanteries, afin d'éviter un silence révélateur d'un gêne des participants générée par la tension sous-jacente).

L'objet qui donne corps au « plus de jouir » fascine le sujet. Il réduit celui-ci à un regard passif et impuissant aspirant à l'objet. Le sujet, bien entendu, éprouve ce rapport comme quelque chose de honteux, d'indigne. Être directement happé par l'objet, être passivement soumis à son pouvoir et cette fascination est finalement quelque chose d'insupportable. La manifestation non dissimulée de cette dimension passive de la jouissance prive en quelque sorte le sujet de sa dignité. L'interpassivité doit ainsi être envisagée comme une formation de défense subjective primordiale contre la jouissance : par elle, je reporte ma jouissance sur l'Autre, qui la supporte passivement (en riant, souffrant, jouissant..) à ma place. Dans ce sens précis, ce phénomène du sujet supposé jouir (c'est-à-dire ce geste subjectif qui consiste à reporter sa jouissance sur l'Autre) est peut-être bien plus originel que celui du « sujet supposé savoir » ou du « sujet supposé croire ». C'est ce en quoi consiste la stratégie libidinale des pervers qui fait assumer au sujet la position de pur instrument de la jouissance de l'Autre : pour le pervers masculin, l'acte sexuel (le coït) implique clairement une division du travail où il se réduit à un pur instrument de la jouissance de la femme. Il prend en charge le gros boulot, accomplit les gestes actifs, tandis qu'elle, ravie, extatique, se contente de recevoir passivement, les yeux dans le vague. Au cours de l'analyse, ce sujet devra apprendre à assumer directement son rapport à l'objet qui donne corps à sa jouissance, à passer outre ce qui jouit, par procuration, à sa place.

On dira que c'est le fantasme primordial, bien qu'inaccessible *a priori*, qui structure la passivité fondamentale et désavouée de l'être en réglant son rapport à la jouissance. C'est pour cette raison précise qu'il est impossible pour le sujet d'assumer entièrement son fantasme primordial sans

connaître l'expérience d'une radicale « destitution subjective » : assumer son fantasme primordial signifie en fait prendre entièrement sur soi le noyau passif de son être qui soutient à distance la dimension active de sa subjectivité.

La version canonique de la substitution par laquelle « quelqu'un d'autre le fait pour moi » est celle de la substitution du sujet par le signifiant. C'est ce en quoi réside le trait constitutif de l'ordre symbolique : un signifiant agit à ma place⁸. La substitution du sujet par l'objet est donc en un sens bien plus originelle que la substitution du sujet par le signifiant : si le signifiant est la forme de « l'être actif à travers un autre », l'objet est la forme de « l'être passif à travers l'autre ». Ce qui revient à dire que c'est l'objet qui originellement souffre et pâtit pour moi, à ma place : et donc, qui jouit aussi pour moi. Ce qui est ainsi insupportable dans ma rencontre avec l'objet, c'est qu'en lui je me vois sous la forme d'un objet qui souffre : ce qui entraîne ma réduction au statut d'observateur passif et fasciné, c'est cette scène où je me vois souffrir au dehors... Loin d'être un phénomène qui n'a lieu que dans des situations « pathologiques » extrêmes, l'interpassivité, dans son opposition à l'interactivité (non pas au sens courant d'interagir avec le médium mais au sens de l'autre agissant pour moi, à ma place), représente donc la condition nécessaire et la plus élémentaire à la constitution de la subjectivité. Pour être un sujet actif, je dois me débarrasser – en la transposant sur l'autre – de la passivité inerte qui est la condition de la densité de ma substance ontologique. En ce sens précis, l'opposition signifiant /objet recouvre l'opposition interactivité/interpassivité : le signifiant est interactif, il agit pour moi, à ma place, tandis que l'objet est interpassif, il souffre pour moi. Transposer sur l'autre la dimension la plus passive de soi-même est un phénomène bien plus extraordinaire que celui consistant à être actif à travers l'autre : dans l'interpassivité, je suis décentré d'une façon bien plus radicale que dans l'interactivité, puisque l'interpassivité me prive du noyau même de mon identité.

Il faut donc en conclure que la matrice fondamentale de l'interpassivité découle du concept même de sujet, envisagé comme pure activité de (se) poser (soi-même), comme fluidité du pur Devenir, vide de toute positivité ontologique stable. Si je veux fonctionner comme pure activité, il me faut mettre au dehors mon Être (passif) et la seule possibilité pour moi est de devenir passif à travers un autre. L'objet *a*, chez Lacan, c'est cet objet inerte qui « est » mon Être dans lequel mon inertie ontologique se pose au dehors. Dans la mesure où la structure élémentaire et constitutive de la subjectivité est la structure hystérique – c'est-à-dire dans la mesure où l'hystérie se définit par la question inconsciente « Que suis-je en tant qu'objet (aux yeux de l'Autre, pour le désir de l'Autre) ? » –, elle renvoie l'interpassivité à l'état pur : ce que le sujet hystérique est incapable d'accepter, ce qui provoque chez lui une angoisse intolérable, c'est le pressentiment que l'Autre le perçoit dans la passivité de son Être comme un objet d'échange, un objet dont on jouit, voire qu'on « manipule ». C'est l'« axiome ontologique » de la subjectivité lacanienne : plus je suis actif, plus je dois être passif ailleurs, c'est-à-dire plus il faut qu'il y ait un autre objet qui soit passif à ma place, en mon nom⁹. Le problème théorique qui surgit ici est celui qu'Adorno a formulé depuis longtemps (et auquel il a proposé une solution de la « angstlose Passivität / passivité sans angoisse ») : est-il possible au sujet d'être passif vis-à-vis du monde des objets, de reconnaître la « primauté de l'objet » sans tomber dans le fétichisme ? En termes lacaniens, ce même problème se reformule ainsi : l'objet *a* fonctionne-t-il toujours et nécessairement comme un objet fétiche, comme l'objet dont la présence fascinante recouvre le manque de la castration (petit *a* sur moins *phi* de la castration dans les mathèmes de Lacan) ?

L'« objectivement subjectif »

Le paradoxe ontologique, voire le scandale de ces phénomènes (dont le nom psychanalytique, bien sûr, est le fantasme) réside dans le fait qu'ils subvertissent l'opposition classique du « subjectif » et de l'« objectif ». Le fantasme, par définition, n'est assurément pas « objectif » (au sens naïf d'« existant indépendamment des perceptions du sujet »). Cependant, il n'est pas non plus « subjectif » (au sens où il serait réductible aux intuitions conscientes du sujet). Le fantasme relève plutôt de la « catégorie étrange de l'objectivement subjectif » – c'est-à-dire la façon dont les choses vous paraissent objectivement, être vraiment même si elles ne vous paraissent pas être ainsi¹⁰. Quand, par exemple, un sujet éprouve une série de formations fantasmatiques se rapportant les unes aux autres comme autant de permutations de l'une avec l'autre, une telle série n'est jamais complète : c'est toujours comme si la série qui se présentait ne constituait qu'une succession de variations d'un fantasme « primordial » sous-jacent dont le sujet ne pouvait rendre compte¹¹. On peut même aller plus loin et affirmer qu'en ce sens l'inconscient freudien lui-même est objectivement subjectif. Ce qui nous ramène au mystère du « fétichisme » : quand, au moyen d'un fétiche, le sujet « croit à travers l'autre » (c'est-à-dire quand l'objet-fétiche croit pour lui, à sa place), nous retrouvons aussi cette « catégorie étrange de l'objectivement subjectif ». Ma « vraie croyance », ce que les choses « me semblent vraiment être », bien que je ne les aie jamais vécues ainsi, est objectivée par le fétiche. À propos du fétichisme de la marchandise, Marx lui-même utilise le terme d'« apparence objectivement nécessaire ». Ainsi, quand un marxiste rencontre un sujet appartenant à la bourgeoisie et baignant dans le fétichisme de la marchandise, la juste critique qu'il lui adresse n'est pas : « La marchandise vous paraît être un objet magique doté de pouvoirs particuliers, mais vous ne savez pas qu'en vérité, c'est l'expression réifiée des rapports entre les gens », mais plutôt : « La marchandise vous paraît n'être que l'incarnation des rapports sociaux (le fait que l'argent, par exemple, soit juste une sorte de pièce justificative qui vous donne le droit de participer au produit social) – mais ce n'est pas exactement ainsi que les choses vous semblent être effectivement : dans votre réalité sociale, par le moyen de votre participation à l'échange social, vous témoignez de ce fait fantastique qu'une marchandise vous paraît vraiment être en soi un objet magique doté de pouvoirs particuliers... »

C'est aussi l'une des façons de préciser le sens de la thèse lacanienne du « décentrement » constitutif du sujet. Lacan n'avance pas l'idée que mon expérience subjective serait réglée par des mécanismes objectifs inconscients qui seraient décentrés par rapport à l'expérience que j'ai de moi-même et de la chose comme telle, qu'elle est pour moi hors de contrôle (ce qu'avance tout matérialiste). Ce qu'il affirme est beaucoup plus troublant : je suis privé de mon expérience « subjective » la plus intime, des choses telles qu'elles « me paraissent être vraiment », car je ne peux jamais, consciemment, faire de l'expérience et assumer ce fantasme primordial qui constitue et garantit le noyau même de mon être. Selon la conception classique, la dimension constitutive de la subjectivité est celle de l'expérience phénoménale (de soi) : je me constitue comme sujet au moment où je peux me dire : « Peu importe les mécanismes inconnus qui président à mes actes, à mes perceptions et mes pensées, personne ne peut m'enlever ce que je vois et ce que j'éprouve ici et maintenant. » Lacan subvertit cette perspective : le « sujet du signifiant » n'apparaît que lorsqu'une dimension décisive de l'expérience phénoménale de soi du sujet (son « fantasme primordial ») lui devient inaccessible, c'est-à-dire à condition que cette dimension subisse ce qu'il nomme le « refoulement originaire ». L'inconscient radical, c'est le phénomène inaccessible et non pas le mécanisme objectif qui règle mon expérience phénoménale.

On obtient donc un rapport qui subvertit entièrement la notion classique du sujet comme lieu de l'expérience phénoménale de soi : on obtient le rapport « impossible » entre un sujet vide, non phénoménal, et un phénomène qui reste inaccessible au sujet, un phénomène qui, précisément, ne peut

jamais être subjectivé, assumé par le sujet : le rapport même que traduit la formule lacanienne du fantasme, $\$ \Leftrightarrow a$ ¹². Et peut-être est-ce là ce que tente de représenter l'art contemporain : ces étranges phénomènes qui ne peuvent pas être subjectivés.

Si l'on pense philosophiquement à un tel paradoxe, on peut soutenir que, depuis longtemps, la philosophie moderne a construit un tel concept de l'« objectivement subjectif ». C'est toute l'avancée de Kant et de son concept de « transcendantal » qui désigne précisément l'objectivité dans la mesure où elle se médiatise et se constitue « subjectivement ». Kant ne cesse de souligner que son idéalisme transcendantal n'a rien à voir avec un simple phénoménalisme subjectif : il ne dit pas qu'il n'existe pas de réalité objective, que nous n'avons accès qu'aux seules apparences subjectives. Kant construit plutôt la ligne qui sépare la réalité objective des simples impressions subjectives ; et le problème qu'il pose, très exactement, est celui de la manière dont nous passons de la multitude des impressions subjectives à la réalité objective : c'est en ce sens qu'il construit le concept de transcendantal désignant en fait l'activité synthétique du sujet. La différence entre la réalité objective et les simples apparences subjectives est interne à la subjectivité elle-même, c'est la différence entre le simplement subjectif et l'objectivement subjectif... Ce n'est cependant pas ce que vise le concept lacanien du fantasme. Saisir la différence oblige à proposer ici une autre distinction, centrale, quand bien même elle donnerait l'impression que l'on coupe les cheveux en quatre. Il s'agit de la différence entre l'« objectivement subjectif » et l'« objectivement objectif » : la réalité construite de façon transcendantale par Kant est en fait subjectivement objective (elle tient lieu d'objectivité en tant qu'elle est construite et médiatisée par la subjectivité) alors que le fantasme est objectivement subjectif (il désigne le contenu le plus intimement subjectif, un produit de l'imagination, qui paradoxalement est « désobjectivé », rendu inaccessible à l'expérience immédiate du sujet).

Ce serait toutefois une grande erreur que de comprendre le décentrement radical induit par l'idée du fétichisme (je suis privé de mes croyances et de mes fantasmes les plus profonds) comme « la fin de la subjectivité cartésienne ». Ce que cette perte¹³ ébranle en revanche, c'est l'idée classique d'un soi disant « théâtre cartésien », cette idée qu'un écran de conscience central serait le siège de la subjectivité où, au niveau phénoménologique, « les choses se passent réellement ». À l'opposé de cette conception, le sujet lacanien (noté $\$$), c'est-à-dire le vide d'une négativité auto-référentielle, se situe dans le droit fil du décentrement primordial : le fait même de pouvoir être privé des contenus psychiques (« mentaux ») les plus intimes qui me constituent, ce fait que le grand Autre (ou le fétichisme) puisse rire, croire et pâtir à ma place, font de moi un $\$$, un sujet « barré », un pur vide ne renfermant aucun contenu substantiel positif. Le sujet lacanien est donc vide, au sens radical où il serait privé de tout support phénoménologique le plus minimal. Aucune expérience, aucune richesse ne peut combler ce vide. Et le pari de Lacan consiste à dire que la réduction cartésienne du sujet au pur cogito implique déjà une telle réduction de tous les contenus substantiels, incluant la dimension la plus intime du fétichisme : l'idée d'un « théâtre cartésien » envisagé comme lieu originaire de la subjectivité est donc une « réification » du sujet $\$$ du pur vide de la négativité.

¹ NdT : Une première version de ce texte a paru dans le numéro 3 de la revue *Traverses* du Centre Georges Pompidou en 1998.

² G. Deleuze, *L'image mouvement, L'image temps*, Minuit, 1985.

³ Voir l'incomparable analyse de Linda Williams dans « Mirrors without Memories - Truth, History, and the New Documentary » *Film Quarterly*, vol. 46, numéro 3, printemps 1993, pp. 9-21.

⁴ Du film *Rashomon* (1950) d'Akira Kurosawa.

⁵ Il va de soi que, pour les féministes, l'expérience de l'amour que fait une femme dans la vie quotidienne équivaut plutôt à une transformation inverse : elle embrasse un beau jeune homme mais alors qu'elle s'est trop approchée de lui, c'est-à-dire alors qu'il est trop tard, elle s'aperçoit qu'en réalité c'est un crapaud... L'association avec le fameux « singe mort sur un piano » surréaliste est tout à fait justifiée, puisque les surréalistes pratiquaient aussi une certaine forme de « traversée du fantasme » ; notons au passage

que, dans une publicité récente pour la bière américaine Budweiser, on voit effectivement une langue de crapaud collée sur une bouteille de bière.

[6](#) Avant de s'habituer aux rires préenregistrés, on a, normalement, un petit moment de malaise : ma première réaction fut pour ne pas en être choqué, tant il est difficile d'accepter que la machine soit en train de « rire pour soi », et sans doute y a-t-il quelque chose d'intrinsèquement obscène dans ce phénomène. Cependant, on s'y habitue et on finit par trouver ça « naturel ».

[7](#) Je m'appuie ici sur la contribution de mon ami Robert Pfaller, jeune philosophe autrichien, au congrès *Die Dinge lachen unsere Stelle*, Linz (Autriche), 8-10 octobre 1996.

[8](#) *NdT* : Zizek fait ici référence à la définition lacanienne du signifiant : « Le signifiant c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant ». cf. par exemple *Séminaire XI*, pp. 231-232.

[9](#) Cet axiome se réalise dans toute sa simplicité dans l'exemple du cadre *manager* qui, de temps en temps, se sent obligé de se rendre chez une prostituée pour s'exposer à des rituels masochistes et « se faire traiter comme un objet ».

[10](#) Daniel C. Dennett, *Consciousness Explains*, New York, Little, Brown and Company, 1991, p. 132. (Bien sûr, Dennett emploie ce concept d'une façon purement négative, comme une *contradictio in adjecto* qui n'aurait aucun sens.)

[11](#) *NdT* : Dans « On bat un enfant » de Freud, les deux fantasmes conscients se rapportent à un troisième, « mon père me bat », qui n'a jamais vraiment existé et qui ne peut être construit que rétroactivement comme la référence présupposée, comme le terme intermédiaire entre les deux autres fantasmes. Voir pour le développement de cette idée : « Désir : pulsion = Vérité : savoir », p.51 du présent volume.

[12](#) *NdT* : Voir par exemple Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Le Séminaire, Livre XI*, p. 233

[13](#) Le fait qu'une reconstitution phénoménologique échoue nécessairement à produire une croyance « réifiée » indépendamment d'une croyance à la première personne, le fait que la substitution est originelle, le fait que même dans les cas de croyances et de fantasmes les plus intimes, le grand Autre peut « le faire pour moi »

Désir : Pulsion = Vérité : Savoir

Comme Jacques-Alain Miller l'a souligné, le concept de « construction dans l'analyse » ne repose pas sur le fait (douteux) que le psychanalyste aurait toujours raison (si le patient accepte la construction proposée par l'analyste, c'est la confirmation pure et simple de sa pertinence ; si le patient la rejette, c'est un signe de résistance qui, par conséquent, confirme une nouvelle fois que la construction a touché à la vérité) ; c'est plutôt l'inverse qui est juste : *l'analysant est toujours, par définition, dans le faux*. Afin de bien saisir de quoi il retourne, il faut se pencher sur la distinction cruciale entre la construction et son envers, l'interprétation, corrélative au couple savoir/vérité. Ce qui revient à dire que l'interprétation est un geste qui est toujours pris dans la dialectique intersubjective de la reconnaissance tissée entre l'analysant et l'analyste, qu'elle vise à provoquer un effet de vérité par le propos de telle formation singulière de l'inconscient (un rêve, un symptôme, un lapsus). On attend du sujet qu'il se « reconnaisse » dans la signification proposée par l'interprète pour, précisément, subjectiver, assumer la signification proposée comme venant de lui-même (mais oui, mon Dieu, c'est moi, c'était vraiment ça que je désirais). Le succès même de l'interprétation est mesuré à cet « effet de vérité », par l'ampleur avec laquelle elle affecte la position subjective de l'analysant (réveillant le souvenir des rencontres traumatiques jusqu'ici profondément refoulées, provoquant une résistance violente). Au contraire, une construction (et exemplairement celle d'un fantasme primordial) a le statut d'un savoir qui ne peut jamais être subjectivé, assumé par le sujet comme étant sa vérité, vérité dans laquelle il reconnaîtrait le noyau le plus intime de son être. Une construction est une présupposition explicative purement logique, comme la scène seconde (« Je suis battu par le père du fantasme de l'enfant « On bat un enfant » laquelle, comme le souligne Freud, est si radicalement inconsciente qu'elle ne peut jamais être remémorée :

Cette seconde phase est la plus importante et la plus capitale de toutes. Mais il faut dire que d'une certaine manière elle n'a jamais eu d'existence réelle. Elle n'est jamais remémorée, elle n'a jamais réussi à devenir consciente. C'est une construction de l'analyse, mais ce n'est rien de moins qu'une nécessité pour cet exposé¹.

Le fait que cette phase n'ait « jamais eu d'existence réelle » est une indication pour donner statut à la vérité réel lacanien ; le savoir que nous pouvons tirer de cette phase est un « savoir dans le réel », c'est-à-dire un savoir « acéphale », non subjectif. Bien qu'elle fonctionne (ou plutôt pour cette raison même) comme une sorte de « Tu es cela ! » qui articule le noyau de l'être du sujet, son assomption n'est pas *désobjectivante*, ce qui revient à dire que je ne peux assumer mon fantasme primordial que dans la mesure où j'éprouve ce que Lacan appelle une « destitution subjective ». Ou, pour le dire d'une autre manière, l'interprétation est à la construction ce que le symptôme est au fantasme : les symptômes sont faits pour être interprétés, le fantasme primordial pour être (re)construit. Cette notion de savoir « acéphale » apparaît plutôt tardivement dans l'enseignement de Lacan, après que la relation entre savoir et la vérité a subi un profond remaniement au début des années soixante-dix.

Dans une « première » phase, qui va des années quarante aux années soixante, Lacan se meut dans l'intérieur des coordonnées de l'opposition philosophique classique entre un savoir objectif et un savoir « inauthentique » ne prenant pas en compte la position subjective d'énonciation, et une vérité « authentique » qui engage et affecte le sujet sur le plan existentiel. Dans la clinique psychanalytique, cette opposition trouve son meilleur exemple dans la différence frappante entre la névrose

obsessionnelle et l'hystérie. Le névrosé obsessionnel *ment sous les apparences de la vérité* : s'agissant de la précision factuelle, ses jugements sont en règle générale vrais mais l'usage de cette exactitude factuelle a pour but de dissimuler la vérité de son désir. Lorsque, par exemple, mon ennemi a un accident de voiture dû à une panne de freins, je me donne un mal fou à expliquer à tout le monde que je ne me suis jamais approché de sa voiture et que je ne suis donc pour rien dans cet incident mécanique. Alors que c'est tout à fait vrai, cette « vérité » n'est propagée par moi que dans le seul but de dissimuler le fait que cet accident a réalisé mon désir. À l'inverse, l'hystérique *dit la vérité sous les apparences du mensonge* : la vérité de mon désir s'articule dans les distorsions mêmes de l'« exactitude factuelle » de mes paroles. Lorsque je dis « Je ferme par la présente les débats » au lieu de « J'ouvre par la présente les débats », mon désir s'exprime clairement. Le but de la cure psychanalytique est donc de recentrer l'attention de la précision factuelle aux mensonges hystériques qui articulent la vérité en court-circuit du savoir, puis d'acquiescer un nouveau savoir qui reste à la place de la vérité, un savoir qui, au lieu de dissimuler la vérité, donne le change aux effets de vérité, c'est-à-dire à ce que Lacan appelait dans les années cinquante « la parole pleine », cette parole dans laquelle résonne la vérité subjective. Cette conception de la vérité appartient bien sûr à une longue tradition, de Kierkegaard à Heidegger, qui méprise la simple « vérité factuelle ».

Vers la fin des années soixante cependant, Lacan commença à centrer de plus en plus son attention sur la pulsion en l'envisageant comme une sorte de savoir « acéphale », déclencheur de la satisfaction. Ce savoir n'implique aucune relation naturelle à la vérité, aucune position subjective d'énonciation, non qu'elle dissimule la position subjective d'énonciation mais parce qu'elle est, en elle-même, non subjectivée, parce que, ontologiquement, première par rapport à la dimension même de la vérité (bien sûr, le mot « ontologique » devient par là problématique puisque l'ontologie est par définition un discours sur la vérité). La vérité et le savoir entretiennent ainsi les mêmes rapports que le désir et la pulsion : l'interprétation vise la vérité du désir subjectif (la vérité du désir est le désir de la vérité, comme on serait tenté de le dire dans une perspective pseudo-heideggerienne) alors que la construction nous procure un savoir de la pulsion. Le savoir de la science moderne², démontrant « l'insistance aveugle » de la pulsion de mort, n'est-il pas un cas paradigmatique d'un tel savoir « acéphale » ? La science moderne poursuit sa trajectoire (en microbiologie, en manipulation génétique, en physique des particules) coûte que coûte : la satisfaction provient ici du savoir lui-même et non des objectifs moraux ou communautaires que le savoir scientifique est censé servir. Ne doit-on pas voir, en dernier ressort, dans tous les « comités éthiques » qui se développent aujourd'hui et essaient d'établir des règles qui encadrent la conduite de la manipulation génétique, l'expérimentation médicale etc., le signe d'une tentative désespérée de réinscrire dans les limites des buts humains cette inexorable tendance progressiste de la science à ne se connaître aucune limite (en bref : l'éthique inhérente à l'attitude scientifique), de donner « visage humain » à cet illimité ? La sagesse ordinaire aujourd'hui, consiste à dire que « notre pouvoir extraordinaire de manipulation de la nature par les moyens scientifiques a dépassé notre faculté de construire le sens de notre existence, de donner un sens humain à cet immense pouvoir ». Ainsi, l'éthique réellement moderne qui prône la « poursuite de la pulsion » rentre en contradiction avec l'éthique traditionnelle par laquelle il s'agit de conduire la vie dans le cadre de la juste mesure et de subordonner toutes les dimensions qu'elle recèle à une conception englobante du Bien. Le problème, bien sûr, est qu'aucun équilibre entre ces deux conceptions ne pourra jamais être obtenu. L'idée de réinscrire la « pulsion » de la science dans les limites du monde de la vie est un pur fantasme : peut-être même le fantasme fasciste primordial. Toute limitation de cette sorte est totalement étrangère à la logique naturelle de la science : la science relève du réel et, en tant que mode du réel de la *jouissance*, elle est indifférente aux modalités de symbolisation, à la façon dont elle affecte la vie sociale.

- [*read online Six Days of War: June 1967 and the making of the modern Middle East*](#)
- [**Buried Dreams: Inside the Mind of a Serial Killer book**](#)
- [*download online Mein Kampf: The New Ford Translation*](#)
- [*download online Paths Not Taken \(Nightside, Book 5\)*](#)
- [*Rise to Greatness: The History of Canada from the Vikings to the Present pdf, azw \(kindle\), epub*](#)
- [*download The Paths of History*](#)

- <http://dadhoc.com/lib/Ladies-of-Soul.pdf>
- <http://junkrobots.com/ebooks/Buried-Dreams--Inside-the-Mind-of-a-Serial-Killer.pdf>
- <http://transtrade.cz/?ebooks/Mein-Kampf--The-New-Ford-Translation.pdf>
- <http://www.experienceolvera.co.uk/library/Mercenary--Bio-of-a-Space-Tyrant--Book-2-.pdf>
- <http://thermco.pl/library/Rise-to-Greatness--The-History-of-Canada-from-the-Vikings-to-the-Present.pdf>
- <http://econtact.webschaefer.com/?books/The-Paths-of-History.pdf>