

Emancipation → objet *a* (et inversement)

Guillaume Nemer*

Le titre de cette intervention est quand même un peu barbare. Mais quand Joseph Rouzel m'a proposé d'intervenir dans le séminaire de l'@psychanalyse sur Adorno et le politique et je l'en remercie très vivement, la chose m'est venue comme ça, alors j'ai gardé le titre. Je vois que la barbarie du titre ne vous a pas effrayé plus que ça puisque vous êtes là. Remarquez que cette intervention aurait très bien pu s'intituler : qu'avons-nous fait de notre révolte ?

Le trait unaire lie le Nom au langage dans sa différence : le spectre de l'émancipation inscrit le Nom de Karl Marx dans l'histoire politique et sociale.

Lorsqu'elle se dit soucieuse du signifiant que la référence à Marx augure, la psychanalyse ne peut faire l'économie d'une pensée de l'émancipation. De prime abord, on ne voit pas bien comment la psychanalyse pourrait s'enticher des fétiches de l'émancipation sans faire les frais d'une rechute dans les enthousiastes vicissitudes de l'idéalisme dont le concept regorge. L'autonomie rate, la liberté rate, au nom de quelle magie l'émancipation échapperait-elle au régime du ratage ?

Par l'action de déconstruction-reconstruction du récit personnel que la cure analytique enregistre, on pourrait attendre tout au plus de la psychanalyse qu'elle s'attache à démasquer les fausses émancipations (celles qui retournent à la jouissance) sur le modèle de la Théorie critique et notamment, Horkheimer, Adorno, Marcuse. L'entreprise critique dont *Dialectique négative* constitue l'*opus magnum* du moment adornien, ayant eu à cœur de dévoiler les faux-semblants y compris là où un résidu d'espoir était escompté. Il se pourrait que la Théorie critique ait préparé le terrain : dans l'histoire universelle comme dans la sphère privée, l'émancipation aussi est appelée à rater. Mais voilà, ce raté nous engage. Adorno aimait à citer Hölderlin : « Plus croît le péril, plus croît ce qui sauve ». A quoi avons-nous affaire avec le raté de l'émancipation ?

Il y a quelques années, alors absorbé dans un travail universitaire sur Adorno, deux questions ne cessaient de faire retour dans mes écrits : de quel mysticisme procède l'Etat politique pour assujettir ainsi l'esprit des hommes ? Pourquoi, selon la géniale formule de La Boétie, la majorité des hommes qui vit dans un état de domination, ne se révolte-t-elle pas ? Adorno a une hypothèse à ce sujet : les hommes s'identifient aux rapports de domination même quand ça n'est pas dans leurs intérêts et pas même dans leurs intérêts de classe. A chaque pas qui était fait dans le sens de l'émancipation, une sorte de désillusion et de mélancolie guettait dans l'ombre. L'enthousiaste universitaire auquel je m'efforçais de ressembler alors, se heurtait à faire apparaître dans l'émancipation quelque chose d'opérateur malgré toute la critique du positivisme que l'exercice exigeait. La controverse Adorno-Marcuse des années 67-68 gonflait l'expectative et renforçait les doutes. Marcuse, figure du freudo-

* Guillaume Nemer a été sociologue, directeur du Programme au Collège International de Philosophie, directeur d'établissement médico-social pendant une quinzaine d'années. Après s'être tourné vers la psychanalyse, il exerce actuellement en cabinet libéral et anime des formations en institution. Il dirige également les éditions le Retrait | Ce texte a été présenté au séminaire de l'@psychanalyse le 22 janvier 2019. Cette présentation a été enrichie par les interventions de Joseph Rouzel et celles de la salle qui ont invité l'auteur à en préciser certains aspects.

marxisme, avait su renflouer et avec la manière, le bateau de l'Eros civilisation. Le capital et la structure du travail qu'il induit, écrase l'individu en faisant main basse sur la fonction sexuelle. Il traduisait certaines thèses de Wilhelm Reich dans la situation des années soixante. Adorno qui faisait peser sa différence rétorquait : est-ce que la liberté sexuelle implique la liberté politique ? Retour à la case départ. On reprocha à Adorno ce pessimisme que par ailleurs il attaquait chez les tenants du déclin organisé (Spengler). Mais quelque chose demeurait malgré tout, quelque chose qui scintillait au milieu des ruines. Sans pouvoir le dire autrement que par le truchement de la dialectique hégélienne poussée à son paroxysme, Adorno arrivait à cette conclusion qu'on ne peut pas dresser la jouissance contre l'oppression sans retomber dans ce que la jouissance recèle d'oppressant : le plus de jouir.

Ces souvenirs de jeunesse m'amènent à vous proposer ce soir de travailler une hypothèse : dans quelle mesure pouvons-nous mettre sur le même plan d'un côté le désir d'émancipation et de l'autre le dés-assujettissement du sujet de la jouissance du symptôme ? Hypothèse qui appelle aussitôt une remarque : il ne peut s'agir de s'extraire du symptôme ; il y a des choses précieuses dans la vie sur lesquelles il faut s'appuyer. Ce dont il s'agit dans le questionnement que je vous propose, c'est d'entrevoir ce qui pourrait dés-assujettir le sujet de la jouissance du symptôme, et j'insiste sur jouissance. Dit d'une autre manière : est ce qu'on peut penser l'émancipation (qui étymologiquement signifie *lâcher la main*) comme sortie ou rupture de la jouissance du symptôme ? L'émancipation a-t-elle à voir avec le fait de *réfréner la jouissance* selon la formule de Jacques Lacan ?

Poser la question sous cette forme nous amène à considérer l'émancipation dans le registre de la séparation et ses douleurs.

Dans la castration œdipienne, on se souvient que c'est le père qui lâche la main : non tu ne dormiras pas avec ma femme car c'est moi qui couche avec elle ; toi tu vas dans ton lit et rêver à toutes les autres femmes du monde. Le *deal* paraît honnête. Ce non (le non du père dans le lequel s'inscrit le Nom du père) agit comme une ouverture et laisse advenir la perspective d'un désir qui a renoncé à l'inceste (le désir toujours bute sur l'inceste) ; ce non ouvre sur le langage qui, toujours, surgit de la séparation.

Arrêt sur image. Dans l'émancipation, qui lâche la main de qui ? Tout porte à croire que l'on a affaire présentement à un œdipe à l'envers. Car c'est le fils qui lâche la main de la tutelle. L'émancipation est un non formulé à l'adresse du père qui se fait au nom des pères (pairs), au nom de tous ceux qui se sont dressés contre l'iniquité de la loi pour en écrire une autre, une loi dont le destin est de tendre à toujours plus de justice. L'émancipation, c'est un non lancé à l'adresse de l'autorité et de sa légitimité au nom de ce qui fait autorité pour la conscience. Tous les penseurs de l'émancipation réinventent le monde en y réécrivant les lois et les principes. Le désir d'émancipation procède d'un non au père au nom du père.

Il n'y a pas d'émancipation sans épreuve, sans la peur au ventre qui fait vaciller ; le sentiment de trahison est aussi fort qu'inhibant. Ce non au père, c'est aussi un non à Dieu (dieu le père), non à ce qu'il y a (ce qui est), un non à l'ontologie d'Aristote. Ce non au père au nom du Père renverse la table (les tables de la loi). C'est dire l'épreuve. Et Freud de proposer une lecture égyptienne de Moïse qui assurément n'est pas faite pour adoucir les mœurs ! De ce coup de poignard où se mêle agressivité et déjà la culpabilité, coup porté à l'attention du monde des origines, on y mesure ce que

l'émancipation produit de rupture, de décalage, de déconstruction, de renversement et de désolation. Dans le mouvement de l'émancipation, un ordre, une filiation, une légitimité est appelé à tomber.

Parce qu'il renverse la table, le mouvement de l'émancipation ne permet aucune équivoque, il tranche et procède d'une palpable violence. En réalité, il n'y a pas de mouvement émancipatoire sans violence, laquelle violence s'impose comme l'expression d'une révolte dont les racines s'abreuvent à satiété dans la conscience de l'injustice vécue par les pères. Des têtes tombent. D'où le paradoxe qui se rencontre dans chaque mouvement émancipatoire et qui en devance la matérialité : pas de désir d'émancipation sans révolte et pas de révolte sans retour à la jouissance. L'émancipation qui porte la révolte en son cœur, se condamne à retourner inlassablement à la jouissance.

L'affaire n'est pas nouvelle. Depuis la *Dialectique de la Raison* d'Adorno et Horkheimer, et plus largement depuis *Malaise dans la civilisation*, on sait que l'émancipation est un projet paradoxal qui se renverse en son contraire pour donner naissance à des formes renouvelées de domination et de servitude. Ainsi va la Raison qui, elle aussi, inlassablement rate ; c'est là certainement le point qui rapproche le plus la Théorie critique de Freud.

L'émancipation procède d'un mouvement adolescent et rebelle mais attention : il faut la révolte. Imaginez un sujet sans révolte, un sujet qui aurait laissé tomber sa révolte, un sujet chez qui la révolte serait matée dans l'œuf ! Là où ne s'effectue pas quelque chose de la castration, le sujet n'est pas renvoyé à son désir, il est contraint de mettre en place une sorte d'auto-castration, d'auto-limitation de la jouissance, c'est ainsi qu'il est exposé à toutes les formes d'inhibition et d'angoisse possibles comme l'avait laissé entrevoir Freud en 1926 dans *Inhibition, symptôme et angoisse*.

Si l'émancipation ne s'entend pas sans la révolte, elle se différencie très largement de la transgression ou de la réconciliation. Dans la transgression, le sujet transgresse une loi, une règle. Il jouit d'être passé de l'autre côté, il a traversé, il a franchi, il a osé. Mais il n'en a pas encore réécrit une autre de loi. Dans la réconciliation, le sujet est invité à dépasser la jouissance de la révolte. Dans un certain nombre de cas, il ne dépasse rien du tout. Il est bien plutôt invité à nier la révolte. On a beau expliquer aux grands-mères de la place de mai à Buenos Aires qu'une grande loi de réconciliation nationale a été votée, elles veulent savoir la vérité, où sont leurs fils et leurs petits-fils. Est-ce que Créon et Antigone sont réconciliables ? Kierkegaard avait déjà escamoté la réconciliation hégélienne en signifiant combien la logique qui contient l'Etat était la vraie doctrine de la connaissance dogmatique. Réconciliation et usurpation du réel vont de pair. Adorno reprend le thème de la réconciliation extorquée contre Lukacs ; la réconciliation procède d'un rapport de force dans lequel le sujet n'a pas d'autre option s'il entend garantir la paix que se prendre pour le signifiant.

Un autre point décelable de l'émancipation voudrait qu'elle ne procède que du sujet. Si l'autre m'émancipe, s'il me libère de la tutelle qui m'opprime, il s'impose comme la nouvelle tutelle. Il ne peut y avoir qu'un mouvement du sujet, et du sujet lui-même, contre ce qui l'assujettit ou l'aliène. On s'interrogera toutefois sur les ressources de ce sujet soudainement *sorti de nulle part* suffisamment étoffé pour s'extraire de toutes ses amarres aliénantes. Lâcher la main signifie : en prendre une autre.

Même le sujet de la philosophie kantienne, celui qui doute, ne croit pas une seconde en sa puissance émancipatrice. Seul le sujet de Hegel tente une percée dialectique dans le sens de l'absolu mais il ne peut le faire qu'au prix d'une conscience malheureuse tout alourdie qu'elle est du poids de son savoir. Kierkegaard pointait du doigt le sujet en le renvoyant à son angoisse fondamentale, il est le premier à mettre en évidence que le sujet, ce *roi sans royaume*, à chaque fois qu'il énonce est devancé par son angoisse. L'angoisse est vraie parce qu'elle impose au sujet la possibilité de sa liberté. C'est dire la béance dans laquelle l'angoisse plonge l'existence. Si la liberté est possible, pourquoi m'échappe-t-elle à ce point ?

En freudien avant l'heure, Kierkegaard dément dans *Le Concept de l'angoisse* tout fondement à l'hypothèse d'une entrée dans l'angoisse puisque l'angoisse « appartient si essentiellement à l'enfant qu'il ne veut s'en passer ». Adorno a consacré sa seconde thèse d'Habilitation au philosophe danois. Dans sa recension du *Kierkegaardbuch* d'Adorno, Walter Benjamin explore cette mise à mort de l'idéalisme. Subsiste une forme d'idéalisme à vouloir la fin de l'idéalisme. Adorno ignore le concept d'angoisse qu'il enferme au titre d'invité dans l'intériorité spéculative qui est le piège qu'Adorno lui tend. Le sujet est pris dans la tenaille entre le soi et lui-même, le sujet même barré par son angoisse, demeure enfermé dans l'intériorité qui menace à chaque instant d'éclater comme la bulle de savon exposée aux courants d'air. Ce qui barre le sujet n'est pas tant le sentiment d'urgence de l'angoisse, mais la construction du rapport sujet/objet qui fonde le sujet. Le sujet qui parle, réduit à sa sphère privée, demeure encore une abstraction jetée dans le monde telle une monade à la mode Robinson.

Dans la cure analytique, le procédé se précise. L'analysant travaille pendant les séances et entre deux séances ; l'analyste est celui auprès de qui le travail rebondit. Il est l'autre à partir de qui quelque chose du sujet se met en mouvement vis-à-vis de l'Autre, il fait réceptacle, l'énonciation trouve un écho, le sujet met au travail ce qui le travaille, l'angoisse ou quelque chose qui lui appartient. Est-ce que la cure analytique émancipe ? La réponse est non. Ce n'est pas son objet, pas plus que de guérir ou de sauver. La cure analytique permet. Quoi ? C'est l'affaire du sujet, ce qu'elle permet. Elle permet, c'est tout. En tant qu'elle permet, elle opère une permission, elle met du père, elle remet de la mission. Elle permet de dire ce qui n'a jamais été dit. Cet inédit se retrouve chez Adorno comme une véritable dynamique de fond. Penser le réel à partir de ce qui n'a pas été et qui aurait pu être. Le signifiant de l'émancipation fait écho dans la cure analytique par la possibilité conféré à l'inédit. La cure analytique lâche la main à l'obligation de répétition. La répétition anticipe cette histoire « qui tourne en rond » dit Lacan à la suite de Marx qui rappelait à Hegel dans *Le Dix-huit Brumaire de LB* que les événements historiques et les personnages se répètent toujours deux fois, « la première fois comme tragédie, la deuxième fois comme farce ». Walter Benjamin l'aura dit mieux que d'autres, l'émancipation signifie la rupture de la répétition, ajoutons : par l'introduction du symbolique porté par le fait que *ça parle*, comme résistance au réel.

Mais ce n'est pas tout.

Marx revient sur un élément clé de l'émancipation. Si elle transite par le sujet et par le sujet seul (sujet individuel ou collectif), l'émancipation ne signifie que par et pour l'émancipation de l'autre. Si l'émancipation signifie l'émancipation du moi et du moi seul, ou de celles et ceux dont je partage une caractéristique (émancipation des femmes, émancipation des minorités ethniques), elle demeure émancipation partielle. Si je me libère et que l'autre crève à ma porte, que vaut ma libération ? L'émancipation ne vaut que si elle est collective, que si elle implique l'autre. C'est en ce sens que

dans l'analyse, l'analysant s'invite tout seul à un moment ou à un autre, à dépasser la sphère privée. Et moi dans tout ça ?

Ce qu'on appelle l'énonciation du sujet ne se limite pas à ce qui est strictement privé ; dans le signifiant se concentre le rapport sujet/objet comme si l'objet barrait déjà le sujet. La sphère privée elle-même n'est que le résultat d'un rapport sujet/objet. Dans la sphère privée (papa, maman la bonne et moi) la présence de la bonne pointe déjà le signifiant de la division sociale du travail dans la sphère privée. La cure analytique prend toute sa portée dans la tragédie qui naît de l'observation du sujet lorsqu'il constate combien, à chaque instant de sa vie, il est traversé par les enjeux du monde social et politique. Adorno : « la seule connaissance des faits inconscients ne résout rien tant que l'on ne s'attaque pas à l'existence de la réalité sociale » – le rapport sujet/objet par lequel le sujet barré par l'objet, entretient ce qu'il peut de son rapport au monde. Le signifiant de l'émancipation dans la cure analytique serait en ce sens, l'émancipation humaine ou générale portée par la parole du particulier.

L'émancipation bourgeoise qui marque historiquement l'émancipation de la classe bourgeoise des institutions aristocratiques surannées, appelle à être dépassée par l'émancipation sociale, c'est-à-dire pour Marx, l'émancipation humaine. L'émancipation romantique nourrie par sa révolte contre « l'absolutisme de clocher semi-féodal de l'Allemagne d'alors », se casse les dents sur le rocher du réel ; le jeune Werther qui est pris entre les deux formes d'émancipation bourgeoise et romantique, comprend qu'il n'appartient à aucune. Les contradictions internes de l'humanisme échevelé auront raison de lui.

Poser ainsi la question du sujet dans son lien primordial avec le monde, nous renvoie à ce qui fait le nerf de l'émancipation chez le jeune Marx. La société prime l'Etat. Je ressens ici un certain empressement à vous le dire, alors je l'énonce : jamais la question politique n'est sans interroger l'Etat. A chaque fois qu'on aborde le politique en dehors de l'Etat, on replie le social sur le politique en prenant le risque de rater l'un et l'autre. Le chômage de masse n'est pas un phénomène social mais un choix politique. La branche des psychanalystes qui est passée par la détention dans les Etats dictatoriaux en Argentine ou au Brésil, n'a pas vécu un phénomène social, mais bien politique. Quand l'Etat emprisonne dissidents et intellectuels, on n'est pas dans le social, on se situe dans le politique. Quand Antigone s'affronte à Créon, elle ne se heurte pas au social, elle affronte l'Etat politique, c'est-à-dire à la loi politique, la loi du maître gardien des clefs.

Selon Marx, seule la démocratie échappe au discours du maître et il se pourrait que la réalisation de la démocratie s'accompagne d'une liquidation de l'Etat politique.

Dans la *Critique du droit politique hégélien*, Marx écrit : « Dans la démocratie l'Etat en tant que Particulier est seulement Particulier, en tant qu'Universel est l'Universel réel... Les Français de l'époque moderne ont compris cela au sens où dans la vraie démocratie *l'Etat politique disparaîtrait* ».

A la mode de Kierkegaard, Marx pose ses apories : *ou bien*, c'est l'Etat politique avec tous ses signifiants qui s'imposent (Hegel, la totalité sociale dominée de la tête et des épaules par l'Etat, le sujet absolu, les relations verticales entre le politique et le social médiatisées par la théorie de la connaissance, etc.) ; *ou bien*, c'est la démocratie avec ses signifiants (circularité de la parole, citoyenneté responsable, tirage au sort, reconnaissance du politique comme un élément particulier

du social, etc.). Le choix de l'Etat politique *contre* la démocratie est une autre manière de choisir le discours du maître. Dire comme Marx que dans la démocratie, l'Etat serait supprimé, ne signifie pas qu'il faut le jeter à la poubelle. Cela signifie que l'Etat a sa place en qualité de particulier au milieu du corps social. Quand l'Etat ne sera plus la tête du social, alors on pourra dire que le social contient l'Etat. Mais tant que l'Etat dominera le social d'en haut, tant qu'il jouira du social, le politique demeurera aliénée à la question de l'Etat.

La psychanalyse n'échappe pas à cette aporie. Comment met-elle en suspens dans sa structuration le discours du maître ? Réponse : en lâchant la main de l'Etat politique. Le psychanalyste « procède de lui-même » (en réalité il fait comme il peut en tant que sujet barré dira Lacan, en tant que sujet/objet diront les dialecticiens) et de « quelques autres » selon l'expression de Lacan ; à condition que ces quelques autres ne dérivent pas de l'autorisation de l'Etat (qui signifierait un retour à l'aliénation du père). C'est en ce sens que structurellement la psychanalyse suppose un sujet politique émancipé de la tutelle de l'Etat, sujet politique depuis lequel elle puisse parler.

Mais comme on le sait, l'Etat n'aime pas beaucoup que les choses lui échappent. Depuis qu'elle existe, le démanche de mettre la main sur la psychanalyse. Son désir rencontrant quelques désillusions, un député (de droite, désolé mais c'est la réalité) avait trouvé en 2016 une petite centaine de parlementaires (parmi lesquels des hommes et des femmes politiques de premier ordre) pour proposer un texte de loi interdisant la psychanalyse dans la prise en charge des autistes ! Le vent de révolte ne s'est pas fait attendre. Non rassasié, l'Etat appelle maintenant psychologues et thérapeutes à expérimenter des thérapies prises en charge par la sécurité sociale. Avons-nous affaire là à autre chose qu'à ce qu'on appelle sans détour l'aliénation économique ? Souhaitons bonne chance aux collègues qui pour sortir du lot rentrent dans le rang. Car à n'en point douter le pari est le suivant : en finançant les thérapies et les prises en charge psychologique, le dispositif ne vise qu'une chose, remettre les gens au travail. « L'esclave, dit le *Livre XVII* du Séminaire, 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 », reconnu maintenant par la sécurité sociale.

Le rapprochement psychanalyse-politique ne se joue pas sur le théâtre des sciences politiques qui s'évertuent à savoir comment pourrait s'établir la meilleure forme de gouvernement, mais bien sur la base d'une critique de l'Etat politique qui se nourrit des effluves du discours du maître.

Dans le *Livre XVII* du Séminaire *L'envers de la psychanalyse*, Lacan fait référence à la théorie de la plus-value pour illustrer la dialectique de l'objet *a*. La plus-value gouverne la logique du capital, c'est-à-dire l'argent que je n'ai pas encore. J'ai beau avoir beaucoup d'argent, seul m'intéresse celui que je n'ai pas, celui qui met fait défaut comme s'il me résistait, celui qui me manque. Naturellement l'histoire est sans fin. La jouissance est celle qui vient, celle qui me perdra et me dévorera. La théorie alpha de la plus-value vaut pour le capital, pour l'idéologie de l'économie de marché et pour le discours capitaliste.

Sauf que l'objectif de Marx n'est pas la critique du capital en soi. La pensée critique de Marx, creusée dans la retraite de Kreuznach, précède historiquement et en intention, la pensée économique. Ce qui anime Marx tout au long de son œuvre (le trait unaire qui marque sa différence), c'est la suppression de l'Etat politique qui adviendra par l'apparition de la société sans classes, id est : la société émancipée du primat de l'Etat politique. L'œuvre de Marx est toute entière dédiée à démystifier l'inconscient de l'Etat politique.

Retour sur image : si je m'engage dans une critique du capital (fût-ce par le moyen de son discours) je dois aller jusqu'à la société sans classe (celle où le discours du maître ne serait pas premier). Si je m'arrête avant et que je me satisfais de la critique du capital (critique des *lathouses*), alors je laisse tomber l'objet initial qui a porté cette critique, la société sans classes. En ce cas, je me trouve réduit à jouir de ma virulente critique du capital tout en oubliant ce dont elle était l'objet. La psychanalyse apporte cet élément massif que la théorie critique qui jouit de la critique en perdant de vue l'objet dialectique (le renversement) retombe dans la jouissance qu'elle voulait dénoncer. Si j'oublie ce dont elle était l'objet, si je ne vais pas au bout du raisonnement, les effets de ma critique se renversent car la critique du capital alimente le capital. « Qui juge la faute ne fait qu'un avec elle, l'épouse », écrit Bernanos.

En annexe du *Livre XVII* du Séminaire, un dialogue entre les étudiants et Lacan met en évidence ce paradoxe.

Un intervenant dit : « *Le rapport entre les actions que nous devons avoir à l'extérieur et le discours, si c'en est un, de Lacan, il est manifestement implicite. Et il serait bon que maintenant Lacan dise ce qu'il pense de la nécessité de sortir de l'Université en arrêtant de pinailler sur des mots, de contester un prof sur telle ou telle citation de Marx. Parce que le Marx académique [la théorie de la plus-value], on en a ras le bol. On en entend baver dans cette fac depuis un an. On sait que c'est de la merde. Faire du Marx académique, c'est servir une Université bourgeoise. Si on doit foutre en l'air l'Université, ce sera de l'extérieur avec les autres qui sont dehors.*

Un autre intervenant réplique : – *Alors pourquoi es-tu dedans ?*

Le premier : – *Je suis dedans, camarade, parce que si je veux que les gens en sortent, il faut bien que je vienne leur dire.*

Lacan : – Vous voyez. C'est que tout est là, mon vieux. Pour arriver à ce qu'ils en sortent, vous y entrez ».

Pour arriver à sortir du capital, le discours critique y entre.

Une autre implication est énoncée un peu plus loin et concerne le discours révolutionnaire dans ses relations avec le discours du maître. Lacan : « je vous dirais que l'aspiration révolutionnaire, ça n'a qu'une chance, d'aboutir, toujours, au discours du maître. C'est ce donc l'expérience a fait la preuve. Ce à quoi vous aspirez comme révolutionnaires, c'est à un maître. Vous l'aurez (...). Et les premiers à collaborer, et ici même à Vincennes, c'est vous, car vous jouez la fonction des ilotes de ce régime. Vous ne savez pas non plus ce que ça veut dire ? Le régime vous montre. Il dit : – *Regardez-les jouir* ».

Face à la critique du capital dont la critique de la consommation constitue l'alpha et l'oméga depuis les années cinquante, les tenants du capital, cigare à la main, se regardent les uns les autres et se tapent sur le ventre jusqu'à ce qu'un d'eux lance aux autres : - *Regardez- les jouir.*

La critique du capital pour elle-même, suppose en sourdine que soit maintenue l'espérance d'un Etat fort incarné par une personnalité autoritaire, suffisamment forte pour incarner le *leader charismatique* qui fera peser tout le poids de sa volonté sur les impacts du capital. Résumons : on

utilise Marx (la théorie de la plus-value) pour aller contre Marx en retournant à la magie de l'Etat politique.

Pensez, disait Adorno, non pas le réel encerclé, enfermé par le réel ; mais ce qu'il aurait pu être, ce qu'il sera peut-être, ce à quoi il aurait pu ressembler, le différent du réel. Si je pense le réel en me limitant à lui, j'alimente le réel et l'analysant souffre à nouveau en revivant la scène dramatique qui hypostasié son histoire et de laquelle la cure ne lui permet pas de s'extraire. Si je me limite au réel, ma pensée n'est qu'un objet-réel, un de plus, qui nage dans le supermarché des objets du réel. Le réel signe l'abdication de la pensée par le retour à la jouissance. Raison qui fera dire à Adorno que la pensée doit penser contre elle-même, pour ne pas noyer *au nom de la pensée* (quel comble !) le symbolique dans le réel.

Tout cela laisse-t-il présager quelques lignes de fuite du côté de la clinique ? Les motifs de l'émancipation ou de la révolte recouvrent toute leur pertinence comme signifiant dans la cure analytique, des choses se nouent *pour moi et pour nous* autour de la révolte.

Anne-Lise Stern en donne un exemple. « Plus généralement, chaque fois qu'une mère ou un père de toxico retrouve une révolte propre, un questionnement politique réel, leur enfant se trouve délivré d'avoir à les vivre à son corps mal défendu ». Pourquoi ce qui est vrai pour le toxicomane, ne le serait pas pour le névrosé et le psychotique ?

L'émancipation n'est pas l'engagement politique dans la lutte active qui est une autre manière de déplacer sa jouissance. Cependant, même s'il y a déplacement de la jouissance, il reste quelque chose, une restance, de cette déconstruction-reconstruction du politique.

Puisque nous sommes ici réunis en ce séminaire, où l'hypothèse a droit de citer, je ferai volontiers la proposition suivante. L'émancipation est l'objet *a* du politique : cause du désir de politique et plus de jouir. Par son dualisme constitutif, l'objet *a* relance la dialectique dans la psychanalyse (désir/jouissance) comme le firent les pulsions de vie et de mort chez Freud. L'objet *a* expose également la psychanalyse à une pensée du paradoxe qui se sépare de la contradiction en cela que le paradoxe est vivant, il crée ; demeure dans le paradoxe toujours quelque chose qui *reste* et qui *infuse*. L'émancipation rate mais même quand elle rate, une restance qui est plus que la trace ou la ruine, demeure. La restance, ce sont les cendres de nos objets cramés par la vie, qui se refusent avec une obstination sans faille, à l'objectivité du monde dont les *lathouses* tentent de se faire passer pour la colonne vertébrale.

Un drame musical en un acte d'Arnold Schoenberg qui s'intitule *Die Glückliche Hand*, op. 18 dit : « Heureuse la main qui ne tient pas ce qu'elle promet ».

Bibliographie

Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1992.

Theodor W. Adorno, *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, Paris, Payot, 1995.

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 2001.

Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *Dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974.

Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, Paris, Plon, 1936.

Etienne de la Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, suivi par « La Boétie et la question du politique » par Pierre Clastres et Claude Lefort, Paris, Payot, 1985.

Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971.

Sigmund Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986.

Sigmund Freud, *Totem et Tabou*, Paris, Payot, 2001.

Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Payot, 2010.

Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, 2011.

Wolfgang Goethe, *Les Souffrances du jeune Werther*, Paris, Cluny, 1961.

Søren Kierkegaard, *Le Concept de l'angoisse*, Paris, Gallimard, 1969.

Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre III. Les psychoses*, Paris, Seuil 1981.

Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre XVII. L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991.

Jacques Lacan, *Des Noms du père*, Paris, Seuil, 2005.

Jacques Lacan, *Ecrits I et II*, Paris, Points, 2014.

Georg Lukacs, *Goethe et son époque*, Paris, Nagel, 1949.

Herbert Marcuse, *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, Paris Minuit, 1963.

Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Editions sociales, 1975.

Karl Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, MESSIDOR/Editions sociales, 1984.

Guillaume Nemer (sous la direction de), *Les Paradoxes de l'autonomie. Le Sociographe*, Nîmes, champs social, 2013.

Wilhelm Reich, *La Fonction de l'orgasme*, Paris, L'Arche, 1997.

Anne-Lise Stern, *Le Savoir-Déporté. Camps, histoire, psychanalyse*, Paris, Seuil, 2004.