

JEAN GAGNEPAIN

SÉMINAIRE

1982-1983

DISCOURS & DROIT II

SÉANCES

N° 2 DU 18 NOVEMBRE 1982

&

N° 3 DU 2 DÉCEMBRE 1982

précédé d'un avertissement de Jean Gagnepain

Complément au n°20 de la Revue *Tétralogiques*

<http://tetralogiques.fr/>

INSTITUT JEAN GAGNEPAIN

Transcription, édition et mise en page de Pierre JUBAN

AVERTISSEMENT

« Que notre lecteur, surtout, n'aille pas croire que tout se trouve également démontré dans ce que nous présentons ici comme la nouvelle anthropologie et que les relations cliniquement apparues, en partie grâce à nous, entre le trait et le phonème ainsi que le sème et le mot, voire, de plus en plus, entre le matériau et l'engin, la tâche et la machine, soient immédiatement transposables, sur d'autres plans, entre ce que nous appelons déjà le statut et le notable ou l'office et l'établissement, d'un côté, le garant et la caution, ainsi que le congé et le cas, de l'autre ! Parlons plutôt d'hypothèses ou de pistes orientées de réflexion dont l'efficacité, d'ores et déjà, s'avère évidente, non seulement pour la nosographie des perversions et des psychoses ainsi que des névroses et des psychopathies, mais encore et surtout, pour l'actuelle clarification des débats, de type confusément politique ou moral, concernant de nos jours les rapports du droit et de la LOI. »

Jean Gagnepain

Du bon usage de l'analogie, Raison de plus, raison de moins, p.92

N° 2 DU 18 NOVEMBRE 1982
UN CONCEPT-ÉCRAN : LE POUVOIR

En parlant épistémologiquement de « concept-écran » (par allusion au souvenir-écran familier aux psychanalystes) dans une démarche comme la nôtre qui ressortit à cette anthropologie du quotidien (démarche au cours de laquelle le savoir ne s'apprend pas mais s'élabore et est soumis à toutes les convulsions de l'histoire, y compris de l'histoire la plus personnelle), j'ai voulu dénoncer la rémanence anallactique d'un savoir que nous avons défini comme « idéologie ». La manière même dont je le définis ici vous montre ce qui me rend, comme disent certains incompréhensible.

Je suis, à mon avis, d'une limpidité totale ; encore faut-il avoir admis ma terminologie et l'ensemble de ma phraséologie. Or, vous savez que quand je parle de savoir, cela n'a rien à voir avec l'information performée au plan I, mais avec l'organisation qui en fait au plan III, c'est-à-dire à ce qui nous est sociologiquement livré d'information dans une période historiquement déterminée. Il est bien certain que l'organisation du savoir, comme toute organisation sociale, est soumise à la pression contradictoire de deux politiques : l'une conservatrice, et c'est ce que j'appelle, en matière de savoir, l'*idéologie*, l'autre progressiste, si j'ose dire — et c'est la nôtre, et elle est rare — que j'appelle, l'*épistémologie*.

L'épistémologie n'est donc pas pour moi la science objective des méthodes, elle est la prise de parti dans une politique du savoir, si bien que cela nous rend polémistes, mais cela dynamise la pensée. Voilà pourquoi certains concepts sont jugés par moi concepts-écrans dans la mesure où le problème qui se trouve généralement posé est un faux problème issu d'une manière de le mal poser. En général, il n'y a pas de problèmes compliqués, il n'y a qu'une foule d'erreurs dans les données.

Ce n'est pas, en ce qui concerne le pouvoir, qu'on n'ait pas remarqué cette ambiguïté sémantique du verbe « pouvoir » en français. « Pouvoir » veut dire ou bien « avoir la force de » (je peux marcher), ou bien « avoir la permission de », « avoir le droit de » (je peux sortir) ; je simplifie, mais ce sont au fond les deux sens sémantiquement reconnus du concept de pouvoir. Je vous ai dit la dernière fois à quel point la pensée était esclave du langage et comment la plupart des problèmes naissent simplement de la polysémie de nos mots ; indépendamment de la problématique — mais c'est du même ordre — on peut au moins en exploiter les calembours, et, comme je vous le disais, il n'y a guère qu'en français qu'on peut en produire comme celui que je vous citais à partir d'Ouest-France [*]. En anglais ou en allemand cela ne passerait pas car le calembour n'est jamais que l'exploitation, qu'on appelle « jeu de mots », de quelque chose d'extrêmement sérieux car c'est cela qui fait l'idéologie.

Autrement dit, quand je dis que les problèmes sont mal posés, c'est que généralement ils ne le sont — si sérieux qu'ils apparaissent — que sur la base du calembour, c'est-à-dire sur la base de l'exploitation d'une polysémie dont le langage nous rend grammaticalement capable. Si c'est amusant de fabriquer des calembours, c'est tout de même plus grave quand des gens qui se prétendent sinon savants du moins intellectuels, prennent sans rire pour objet de leur connaissance ce qui fait calembour, c'est-à-dire prennent pour des réalités non seulement descriptibles mais explicables, des choses qui ne sont strictement rien que le produit de nos confusions sémantiques.

[*] Dans la rubrique *Le savoir-vivre à table*, le rédacteur d'un journal écrit : « N'oubliez pas qu'en aucun cas on ne peut couper sa salade avec son couteau » ; quelques jours plus tard, il reçoit la protestation d'un lecteur : « Monsieur, quand vous disiez qu'on ne peut pas couper sa salade avec un couteau, et bien j'ai essayé : on peut ! ». Vous rigolez ! C'est bien plus intéressant, d'une certaine manière que tous les traités de philosophie parce que cela vous montre pourquoi le pouvoir, en français, fait problème ; on vous dit : « les Allemands, sens de la discipline ; les Anglais, très démocrates », bien sûr, ils ont des auxiliaires de mode, c'est-à-dire qu'ils ont toujours su démêler « pouvoir » dans le sens de « être capable de », et « pouvoir » dans le sens de « être autorisé à ». Séminaire du 4 novembre 1982.

On peut s'amuser avec un calembour, mais a-t-on le droit scientifiquement, sans déconstruire plus finement le concept, de faire des études qui maintiennent, dans le concept de droit, la confusion de ce que j'appelle la légalité et la légitimité ? C'est-à-dire qui ne dissocient pas notre plan III et notre plan IV. Opposer « avoir la force » et « avoir le droit » c'est déjà quelque chose, mais c'est simplifier d'une manière extraordinaire puisque dans « avoir le droit » on y voit un seul concept alors qu'il y en a deux qui sont intimement mêlés, et ce dont vivent les facultés de droit, à savoir un confusionnisme terrible concernant la légalité et la légitimité.

C'est sur cette confusion que reposent la plupart des approches qui nous ont précédé, par exemple le structuralisme de Barthes ; lisez son dernier ouvrage sur le pouvoir des mots, vous y verrez (ce n'est pas idiot) qu'il n'oublie qu'une chose : mettre en cause le concept de pouvoir qu'il ne définit nulle part. Or parler du pouvoir des mots sans jamais se poser la question de ce pouvoir, c'est grave. Vous rendez bien compte qu'en ce qui concerne Barthes et les sémioticiens en général, c'était un mode de récupération par des linguistes, c'est-à-dire par des littéraires de quelque chose qui était près à leur échapper ; le pouvoir au fond, c'est ce qu'ils avaient bien cru perdre et que grâce à la sémiotique ils ont pensé récupérer.

Mais même deux méthodes aussi sérieuses que le marxisme et la psychanalyse ont « merdoyé » lamentablement en ce qui concerne cette opposition. En ce qui concerne le droit, il y a deux choses : la légalité et la légitimité. Or, la légalité est toujours confondue avec légitimité dans le concept de droit ; vous comprenez que si vous confondez légalité et légitimité, toute contestation de la légitimité sera renvoyée du côté de la force ; et il n'y a pas moyen de changer de système, de faire la révolution sans être immédiatement renvoyé du côté de la violence. C'est simplement parce qu'alors, faute de déconstruire le concept, on ne s'est pas rendu compte de ce qui, dans ce qu'on appelait la force, était impliqué de légalité. Autrement dit, faute de déconstruire le concept, toute contestation de la légitimité se trouve être renvoyée du côté de la force parce qu'on a pas saisi que, dans ce qu'on appelait la force, ce n'était pas de la physique dont il était question mais au fond de la légalité.

Il y a une possibilité de contester une légitimité tout en restant dans la légalité, à condition de ne pas confondre la légitimité avec la légalité qui la codifie. Cela a contraint le marxisme, faute de déconstruire correctement le concept de droit, à s'exprimer en termes quasi physiques et à identifier révolution et violence, et à traiter de la force en termes de physique. Inversement, découlant de cette même confusion, dans le cas de la psychanalyse, le concept de castration (que nous avons discuté largement l'année dernière) occulte ce que précisément la légalité implique de force, c'est-à-dire de violence lorsqu'on fait de cette castration la source de la légitimité du désir. Dans le cas du marxisme, la contestation de la légitimité renvoie à la force, faute de dissocier dans le concept de droit légitimité et légalité ; dans le cas de l'analyse, la castration devient source de légitimité et fait de cette légitimité le produit inconscient d'une légalité, et la légalité de ne peut alors apparaître que comme oppressive, c'est-à-dire comme violence. Cette violence légale, dont parle Don Helder Camara, tient à cette confusion de la légitimité et de la légalité.

Vous voyez donc que là où il semblait qu'il y avait une sorte de dichotomie entre la force et le droit, ce n'est pas d'une dichotomie qu'il s'agit, mais d'au moins une trichotomie qui suppose que le concept de droit se trouve éclaté entre la source de la légalité qu'est le « devoir » (*shall*) et la source de la légitimité qu'est le « droit » (*may*) ; tout cela s'oppose ensemble à ce qui illustre le concept de force, c'est-à-dire de puissance naturelle, de disponibilité à faire, de « pouvoir » (*can*) au sens de « je peux marcher ».

Notre démarche, parce qu'elle part des erreurs ou des mauvaises conceptions des autres, a toujours l'air polémique ; si vous voulez la comparer (elle essaie de faire autre chose que ce qui a été fait jusqu'ici) et apprécier la différence, vous n'avez qu'à vous reporter à la démarche prophétique d'Edgar Morin qui passe pour l'initiateur d'une nouvelle sociologie simplement pour

n'avoir pas compris ce que les autres ont dit. Moi, je critique ce qu'ils ont dit parce que je crois les avoir compris et surtout je les ai lus ; j'en ai fait le tour, j'en pense quelque chose car je les connais ; lui ce qui est manifeste, c'est que le mépris qu'il a de ce qui le précède ne repose pas sur une exploitation, fût-elle polémique, des gens qui ont pensé, mais sur un mépris profond de ses prédécesseurs, d'un mépris profond de la pensée.

Partant de cette trichotomie et de cette critique d'un concept de pouvoir qui ne pouvait pas être clair car il ne représente pas un concept mais trois, nous allons essayer de l'envisager dans le cadre du plan III, c'est-à-dire dans le cadre du *shall*, de la légalité. C'est donc un approfondissement du modèle de la personne auquel nous allons aujourd'hui procéder pour avancer dans cette critique du pouvoir en tirant systématiquement toutes les conséquences du modèle de la personne que nous avons préalablement élaboré.

I - LE PÈRE :

C'est le concept-clé, que nous partageons avec l'analyse, concept-clé et pour eux et pour nous ; il faut rendre hommage à Freud qui a inventé le concept de paternité comme on l'utilise actuellement, ou plutôt comme on devrait l'utiliser ; parce que la différence entre ce qu'il a fait et ce que nous faisons, tient d'abord que nous sommes plus jeunes que lui (et que s'il ne l'avait pas fait on ne pourrait pas faire ce que nous faisons) mais que nous n'avons aucune raison de nous conformer à ce qu'il en a dit parce que, s'il vivait maintenant, il en ferait certainement quelque chose de plus intelligent que ce qu'on lui fait dire.

Ce concept de paternité était un concept génial ; mais en raison de sa non-déconstruction, on l'a complètement fourvoyé. C'est donc sur les innovations fondamentales, sur les différences entre ce qu'en dit l'analyse et ce que nous en disons que je voudrais insister maintenant. Cela ne met pas en l'air ce qu'à dit Freud, au contraire ; Freud était génial, les freudiens l'étaient moins.

1) l'état-civil :

Ce sont les analystes qui ont dégagé le concept de paternité symbolique de celui de génitalité avec l'histoire du phallus ; mais pourquoi baptiser cela comme ça ? Cela a toujours un petit côté « zizique » qui traîne dans la théorie qui prétendait séparer le symbolique de la génitalité ; c'était une théorie de l'acculturation mais qu'on a cessé de réinsérer dans ce dont elle était supposée être partie pour l'expliquer ; finalement, on l'a embrouillé, car — si vous acceptez que la paternité, au sens symbolique, soit l'acculturation de la génitalité — vous vous rendez bien compte que le père symbolique n'a ni âge, ni sexe, ni race, ni couleur de peau. Ni âge, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune raison de supposer au père castrateur un antériorité sur le castré ; d'où vient-il celui-là qui vous précède ? D'où sort-il, ce père fouettard à phallus ? S'il s'agit de fonder le social, le social s'origine à partir de nous ; s'il faut supposer avant nous le flic qui nous oblige à marcher dans les clous, une antériorité du castrateur, déjà cela « foire ».

Mais il y a plus que cela ; il est bien certain que si vous dégager la paternité symbolique des conditions biologiques de la génitalité, le père est épïcène, ni masculin, ni féminin, on est dans un autre registre, c'est-à-dire nous sommes au niveau — qu'ils appellent symbolique et que j'appelle culturel — d'une paternité épïcène qui n'est pas plus le propre du porteur de phallus que de celle qui est supposée en manquer. Il y a dès le départ dans la théorie une occultation des ses conséquences gênantes pour qu'on puisse en tirer une théorie de la culture complètement valide. Ni sexe, ni couleur de peau : inutile de se poser la question de l'Edipe noir, ça c'est de l'impérialisme, car il y aura le jaune, le rouge, etc. L'émergence à l'humain n'a pas de couleur de peau.

Ce qui est curieux, c'est qu'on ait pas trouvé cela avant Freud ; il a des gens qui se prennent pour des découvreurs terribles alors que cela traîne dans le langage de nos prédécesseurs d'une

manière qui crève les yeux. L'acte du père, comme dit Lacan, avait été baptisé par les latins *patrare*, agir en père, ce qui ne voulait pas dire *gignere*, enfanter ; *patrare* avait comme compléments *folius*, *jusjurandum*, *auguria*, *pacem*, c'est-à-dire qu'on pouvait *patrare* un traité, une convention, les augures, un serment (le garant de la loi), mais il y a quelque chose que les manuels ne vous diront jamais et qui ne se trouve que dans les pissotières de Pompéi (le corpus doit être complet !) où *patrare* veut dire *futuere*, c'est-à-dire forniquer ; d'où certains ont dit : « quelle dégénérescence ! », quand on pense que le *pater* était le *pater cum scriptus*, le sénateur ! Comment l'acte du père pouvait être réduit à cette affaire-là ? Si vous y réfléchissez ce n'est pas compliqué : *patrare* n'avait rien à voir avec la génitalité ; vous pouviez l'employer d'une manière noble (*patrare* des traités) vous pouviez *patrare* dans le sens de forniquer, de toute façon dans ce cas-là la génitalité est exclue. *Patrare* d'un bout à l'autre de la latinité a un sens parfaitement cohérent qui suppose que l'acte du père exclut la génitalité.

Cette paternité symbolique n'est donc pas neuve ; elle coïncide avec l'homme. On retrouve cela dans le terme d'« impétrant » que l'on trouve sur les diplômes : l'impétrant c'est celui qui est initié à la paternité ; *in-petrare* est un composé de *patrare*. L'impétrant est celui qui ayant passé sa puberté et entrant dans la classe des hommes, entre dans l'acte du père parce qu'il commence à agir en père, mais comme nous sommes littérairement très intellectualisés il n'y a pas d'impétrant serrurier ! Si vous lisez le droit romain (qui est la source du nôtre) vous verrez qu'il y a toujours lieu de tenir compte dans la paternité de toute autre chose que de la génitalité, c'est ce qui fait que les romains ont toujours relié la filiation et l'adoption : c'est-à-dire que le fils adoptif était aussi fils que l'autre parce que ce qui le faisait fils ce n'était pas d'être sorti de la femme mais d'être reconnu par le père ; on comprend alors la liaison des *liberi* et *liberti*, des enfants du foyer et des affranchis, le rapport de la parentèle et la clientèle ; on comprend également que l'acte du père, dès le droit romain, consiste non pas à donner ses gènes mais à donner son nom, c'est-à-dire à donner la « raison sociale » ; d'où à Rome, un vieux garçon pouvait être *pater*, un impuissant, tant de nature (celui qui biologiquement ne peut pas) que de culture (celui qui renonce) peut accéder à la paternité.

Vous vous rendez bien compte que la découverte de Freud va bien au delà de ce qu'on a appelé l'Œdipe ; les analystes en sont toujours à tourner autour de leur Œdipe, comme Lévi-Strauss dans ses structures de parenté ; le problème n'est pas là, car ce que Freud et les ethnologues découvraient dans une structuration de ce qu'ils appelaient la famille, c'était finalement la structuration de la société elle-même ; on est bien au-delà des règles de l'intermariage, de l'Œdipe, on est dans la fondation du social. Autrement dit, l'acculturation et de la sexualité et de la génitalité aboutit à transformer le rapport entre congénères en un rapport entre « pairs », et le rapport de l'adulte au petit en un rapport au « père », c'est-à-dire rapport au « tiers ». Le rapport entre congénère devient un *rapport entre deux*, le rapport au petit devient un *rapport au tiers*. Ce sur quoi les analystes ont peu insisté, c'est sur le « pair ». Dans les deux cas il s'agit d'une acculturation de l'espèce.

D'où tout sujet organique n'est pas nécessairement quelqu'un dans la société ; il faut qu'il s'identifie et il ne le fait que grâce à un *statut* qui lui confère *notoriété* ; voilà pourquoi le mariage a des règles qui ne sont pas celles de l'accouplement dans la mesure où vous n'avez d'existence sociale que si vous avez des *statuts* et que vous êtes un *notable*, c'est-à-dire si vous êtes « comptable ». En même temps que s'acculture notre sexualité pour aboutir à ce statut qui est au fond une identité (au sens de la carte d'identité), s'acculture la génitalité dans la *profession* qui est l'équivalent de l'identité ; il ne s'agit plus alors de *notoriété* mais de *régime*, non plus de *statut* mais d'*état*. La source de l'État est là.

En tant que citoyen vous avez des statuts divers, mais ce citoyen est en fait contributeur d'une société que vous portez en vous, même si vous en contestez le régime. Notre rôle dans les deux cas

n'est pas le même : dans un cas, cela aboutit à l'acculturation de l'accouplement, *le rapport entre congénères culmine dans le mariage*, à condition de ne pas prendre le mariage comme un épanouissement de passions mais comme un acte notarié (cela n'empêche pas d'y mettre de la passion ; les mots sont vides vous y mettez du sens et vous appelez cela penser, pourquoi, dans l'acte notarié n'y mettriez-vous pas d'amour, mais ça ne se met pas sur la place publique, ça se vit), dans l'autre cas, de manière symétrique, cela aboutit à l'acculturation de l'élevage (rapport au petit) *dans l'éducation* ; il y a le même rapport entre mariage et accouplement qu'entre éducation et élevage. Si vous acceptez que le mariage est l'acte social élémentaire d'acculturation du rapport des congénères ; c'est le type même, mais ce n'est qu'un exemple, de ce que j'appelle le *nexus*, c'est-à-dire le nœud social, le principe du rapport social entre partenaires. C'est, pour parler comme Miller, le terme de l'acculturation du *sexus*. De même, l'éducation est le service social le plus élémentaire, il n'est que l'illustration la plus simple de ce que j'appelle le *munus*, c'est-à-dire la contribution à la Cité.

Sous ces termes latins, c'est toute autre chose qui se disait ; cela a beaucoup plus à faire avec la légalité et c'est cela que l'analyse et les ethnologues, sans le savoir, ont trouvé. Nous sommes allés plus loin en essayant de montrer qu'au fond le *nexus* était le principe même à la base de la classification ou de la classe sociale (que je n'envisage pas ici dans sa réduction marxiste), et le *munus* était le principe à la base du métier.

SEXUALITÉ	GENITALITÉ
congénère	adulte/petit
accouplement	élevage
PAIR	PÈRE (tiers)
NEXUS	MUNUS
mariage	éducation
identité	profession
notoriété	régime
statut	état
CLASSE	MÉTIER

Ceci résume l'ensemble des moyens de dépasser une certaine optique analytique pour voir que ce qui s'y fonde, c'est ce que nous appelons la *socialité*, c'est-à-dire le modèle du plan III. Nous quittons du même coup la psycho dans laquelle on a maintenu la psychanalyse ; vous me direz que quand on est analyste, il y a le divan et celui qu'on reçoit dessus et le gars qui paie tout seul ; en fait, un des problèmes qui est en jeu, lorsqu'il ne s'agit pas de névrose mais de psychose, c'est précisément le problème de la société ; la vraie révolution est bien plus là que dans les rues, que sur les barricades ; elle est dans le fait qu'on voit ou non, en laboratoire, se fabriquer de la personnalité ; autrement dit, c'est une naïveté que de se figurer que la clinique soit nécessairement individuelle sous prétexte qu'il y en a qu'un seul qu'on observe ; à vrai dire, ce que vous observez dans de la personne, c'est exactement comme ce que vous observez de signification dans l'aphasiologie ; c'est la totalité de la grammaticalité que vous observez, pas ce que le patient vous dit ; et ici, ce n'est pas ce qui se passe entre untel et untel (bien qu'on puisse lui donner psychologiquement de l'importance) qui est intéressant, ce qui est intéressant ce sont les mécanismes de constitution — au delà de l'individu, parce que ce n'est pas plus individuel que collectif — de la socialité. Vous

comprenez ce que la confusion de la sociologie avec la science du collectif a pu faire de dégâts ; c'est durkheimien, c'est rester marxiste malgré Marx.

C'est une autre différence entre la psychanalyse et nous ; le concept de paternité analytique est resté trop psychologique et trop imprégné d'une sociologie pas dénoncée et qui reste occidentale. Autrement dit, toutes les histoires du rapport à la mère ne font qu'entériner les vieilles histoires de concierge qui traîne dans notre occident chrétien ; on me dit sexiste, c'est moi qui le suis moins. Cette réduction sexiste de l'analyse, c'est là qu'elle joue et on comprend son caractère profondément conservateur. Au fond, je ne trahis pas l'analyse, je crois que la psychanalyse doit être poussée jusqu'à une sociologie.

Il importe de dissocier le plan III du plan IV, c'est-à-dire de ne plus mêler la loi et la règle, et dissocier la personne de la norme. C'était l'objet du séminaire de l'an dernier.

2) l'autocastration :

C'est l'éclatement du *concept de manque* : à propos de sociologie, nous avons vu que la personne n'était jamais que l'évidement du sujet ; nous partageons avec Freud la conception de ce que Lacan a appelé le *refus inaugural (die Verweigerung)* ; ce refus initial est un évidement du sujet qui créant ce que nous appelons de l'*absence*, ce que les analystes appelleraient de la mort, crée du manque à être. Mais chez les analystes, la mort a deux rôles dans leur système et qui fausse tout. Ici j'entends la mort comme ce qu'introduit l'humain dans la biologie, ce manque à être qui, comme vous le voyez, est parfaitement contradictoire avec une sociologie issue du contrat social ou une sociologie du don. Je fais allusion ici aux sources de la sociologie contemporaine, car tout est parti de Rousseau, Durkheim est parti de Rousseau ; pour Rousseau, il y avait des hommes et puis un jour on a signé un contrat ; bref, l'homme préside à sa naissance. C'est exactement le coup de Prométhée et du feu : on dit que l'homme a inventé le feu, mais s'il ne l'avait pas il n'était pas homme, l'homme n'a jamais inventé le feu ; autrement dit, il y a une espèce de contradiction dans le fait que l'on dirait que l'homme assiste à son propre accouchement : il est homme d'abord, et tout fait, puis ensuite il se perfectionne ; mais puisque ce sont nos propriétés que d'être technicien ou d'être social, comment voulez-vous qu'il y ait eu des hommes avant la technique, avant l'art ou avant la société ; c'est une naïveté.

Fonder la société sur le contrat ce n'est pas que ce soit faux, c'est vrai que la société est une immense articulation de contrats, mais le problème n'est pas de les décrire, c'est de savoir pourquoi on est contraint de les faire ; les animaux ne font pas de contrat ! Pourquoi l'homme doit-il faire des contrats ? Il y a donc quelque chose qui nous spécifie et qui fait qu'on est obligé de passer des contrats ; pourquoi est-on obligé de communiquer sinon parce que précisément on ne veut pas. Autrement dit, il n'y a que l'homme qui soit capable de se détacher de son existence. Tous ceux qui font de la communication sans s'inquiéter de savoir ce qui la fonde, finiront dans le téléphone ! Le contrat social est une description de la société comme celle de Mauss qui dans son *Essai sur le don* a décrit ce qui se passait, et a vu qu'il y avait société dès qu'il y en avait un qui disait « Attends, je te refille mes billes », pourquoi a-t-il à les refiler si ce n'est parce qu'il les a mises dans sa poche d'abord ! Autrement dit, c'est la dialectique de la prise et du don : prise veut dire soustraction, et don parce qu'on est bien obligé de le dégorger.

Si vous envisagez les choses dialectiquement, tout change ; et eux, ce qu'ils ont fait, c'est de la sociologie performantielle : ils ont fait comme les linguistes — qui ont fait de la rhétorique en croyant faire de la grammaire, et qui décrivaient du sens, et ont fait des systèmes du sens — eux ont fait des systèmes sociaux à partir du postulat qu'on était de toute façon en société puisqu'on était des gens raisonnables ; mais d'où vient la société ? C'est là que c'est intéressant de la voir naître ou se dégrader en laboratoire, on est au cœur même du social.

Nous avons également montré qu'il ne fallait pas confondre ce manque à être constitutif de la personne avec le manque à jouir, si j'ose dire, qui est à la base de ce que j'ai appelé la norme. Il s'agit alors de dissocier chez Freud, ce qu'il n'a pas fait, encore qu'il ait mentionné le mot une fois, la *Verweigerung* de la *Vernichtung*, c'est-à-dire la dimension de la perte, le renoncement, l'abstinence. [...] C'est la seule instance qui permette de légitimer le désir. Vous comprenez alors que parler de castration comme introjection d'un surmoi consistait à télescoper le plan III et le plan IV en cherchant dans le plan III l'instance qu'on avait pas pu trouver dans le plan IV. Il était bien plus facile fonder ce renoncement au plan IV constitutif de la légitimité du désir, donc de la liberté, dans la pression d'un autre qui l'assumait pour vous et qui vous servait de flic ; il y a là une simplification de l'humain à laquelle nous avons la dernière fois carrément tourné le dos parce que la norme ne résulte pas plus de la façon dont elle se codifie (encore qu'elle soit toujours codifiée) que le signe du plan I ne se confond avec la façon dont il se communique et il se communique toujours ; autrement dit, nous dissociions glossologie et sociolinguistique, pourquoi ne pas en faire autant ici ? En ce qui concerne le droit, ce qui le légalise n'est pas ce qui le légitime. Le phénomène de la castration, parce que trop peu déconstruit, nous a obligé à proposer, par opposition, un concept d'autocastation qui soulignait simplement l'autonomie du plan IV par rapport au plan III, cela ne veut pas dire que j'admette la castration même au plan III ; même là je ne marche plus comme nous allons le voir dans :

3) l'intégration de la loi :

Cette castration, qui supposait une sorte d'antériorité, fût-elle de principe du castrateur, à la différence de la psychanalyse, nous l'intégrons dans le modèle même de la personne ; nous sommes au cœur de notre sujet. C'est à partir de là que commence la réflexion sur le pouvoir.

Etant donné que les analystes partaient d'une psychologie concentratrice autour du sujet, ils avaient l'impression que cela existait, le petit bonhomme, et que par conséquent il fallait aller chercher au-delà ce qui faisait pression dessus : tout la conception du *überich* vient de là. Seulement, « ich » en allemand c'est « je », « ego » ; mais quand je vous dis que la langue agit sur conception : « ich » en allemand est un mot et non pas un affixe comme le « je » du français, pour faire un mot, en français, on ne pouvait pas dire un « surje » et on a dit le « surmoi »... et on a tout foutu en l'air pour la bonne raison qu'automatiquement le « moi » ayant quelque chose d'accusatif, on avait l'impression qu'il y avait pression de dessus ; alors qu'en fait *überich* veut dire un superego, cela ne veut pas dire un *übermich* ; le fait de ne pas pouvoir dire cela en français a faussé la théorie du surmoi et à transformé en flic le superego par rapport à l'ego : l'introjection devenait tout un bazar, vous vous rendez compte, inviter un flic chez soi ! Or tout le problème est là (je ne dis pas que cela se réduise à un problème d'expression) et tout notre problème a été — quand je parle d'intégration de la Loi, dans le modèle de la personne, dans ce que j'appelle l'instituant et l'institué que nous avons construit analogiquement sur le modèle du signe et le l'outil — de montrer qu'émerger à la personne, c'est émerger à la fois à l'instituant, c'est-à-dire à une *ontologie*, à une structuration de l'esse, à une détermination de l'être par rapport à l'autre (je reprends ici le terme des phénoménologues), et en même temps (et c'est cela que les phénoménologues ont raté) à l'institué, à la *déontologie*, au *prodesse* (qu'on traduit par « être utile », mais qu'on devrait traduire dans le vocabulaire sartrien par « être pour »), le rapport à autrui ; il y a le même rapport en français entre autre et autrui, il et lui. Je ne vais pas du tout contre les analystes mais je raffine leur analyse ; il va falloir envisager d'une manière plus profonde le rapport à l'autre et la relation à autrui car c'est intégré même dans le modèle de la personne. Dans la mesure où vous avez défini l'esse comme un pour-soi, automatiquement le problème des autres vient en surplus ; ma personne est sociale dans le trognon puisqu'elle est à la fois émergence, par l'instituant et l'institué, à l'esse et au *prodesse*. La différence est, qu'il s'agisse du service, du métier ou de classe, que c'est intégré au modèle de la personne, comme le signifiant et le signifié sont intégrés au modèle du signe ; il n'y

pas besoin d'introjection, c'est dedans ou pathologiquement ça n'y est jamais venu ! L'ontologie est pour moi intégrée à la personne, ce n'est pas un système d'être dans lequel vous vous placez, c'est par rapport à vous que l'être prend signification, si j'ose dire.

Alors vous comprenez que je place le *concept de classe* carrément dans l'instance. Marx aussi, quand il a défini la classe sociale, il l'a illustré par des exemples pris dans la société industrielle, il a fait à la fois de l'instance et de la performance puisqu'il était obligé, pour se faire comprendre, d'illustrer par des exemples du temps ; mais les gens l'ayant pris au sérieux, et voulant en tirer des conséquences politiques, ont tiré de la lutte des classes l'espoir qu'un jour elle pourrait se résoudre, ils passaient de l'instance à la performance ; je crois aller beaucoup plus dans le sens de Marx en inscrivant la classe dans la personne elle-même. Autrement dit, il ne s'agit plus d'un concept de révolution comme pouvant s'accomplir un jour, mais d'un concept de révolution comme fondateur de l'humain, car c'est au fond une révolution — fût-elle intime — qui est constitutive du social en nous, c'est-à-dire de notre ontologie. Je fais la même chose pour le *concept de service, de métier* : il ne s'agit pas d'introjecter, venant du dehors (qu'il faudrait alors lui-même expliquer) une castration, c'est-à-dire une sorte d'obligation à l'égard de l'autre qui nous viendrait de l'extérieur, mais il s'agit de considérer cette obligation, ce rapport à autrui comme définitoire de la personne ; c'est justement pourquoi je distingue non seulement castration d'autocastation, mais que je conteste la formulation même du concept de castration dans la mesure où il ne s'agit pas d'introjecter quelque chose qui vienne d'ailleurs, un *überich*, un superego, puisque le fait de créer l'autrui comme nous créons l'autre, fait partie de la définition de l'ego lui-même, c'est-à-dire de la personne ; pas de personne qui ne se définisse et par son rapport à l'autre et par son rapport à autrui. Vous comprenez alors toute l'histoire de l'*überich* n'a plus de signification puisqu'il suffit que nous disions, nous hommes, *ich* pour que les deux rapports soient simultanément créés.

Non seulement le père n'est pas extérieur à nous, mais le père, c'est nous en tant qu'institué ; il n'est pas extérieur à nous, mais il suppose, en raison de l'immanence de la personne comme du signe, une intime réciprocité, c'est-à-dire que quand on parle du rapport à l'enfant, il est certain que biologiquement l'enfant vient après le géniteur, mais si vous tirez rigoureusement toutes les conséquences, vous verrez alors que l'enfant du point de vue culturel se définira comme celui en qui le patronage, c'est-à-dire la possibilité d'être père, se fait déontologiquement réciproque ; c'est-à-dire que je n'envisage pas l'enfant comme une chose, comme un être à part : le rapport de l'ego à l'enfant est une des dimensions de la personne et, en tant que dimension de la personne, ce rapport est parfaitement réciproque ; c'est ce qui fait que quand l'enfant entre en société, une fois qu'il est initié, on dit qu'il faut que l'enfant tue le père mais il faut aussi que le père tue le fils. Le meurtre est double dans la mesure où il s'agit de se traiter en adulte, c'est-à-dire la reconnaissance que fait le père de l'enfant est mutuellement correspondante de celle que l'enfant fait du père ; cette reconnaissance n'étant pas une gratitude, c'est une mutualité de service, j'allais dire un partage de pouvoir. Le rapport à l'enfant dans la mesure où il s'acculture et qu'il s'agit de fabriquer non pas de l'adulte mais du citoyen, ce rapport est parfaitement réciproque qui fonde la mutualité des services et le partage du pouvoir. On peut définir *l'institué comme l'altruisme du citoyen*. On comprend que cette réciprocité du rapport père/enfant, c'est-à-dire de cette dimension altruiste de la personne, puisse se concevoir autrement et qu'en anglais *patron* soit le client d'un magasin, c'est-à-dire l'inverse de ce que « patron » veut dire en français ; si vous vous reportez à ce que je vous ai dit, du fait que contrôlant la même structure, il n'y a pas de différence entre l'émetteur et le récepteur (la différence n'étant que rhétorique), il n'y a aucune raison, quand on parle de « patron » de lui donner une supériorité politique ; « patron », en tant que c'est une dimension de la personne, nous le sommes tous. Nous sommes dans le pouvoir de l'autre, mais il est dans notre pouvoir aussi ; c'est simplement dans le plan de la performance, dans le plan du réinvestissement que la politique s'en empare : il y en a qui sont frustrés du pouvoir qu'ils ont, non pas de droit, mais comme personne ; mon petit modèle est plus révolutionnaire qu'il en a l'air étant donné que dès le départ en tant que

personne nous avons à la fois comme instituant un statut et une notabilité, et comme institué en tant que contributeur à la société un pouvoir ; vous comprenez pourquoi j'insiste tant sur la société comme acculturation de l'espèce car à partir du moment où vous séparez sexualité et génitalité vous ne pouvez plus faire de sociologie ; la sexualité est biologiquement ordonnée à la génitalité et c'est ensemble que les deux s'acculturant fabriquent de la personne comme pair et père.

Étant donné que, à la différence des marxistes ou des analystes, j'ai tout intégré, mon problème n'a pas été de dissocier les deux plans mais de reporter dans l'instance sous le nom d'ontologie et de déontologie ce dont ils ont fait une affaire de performance parce que quand ils parlent d'ego ils le conçoivent de manière non dialectique, d'une manière encore psychologique et concentrée ; si bien que lorsqu'on parle d'autre ou d'autrui, cela a l'air de s'ajouter ; mais l'ego, pas plus que le signe, n'a de propriété ni de contenu, il est forme ; l'ego, ce n'est pas quelqu'un à quoi va se surajouter l'autre ou l'autrui l'ego est cette capacité que nous avons de nous dissocier de l'existence, de nous faire autre et de nous faire autrui. Autrement dit, l'ego est autre *et* autrui ; c'est cela sa spécificité ; l'ego, c'est du négatif. Il n'y a donc pas moyen de chercher une authenticité de soi-même puisque le soi, c'est nous qui l'élaborons par l'autre et l'autrui qui sont en nous. La Loi n'a pas d'autre garant, attestation qu'elle-même.

Mais il ne faut pas alors l'envisager comme un modèle d'être, comme un idéal du moi ou d'autre chose, mais comme un modèle, c'est-à-dire comme une structure qui nous habite. Autrement dit, je radicalise la *Verweigerung* ; je pousse ce que Freud a découvert à son extrémité. Cette *Verweigerung* ne travaille pas déjà dans quelque chose, elle crée cet univers ; les autres ne sont pas préalables à la communication puisque c'est notre dissociation qui en provoquant l'ego fait l'autre et l'autrui ; vous ne pouvez pas fonder la Loi sur l'autre, sur le tiers puisque c'est vous qui êtes l'auteur du tiers.

Comme ce modèle est singulier, vous comprenez que la Loi, pour nous, ne sera jamais la pression d'une collectivité puisque nous sommes, en tant que personne, les initiateurs de cette Loi ; la Loi sera toujours singulière, c'est-à-dire que, quelles que soient les conventions que vous passiez avec les autres, ces conventions n'épuiseront pas sa légalité, c'est-à-dire ne pourront pas la garantir. Ce qui fera la légalité, c'est la capacité pour la Loi d'être opposable à elle-même. Dans une ruche, un essaim, la Loi n'est pas opposable à elle-même, il n'y a pas de légalité ; tandis qu'en ce qui concerne l'homme il y a de la légalité parce qu'on peut faire la révolution, c'est-à-dire parce que la Loi est toujours opposable à elle-même, parce que c'est nous les auteurs de la Loi. La loi ne se fonde ni dans l'individu (ce serait du caprice) ni dans la collectivité puisqu'individuel et collectif c'est, d'un côté, de l'organique, de l'autre, du tas d'organismes ; vous ne pouvez pas trouver dans la biologie les fondements mêmes de la sociologie qui n'est pas l'ampleur du groupement, mais qui est une autre manière d'exister. Vous comprenez alors, si j'ai raison, qu'il y aura lieu de vérifier, dans une clinique, la différence des troubles du rapport à l'autre et des troubles de la relation à autrui ; cela mettrait de l'ordre dans la clinique psychiatrique. Les troubles du rapport à l'autre sont les troubles de l'acculturation de la sexualité, cela couvre l'ensemble des perversions (à condition de les redéfinir) qui est un trouble de ce rapport culturel à l'autre ; les troubles du rapport à autrui sont les troubles de l'acculturation de la génitalité, c'est là que se situent les grandes psychoses : schizophrénie, paranoïa selon qu'il s'agit d'ethnique ou de politique.

II - LE MINISTRE :

Dans la nature celui qui a le pouvoir, c'est le géniteur dans la mesure où il a comme pouvoir de faire pour l'autre ce que l'autre ne peut pas faire ; sociologiquement je voudrais vous montrer que tout pouvoir émane de ce que le droit romain appelait *mancipium*, ce que le droit appelle la puissance paternelle (à condition de donner à puissance paternelle un autre sens que celui qu'on donne généralement dans la mesure où on confond père et géniteur).

1) le service :

Déjà au niveau de l'espèce, la puissance du géniteur tient simplement à son antériorité et au fait qu'il est celui qui aide l'autre à venir ; en ce qui concerne l'humain il y a réciprocité, échange de service. Dans une société, nous sommes tous des pères au sens symbolique du terme, tous des patrons parce que capables de nous rendre des services que l'autre ne pouvait pas rendre.

Si vous appelez pouvoir la prestation de service, l'ensemble des services auxquels culturellement la personne s'oblige envers autrui, vous verrez que ce qu'on appelle ici pouvoir (et c'est une manière de désambiguïser le concept) est exactement ce qu'on appelait autrefois le devoir, à condition de ne pas préciser à l'égard de qui ce devoir fait pression. Seulement devoir s'envisage toujours par rapport à celui à qui on doit, c'est-à-dire le créancier ; cela supposerait que le créancier précède l'obligation qu'on a ; or d'après ce que je vous ai dit de l'autrui, c'est par le devoir que nous créons par projection le créancier ; bref, le créancier ne nous apparaîtra que dans la phase performantielle, la phase politique sociale, tandis qu'instantiellement le pouvoir nous apparaît que comme un devoir, une redevance, nous dirons une dette ; mais dette à l'égard de personne ; c'est précisément parce que nous vivons la paternité comme un devoir social, comme une contribution sociale dans tous les sens du terme que nous assumons une dette dont nous n'héritons et que nous ne contrôlons pas non plus, bien que politiquement nous essayions toujours de mettre un nom derrière celui à qui nous devons. C'est le devoir qui nous fait homme. Le pouvoir est à envisager comme un devoir.

Ce que j'appelle le service, c'est le déontologique, c'est l'équivalent du sémiologique sur le plan I. Or si vous admettez qu'il s'agit d'une réalité d'analyse, pas d'une réalité matérielle, où les choses ne se définissent que par leurs mutuelles oppositions ou contrastes, vous comprendrez qu'il n'est pas possible de concevoir le *munus*, c'est-à-dire le service, sinon que comme répartition des *munera* ; le *munus* suppose, parce qu'il est une réalité d'analyse, distribution de *munera* ; c'est le fameux principe de division du travail. Si vous souhaitez adopter cette manière de faire, vous êtes obligés de renoncer à la fameuse théorie selon laquelle la distribution du travail serait née de la complexité des modes de production ; cela remonte à une sociologie et une ethnologie dépassées.

La division du travail est, si j'ose dire, congénitale, parce qu'elle est une réalité d'analyse ; il n'y pas de société si minuscule qu'elle soit qui ne manifeste une quelconque répartition des *munera*. Il faut donc envisager la division du travail comme un principe et non pas comme un événement.

Le pouvoir comme participation à cette répartition des *munera* fait qu'il n'y a d'omnipotence que divine ou animale ; l'homme n'a pas d'omnipotence ; il a un *munus* définissable par d'autres *munera*. Chacun participe ainsi au pouvoir dans la mesure où il contribue socialement par un métier, c'est-à-dire par une prestation de service propre ; à ce moment-là, il n'y a pas de « sots métiers » ! Donc parler du pouvoir, c'est parler aussi de la prestation sociale du boulanger. Personne ne pense à cela parce qu'on ne voit le pouvoir qu'incarné dans le chef ; à partir de ce moment là on est coincé parce qu'on a tellement réduit le truc que cela devient non seulement un privilège mais cela se confond avec sa fonction. Or que veut dire être chef ? Cela veut dire être chargé pour les autres non pas de faire le pain ou de ressemeler les chaussures mais de prendre des décisions ; mais la décision a-t-elle une supériorité sur le langage ou sur l'art ? C'est de l'homme aussi. Autrement dit, si vous acceptez le concept de pouvoir comme devoir, comme prestation sociale, vous verrez que le chef est ni mieux ni plus que l'ouvrier ; l'ouvrier est le ministre de notre adresse (ce que vous n'êtes pas assez adroit pour faire, il le fait pour vous), le chef n'est que le ministre de votre décision, mais comme votre décision ne peut devenir hégétique que si elle se fonde dans un désir légitime, le chef est le ministre de notre liberté. Mais être ministre de notre adresse ou ministre de notre liberté, c'est humainement et sociologiquement du pareil au même ; il faut de tout pour faire un monde comme aurait dit ma grand-mère ! Cela n'implique aucune hiérarchisation des fonctions. Alors le pouvoir, dans ce sens-là, n'est pas un privilège, il est à exercer comme on exerce n'importe quel

service ; il suppose au fond une humilité profonde, un sens du devoir beaucoup plus qu'un sens du profit.

2) le travail :

Pour pouvoir concevoir le pouvoir comme organisation structural du service, il fallait dissocier, comme nous l'avons fait et allons le faire d'avantage, les concepts de métier et de travail. Le travail ressortit au plan II et nous l'avons défini comme une manifestation ergologique, c'est-à-dire l'acculturation du labeur par l'appareillage dont la technique nous rendait capable ; sur le plan III, il ne s'agit pas du travail mais du métier ; cela ne veut pas dire que le métier ne puisse pas comporter le travail ; celui qui ne sait mettre que des clous dans une godasse, il mettra des clous dans la godasse, le gars qui sait écrire, écrira pour vous, etc. ; mais le travail, au sens « godasse » du terme, c'est-à-dire au sens ergologique, il fait partie du métier mais pas en tant qu'ergologique mais en tant que répartition de domaines ; l'organisation du métier est sociologique, elle n'a rien à voir avec la structure propre du travail qui est ergologique, pas plus qu'avec la structure propre de la connaissance qui est proprement glossologique ; autrement dit, vous pouvez trouver dans le métier différents types de service à rendre dont fait partie le travail.

Les marxistes ont surévalué le travail, parce que c'était de ce point-de-vue-là que, dans une perspective historique, ils se plaçaient. À Rome, les esclaves travaillaient, le *labor* était obligatoirement servile, un citoyen romain normal ne faisait rien (ils appelaient cela *otium*) ; il avait pourtant le sentiment de contribuer au bien de la patrie, à l'intérêt général ; on a vécu de cette société jusqu'au XIX^e siècle, et quand le travail a pris des proportions telles que cela devenait une organisation d'esclaves pour le bénéfice de quelques uns, la question s'est posée de la répartition ; d'où l'opposition du capital au travail, plus exactement d'un repos immérité pour certains alors que la majorité trimait ; d'où une dichotomie qui fait que, avant, ne rien faire c'est ce qui faisait le citoyen, et à partir du moment où la masse des gens qui aspiraient à la citoyenneté disaient « nous ne sommes plus des esclaves et c'est nous qui faisons vivre le pays », ils ont considérablement grossi cette prestation de service, le travail et ont dit « à notre tour, les gars ! » ; mais inverser une société ce n'est pas véritablement faire la révolution ; ce n'est jamais que donner l'importance à un autre type de contribution, alors que c'est la contribution qui est en cause. Tant qu'on a défini la répartition du travail comme étant la base même de l'organisation sociale — mode de production — (ce que les *patres* romains ne faisaient pas), par la force des choses, on fausse le modèle parce qu'on a donné toute l'importance à l'exemple par lequel le fondateur du modèle l'a illustré. Autrement dit, on a enfermé Marx dans l'illustration qu'il en a donné, alors que ce qui lui importait, c'était de démontrer le jeu du phénomène de la classification, à la limite peu importait le contenu de cette classification. Mais on s'en est tenu là, et la sociologie reste en panne.

Regardez combien de temps on a discuté pour savoir si les intellectuels étaient des travailleurs ! Les marxistes se sont bloqués dans une interprétation tellement réductionniste qu'on ne peut plus rien tirer de cela, ce n'est plus un modèle, c'est une anecdote ; c'est dans ce sens là qu'il y en a qui disent (et cela favorise le boulot des gens de droite) que ça a vieilli ; c'est pas Marx qui a vieilli, ce sont les marxistes. Il vaudrait mieux utiliser, plutôt que le concept de travailleur, le concept de profession. Dans l'université nous avons un métier, nous ne sommes pas des travailleurs au sens ergologique du terme mais cela n'empêche pas que nous avons une contribution sociale ; mais cette contribution sociale ne se confond pas avec ce que nous savons ; c'est tout le problème du métier et de la discipline, c'est-à-dire que l'organisation de la connaissance n'a rien à voir avec le métier de celui qui prétend l'enseigner ; dans une université, qu'on le veuille ou non, si on confond le savoir et le pouvoir (comme dans l'université qui nous précédait) on donne toujours le pouvoir aux mandarins ; dans l'université contemporaine ce ne sont plus nécessairement ceux qui savent le plus qui ont le plus de pouvoir ; il y en a que ça vexe ! Mais, à mon avis, la dissociation est une

nécessité parce que ça montre ce qu'il y a d'implicitement sociologique dans le politique, dans un type d'organisation qui ne ressortit pas, qu'on le veuille ou non, à la compétence purement professionnelle ; or, c'est cela qui, en général, est trop confondu chez la plupart des gens.

Bien plus, dans la mesure où un modèle sociologique doit couvrir la totalité des possibles, il n'y a aucune raison d'exclure les sociétés qui nous ont précédés sous prétexte qu'elles ne fonctionnaient pas comme nous ; on dit, par exemple, que les aristocrates ne fichaient rien, cela ne leur venait pas à l'idée d'être ni même médecin ou écrivain, à plus forte raison boulanger ; donc on dit qu'ils ne faisaient rien... mais que veut dire faire ? Dès que vous dissociez métier et travail, avaient-ils une contribution sociale ? Or cette contribution sociale, dans un certain type de politique, si vous envisagez la paternité symbolique, culturelle comme nous l'avons envisagée, vous comprenez que être père c'est assurer comme contribution sociale non pas la permanence de ses gènes mais assurer un service qui fonctionne comme une loi... le père donne son nom ; dans une perspective de droite, la famille, c'est-à-dire soutenir son nom et cela exigeait des efforts ; il y a eu une époque où d'avoir un nom c'était cela le métier, avoir un nom et en soutenir la dignité, c'est-à-dire en assumer la totalité des devoirs, c'était un métier ; cependant, ils ne faisaient rien. Autrement dit, ils exerçaient leur éponyme, c'est-à-dire le fait de descendre d'untel ; pour eux c'était une exigence, un devoir social. L'exigence sociale n'est pas nécessairement la conscience professionnelle telle qu'on l'a depuis la Révolution ; il faut envisager un type de société où selon la politique le métier consiste à exercer l'éponyme ou la particule exactement comme maintenant on exerce avec conscience professionnelle tel ou tel type d'activité : ils auraient été indignés d'être traité de fainéants ; ergologiquement, ils ne fonctionnaient pas mais ils croyaient apporter quelque chose d'autre au social ; le ministère était de maintenir un certain type d'équilibre social par la défense de l'éponyme et de la particule comme nous le maintenons, nous, par la conscience professionnelle ; dans les deux cas il y a un code, une déontologie ; ils avaient une déontologie familiale que symbolisait l'héraldique. Autrement dit, un modèle social ne doit pas tenir compte de ce que la politique récuse à tel ou tel moment, car ce sont toujours des contingences ou des péripéties ; un modèle social doit pouvoir expliquer la totalité des configurations historiques, qu'elles nous plaisent ou pas ! Pour être explicatif, le modèle ne doit pas être plus général, mais plus profond au sens structural du terme.

Avoir dégagé le concept de métier du concept de travail permet également — puisque le rendement n'est plus en cause dans le métier mais seulement la prestation de service qui peut être différemment appréciée — de comprendre que le jeu puisse être intégré dans le métier. Or j'essayerai de vous montrer a) que le jeu (dont nous reparlerons ultérieurement) ne pouvait pas trouver de statut tant qu'on avait confondu métier et travail car le jeu fait partie strictement de la définition du métier, mais, b) comme on a pris l'habitude de confondre le métier et le rendement ergologique, que tout ce qui n'en a pas et qui est exercice fait partie du *ludus*, l'école et le jeu. Mais ce n'est pas pareil dans toutes les sociétés : dans la société française, c'est presque injurieux que de ne rien faire ; quand vous voyez un adulte dire « moi, je vais faire un match de foot », on a toujours une certaine indulgence ! Allez en Angleterre, cela fait partie du standing, même des vieux de 80 ans ! Le jeu en Angleterre n'a absolument pas la même connotation que chez nous. Il va donc falloir, si nous dissociions rigoureusement les termes de métier et de travail, voir que le jeu, au même titre que ce qu'on appelle trop souvent le travail, fait partie du métier, qu'il se répartit, qu'il se structure de la même manière ; nous verrons les jeux de l'instituant qui sont des jeux de compétition et les jeux de l'institué qui sont des jeux de simulation ; c'est déjà un métier qu'un jeu de simulation ; un métier c'est toujours une manière de jouer socialement au papa et à la maman. Autrement dit, nous verrons le jeu d'une manière toute différente sous laquelle nous n'avions pas pu l'envisager jusqu'ici parce que le modèle n'était pas suffisamment approfondi.

Si vous réduisez le concept de métier au concept de travail — et actuellement c'est le problème —, perdre son travail, c'est perdre le métier, c'est-à-dire perdre son importance sociale ;

j'allais dire — puisque c'est l'importance sociale qui fait la paternité, qui fait le pouvoir — que perdre le travail, c'est perdre la dignité. Vous voyez à quel point c'est lié à notre société ; jamais dans l'ancienne Rome le problème du chômage ne se serait posé comme nous le posons maintenant ; chômer c'était l'*otium*, c'était le comble de ce qu'on pouvait exiger d'un citoyen ; autrement dit, être chômeur n'était pas une disqualification, au contraire, c'était la dignité. Vous voyez à quoi tient le problème du chômage ; je ne veux pas dire qu'il n'a rien d'objectif mais à quel point il est lié à un fonctionnement social qui n'a rien d'idéal et qui tient à ce qu'on nous a tellement appris — et pas seulement appris car il est vrai qu'on a réduit la société à cela — que le travail c'est le métier, que perdre le travail c'est perdre le métier, la dignité de citoyen.

Le problème du travail des femmes est lié à une transformation de notre rapport à l'autre, c'est-à-dire une mutation de la société. Autrefois les femmes épousaient le travail de l'homme comme elles épousaient son nom ; le travail peut s'épouser ou s'exercer ; elles travaillaient par personne interposée car la structure de la personne n'était pas la même dans la société qui nous a précédé : le métier s'épousait. Maintenant dans la mesure où travail égale métier, le métier s'exerce et les femmes ne pouvaient pas ne pas revendiquer le boulot puisque c'était revendiquer leur dignité.

Un autre exemple : on avait à rétribuer le boulot, on enseignait même que le salaire était ce qui permettait de reconstituer la force de travail ; maintenant on ne rétribue plus le boulot, on rétribue les vacances, les retraites, la formation, la maladie, etc., finalement on rétribue le non-faire ; on devrait prendre conscience de cela, et on vit toujours le chômage comme une clochardisation ; un type qui perd son travail se considère comme indigne de vivre, cela aboutit à des suicides. Il y a une autre manière — non pas de résoudre le problème du chômage (dans l'histoire aucun problème ne se résout, il se dépasse) puisqu'il est consécutif à la manière dont sont faites nos sociétés — mais de poser le problème : le chômage n'est pas le problème qu'ils disent ; ils sont comme les grands-mères qui disaient « cette jeunesse... de notre temps il n'y avait pas de cinéma... », c'est surtout notre nostalgie de vieux qui avons « boulonné » et qui nous disons que c'est quand même un sacré culot que tous ces gamins qui n'ont pas de boulot, on arrive leur faire par l'Unedic un moyen de vie quand même ! Il y a la nostalgie des vieux dans le problème ; c'est cela qui n'est pas normal. Le chômage, c'est un problème évidemment dans l'immédiat, mais si vous l'envisagez sociologiquement, il est surtout problème parce que notre société l'a fabriqué, non pas parce que les patrons sont méchants, c'est parce que c'est le produit d'un type de société ; cela remet en cause bien des choses : si vous cessez de privilégier le travail dans l'ordre général du métier, vous serez obligés, dans la mesure où il y a suspension du travail comme moyen de pression sociale, à savoir la grève, de repenser le concept sociologique de travail et de repenser le concept de grève ; on comprend pourquoi les grèves « foirent ».

Le métier, finalement, c'est la dignité de l'homme, c'est-à-dire sa contribution à la marche de la cité.

3) l'économisme :

L'économisme est ce phénomène qu'on a reproché à Marx dans sa conception de la sociologie. En fait, ce n'est jamais qu'une retombée de la théorie des valeurs, c'est-à-dire de l'axiologie dont rêvait Marx ; Freud au fond rêvait d'une sociologie, Marx d'une axiologie. À titre de retombée, il a trébuché toute l'histoire de la valeur comme explication du social, d'où cette imprégnation d'économisme. Il faut dire qu'il était bien aidé parce que dans la mesure où le métier n'est pas réductible au travail mais comporte la totalité des prestations sociales, comment peut-on comparer entre elles ces prestations, que j'appelle des offices quand je parle de la répartition de *munera*, si les offices sont multiples ? Exactement comme en sémiologie : en sémiologie, il y a un moyen de comparer les sèmes entre eux ; c'est cette seconde articulation dont parle Martinet — qui

est phonologique — qui, en fait par son fonctionnement propre, fabrique des marques qui permettent de dénoter les sèmes ; ici, il y a à quelque chose sur quoi nous reviendrons, qui permet de comparer les offices, et à quoi nous étions contraints : les offices sont des *munera*, c'est finalement ce dont ils se rémunèrent ; la rémunération devient une dénotation des offices, c'est-à-dire que vous avez comme reconnaissance de votre prestation sociale votre échelle de traitement ; d'où le vocabulaire économique auquel aboutit les trois-quarts du temps la sociologie. Marx ou pas, on ne pouvait pas l'éviter parce que faire de la sociologie d'une part, c'est fonder l'instance et pas seulement décrire la performance, mais c'est aussi, dans la mesure où on cherche à fonder l'instance, trouver le mode de rémunération qui permet la comparaison ; presque toutes les sociologies finissent là-dedans et le vocabulaire utilisé est un vocabulaire de type économique, c'est-à-dire un vocabulaire qui traite finalement du prix, de l'argent ; à la limite, quoique ce soit que l'on revendique, cela revient toujours à une revendication de salaire ; on pourrait presque conclure, en caricaturant, que puisqu'il s'agit de pouvoir, il n'y a qu'un pouvoir : le pouvoir d'achat.

Autrefois, on parlait de la vengeance, la vendetta, maintenant on parle de la revendication, c'est exactement le même mot ; parler de vente, de vengeance ou de revendication cela ne se ramène pas au besoin (qui est du plan IV) mais à l'exigence de son dû ; c'est toujours lié au concept fondamental d'obligation, de redevance, de dette dont nous avons parlé. Le pouvoir, c'est un devoir, c'est une dette à l'égard de personne puisque c'est, en tant que dette, qu'il nous constitue comme personne, c'est-à-dire comme citoyen. Vous comprenez que cette dette que nous assumons, est également, par rapport à l'autre, un dû ; autrement dit, il n'y a pas de revendication qui ne soit revendication d'un dû, mais ces concepts de devoir, de dette et de dû n'ont rien à voir avec un besoin ; c'est ce qui fait que quand on veut une augmentation de traitement ce n'est pas nécessairement pour s'en mettre plein les poches, c'est souvent par rapport au copain par rapport auquel on s'estime meilleur, autrement dit, la revendication de son dû ; c'est une revendication, même jalouse, de dignité. Cela donne au concept d'argent, et qu'il faudra revoir dans la théorie marxiste, une toute autre perspective que celle qu'il nous a ouverte en nous disant qu'il s'agissait d'une valeur destinée à compenser le temps passé à la réfection de force de travail ; autrement dit, même le salaire ne peut pas être réduit. La réduction trop importante du métier au travail ne pouvait pas être durable ; il est urgent de dissocier la revendication du besoin. Ce n'est pas le besoin qui est en cause mais le dû ; or le dû suppose une organisation sociale dans laquelle la dette se trouve être assumée ; alors il faut envisager une autre définition de l'argent : la dette est à la fois comptable et autre chose ; même dans le vocabulaire religieux on trouve cet économisme : la rédemption est un rachat. Nous sommes définis non seulement par notre carte d'identité mais également comme contribuables ; on l'envisage uniquement comme prestataire financier d'une collectivité d'assistés, mais contribuable vous l'êtes aussi parce que vous savez le faire, pourquoi réduit-on le sens de contribuable uniquement au versement d'argent.

L'argent n'est pas que ce qu'on a dit, cette histoire de salaire ; il y aurait à réfléchir sur tous les termes tels qu'allocation, traitement, etc. La définition marxiste de l'argent est liée à la réduction qu'il a faite du métier au travail et une sociologie plus construite et plus raffinée doit arriver non pas à nier ce que Marx a dit car c'est vrai en partie mais en partie seulement, et cela doit se dépasser dans un modèle plus global dont nous chercherons la fois prochaine les créanciers.

Nous avons la dernière fois commencer notre réflexion sur le concept de pouvoir ; nous avons essayé de séparer ce qui se trouve mêlé d'obligation (*shall*) et d'autorisation (*may*) dans ce qui est devenu un concept-écran, c'est-à-dire un concept qui empêche toute progression de toute réflexion dans le domaine, à savoir le pouvoir. Cette déconstruction du concept nous a amené à reposer d'une autre manière le problème de ce qu'on appelle généralement la force et le droit ; ce problème est régulièrement posé et régulièrement raté ; on ne définit jamais ce qu'on appelle droit ; or dans le droit il faut dissocier ce qui ressortit à la légalité de ce qui ressortit à la légitimité ; autrement dit, opposer la force au droit, ce n'est pas opposer la force à un concept simple mais à un concept lui-même confus dans la mesure où s'y mêle notre plan III et notre plan IV dans ce que j'appelle légalité et légitimité.

Ce qu'on appelle généralement force est un concept faux car jamais humainement on n'oppose le droit qui est culturel à une force brutale ; ce qu'on peut opposer c'est une totalité idéale (idéale car réalisée nulle part), à savoir une légalité légitime qu'on appelle d'une manière confuse le *droit* ; j'oppose alors un processus inverse qui se trouve pour partie naturel, c'est vrai, mais pour partie déjà culturel mais d'une autre façon puisqu'ici il y a deux facteurs ; autrement dit, ce qu'on appelle généralement la force peut être envisagé comme d'une violence légale — naturelle comme violence mais culturelle sur le plan III parce qu'elle est légalisée — et d'autre part comme contrainte légitime — naturelle comme contrainte mais culturelle sur le plan IV parce qu'elle légitime.

La violence légale est souvent la forme instituée du pouvoir, mais elle a comme corrélatif cette contrainte légitime, c'est-à-dire le droit d'exercer sa force pour renverser un pouvoir au nom d'une légitimité : il s'agit du droit à l'insurrection. Violence légale d'une part, et droit à l'insurrection ne peuvent exister que parce que le concept de droit comme légalité légitime est décomposable en facteur. Sans la dissociation des plans, on a aucun moyen de reposer le problème fallacieux du rapport de la force et du droit. Et en ce qui concerne cette contrainte légitime, j'en ai prise la source dans Saint Thomas, II,2 question 42, article 2, annexe III de *la Somme*, où Saint Thomas définit le droit à l'insurrection ... on n'a pas attendu les gauchistes, comme vous voyez !

Enfin, nous avons précisé mieux qu'auparavant la façon dont le pouvoir s'originait non pas, comme je l'enseignais il y a quelques années, dans l'intersection de l'être et du vouloir, mais définitoirement dans la paternité, dans la mesure où la paternité s'identifie non pas au travail mais au métier, c'est-à-dire à la contribution du citoyen à la Cité. Une théorie plus complète de la personne nous permet de comprendre plus clairement, par une conception plus culturelle de la paternité — très voisine de celle des analystes mais tirant l'analyse jusqu'à ses plus extrêmes conséquences —, comment élaborer une théorie du pouvoir qui n'est pas seulement celle d'une intersection de plans, mais qui se trouve définitoirement fondée dans la personne et en particulier dans la face de la personne que j'appelle l'institué ; l'institué est l'altruisme du citoyen.

I - LA CRÉANCE :

1) Le dû et le don :

De même que le rapport à l'autre, le rapport à autrui est définitoire de l'ego ; il n'y a pas l'autre qui se met en rapport avec l'ego, puisque c'est l'ego qui le constitue et en même temps ; constituer l'autre, c'est se constituer comme ego. Voilà pourquoi je dis qu'il s'agit d'un processus définitoire ; non seulement définitoire, mais processus réciproque ; par réciprocité, je veux dire que constituer la

paternité, c'est exactement assumer ce qu'on doit culturellement et réversiblement à autrui ; autrement dit, il n'y a pas de père sans fils et de fils sans père, c'est-à-dire que chacun accède à la paternité que quand il est capable d'entretenir un rapport réciproque à celui qui la lui confère. La paternité se définit comme cette obligation culturelle et réversible à autrui, mais il ne faut pas se figurer que, quand je parle de l'institué comme défini par sa dette, j'envisage déjà le réinvestissement de l'ego dans la communauté ; or là au contraire, parce que nous sommes tous capables d'émerger à l'ego, une communauté d'ego j'appelle cela une mutualité ; je distingue donc la *mutualité* du rapport à la communauté, de la *réciprocité* définitoire de l'ego ; cela n'engage absolument pas le rapport de la personne et du groupe qu'elle est capable d'engendrer.

Autrement dit, nous ne sommes pas ici dans la performance mais toujours dans l'instance. La chose est importante car considérer cette dette comme définitoire de l'ego, c'est s'empêcher de définir la performance comme une sorte de générosité gratuite, Mauss aurait dit comme un don. Son essai sur le don était remarquable ; on a considéré à l'époque qu'il rénovait la sociologie ; rétrospectivement, on peut dire qu'il faisait pour la sociologie la même chose que les rhétoriciens pour la glossologie : il avait fait de la politique car traiter du don, c'était traiter de la performance et surtout traiter, sans l'expliquer, d'une générosité qui nous prenait d'un seul coup sans s'intéresser à la façon même dont l'ego se constituait ; pourquoi donnait-on, pourquoi avait-on ? Tout le problème était là. Or c'est toute la sociologie de l'époque qui, n'ayant jamais posé son instance, ne pouvait pas rendre sa théorie de la performance explicative ; Sartre était infiniment plus proche de ce que je vous raconte lorsqu'il a parlé, dans *Les Chemins de la Liberté*, du serment ; ce serment qu'il envisageait comme ce sentiment d'obligation diffus que ressent toute personne (il envisageait cela encore de manière psychologique), à l'égard de qui ou de quoi ? Rien ! C'est-à-dire qu'on se sent obligé et on ne sait pas à qui ni à quoi ; il a appelé cela une espèce de serment ; il voyait dans l'homme cette capacité d'émerger à une dette que personne ne lui a imposée, mais qui est cependant spécifique puisque définitoire.

Accéder au pouvoir, si véritablement le pouvoir est cette obligation sociale de la personne, ce n'est pas accéder au profit mais accéder au *dû* ; seul l'enfant tant qu'il est en imprégnation et pas en communication reçoit, profite, bénéficie de la relation ; chez les adultes, la mutualité de la dette fait que tout ceci s'équivaut, pas pour l'enfant. Dans une société qui tend à infantiliser pour pouvoir mieux dominer, dans la mesure où on fabrique une masse d'assistés, c'est là qu'on déshumanise car humaniser, c'est-à-dire faire accéder à l'âge adulte, à la paternité c'est faire accéder à la dette, c'est-à-dire à l'obligation.

Envisager le principe du social comme don, comme l'a fait Mauss, c'est erroné parce que on ne saurait faire, même performantiellement, de la sociologie avec un type d'échange reposant sur une pure générosité ; en ce qui concerne l'échange dont traite notre sociologie, il porte non pas sur un avoir mais sur un pris, c'est ce que j'appelle la dialectique de la prise et du don ; si vous pouvez donner, c'est que vous avez pris. Autrement dit, si nous sommes contraints de rendre, nous ne faisons que rendre du dû parce que nous l'avons pris ; l'échange ne porte pas sur un pouvoir mais sur un dû. Voilà la différence, et elle est dialectique. Je relisais l'autre jour Aristote — et cela me vexait — car Aristote y a pensé : il appelait cela la dialectique de l'*hexis* et de la *steresis*, c'est-à-dire la dialectique de l'avoir et de la privation. Pourquoi a-t-il fallu tout ce temps pour le redécouvrir ?

Le don est exclu parce qu'on ne peut même pas faire une performance de la sociologie ; la performance ne crée rien : elle réaménage, donc elle ne saurait, si la dette est définitoire, apaiser la dette ; exactement comme la sémiologie, parce qu'elle est signification donc négation du sens, la sémantique performantiellement réaménage la signification, elle ne l'épuise pas ; si elle l'épuise, on tombe dans l'aphasie. La sémantique réaménage la signification qui nous délivre de la chose ; mais le concept n'épuise jamais la signification puisque il se contente de l'exploiter en la redéplaçant au contact des choses mais sans la faire disparaître puisqu'elle est définitoire ; c'est la même chose : la

performance sociologiquement tend à apaiser la dette sans jamais y parvenir puisque la dette nous constitue au même titre que la signification.

Le troisième reproche que je fais à la sociologie de Mauss est que — même si sociologiquement son affaire ne colle pas — le don, l'offrande, voire le pardon (c'est-à-dire la remise de la dette) ne ressortissent pas à la justice, c'est-à-dire à l'équivalence des dettes, mais ressortissent à la morale, c'est-à-dire à ce que nous avons traité l'an dernier sous le nom de dimension du sacrifice, du *potlach*, de la *Verzichtung*, bref de la perte ; autrement dit, le don, l'offrande dépasse la justice et précisément, par là, cela n'a plus aucun rapport avec cet économisme dont nous avons parlé, mais cela nous introduit dans un autre univers, cet univers où cela ne se compte plus parce que l'abstraction se fait par une frustration du désir, c'est-à-dire une perte. Nous ne sommes plus alors dans l'ordre de la dette mais dans l'ordre de la perte.

Introduire dans la définition même de l'*ego*, cet institué comme dette, c'est fonder, sans lui donner de contenu, ce que j'appelle l'aliénation fondamentale ; notre redevance est une redevance sans créance ; elle est définissable exactement comme la signification : la dette est impersonnelle ; cela peut paraître curieux puisqu'elle est fondatrice de la personne, mais c'est aussi pour cela que j'appelle le schizo un aliéné par excès de personnalité ; il y a le même paradoxe, c'est parce que l'autre et l'autrui sont inscrits dans la définition même de l'*ego* que l'aliénation fait disparaître l'*ego* dans la mesure où c'est le passage à la limite de la capacité qui l'instaure. Donc dette impersonnelle, redevance sans créance, c'est cela qu'il faut conserver en ce qui concerne l'ethnique, c'est-à-dire la phase analytique de la dialectique sociale.

Bien au-delà du serment sartrien, cela se trouvait dans l'impératif catégorique kantien ; au fond Kant était loin d'être un imbécile, mais il croyait qu'il faisait de la morale alors qu'il faisait de la sociologie ; pour lui, c'était une morale sans dieu, autrement dit, l'impératif catégorique était une manière de dire que ce n'est pas le Père Éternel qui nous commande, c'est l'impératif catégorique avec une espèce de sanction diffuse. Sa découverte avait une rémanence théologique.

D'ailleurs c'est frappant que tous ces problèmes de plan III et plan IV, si laïcs que soient les gens qui en traitent, sont imprégnés de théologie. Cet impératif catégorique, s'il n'était issu d'une espèce d'évidement du théologisme, serait presque pour nous acceptable ; seulement comme Kant n'avait pas une théorie de la forme, au sens où nous l'entendons, cela ne pouvait rien donner.

On comprend également pourquoi l'expression de la plupart des obligations, quelles que soient les langues, sont impersonnelles : *decet*, « il faut », ou en breton (cf. Michel Herriot) au même titre que les phénomènes météorologiques : « il pleut » ; cette impersonnalité de la chose, qui n'est ici qu'illustrative au niveau de l'expression linguistique, mais il y a quelque chose dans la dette qui se trouve illustré par cette manière de concevoir une obligation sans personne qui vous oblige. Pourquoi, alors assumer cette obligation ? Il n'y a pas d'autre raison, et c'est à cela que Kant aurait dû penser, que d'être un homme ; c'est comme pour la signification : même si elle nous embête et nous plonge dans les calembours, il n'empêche qu'elle nous fait penser, il en va de même de la dette, c'est elle qui nous fait émerger de la vie à l'histoire, qui nous donne sous sa forme de dette le pouvoir, et c'est la seule motivation ; la raison est dans la personne et rien d'autre.

2) La positivation de l'*ego* :

Mais ceci c'est la phase analytique, implicite ; mais précisément cette dette nous ne la vivons que dans la mesure où nous cherchons à la régler pour que cela ne dure éternellement ; autrement dit, nous cherchons dans la phase de réinvestissement à positiver cet *ego*, à lui donner dans la phase politique un contenu positif, et nous cherchons à trouver à cette redevance sans créance des créanciers.

La politique, au fond, c'est se trouver des créanciers dans l'espoir, un jour de régler notre dette ; le pouvoir est ethniquement dette, mais politiquement l'investissement du pouvoir consiste à nous donner l'espoir de régler la dette en se trouvant des créanciers.

C'est donc un embryon d'une théorie sociologique de la performance que nous allons faire. De même qu'on ne pouvait pas faire une rhétorique sans une théorie de la grammaire, on ne peut pas faire une politique sans une théorie correcte de l'instance. Cette positivation de l'ego est exactement parallèle à la positivation de la sémiologie dans le sens ; autrement dit, ce que nous avons dit du passage performantiel du mot au concept, on le retrouvera là à partir de l'ego ; l'ego est une pure négativité, purs altruisme et altérité.

Si l'institué correspond au lignage (dans la parenté, il y a lieu de dissocier parage et lignage) ; ce lignage, dont nous avons parlé l'an dernier, c'est ainsi que je conçois la paternité au sens culturel ; or, politiquement toute paternité tend à la dynastie, c'est-à-dire qu'il y a par la force des choses une tendance à réinsérer l'histoire dans la biologie et à refaire du père sans y parvenir jamais, car l'entité, à laquelle déontiquement nous parvenons par contrat, ne coïncide jamais avec une réalité naturelle (pas plus que le concept avec la chose), mais déontiquement tout lignage tend à la dynastie, c'est-à-dire que toute paternité retourne à la génitalité et l'autrui tend à retourner à l'enfant au sens de la postérité biologique ; la réinscription du lignage dans la postérité, c'est cela l'équivalent du réinvestissement de la signification dans le sens.

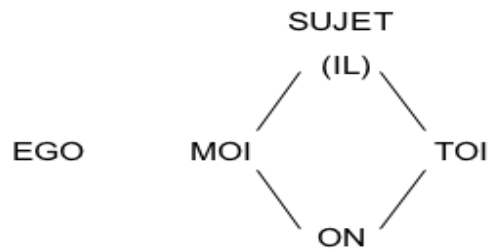
Vous comprenez alors que tout le monde admette le fameux héritage dont on parle tant, car personne ne peut ne pas vouloir transformer le lignage en postérité ; seulement, pas dans la même direction : pour certains, il se fait en recueillant l'éponyme de ceux qui nous ont précédé, donc leur fonction sociale : l'héritage est « de... ». Autrement dit, la tâche sociale de l'aristocrate est de maintenir le rôle social de ceux qui l'ont précédé, donc de ne pas « dé-générer » ; au contraire, pour ceux qui ne sont pas « nés » socialement parlant, l'héritage est *ad*, c'est-à-dire qu'il va vers l'avenir ; si gauchistes fussent-ils, ils tendent à assurer l'avenir soit des individus soit de la collectivité, bref, à établir leurs enfants. En même temps que cette capacité de fabriquer du lignage, nous ne pouvons pas nous empêcher de réinscrire le lignage biologiquement dans la postérité. Autrement dit, tradition d'un côté, ambition de l'autre, mais au total on essaie toujours d'inscrire la paternité culturelle dans la génitalité biologique.

Dans cette positivation de l'ego — que j'ai comparé exprès au rapport de la sémiologie et du sens, ici du rapport de l'histoire et de la biologie, c'est-à-dire le rapport du lignage à la postérité, le rapport de la personne avec ce que j'appelle biologiquement le sujet — on saisit que ce qu'on appelle le subjectivisme qui est le positivisme de la personne ; parler de subjectivisme, c'est, par rapport à la personne, comme parler de l'objectivité référentielle par rapport au signe ; l'objectivité référentiel du signe ne vous scandalise pas, la subjectivité référentielle de la personne ne doit pas vous scandaliser non plus ; autrement dit, la subjectivité n'a rien à voir avec une quelconque introspection, elle n'est par rapport à la personne que la conséquence de la biologisation de l'histoire. En tant que telle, elle affecte toutes les politiques aussi bien de droite que de gauche ; il n'y en a pas de plus objectives les unes que les autres car toute politique dans la mesure où elle réinvestit l'histoire dans la biologie, c'est-à-dire la personne dans la subjectivité, toute politique est asservissante ; il n'y a pas de politique libératrice puisque la politique consiste à remettre l'ethnique qui nous libère parce qu'elle nous aliène — je pousse le paradoxe — dans une conjoncture où on ne peut que réinvestir, d'une manière ou de l'autre, la personne dans le sujet sans jamais s'y laisser complètement enfermer ; c'est pour cela que tout peut toujours changer.

Elle affecte donc toutes les politiques, qu'elles soient *anallactiques* (politique de droite) ou *synallactiques* (politique de gauche) ; du même coup, toute politique se fonde sur la nature, les gens de droite s'appuient sur la « nature des choses », les gens de gauche veulent « changer la vie » ; tous biologisent ; soit on respecte, au nom de la culture, une nature qui a été maternelle ou bien on veut changer la culture dans l'espoir qu'un jour elle le soit. Quelle que soit la politique, vous comprenez

qu'on ne peut pas la confondre avec la sociologie ; la sociologie ne se confond pas plus avec la politique (qu'elle soit collectiviste ou individualiste) que la glossologie n'est réductible à la rhétorique, car dans aucune des performances on ne trouve l'instance qui les fondent.

Les paramètres de l'existence ou parties de la convention :



L'existence, c'est exactement ce qu'a aperçu Sartre et avec lui Merleau-Ponty, et ont baptisé comme ça. La situation existentialiste se trouve là ; mais ce qu'ils n'avaient pas aperçu, c'est la position parfaitement symétrique du sujet et de l'objet (voir les paramètres du message : objet, vecteur, émetteur, récepteur) parce que vivant dans une perspective philosophique, qui les opposait au lieu de les dissocier, ils ne pouvaient pas placer le sujet comme je le fais. Le sujet pour tout le monde (y compris pour moi) c'était l'émetteur. Le sujet, c'est quoi ? Pour revenir à la thèse de Jean-Yves Urien, il n'y a pas 36 sujets : le sujet c'est ce qui peut remplacer il ; c'est-à-dire qu'il n'y a qu'à la troisième personne qu'il y a un sujet ; « je viens », « tu viens » n'a pas de sujet ; cela tient à une définition glossologique du verbe qui n'a rien à voir avec ce qui traîne dans les grammaires. Or comme les psychanalystes qui ont élaboré la théorie de la personne sont partis des grammaires, vous comprenez que tout ce que raconte Edmond Ortigues n'est jamais qu'une théorie des personnes du verbe.

Même chez Lacan, le « je », l'*ego*, est toujours lié au « moi » ; voilà l'impasse : dans la mesure où vous liez l'*ego* au moi, quel est le rapport ? Car le « je » viens du latin *ego* qui est le nominatif de l'accusatif latin *me* qui a donné moi ; il est ici paralysé par la déclinaison latine ; le rapport de l'*ego* au « moi » est un rapport de flexion, et cela nous a mis dedans pour l'interprétation correcte de la dissociation d'une instance de l'*ego* et d'une performance qui n'existerait pas sans l'*ego* ; ni « moi », ni « toi », ni « lui » n'existe sans l'*ego*. L'*ego*, par le fait qu'il se réaménage, pose dans l'être l'équivalent de ce que descriptivement on a pu retrouver dans les verbes indo-européens, mais il se trouve que ces verbes indo-européen ne sont pas les seuls au monde et que, par conséquent, il nous ont mis sur une fausse piste qui n'est jamais qu'une manifestation supplémentaire de l'étroite dépendance de la pensée à l'égard du langage. C'est parce qu'on a été victime de cette illusion du rapport privilégié de l'*ego* à « moi », qu'on a été entraîné dans une direction qui nous a fait croire que le devoir était définissable comme le droit de l'autre. Autrement dit, la confusion des plans III et IV vient de là ; comme on a décrit les choses performantiellement, on ne voyait les choses que sous l'aspect politique, alors cette dette trouvait automatiquement son créancier dans le copain d'en face ; le devoir a été défini comme le droit de l'autre. On ne peut pas donner une définition plus performantielle et du devoir et du droit.

3) La projection du tiers :

C'est cette recherche du créancier. Le tiers, tellement utilisé par les analystes, vient du latin *tertius* lui-même apparenté à *testis* c'est-à-dire le témoin ; le troisième, c'est celui qui atteste, qui est garant, le témoin du contrat. La redevance parce qu'elle est sans créance engendre fantasmatiquement des créanciers ; or cet engendrement des créanciers se définit politiquement puisque, ethniquement, la dette est sans créance, politiquement il lui faut des créanciers, c'est-à-dire qu'il lui faut ce tiers qui

l'atteste et qui lui donne sens : dette de qui à qui ; vous comprenez ici pourquoi les paramètres de la convention sont importants car la dette devient de untel à l'égard d'untel ; le créancier, c'est celui qu'on peut régler pour se débarrasser de sa dette ; la politique tend à nous débarrasser de l'humain qui nous encombre, exactement comme la sémantique rend à nous débarrasser de la signification qui nous fait penser. Le créancier est celui à qui on peut s'en prendre, avec qui on peut négocier ; vous comprenez comme il est politiquement facile de dire que l'ennemi c'est les patrons, et pour les patrons l'ennemi c'est la racaille ; on a toujours des ennemis : « ils » nous ont encore fait cela ! On a toujours ses « ils », c'est ni moi ni toi. C'est ce tiers à qui on peut s'en prendre sans risque, c'est-à-dire taper dessus faute de se taper sur soi-même ; c'est là, et à ce niveau-là, que se situe l'aliénation marxiste ; ce que visait Marx, c'était la nôtre, c'est-à-dire cette aliénation fondamentale et tellement définitoire que la dette ne peut pas s'apaiser ; mais dans la mesure où les marxistes n'ont pas l'intelligence de Marx, ils ont fait virer ce qu'ils ne pouvaient comprendre ethniquement au niveau de l'instance, dans la performance dans l'espoir un jour d'y remédier et de s'en guérir ; bref ils ont vu l'aliénation comme la domination d'un autre, sans s'inquiéter de savoir que c'était nous qui l'avions fait et avec l'espoir de se libérer de sa dette au besoin en le renversant. Mais, même si on le renverse, on n'en est pas moins homme, c'est-à-dire qu'on se retrouvera toujours d'une manière très narcissique, nez-à-nez avec soi-même ; on ne se sera pas guéri de l'humanité en changeant de société ; cela ne veut pas dire que cette aliénation-là, il ne faille pas y remédier au niveau de la performance ; vous pouvez corriger rhétoriquement votre style, si j'ose dire, vous pouvez, ici, politiquement changer effectivement, mais vous ne changerez rien à l'aliénation fondamentale ; il y a dans l'homme cette redevance sans créance et ce n'est pas le fait d'avoir fantasmatiquement trouvé un créancier qui fera que vous pourrez vous en délivrer.

Chercher le créancier, c'est situer le créancier dans la politique, c'est pratiquer un autre type d'analyse que l'analyse de *l'Esprit des Lois* de Montesquieu. Quand on pense qu'on s'appuie encore là-dessus ! C'est une parfaite rhétorique, c'est-à-dire que c'est une théorie de la performance ; mais il n'a pas cherché « l'esprit » de la loi, il a décrit les manières d'investir la loi, mais il n'a pas mis le principe de la loi en cause. Quand il parle des formes de gouvernement, il les classe en fonction du nombre des gouvernants, c'est une progression purement quantitative ; d'autre part, quand il oppose la république dont le principe, dit-il, est la vertu, à la monarchie dont le principe est l'honneur (admettons, si on y entend le respect du lignage) et à le despotisme dont le principe est la crainte ; mais le despotisme n'est pas une forme de gouvernement. À vrai dire, vous pouvez avoir des monarchies qui tendent au despotisme et des démocraties qui tendent à la démagogie, cela revient au même. Monarchie ou démocratie, cela ne se préfère pas, c'est l'histoire qui les préfère pour nous. Une telle analyse oublie simplement que traiter du pouvoir ce n'est pas traiter du gouvernement ; il y a là une réduction si vous admettez que le pouvoir c'est l'institué, c'est-à-dire l'altruisme du citoyen, le pouvoir étant la propriété du métier ; tout métier participe au pouvoir, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de raison d'isoler le métier de chef par rapport au métier de boulanger. Il y a là une ignorance sociologique terrible et une réduction de l'État au gouvernement ; autrement dit, le pouvoir de vouloir n'est qu'un pouvoir entre autres ; le pouvoir de savoir en est un ; de même le pouvoir de faire. Une vraie théorie du pouvoir chez Montesquieu ne peut être que fallacieuse ; d'une part, elle est la description d'une performance sans poser la question de l'instance, et d'autre part, isoler, sous le nom de pouvoir, le gouvernement, c'est réduire le pouvoir et ne plus rien comprendre à un mode d'organisation qui dépasse infiniment le gouvernement et qui retrouve l'organisation de tout métier qui est, absolument à la même époque, de même type que celle du gouvernement ; à l'époque monarchiste, il y avait des corporations ou des castes, depuis il y a des syndicats ; et quel est le rapport des syndicats et du pouvoir ? Le rapport est total : ils font partie du pouvoir au même titre que les corporations de l'Ancien Régime faisaient partie du pouvoir qui ne se réduisait pas au roi et ses conseillers.

La théorie de la politique que je vous propose est très différente dans son principe et sa formulation ; il s'agit, puisque nous sommes dans la positivation de l'ego, de poser trois modalités

politiques, exactement comme nous posons trois modalités rhétoriques ; je voudrais envisager le principe politique qui est à la base de chacune de ces visées politiques car c'est cela qui devrait être plus analysé :

La politique anallactique : elle cherche son créancier avant ; l'obligation est à l'égard de l'éponyme, c'est-à-dire à l'égard du fondateur de la dynastie ; c'est-à-dire que le créancier, celui à qui vous devez cet effort d'apaiser une dette que vous ne souhaitez pas vous donner à vous même, vous le cherchez dans un individu historiquement de poids. Le principe est le *principe féodal de majesté* ; ce que vous devez vous le devez féodalement, c'est-à-dire par lien : l'allégeance ; vous trouvez comme créancier à cette dette celui à qui vous êtes lié celui dont vous êtes l'homme-lige. Majesté veut dire celui qui est le plus grand ; vous faites l'*allégeance*, et c'est le principe de la loi féodale, au fond le principe de la politique de droite, vous vous appuyez sur une obligation faite par un plus grand auquel vous vous considérez comme lié.

La politique synallactique : La politique de gauche ne repose pas sur un principe féodal mais sur un *principe mutualiste de majorité* ; ce qui fonde la légalité ce n'est plus la majesté, c'est-à-dire la grandeur qualitative, c'est le nombre ; ce n'est ni meilleur, ni pire ; la majesté du premier, on l'a jamais vu, et on n'a jamais contemplé la majorité ; majesté ou majorité, c'est de la recherche de créanciers, on cherche à garantir la Loi. Ici il ne s'agit pas d'allégeance mais d'*assurance*.

Allégeance ou assurance, dans les deux cas il faut « casquer » ; la prestation sociale étant un dû, elle n'a comme dénotation que la rémunération ; dans le principe d'allégeance, c'est la dîme, la taille, la corvée ; dans le principe d'assurance, les impôts, les taxes, les contributions. Dans les deux cas on est serf : toute politique asservit, vous disais-je !

La politique chorale : il y a une troisième forme de la légalité : la réjouissance ; je ne dis pas la fête parce qu'étant donné son étymologie et sa pratique, elle a un côté transgressif, or la transgression est au plan IV ; toutes les fêtes ne sont pas transgressives (je ne parle pas non plus de la cérémonie, ni de la célébration que je redéfinirai sur d'autres plans en raison d'autres interférences) ; ici, il s'agit d'une célébration de l'être-ensemble indépendamment de toute autre finalité politique que d'être ensemble ; c'est ce qu'on appelait, au Moyen-Age, la liesse ; la liesse était exactement ce que j'appelle la réjouissance qui est vécu maintenant dans les manifs, les A.G. ! Le principe est le principe chorale du compagnonnage et dont la contribution n'est plus la dîme ni l'impôt mais l'écot qui est une forme de contribution à laquelle nul ne pense.

II - LA TRANSCENDANCE :

Si j'en parle aujourd'hui c'est pour plusieurs raisons : très généralement ceux qui traitent des plan III et plan IV, sans le savoir, ont en eux une espèce de nostalgie terrible du séminaire, il s'agit de ce que j'appelle une rémanence théologique, fondant un essentialisme sans lequel l'existentialisme ne serait jamais né. Sartre était le dernier liquidateur des sacristies ! Autrement dit, le transcendant dont tout le monde parle sans n'y rien comprendre mais dont personne ne peut se passer, encore faut-il le situer correctement surtout quand il s'agit des plans sur lequel il interfère sans que personne ne le dise. Or, il s'agit souvent dans la réflexion tant sur la sociologie que sur l'axiologie, c'est-à-dire tant sur la société que sur le droit, de jugements de valeur qui tiennent à notre formation judéo-chrétienne, qu'on soit croyant ou pas ; il s'agit de prendre conscience de ce qui est sous-jacent dans l'ensemble de nos conduites.

1) Dieu au risque de l'homme :

Quand un candidat à la thèse de troisième cycle traite d'un sujet qui touche la théologie, l'exégèse, etc. j'ai toujours un régiment de curés qui viennent m'engueuler à la sortie de la soutenance et m'accusent d'immanentisme car c'est chasse gardée, on n'a pas le droit d'y toucher.

Je voudrais défendre ici l'immanentisme. Être immanentiste en théologie, c'est-à-dire mettre Dieu à la portée de l'homme, ce n'est jamais faire — comme Voltaire qui disait : « Dieu a peut-être créé l'homme, mais l'homme lui a bien rendu ! » — que saisir comment on lui a rendu. L'immanentisme en théologie est l'équivalent du caractère historique de la pensée ; je crois profondément qu'il n'y a de pensée qu'historique comme Marx, et qu'on ne peut pas poser d'autres problèmes que ceux que le temps nous permet de poser ; je ne crois pas au génie mais simplement au type en situation qui tombe au bon moment pour arriver à formuler un problème sous-jacent auquel personne n'a donné jusque là figure.

Si la pensée est historique, le transcendant, dans la mesure où c'est nous qu'il affecte, ne peut émerger chez l'homme que dans le cadre de son immanence ; autrement dit, je ne vois pas comment on peut parler du transcendant sans l'immanentiser du même coup puisqu'on en cause. De toute manière, si Dieu est, il n'a pas le visage qu'on lui donne, mais cela n'empêche pas du tout la recherche et le fait de vouloir lui donner visage, quitte à déchirer chaque fois l'image d'Epinal. L'immanentisme est inscrit dans la théologie elle-même. A l'époque de Saint Thomas, il a été condamné par l'Église parce qu'il est arrivé à montrer que si Dieu existait il était nécessairement infini, créateur, etc. ; on a dit : « Pas possible, on ne peut pas savoir cela pas la simple raison, il faut que cela ait été révélé », Saint Thomas a dit : « Non, on peut par la raison naturelle, en posant le concept de Dieu le poser comme cela ; cela ne prouve pas qu'il est ou n'est pas, mais quitte à poser le concept il ne peut être que cela ». Après avoir été condamné par l'Église, Saint Thomas a été exploité par elle sous le nom de théologie naturelle, c'est-à-dire qu'il y a une théologie accessible à l'homme en dehors de toute révélation. Je vais pousser la chose à son point culminant car je soutiens que, grâce aux sciences humaines et en particulier à notre théorie de la personne, quitte à poser Dieu, on ne peut pas le poser autrement que *trin*, c'est-à-dire lier au concept de Dieu le concept jusqu'ici dogmatique de la Trinité. Condamné par l'Église, je le serais certainement parce qu'il est dit qu'on en aurait rien su de la vie intime de Dieu, comme ils disent, sans la révélation de Jésus Christ ; c'est lui qui nous aurait raconté cette histoire là. Moi, je crois que si Saint Thomas avait avec moi élaboré les sciences humaines il aurait conçu Dieu comme *trin* du même coup, et que cela fera dans cent ans d'ici partie de la théologie naturelle. À mon avis, Jésus Christ ne nous a rien révélé sur Dieu que nous ne sachions, il l'a certifié comme vrai et nous l'a rendu accessible, mais cela n'a rien à voir avec une quelconque révélation, il ne pouvait rien nous dire que nous ne savions, en tout cas ce que ce que nous pouvions comprendre. Autrement dit, il n'est pas possible de développer actuellement les sciences humaines sans que cela change quelque chose à la manière de concevoir la divinité, que vous soyez croyant ou pas, la question n'est pas là. Si vous êtes religieux, cela renouvelle votre perspective religieuse, et si vous êtes non croyant, cela ne peut que vous enrichir de toute façon car il y aurait bien plus à prendre (mais les universités sont muettes sur ce point) chez les Pères de l'Église et dans les discussions qu'entre le IV^e et le VIII^e siècle ils ont mené sur les personnes divines que chez Lacan et toute la ribambelle, y compris moi-même. Les Pères de l'Église sont d'une richesse et aucun sociologue contemporain ou des siècles passés ne les vaut. Il n'y aucune raison de prendre sa pâture partout où elle se trouve et de renoncer à une partie de l'humanité sous prétexte qu'elle était vénérée de vos grands-mères.

Quand je parle de la conversion transcendantale, je ne renie rien de cet immanentisme ; seulement si rien ne peut prouver l'acte de foi, si cela reste un risque, c'est tout de même une opération conditionnée par la rationalité, c'est-à-dire que cela ne se réduit pas au rationnel mais il n'y a que l'être rationnel qui peut poser cette opération ; autrement dit, il faut la médiation pour qu'il ait conversion transcendantale. Cette conversion est totale ; il ne s'agit pas d'une extrapolation performantielle : nous y viendrons car je parlais de la dette qui cherche un créancier, nous allons voir la transcendance vécue dans la Loi juive précisément comme cette recherche de créancier, c'est-à-dire comme cette extrapolation politique de la société ; Dieu est alors le super-flic, le créancier ; vous comprenez comment dans le monde sémitique, juif comme arabe, il y a une liaison profonde entre la loi civile et le droit coranique ou talmudique ; on ne peut pas séparer la société

civile de la société religieuse. Ceci dit, si la conversion transcendantale est totale, c'est d'une opération sur la médiation qu'il s'agit ; cette conversion est totalement dialectique. Si vous posez Dieu, il ne peut qu'avoir votre visage, c'est-à-dire vous lui rendez ce qu'il est supposé vous avoir donné ; il est Verbe parce que vous êtes langage, il est Créateur parce que vous êtes artisan, il est Père parce que vous êtes père, enfin il est Rédempteur. Autrement dit, la conversion étant totale, elle est donc différenciée selon les plans. Poser Dieu comme verbe ce n'est pas le poser comme extrapolation rhétorique, c'est-à-dire comme vérité au sens naïf de propriété des termes, c'est le poser comme fondateur du sens, c'est-à-dire comme préalable logique du sens ; le poser comme créateur, ce n'est pas le poser comme super-artisan, c'est-à-dire comme le contre-maître, mais c'est le poser comme le créateur à partir de rien (ex nihilo), c'est-à-dire à partir du loisir qui est pour nous définitoire de l'outil ; vous comprenez que dans la conversion transcendantale dont il s'agit ici et qui est essentiel à une théorie du pouvoir, car tout pouvoir tend à se fonder dans un quelconque transcendant même le plus naïf (pensez à la déesse Raison), il faut que nous en fassions le tour parce que cette conversion transcendantale affecte sélectivement l'être ; la conversion transcendantale, c'est au plan III et au plan III seulement que je la fonde. Il s'agit de l'envisager comme posant, au-delà de l'homme, l'être en qui substance et relation coïncident et en qui se fonde notre responsabilité d'homme ; elle se fonde alors dans la Loi au sens de la Thora ; c'est-à-dire que la Loi s'impose à nous, elle a valeur transcendantale, elle nous est donnée.

S'il y a dans l'ensemble des religions une perspective religieuse qui est voisine épistémologiquement de la mienne, c'est bien le christianisme, pourquoi ? Parce que le christianisme affirmant l'incarnation, il affirme que Dieu a pris le risque de l'homme, que Dieu s'inscrit dans l'histoire, c'est-à-dire ne reste pas transcendant ; le Dieu transcendant, on ne peut pas le toucher ; le Dieu de l'histoire, on peut le toucher ; et non seulement on peut le toucher, mais on le mange ; le Dieu fait Eucharistie : pensez à la théophagie dont parle Freud ; ce Dieu qui se mange figure l'irrespect de Dieu ; si vous lisez les Évangiles, vous verrez qu'à chaque fois, il les choque parce qu'il mange des épis de blé le jour du Sabbat ; il s'agit de l'irrespect du sacré, de l'irrespect de Dieu, de l'irrespect des maîtres puisqu'on va jusqu'à le manger. Rappelez-vous de ce que je vous disais de la convivialité. Autrement dit, ce sont bien les chrétiens qui devraient avoir une conception du transcendant complètement différente de celle dont on a d'habitude, dans la mesure où ils acceptent un Dieu mangé, j'allais dire un Dieu profané. On s'étonne alors de l'attitude d'une Église qui est régulièrement contre l'incarnation ; dans la mesure où Dieu s'inscrit dans l'histoire, où il devient nourriture et par conséquent qu'on peut en faire sa propre cuisine, il échappe au contrôle de l'institution ; il est bien plus facile de le mettre en boîte, de le congeler, le tabernacle et tout le bazar, en disant « N'y touchez plus ! » ; voilà le retour à un certain type de transcendance juive ; dans la mesure où ils n'ont plus le contrôle de ce Dieu-là, qui se veut vivant, ils Le mettent au musée, ils Le conservent ; ce n'est pas un fait d'Église, j'appelle cela la sécurité ecclésiale ; on parle de la sécurité sociale, là c'est pareil. On n'a plus le droit de Le transformer, or Il a pris ce risque.

Vous avez cela dans la société ; dans l'université, on en a tout plein : tous nos petits chefs actuels doivent leur pouvoir à la révolution : il n'y a pas plus conservateurs qu'eux ! Ils respectent la Loi d'autant plus qu'étant promus ses défenseurs sans vraiment l'avoir vraiment jamais rêvé, ils n'en reviennent pas et leur seule manière de dire « C'est nous les chefs », c'est de dire « Non ! ». Il n'y a pas pire conservateur que les révolutionnaires promus ! C'est dans l'Église, c'est dans la société, c'est dans la totalité des institutions ; c'est l'institution qui se défend contre ceux qu'elle devrait justement instituer.

2) La loi ou la tradition juive :

Quand on parle du transcendant, les trois-quarts du temps ce que les gens ont dans la tête, c'est l'idée juive du transcendant sur laquelle il faut ici raisonner un peu car c'est elle qui, derrière la conception qu'ont la plupart des gens de la Loi, même quand on dit la « Loi, cela se respecte ! »,

« Nul n'est sensé ignorer la Loi » : cela c'est juif parce que la Loi on n'y touche pas, on la respecte. Or ce respect-là est inscrit dès l'origine dans la tradition juive : c'est ce qu'on appelle le péché d'origine, la dette dont je vous parle y est fondamentalement liée. Vous comprenez comment ce péché originel est né : il est mythiquement formulé dans la Genèse, mais cette dette, cette obligation, ce serment, cet impératif catégorique est automatiquement lié à une transgression ; autrement dit, le passage du plan III au plan IV est inaugurale ; dès la Genèse, il y a le glissement : la dette est envisagée comme une transgression, d'où une certaine conception du baptême et de la rédemption, la rédemption étant un rachat, c'est-à-dire un apaisement de la dette mais par un autre que nous, puisqu'on ne peut pas apaiser une dette étant donnée la grandeur de celui envers qui on l'a contracté. Autrement dit, dès le départ dans la conception du péché d'origine vous avez un glissement du plan III au plan IV, c'est-à-dire la dette interprétée comme culpabilité.

Cela tient à l'extrapolation politique du Dieu créancier. Dieu est alors une commodité sociale, il est le fondement de l'ordre social, le justicier ; tout l'Ancien Testament est cyclothymique : de temps en temps Dieu se fâche, de temps en temps il s'apaise ; il se fâche contre son peuple et on apaise la colère de Dieu. Dans une telle perspective, vous comprenez la fameuse Loi du Talion, donnant-donnant ; et c'était déjà un progrès énorme car il ne fallait pas faire plus que ce qui correspondait au mal que l'autre t'avait fait : c'est la justice. Lisez dans cette optique, le Lévitique qui est au fond un traité de notariat à l'égard d'un Dieu créancier. La religion juive est une religion négociée ; le terme le plus courant dans l'Ancien Testament, c'est l'alliance ; l'alliance, c'est le contrat ; Dieu devient la commodité de la garantie des contrats. Le créancier était, vous disais-je, celui auquel on peut s'en prendre : lisez le Livre de Job, Job passe son temps à engueuler Dieu, même le blasphème est une forme d'adoration (voyez Elie Wiesel) ; engueuler Dieu, c'est encore le poser ; et on le pose comme créancier, celui à qui, sans toujours comprendre, on doit quelque chose. Cela repose sur une extrapolation politique du social par rapport à quoi s'oppose :

3) La rupture Évangélique :

Dans l'Évangile, dès le départ il s'agit d'une conversion transcendantale, c'est-à-dire d'une conversion dialectique ; Dieu n'est pas l'extrapolation de la dette, Il n'est pas créancier, mais parce que nous sommes père, nous Le reconnaissons comme tel. Ici la conversion transcendantale est une conversion totale, du père au Père ; d'où l'importance du Père dans les Évangiles et dans toute la tradition chrétienne. Cela veut dire que le rapport au transcendant a franchement changé : il ne s'agit plus d'une religion négociée mais il s'agit d'un autre type de rapport ; et vous comprenez que dans la mesure où vous comme père vous n'êtes sociologiquement comme père que par rapport au fils, ou à l'enfant, votre vie performantiellement devient histoire ; du même coup passer du père au Père, c'est passer de l'homme à un Dieu simultanément père-fils dont la vie se transforme et n'est plus l'histoire, mais précisément l'Esprit ; quand Saint Paul exprime ce système, il oppose la Chair, la Loi, l'Esprit ; moi j'oppose la vie, l'histoire et l'esprit. Ce type de conversion transcendantale définit Dieu d'une autre manière que celle que l'extrapolation politique nous avait permis de poser dans l'être ; qu'il soit ou qu'il ne soit pas, actuellement si nous le posons il ne peut être que *trin*, père, fils, esprit parce que c'est le rapport en lui du père et du fils qui fonde au delà de l'histoire la vie spirituelle, c'est-à-dire l'Esprit-Saint.

Vous comprenez alors que l'Évangile qui insiste tant sur la paternité de Dieu nous rend automatiquement transcendentale enfant, car en tant que père, l'enfant est devant vous, mais dans la mesure où vous comme père, vous dites : « si je suis père, c'est qu'un autre est mon père », et vous redevenez son enfant ; d'où l'importance également de l'enfant dans l'Évangile ; il ne s'agit pas ici d'infantilisme ou de puérilité, il s'agit simplement d'un autre rapport au transcendant ; vous comprenez pourquoi le rapport à Dieu n'est plus négoce puisqu'il n'y a plus de créancier, puisque vous reportez en Dieu la dette que vous avez ; Dieu est aussi endetté que vous d'une certaine manière, et c'est cette dette qui le définit dans son rapport à son fils et au monde, dans le cadre

de son fils, fonde la vie même de Dieu sur ce que les Pères de l'Eglise ont appelé la charité, ce que maintenant les jeunes clercs baratinent sous le nom d'amour en risquant d'être complètement incompris ; cela veut dire simplement que l'attitude religieuse n'est plus une attitude de négoce non plus une attitude de justice, mais, au sens strict du terme, une attitude de miséricorde, et comme dit le psaume de Noël, « Justice et miséricorde se sont embrassées » ; miséricorde veut dire cette espèce de dette, d'obligation à l'égard de l'autre ; c'est donc tout autre chose que ce qu'on lui fait généralement dire quand on confond la miséricorde avec la grâce et le pardon ; la grâce et le pardon sont à reporter sur le plan IV ; la miséricorde est ce qu'on appelait la charité, c'est-à-dire une conception non négociée du religieux. Vous comprenez que quand, dans le vieux *Minuit Chrétiens*, on chantait « pour effacer la tache originelle », ce qu'on efface ce n'est pas une quelconque tare que vous porteriez, ce qui s'efface dans l'Evangile c'est une certaine conception de la divinité, un certain type de rapport au transcendant ; à ce moment-là le baptême ne vous libère pas d'une dette, d'un péché mais il est un rite d'adoption et vous fait fils de Dieu ; autrement dit, il y a là une autre compréhension religieuse qui à mon avis, qu'on y croit ou pas, est la seule qui puisse entrer dans la perspective que je vous offre en ce qui concerne le pouvoir. Car dans la mesure où on ne peut pas traiter du pouvoir sans traiter de la façon dont on le transcende, trop souvent la manière dont on le transcende, a été de fabriquer des créanciers à cette dette, y compris Dieu de l'Ancien Testament, mais dans la mesure où la conversion transcendantale actuelle fait de Dieu ce que nous sommes (en mieux j'imagine !), et rend à l'Autre ce que nous sommes nous-mêmes, alors Dieu est aussi endetté que nous, il ne peut pas poursuivre le règlement de nos créances puisque c'est parce qu'il est lui-même endetté qu'il nous a fait endetté.

III- L'ÉTAT ET LE GOUVERNEMENT :

1) Une structure de pouvoir :

Très fréquemment quand on parle de l'Etat, c'est pour s'en prendre à lui, pour dire qu'il faut le détruire ou pour dire qu'il faut le prendre. Si bien que la conception marxiste de l'État est une conception encore assez naïve sur laquelle il faudrait réfléchir, en tout cas avant de la proclamer. Je vais essayer de vous montrer qu'elle est purement performantielle et qu'elle ne touche en rien à l'instance.

Dans la mesure où, pour nous, le pouvoir est lié à l'institué de la personne, il est en tant que dette, prestation, service, la contribution du citoyen à la Cité. La Cité est donc ce à quoi le citoyen contribue ; autrement dit, la Cité est aussi abstraite en tant que déontologique que le sémiologique ; mais cette abstraction n'est pas à confondre avec l'appareil de domination qui fait l'enjeu de la lutte des classes et dont le contenu varie selon les configurations politiques. Autrement dit, il ne faut pas confondre l'État et la forme que performantiellement il peut prendre. D'autre part, en tant qu'État il se donne une appareil sous tous les régimes ; il ne faut donc pas confondre l'État ou la Cité qui est une abstraction ethniquement définitoire avec l'appareil performantiel de domination.

Au titre instantiel, personne ne peut nier l'État, la Cité ; c'est-à-dire que ce n'est la chose de personne, il ne nous appartient pas de la créer ou de la faire disparaître ; même plus, en tant qu'instantiel, l'État résiste au changement de régime ou de gouvernement, il y a quelque chose qui se fait, quoi que les gouvernants veuillent faire, parce que l'État ne leur appartient pas.

Il y a un autre faux problème. Quand on parle d'État, on oppose le privé au public, comme si dans le langage on pouvait mettre à part le grammatical et ce qui ne l'est pas. Si privé et public sont les deux moments apparents de cette dialectique qui nous fait émerger au social, le privé est l'appropriation, le public est la communication ; quel que soit le niveau, microscopique ou macroscopique, auquel vous prenez la communauté, si publique qu'elle soit elle est toujours privée, aussi privée que se soit, c'est toujours public ; autrement dit, c'est une naïveté de vouloir mettre à part le privé et le public et séparer cela par une frontière autre que dialectique. Les défenseurs de

l'enseignement privé peuvent toujours s'appuyer sur cet argument-là dans la mesure où ils se fondent eux sur l'État et pas sur le gouvernement : du point de vue de l'État leur enseignement est aussi public que l'autre, exactement comme le boulanger qui fabrique du pain pour le vendre aux autres ; autrement dit, chacun contribue socialement ; il n'y a pas moyen d'opposer enseignements privé et public de cette manière ; ce n'est pas un problème d'État, c'est un problème de gouvernement, autrement dit, de pouvoir de volonté, de pouvoir de décision ; ce n'est pas un problème d'État au sens où nous l'entendons ici, c'est-à-dire au sens de ce que j'appelle la légalité.

Il n'y a aucun traité philosophique sur la légalité alors que vous en avez autant que vous voulez sur la causalité ; autrement dit, cette Loi qui est cette chose du monde qu'on est supposé la mieux connaître, nul n'en parle sauf pour dire qu'il faut la respecter. Or, il faut faire une étude du principe non pas de causalité, mais du principe de légalité. La légalité est un équilibre, une règle du jeu, un système de rapport ; mais pas système de rapport de force comme le définit Marx car il y a là un recours à la physique aussi gênant que le recours à la physiologie de Freud. C'est un rapport d'obligation ; ce rapport est à la fois définissable dans le cadre d'une communauté donnée et il est sa propre raison d'être, si arbitraire que soit l'usage, mais l'animal n'a pas d'usage ; l'usage est là parce que nous sommes des êtres légaux et la légalité n'a pas à chercher son fondement ; il est dans la possibilité qu'on a d'y émerger, c'est-à-dire de passer du biologique à l'historique ; c'est cela le seul fondement de la légalité. Vous comprenez que ce rapport d'obligation fonde une justice, mais la justice n'a rien à voir avec ce qu'on appelle le bien public ; le bien est du plan IV. Il faut donc dissocier les concepts de justice et de bien public.

Il faut aller plus loin, car trop fréquemment on n'est resté dans l'esprit de 89 où on s'est mis à devenir constituant, c'est-à-dire à fabriquer des lois promulguées qu'on opposait à la coutume, c'est-à-dire à un droit descriptible parce qu'inscrit dans les mœurs, rédigé nulle part mais appliqué par tout le monde ; on opposait un droit coutumier à la loi promulguée. C'est une naïveté que de penser que le caractère de l'obligation change selon que la loi est coutume ou qu'elle est promulguée par quelques bonshommes ; la différence est la même qu'entre le locuteur et le linguiste ; autrement dit, ce qu'on confond, très fréquemment en droit, avec la loi, c'est la manière dont la loi est promulguée ; c'est n'est pas cela qui lui donne un caractère obligatoire car tout dépend du caractère légal du législateur. Autrement dit, il n'y a aucune raison de distinguer droit coutumier et loi promulguée car le fait qu'elle soit promulguée par quelqu'un ne change pas plus la nature de la société que ne change la nature du langage le fait qu'il y ait des instituteurs et des grammairiens en même temps que des locuteurs. Le fait d'intervenir sur le langage n'en change pas la nature même si on déconne pour en parler, de même le fait d'intervenir dans la loi n'en fait pas le caractère obligatoire.

La légalité est un principe rationnel au même titre que le principe de causalité. L'État est pour moi l'organisation des services, cette organisation peut être plus ou moins systématisée, mais tous les métiers y participent, donc de ce point de vue tous les métiers font partie de l'État puisqu'ils font partie de la Cité ; tous sont participation au pouvoir ; et la fonction de chef est un métier. Être chef ou être serrurier, pâtissier ou prof, c'est du pareil au même, c'est un métier parmi d'autres. Le pouvoir du chef ne se distingue pas du pouvoir du boulanger, il ne porte pas sur la même chose. Cette chose sur quoi porte le pouvoir du chef, c'est :

2) La décision :

Là le pouvoir ne s'exerce pas sur la confection du pain, il s'exerce sur vouloir des autres, c'est-à-dire qu'il s'agit du pouvoir de vouloir. Trop fréquemment, là encore, les gens confondent la *Loi* (plan III) et la *Norme* (plan IV) ; or, quand il s'agit du pouvoir de vouloir, s'il y a pouvoir au sens strict du terme, c'est-à-dire s'il y a dette, le recouplement du plan IV par le plan III fait que vous légalisez le plan IV.

Au plan IV, nous avons la valeur et la norme ; la valeur est naturelle, la norme en est l'acculturation. Ce n'est pas la même chose légaliser l'intérêt constitutif de la valeur, et de légaliser la perte constitutive de la norme. Légaliser l'intérêt, fût-il général, n'est pas nécessairement légaliser la perte, c'est-à-dire le désir légitime qui fait autorité ; vous vous souvenez de la différence que nous avons faite quand il s'agit de sociolinguistique : dans la mesure où on échange de l'information, quand elle est naturelle je l'appelle sémiotique, et comme sous-chapitre de la sémiotique, lorsque l'échange de l'information porte sur l'information verbale j'appelle sociolinguistique ; nous faisons la même chose quand il s'agit du pouvoir de vouloir : nous dissociions *la légalisation de l'intérêt* et c'est ce que j'appelle *l'économique*, et je crois que Marx n'aurait pas été contre, et la *légalisation de la perte* que j'appelle *l'hégétique* qui seule donne droit au commandement. Autrement dit, la légalisation d'un vouloir naturel ressortit à l'économique et la légalisation d'un vouloir lui-même acculturé, c'est-à-dire d'un vouloir libre donc légitime, ressortit à l'hégétique.

Quand vous regardez les gouvernements en place, on passe très fréquemment de l'économique à l'hégétique, de même que quand n'importe quel locuteur parle il passe de la sémiotique à la sociolinguistique ; il en va de même ici, jamais on ne peut dire de quelqu'un que c'est une autorité, pas plus que c'est un savant ou un saint ; vous n'êtes pas toute votre vie un savant parce que vous avez fait une thèse, si vous ne continuez pas vous n'êtes plus savant du tout ; il n'est pas question de dire qu'untel est une autorité ou un saint ou un savant ; il a de l'autorité, et pas toute la journée, il a de la science et pas toute la journée, etc. Donc quand je parle d'hégétique, cela ne veut pas dire qu'il y aura des gars qui seront les vrais chefs et d'autres qui ne le seront pas. Dans les décisions du même, il y en aura qui seront légitimes et d'autres qui ne le seront pas ; à nous de discerner.

Vous comprenez alors que le gouvernement qui est le pouvoir économique ou hégétique organisé de décision, est un métier comme un autre ; il peut varier en compréhension et en extension ; dans les sociétés complexes, il n'y a pas qu'un chef ; dans une société qui tend à se nationaliser, il y a des petits chefs dont on ne parlait pas avant et qui commencent à être gênants : les chefs d'entreprise. Tous ces problèmes se lient à cela ; c'est-à-dire, que la définition du chef n'est pas immuable ni infrangible ; vous comprenez que de même la compétence du gouvernement peut varier selon les domaines concernés : est-ce que cela porte sur le savoir, sur le faire, sur l'enseignement, etc. ; les domaines plus ou moins réservés peuvent faire varier les formules de gouvernement. De même que l'extension du ressort : jusqu'où s'applique telle loi promulguée par le gouvernement ? Vous avez là l'équivalent des axes. Nous sommes loin d'une analyse comme le pouvoir exécutif, législatif et judiciaire ; cela ne tient plus debout ! Pourquoi s'en tenir à ces trois-là ?

Ce qui est important c'est la différence de métier, car c'est un métier que le gouvernement, entre gestion et constitution. Je fais allusion à ce que les juristes appellent « sciences administratives » et « sciences politiques » ; c'est bien plus important actuellement dans nos systèmes complexes de gouvernement, de déterminer les rapports de gestion et de la constitution qu'entre le législatif, l'exécutif et le judiciaire. Par exemple, quand je parlais de l'écriture, je vous disais qu'elle pouvait être une écriture du signifiant (phonographie) ou du signifié (sémiographie), de même ici, dans la mesure où l'hégétique peut porter sur le réglementant ou le réglementé de la norme ; exactement comme dans la schématique, le métier de la construction peut porter sur le fabriquant ou sur le fabriqué, cela fait le maçon et l'architecte, cela fait deux corps de métier. L'hégétique portant sur le réglementant, cela fait l'administration, le corps des administrateurs, l'hégétique portant sur le réglementé fait les gars qu'on élite ; il y a un dédoublement du personnel : le personnel administratif forme les fonctionnaires, le personnel dit politique parce qu'il est l'hégétique du réglementé a un statut différent ; les gestionnaires, les fonctionnaires sont stables, les autres sont élus ; or, dans une société complexe, il y a une tendance à une prévalence du réglementant sur le réglementé, c'est-à-dire de la gestion sur la constitution, car le pouvoir des

administrateurs étaient de gérer, ils n'avaient pas à définir les programmes ; les autres constituaient. Or personne ne constitue plus puisque tout le monde prétend respecter la constitution ; on s'est endormi. Comme la politique, c'est la possibilité de se constituer, c'est-à-dire de former ou de reformer l'Etat, or, personne n'utilise plus ce processus-là ; le pouvoir exécutif ou législatif s'est lié les mains en s'ôtant toute possibilité de constitutionnalité (personne n'oserait plus toucher à la constitution sans le processus du référendum), d'une part, ils sont éligibles donc fragiles, donc précaires et d'autre part, ils ne font plus leur boulot, alors les gestionnaires qui sont toujours là, deviennent les vrais chefs du gouvernement. Les réformes ne sont plus constitutionnelles, ce ne sont que des réformes de gestion parce que ce sont les gestionnaires qui ont le pouvoir et qui maintiennent l'hégémonie.

3) L'autorité :

L'autorité est donc pour moi un problème du plan IV ; l'organisation du gouvernement comme métier ne peut être qu'une organisation légale ; mais la légalité ne confère pas du même coup la légitimité. Autrement dit, la légitimité seule confère l'autorité ; or, il y a des gens qui ont l'autorité et qui n'ont jamais sollicité l'investiture (voyez Mendès-France) et il y en a d'autres qui sont investis et qui n'ont jamais eu la moindre autorité. Les deux choses sont dissociables. Faut-il investir que ceux qui ont l'autorité ? Comme dit Montesquieu, investir la vertu ? Or, il y a des vertueux imbéciles ! La légitimité, l'autorité ne suffit pas, il lui faut l'adresse ; pour revenir à l'Évangile, lisez la parabole de l'économe infidèle : « Et le maître loua l'économe infidèle... », le plus fripon a été aussi le plus avisé ! Autrement dit, il y a des fois que le plus légitime s'il est bête ne pourra avoir strictement aucun succès, tandis que le plus fripon peut avoir du succès s'il est légal ; le problème n'est pas de savoir s'il est ou non légitime, mais est-il ou non malin ; c'est là-dessus que légalement on va le juger ; s'il peut être aussi légitime, tant mieux, il a en même temps le droit d'occuper la place qu'il occupe ; mais au moins s'il l'occupe qu'il l'occupe de manière habile, autrement dit, qu'il soit un économe infidèle, au moins il travaillera à ce qu'on appelle l'intérêt général, mais jamais au bien public, car pour travailler au bien public, il ne faut pas seulement être légal, mais également légitime, c'est-à-dire avoir aussi l'autorité de la vertu. Autrement dit, pour gouverner (et c'est pour cela qu'on en trouve pas) il faut être à la fois vertueux et habile ; c'est beaucoup demander pour un seul homme !

Pour conclure, vous comprenez que cette dissociation des plans III et IV au niveau de ce qu'on appelle généralement le pouvoir montre la légitimité ne peut pas résulter de la légalité, ni l'inverse ; autrement dit, pour l'exprimer dans nos termes l'usage ne peut jamais résulter du suffrage : la Loi, au sens où je l'entends, ne peut pas résulter d'un quelconque vouloir ; et en ce qui concerne le vouloir, la légitimité, puisque elle ne pose l'autorité que si le désir se trouve être acculturé, vous comprenez que la légitimité ne peut pas résulter d'un vouloir naturel, qu'il soit au plan III individuel ou collectif ; autrement dit, ce qu'on appelait s'agissant du vouloir individuel du roi de France, le « bon plaisir », si le roi de France était un con, son bon plaisir était aussi con que lui ! Actuellement on ne parle plus du bon plaisir du monarque, mais on parle de la volonté populaire ; mais si le peuple est con, la volonté populaire est aussi conne que lui ; ce n'est pas la majorité qui change quelque chose. Autrement dit, on a cru couper la tête à Louis XVI, c'était un coup pour rien, si j'ose dire, car qu'il s'agisse de bon plaisir, c'est-à-dire de la décision d'un seul, ou de la volonté populaire, c'est-à-dire d'une décision des masses, le fait que ce soit masse plutôt qu'individu, cela ressortit au plan III, et le fait que ce soit de la volonté — les trois-quarts du temps naturelle, c'est-à-dire du caprice ou de la démagogie — cela ne peut fonder aucune autorité, c'est-à-dire aucune légitimité si légale que puisse être la procédure utilisée pour les faire s'exprimer. Que le roi parle en termes notariés ou bien que la volonté populaire s'exprime par les urnes avec des rideaux et des enveloppes où personne ne regarde, de toute façon cela ne vaut dans les deux cas que ce que vaut le votant ou le décideur, mais de toute façon s'il se décide en fonction ou d'un caprice ou d'une pulsion, cela ne peut fonder aucune autorité. Ce n'est pas étonnant qu'on ne s'y intéresse

plus : toutes nos procédures pour essayer de trouver des gouvernants qui soient dignes de nous gouverner, ne peuvent que rater parce qu'aucune ne leur confèrera la légitimité s'ils ne l'ont pas ; s'ils l'ont, cela ne dépendra pas de la procédure.

En un mot, le peuple n'est pas plus souverain que le roi. J'ai l'air complètement antidémocrate ; il n'y a pas que moi puisque pour former le Comité Consultatif il y a eu une période où on nommait, puis une période où on élisait sur la base des plates-formes syndicales ; à présent, comme on s'est rendu compte que les deux procédures étaient ridicules — bon plaisir du prince, volonté populaire —, on recourt maintenant au tirage au sort exactement comme quand Athènes a fini quand ils ne savaient plus comment élire les archontes, ils tiraient cela d'une boîte ; on appelait cela le « sort », en grec *klèros*, c'est de là qu'est venu le mot « clerc » ; les « clercs » ne sont jamais que les produits du hasard ; or nous sommes dans l'Université, vous voyez de quoi nous sortons !

