

## *Le goût du pouvoir*

*J*l serait tentant de dire, mais je me garderai d'y céder, que le goût et le pouvoir n'ont rien à voir ensemble. Ce serait laisser entendre que je ne retiens des multiples sens du mot *goût* que celui qui concerne l'aptitude à discerner les beautés et les défauts, la faculté de bien juger, comme lorsqu'on parle du goût que peut avoir pour la peinture un amateur éclairé. Il s'agit alors du bon goût. Et si d'aventure je cédaï à maintenir un empêchement dirimant au mariage du goût et du pouvoir, je donnerais à penser que l'exercice du pouvoir ne saurait être à mes yeux que du plus mauvais goût. Même si je pensais que le pouvoir ne peut que laisser un goût amer au palais de celui qui l'exerce, qui pourrait prétendre se soustraire entièrement à son exercice ? Et, d'abord, en prenant la parole, ou la plume, en usant du langage, je ne saurais échapper au pouvoir des mots, à l'emprise qu'ils ont sur moi et à celle qu'ils risquent d'avoir, que je le veuille ou non, sur ceux qui ne peuvent s'empêcher de les entendre.

Vous me direz que je parle déjà de « pouvoirs » fort différents et que du pouvoir des mots vous êtes plus en mesure de vous défendre que du pouvoir

qui peut s'exercer dans un régime politique autoritaire ou totalitaire. Si ces pouvoirs sont, en effet, sans commune mesure, ils ne sont pas pour autant sans rapport. Je me souviens d'un patient qui, dès sa première séance d'analyse, me mettait ainsi en garde : « Surtout, ne me dites rien, car ce sont les mots qui m'ont rendu malade. » Ce patient jugeait donc que les mots avaient eu sur lui un pouvoir exorbitant en raison certes de ceux qu'il avait entendus dans son enfance mais aussi de ceux qui composaient le vocabulaire officiel de la dictature au pouvoir dans son pays d'origine. Toute révolution, qu'elle soit progressiste ou conservatrice, le sait bien puisqu'elle commence en tentant d'imposer un nouveau langage, une nouvelle sémantique. Ce que ce patient disait à sa façon, c'est que pour se libérer du pouvoir maléfique des mots, on attend de l'autre, qui peut être l'analyste (mais n'attend-on pas toujours de tout autre qu'il soit analyste, qu'il entende ce qui se dit dans les mots), qu'il ait le goût du langage, c'est-à-dire le discernement de son usage, plutôt que le goût, c'est-à-dire la soif, du pouvoir que le langage peut conférer et qui se confond avec son mésusage ou son abus. En ce sens le bon goût du pouvoir rejoindrait de manière aporétique celui de l'impouvoir. Toutefois, comme pour l'étayage de l'amour sur le besoin, le goût du pouvoir procède d'une soif à l'origine irrépressible. Si l'on en croit Brillat-Savarin, dans sa *Physiologie du goût*, la soif, comme l'appétit et la faim, est un excitateur du goût « qui est à la base de plusieurs opérations dont le résultat est que l'individu croît, se développe, se conserve et répare les pertes causées par les évaporations vitales. » Sans reprendre, dans un raisonnement analogique, la notion de déperdition d'énergie que comportent les « évaporations vitales », on peut affirmer que le goût à la vie se nourrit d'une certaine soif de pouvoir ou d'un appétit d'un certain pouvoir qui va de la maîtrise de l'excitation jusqu'à celle qui peut s'exercer dans le champ du savoir.

Laissant entendre d'emblée que toute activité humaine — mais il faudrait dire aussitôt et aussi bien animale et végétale — relève d'un exercice de pouvoir, que ce soit sous la forme de l'appropriation de la nourriture (il faut bien manger), de connaissances ou du désir de l'autre, sous la forme de l'emprise sur soi ou sur autrui, de discours ou de silence, de don ou d'échange (si une telle chose que le don ou l'échange peut exister), il convient de se demander d'où provient qu'un tel désir généralisé de maîtrise, d'emparement ou de mainmise règle ou codifie tous les liens qui

se tissent, d'amour ou de haine, de vie ou de mort, au sein de toute communauté animale ou humaine jusqu'à estomper cette distinction entre ces règnes, animal ou humain. Il se sera agi de poser d'abord cette question avant d'en venir à ce qu'on évoque plus particulièrement en parlant de « goût du pouvoir » dans le champ socio-politique. Mais dès lors que, depuis Freud, il n'y a plus de sens à maintenir une opposition entre psychologie individuelle et psychologie collective, entre actes narcissiques et actes sociaux, puisque tout acte psychique implique l'Autre comme objet, comme modèle, comme allié ou comme adversaire, toute analyse comme celle que nous faisons relève d'une véritable psycho-socio-politologie. Et si le pouvoir qui s'exerce comme maîtrise des instincts aux fins d'évolution de la culture et de progrès dans la civilisation est le même que celui qui est mis en œuvre dans les guerres de religion ou les entreprises de conquête et de domination d'un peuple, d'une ethnie ou d'une « race » — même si les effets s'opposent en témoignant, dans un cas, de l'intériorisation des pulsions agressives au nom d'une dictature de la raison et, dans l'autre, d'une libération sauvage des fantasmes les plus archaïques au nom d'une dictature des instincts — une même source pulsionnelle alimente ces manifestations de la vie collective ou de l'inconscient d'un peuple. Cette force pulsionnelle est à l'œuvre chez l'enfant dès son plus jeune âge dans les manifestations les plus tyranniques de celui qu'on appelle « His Majesty the Baby ».

C'est d'abord par le processus de l'identification que fut conçu par Freud le premier rapport affectif à autrui ; une mesure qui vient faire obstacle à la haine, la refoule, mais demeure fondamentalement ambivalente et narcissique. En épargnant l'envie meurtrière ou en en différant l'exécution, l'identification poursuit ses fins appropriatives. Si, cependant, l'identification établit qu'il y a un rapport à l'autre qui, tout en n'excluant pas la sexualité n'est pas de nature sexuelle, il reste à penser un pulsionnel (entre l'organique et le psychique) qui soit plus originaire, si l'on peut dire ; un pulsionnel qui, pouvant s'unir secondairement à la sexualité, n'est pas de l'ordre de la pulsion sexuelle. Freud aura d'abord tenté de trouver dans la notion d'*Einfühlung*<sup>1</sup> (l'être un avec l'autre par le sentiment ; l'empathie, si l'on veut) ce qui manquait à l'identification pour expliquer l'expérience de l'être-avec par laquelle se fait aussi l'expérience de l'être-séparé, de l'être-en-rapport-négatif-à-autrui, et, partant, pour rendre compte d'une

cruauté originaire. Mais l'être avec l'autre, fût-ce par le sentiment, suppose qu'il y ait de l'autre qui soit donné d'emblée pour le sujet. Or rien n'est moins certain. Et c'est, en fin de compte, à une *Bemächtigungstrieb*<sup>2</sup> qu'il est fait appel dans une opposition de cette pulsion à la pulsion sociale qui, elle, s'accommode de certaines approximations de satisfaction correspondant aux fantasmes qui nouent, en les rendant aléatoires comme on le sait, les liens de couple, de groupe, de communauté de travail, de parti politique, etc. L'opposition implique ici aussi bien la synergie que l'antagonisme.

Cette *Bemächtigungstrieb*, à laquelle on est loin d'avoir accordé toute l'importance qu'elle mérite, a été généralement traduite en français par « pulsion d'emprise », traduction qui, sans être fausse, réduit la portée de tout un champ sémantique auquel cette notion est associée dans la pensée freudienne : *Bemächtigen*, *Überwältigen*, *Bemächtigungsapparat* (s'emparer, dominer, appareil de pouvoir). *Die Macht*, c'est la puissance, la force au sens militaire (la *Wehrmacht*). Je préfère traduire par *pulsion de pouvoir* avec la connotation de « violence » que conserve ce terme, car la même série sémantique revient sous la plume de Freud quand, en réponse à Einstein, il substitue à la dualité proposée *Recht und Macht* (Droit et Pouvoir) celle de Droit et Violence, pour déconstruire cette première et montrer que le droit est issu de la violence, qu'il est violence, qu'il est fondamentalement le droit de la force.

La pulsion de pouvoir n'est pas la volonté de puissance au sens nietzschéen : ce qui est fondamentalement de l'ordre du pulsionnel échappe à la volonté. Elle ne se confond pas non plus avec ce que seront chez Foucault les mécanismes de pouvoir de la sexualité ou les dispositifs de pouvoir qui s'emparent de la sexualité pour régir le discours sur le sexe. Elle ne se confond pas mais souvent s'en rapproche. Si la pulsion de pouvoir va de la maîtrise exercée sur l'autre, en son absence comme en sa présence, jusqu'à la maîtrise spéculative, à tout ce qui organise, agence et ordonne notre pensée et notre discours, elle rend compte en son fondement d'une cruauté originaire qui ne s'accompagne ni de plaisir ni de déplaisir, ni d'aucune conscience de culpabilité.

Cette cruauté, qui n'est pas éprouvée comme cruauté par le « sujet », si l'on peut parler de sujet car elle est antérieure à la distinction sujet-objet, relève

d'une phase également antérieure à la pitié et au sadisme, antérieure à toute identification qui constitue le premier rapport à autrui n'excluant pas la sexualité sans être de nature sexuelle. Elle ne tient aucun compte de la souffrance d'autrui car « autrui » est situé au-delà de la souffrance. Autrui n'existe que dans l'inexistence, ne commence à exister qu'à partir de son inexistence, tant la passion d'être unique, et unique objet d'élection, révélé comme tel par l'inexistence de l'autre, est absolue. La pulsion de pouvoir, dont la cruauté n'est manifeste qu'aux yeux de l'autre, est plus originaire que le principe de plaisir, peut échapper au pouvoir du principe de plaisir ou faire alliance avec lui. Non sexuelle à l'origine, cette pulsion peut se mettre au service de la sexualité ou s'asservir la pulsion sexuelle aussi bien que toutes les autres pulsions. Si cette pulsion, comme pouvoir de la pulsionnalité, est non sexuelle à l'origine, elle oriente toute recherche des origines, toute recherche de pureté originaire ou du « propre » de l'origine. Elle ne se confond ni avec la compulsion de répétition ni avec la pulsion de mort, mais elle permet de les définir et de décrire l'exercice sur le monde extérieur d'une *Destruktionstrieb*, cette « pulsion de destruction » dont parle Freud dans « Pourquoi la guerre ?<sup>3</sup> » Si la pulsion de mort emprunte les traits distinctifs de la pulsion de pouvoir, elle n'en déborde pas moins le pouvoir. Elle peut le limiter et lui faire échec. Le pouvoir n'est donc pas au-delà de la pulsion de mort mais il est au-delà du plaisir, en synergie ou en antagonisme avec les pulsions sexuelles et les pulsions d'autoconservation, se laissant entamer ou pas par la pulsion sociale, produisant selon le cas de la liaison ou de la déliaison, dominant ces pulsions ou se dominant lui-même jusqu'à sa maîtrise ou son échec comme pulsion de pulsion. C'est à cet échec que l'objet doit son existence pour le sujet, dans la mesure où le sujet devient lui-même objet de la pulsion de pouvoir. C'est aussi dans cette entame du narcissisme, dans son *altération*, son devenir-autre, que se manifeste le penser-avec-l'autre et la conscience de culpabilité.

Si, dans des séquences postérieures à la constitution (toujours déconstitutive) du « sujet » et dans le processus d'identification où le « sujet » narcissique se voit remplacé en miroir par son double dans un rapport à soi comme rapport à l'autre, la pulsion de pouvoir s'asservit la pulsion sexuelle, rappelons-en les effets connus : dans la phase orale de l'organisation libidinale, l'emprise amoureuse (*Liebesbemächtigung*)

coïncide avec l'anéantissement de l'objet ; le sadisme de la phase anale traite l'objet comme un déchet, le fécalise ou le consume et le réduit en cendres ; avec la phase génitale, la composante sadique devient autonome et tend à maîtriser l'objet sexuel, à le dominer plus ou moins violemment en exerçant sur lui son pouvoir.

Nous pouvons parler d'un *principe de pouvoir*<sup>4</sup> comme principe de fonctionnement psychique, réglant aussi bien les pulsions de conservation que les pulsions sexuelles, en tenant compte ou non de la réalité, de la réalité de l'autre — à savoir que tout autre est tout autre — selon que l'identité du sujet est mesurée à l'existence de l'objet ou à son inexistence, selon aussi qu'il s'emploie à rendre performatif un fantasme inconscient dans lequel l'autre est impliqué ou qu'il s'adonne à l'ajustement d'une activité de pensée. Le principe de réalité n'étant en fin de compte qu'une modification du principe de plaisir qui en assure la sauvegarde en différant au besoin l'obtention de la satisfaction, il revient à la pulsion de pouvoir de trouver son assouvissement dans cette retenue et dans ce différé ou de libérer, sous le couvert de la raison, dans une maîtrise hallucinatoire de la non-maîtrise et au péril de l'effondrement de ce pouvoir, les « sensations intenses », les plus intenses, liées au processus primaire. C'est à ces dernières que s'adonnent si volontiers le groupe et la foule dans des agissements dont Freud, avec d'autres, aura remarqué le caractère primitif quasi inéluctable lorsqu'un renversement des lois les autorise.



Il ressortissait au pouvoir souverain de dispenser du droit de vie et de mort, tout comme au temps du pouvoir romain, de la *patria potestas*, le père qui avait donné la vie à ses enfants pouvait aussi la leur retirer. Donner la vie donnait le droit de donner la mort. La vie des esclaves tenait également au bon vouloir du maître. Pour le souverain, le droit sur la vie de ses sujets ne s'exercera plus, en principe, que dans le cas où sa propre vie est menacée. Mais cette menace, pour sa vie ou son royaume, s'étend à celle qui peut venir des puissances extérieures et dans ce cas le souverain est en droit de faire la guerre et d'exposer la vie de ses sujets — ce droit est par essence divin — même s'il n'a pas directement en vue leur mort. Le droit de faire mourir ou de laisser vivre s'exerçait encore en France avant l'abolition de la peine de mort, à travers le pouvoir du Président de la République de

gracier le condamné à mort. Ayant le pouvoir de lui laisser la vie sauve, le Président avait du fait même le pouvoir de l'abandonner à l'exécution de la sentence prononcée, donc de le laisser mourir et indirectement de donner la mort. Le pouvoir souverain n'est que celui, transféré ou arraisonné, que chacun eut autrefois de défendre sa vie au prix de la mort des autres, selon la raison du plus fort. Le droit n'est que cette violence « légitimée » et son évolution tient au pouvoir des plus faibles de s'unir entre eux pour exercer une contrainte qui puisse mettre en péril la « légitimité » de la violence du Pouvoir. Que ce soit par le triomphe de l'intelligence ou de la ruse sur la force brutale ou encore, de la force acquise par le nombre ou par la supériorité des armes.

Si les guerres se font aujourd'hui non plus au nom du Roi mais au nom du droit à vivre d'une communauté ou d'une ethnie, en autorisant les pires atrocités, la légitimité qu'elles invoquent n'en est toujours pas moins d'essence religieuse. J'ai cité dans *De l'élection*<sup>5</sup> les propos de Hitler affirmant qu'il ne saurait y avoir deux peuples élus et que cette simple « vérité » décidait de tout. Les cérémonies de baptême des enfants de SS se faisaient au nom de Dieu et de la mission divine que Dieu aurait confiée au Führer. « Ne vous êtes-vous pas aperçus, disait encore Hitler, que le Juif est, en toutes choses, le contraire de l'Allemand et qu'il lui est cependant apparenté au point qu'on pourrait les prendre pour deux frères ? » L'autre, le tout autre, était devenu le double, le même et son contraire mais au point où il est possible de les confondre. C'est alors que cet autre en tant que même suscite une haine fratricide, théologique et métaphysique. Il n'existera comme autre que mort. Et le meurtre perpétré dans le délire d'être le seul peuple de Dieu est accompli sans conscience de culpabilité. Ce n'est que lorsque la pulsion de mort en viendra à déborder le pouvoir, à en être la raison et l'échec, c'est-à-dire en l'exposant au sacrifice total du peuple qui met en œuvre une telle politique, lorsque par conséquent « l'idéal » lui-même deviendra objet social de honte, que la conscience de culpabilité apparaîtra. Mais si cette cruauté originare mobilisant à son service tous les registres pulsionnels est dirigée contre l'autre en tant que même, en tant que double ou en tant que frère, c'est avant tout, contrairement aux apparences, pour susciter le surgissement du « tout autre » avec lequel il n'y aurait point de confusion possible.

La guerre qui se fait encore aujourd'hui et dont l'effet sinon la visée est de purification ethnique, et dont le motif est sans honte affiché, se fait toujours dans le cadre général de la guerre que continuent de se livrer les trois monothéismes. Leur longue et fraternelle cohabitation en certaines régions du monde avait fini par les confondre au point que chacun d'eux y perdait son identité. C'est moins de l'acceptation de la différence dont il s'agirait de trouver le ressort que celui de leur insupportable non-différence.

La cruauté originaire et métaphysique subordonne à son pouvoir les pulsions d'autoconservation et les pulsions du Moi. Cela était affirmé de manière radicale dans *Mein Kampf*: « L'instinct de conservation a atteint (chez l'Aryen) la forme la plus noble car il subordonne volontairement le moi propre à la collectivité et, lorsque l'heure le demande, il va jusqu'à le sacrifier. » La cruauté originaire, ici exaltée dans une mission collective et « sacrée », appelle le sacrifice, par les pulsions non sexuelles, du moi propre et du moi plaisir. La pulsion de pouvoir, non sexuelle, arraisonne à ses fins le champ pulsionnel, y compris les pulsions sexuelles.

En ce sens, la symbolique du sang caractéristique de la monarchie de droit divin s'est perpétuée bien au-delà de ce régime et, en s'étendant au peuple tout entier, voire à une « race » supposée, atteste encore de sa vivacité. Pire, lorsque cette symbolique du sang vient hanter aujourd'hui l'exercice de la sexualité au sein de l'État démocratique, c'est sous les formes les plus dérisoires ou les plus monstrueusement transgressives que les pratiques sexuelles sont mises à nu, dans les fantasmes les plus archaïques de déjection ou de domination. À la première série de fantasmes ressortit la politique hitlérienne du sexe avec sa finalité proprement eugénique de la sexualité et de sa fonction de reproduction. De la seconde série relève l'actuelle « purification ethnique », certes plus circonscrite mais non moins odieuse, qui se pratique en Bosnie-Herzégovine, où le viol systématique montre comment la sexualité est asservie au principe de pouvoir. Il s'agirait moins dans ce cas particulier de l'élimination de l'autre ethnie que de l'asservissement de la fonction de reproduction à son ethnie propre.

Sans vouloir analyser ici toutes les raisons, y compris celle de désintérêt économico-politique, pour lesquelles nos pays, en ce moment exempts de



telles pratiques généralisées, ne sont pas actuellement en mesure de faire face à ce grave défi, je voudrais souligner qu'ils sont entièrement adonnés à une tout autre politique de la sexualité, préoccupée par les corps, leurs processus physiologiques, leurs esthétiques, leurs souffrances et leurs plaisirs, à laquelle concourent de manière extensive les médias dans leur exhibition sans relâche des problèmes quotidiens du couple, des « pannes » sexuelles (avec *panels* de sexologues à l'appui pour décréter comment se règle la mécanique des corps), et de tout ce qui conduit aujourd'hui, souvent le plus gravement, à échanger la vie tout entière contre le sexe, en vertu de sa souveraineté. C'est Foucault lui-même qui affirme que de nos jours le sexe est bien traversé par l'instinct de mort : « Quand l'Occident, il y a bien longtemps, eut découvert l'amour, il lui a accordé assez de prix pour rendre la mort acceptable ; c'est le sexe aujourd'hui qui prétend à cette équivalence, la plus haute de toutes. Et tandis que le dispositif de sexualité permet aux techniques de pouvoir d'investir la vie, le point fictif du sexe, qu'il a lui-même marqué, exerce assez de fascination sur chacun pour qu'on accepte d'y entendre gronder la mort<sup>6</sup>. » Entendre gronder la mort, comme les canons, est bien une métaphore guerrière.

Ce que la psychanalyse permet de comprendre est que la sexualité, comme principe de sens, donne accès à l'intelligibilité de l'histoire individuelle et de l'histoire collective, à l'histoire également du corps du sujet et du corps social dont elle est dans le rapport de la partie au tout, et d'une partie constamment menacée à travers les identifications et leurs composantes érotiques ; que sa force pulsionnelle, enfin, et les fantasmes qui l'asservissent, déterminent l'identité singulière et collective, et que cette force intemporelle est toujours susceptible, lorsque les circonstances s'y prêtent, de trouver à assouvir ce que la loi, la culture et la civilisation lui avaient appris à refréner. Autrement dit, c'est lorsque le sujet cesse d'être lui-même objet de la pulsion de pouvoir que la sexualité cesse d'être sous sa propre emprise (emprise dont on sait qu'elle peut aller jusqu'à sa propre mort) et que la conscience de culpabilité disparaît. C'est alors que l'autre, devenu inexistant en tant qu'autre ou trop « frère » pour ne pas être « ennemi », n'a plus d'existence que dans la mort ou qu'il devient l'objet illimité de sa propre jouissance. L'horizon de la soif, sinon du goût, du pouvoir est bien celui du droit de vie, de jouissance et de mort sur ses semblables au risque de s'exposer soi-même au sacrifice total.

Si Foucault a pu voir dans le racisme une thématique du sang « appelée à vivifier et à soutenir de toute une épaisseur historique le type de pouvoir politique qui s'exerce à travers les dispositifs de la sexualité », il aura reconnu, à l'extrême opposé, l'effort théorique de la psychanalyse « pour réinscrire la thématique de la sexualité dans le système de la loi, de l'ordre symbolique et de la souveraineté » : « C'est l'honneur politique de la psychanalyse, écrit-il, — ou du moins de ce qu'il a pu y avoir de plus cohérent en elle — d'avoir suspecté (et ceci dès sa naissance, c'est-à-dire dès sa ligne de rupture avec la neuropsychiatrie de la dégénérescence) ce qu'il pouvait y avoir d'irréparablement proliférant dans ces mécanismes de pouvoir qui prétendaient contrôler et gérer le quotidien de la sexualité : de là l'effort freudien (par réaction sans doute à la grande montée du racisme qui lui était contemporain) pour donner comme principe à la sexualité la loi — la loi de l'alliance, de la consanguinité interdite, du Père-Souverain —, bref pour convoquer autour du désir tout l'ancien ordre du pouvoir. À cela la psychanalyse doit d'avoir été — à quelques exceptions près et pour l'essentiel — en opposition théorique et pratique avec le fascisme<sup>7</sup>. »

Mais qui niera que, face aux formes ostensibles ou larvées de racisme ou de xénophobie, d'exacerbation des nationalismes ou des fanatismes religieux, cet effort doive être encore aujourd'hui constamment maintenu comme l'exigence de la responsabilité incalculable dans laquelle nous sommes engagés ?

Parlant de responsabilité et non d'éthique, je voudrais, avant de vous rendre la parole, évoquer le paradoxe de la responsabilité au regard de l'éthique, la question fondamentale qu'elle pose à l'éthique, en faisant allusion au sacrifice d'Isaac que partagent, dans leur histoire, les trois religions du Livre comme religions des peuples abrahamiques. Dieu exige d'Abraham le geste le plus cruel, le plus impensable, le plus insoutenable : offrir son fils Isaac, son fils bien-aimé, en sacrifice. Kierkegaard (sous le pseudonyme de *de Silentio*) rappelle l'étrange réponse d'Abraham à Isaac lorsque celui-ci lui demande où se trouve l'agneau pour le sacrifice. Il lui dit que Dieu y pourvoira, que Dieu procurera l'agneau pour l'holocauste. Abraham ne se tait pas ni ne ment. Il répond sans répondre et garde son secret. Il ne parle ni à Sarah ni à Isaac de ce que Dieu lui a ordonné. À ne

pas parler ainsi, il transgresse l'ordre de l'éthique. La responsabilité qui lie Abraham au secret, le tient au secret, est tout autre que celle qui habituellement, ou pour le sens commun, sous le nom d'éthique, consiste à rendre compte et à justifier le geste et la parole devant les siens et devant la communauté. Comment comprendre qu'Abraham puisse, la mort dans l'âme, donner, à l'Unique qui la demande, la mort de son fils unique ? Comment peut-il être absolument irresponsable devant les hommes et les siens, devant l'éthique, en répondant de la façon la plus responsable au devoir absolu ? La généralité de l'éthique pousserait donc à l'irresponsabilité. Dieu est ici le nom de la singularité absolue de l'autre et Abraham se fait « un devoir de ne pas respecter, par devoir, le devoir éthique.<sup>8</sup> »

Ce que méconnaissent tous les moralistes moralisants qui font quotidiennement appel — là aussi dans les journaux, les radios, les télévisions — au sens des responsabilités éthiques et politiques, c'est que le « sacrifice d'Isaac » illustre l'expérience la plus quotidienne de la responsabilité. Dès que j'entre en rapport avec l'autre, en tant qu'il est tout autre et pas seulement tel qu'il est vu à travers mon fantasme, j'ai à répondre de la façon dont ma singularité entre en rapport avec la sienne et je suis dans l'espace où le risque du sacrifice est absolu. Je ne peux répondre à son appel qu'en sacrifiant tout autre et tous les autres. À chaque instant je sacrifie quelqu'un que j'aime sans pouvoir en répondre tout en répondant.

Étrange responsabilité qui consiste ni à répondre ni à ne pas répondre, ou à répondre dans une langue étrangère, qui serait celle de l'inconscient, à ce que la communauté peut déjà trop bien entendre. Cette responsabilité, qui est aussi celle de la psychanalyse, cultive peut-être, au sens où je le laissais entendre au départ, le « goût du pouvoir » en tant qu'il serait l'extrême attention à se maintenir en désistance par rapport à la soif du même nom.



Un mot pour terminer sur l'étrange imbrication du savoir, du sexuel et du pouvoir dans les institutions psychanalytiques. La psychanalyse n'a pas encore su inventer dans son organisation sociale un rapport à l'autre qui soit cohérent avec ce qu'elle promet dans sa pratique. Alors que les institutions trouvent appui, dans leur fonctionnement, sur un rapport

stabilisé et maîtrisé du transfert qui s'est établi dans la relation analytique, quand il ne se superpose pas tout simplement la relation maître-élève à la relation analyste-analysant (aussi bien dans les procédures de la connaissance que dans celles de la reconnaissance), la pratique analytique continue de reposer sur un double rapport à l'immaîtrisable : aussi bien en ce qui concerne le rapport du savoir à l'inconscient que le rapport qui laisse dans l'incertitude ce qui lie et délie entre eux les sujets divisés. Alors que l'institution se fonde sur un rapport à la théorie dont la formalisation (fût-elle topologique, logique ou mathématique) serait sans reste, garantissant ainsi au moins un détenteur du savoir, de la vérité et du pouvoir, la pratique analytique soutient que ce reste évacuable est précisément ce qui cause le désir. À moins de tenter de résoudre artificiellement cette tension par l'institutionnalisation de la pratique, l'écart qui se trouve constamment maintenu ne peut qu'engendrer d'autres espaces de liberté et de création qui échappent à l'institution jusqu'à ce que ces nouveaux espaces reproduisent des procédures semblables.

Ai-je besoin de l'avouer ? Ces nouveaux espaces où s'allument de nouveaux feux, et où il est possible d'examiner les rapports de la théorie à ses enjeux culturels d'une époque ou à ce qui se joue sur l'arrière-scène de l'institution et du rapport analytique, sont ceux qui par goût — dans ce que le goût garde de non disputable — m'attirent le plus. C'est là une des raisons, et non des moindres, de ma présence parmi vous aujourd'hui.



## NOTES

1. S. Freud, « Psychologie des masses et analyse du moi » (1921), G.W. XIII, trad. fr. in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1970.
2. —, « Au-delà du principe de plaisir », (1920), *ibid.* ; Jacques Derrida, « Spéculer — sur Freud », in *La carte postale*, Paris, Flammarion, 1980.
3. S. Freud, « Warum Krieg ? », G.W. XVI, Fisher Verlag, 1950 ; Trad. fr. 1933, Stock.
4. Je renvoie ici à d'autres textes : « La cruauté originaire et le principe de pouvoir », in *Emprise et liberté*, Paris, L'Harmattan, 1990 ; « Des idéaux en partage ou Comment se donner un maître qui veille à la mort », in *L'éthique du don*, Paris, Métailié-Transition, 1992.
5. René Major, *De l'élection*, Paris, Aubier, Coll. La psychanalyse prise au mot, 1986.
6. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 206-207.
7. *Ibid.* p. 198.
8. Jacques Derrida, « Donner la mort », in : *L'éthique du don*, Paris, Métailié-Transition, 1992.