



uOttawa

L'Université canadienne  
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES  
ET POSTDOCTORALES



uOttawa

L'Université canadienne  
Canada's university

FACULTY OF GRADUATE AND  
POSTDOCTORAL STUDIES

Andrée Lafontaine

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (science politique)

GRADE / DEGRÉE

École d'études politiques

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Analyse critique du projet politique de Slavoj Zizek

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Gilles Labelle

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Daniel Tanguay

Paul Saurette

Gary W. Slater

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES /  
DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE AND POSTDOCTORAL STUDIES

Analyse critique du projet politique  
de Slavoj Žižek

par  
Andrée Lafontaine

Thèse soumise à la  
Faculté des études supérieures et postdoctorales  
dans le cadre des exigences  
du programme de maîtrise ès arts en science politique

École d'Études politiques  
Faculté des sciences sociales  
Université d'Ottawa

Directeur : Gilles Labelle

© Andrée Lafontaine, Ottawa, Canada, 2005



Library and  
Archives Canada

Bibliothèque et  
Archives Canada

Published Heritage  
Branch

Direction du  
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*  
*ISBN: 0-494-11319-7*  
*Our file* *Notre référence*  
*ISBN: 0-494-11319-7*

#### NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

#### AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

---

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

  
**Canada**

Face à une politique libérale centriste qui fait de plus en plus figure d'unique option politique, la gauche semble pour plusieurs signifier un projet du passé. Nous nous sommes donné pour objectif d'explorer les travaux de Slavoj Zizek afin de voir si le projet marxiste pouvait bénéficier des acquis de la post-modernité et ainsi se présenter comme un projet politique viable aujourd'hui. Slavoj Zizek, philosophe et psychanalyste slovène est en effet mieux connu pour ses efforts de renouvellement du marxisme, un marxisme qui se passe des fondations traditionnellement associées à cette école de pensée. En parcourant l'œuvre de Zizek, nous avons pu juger des tensions existants dans ce mariage difficile entre marxisme et postmodernité. Bien qu'à la suite de notre étude il nous apparaisse que le marxisme, entendu comme projet politique visant un changement radical de la société, ne s'accommode pas facilement de l'anti-fondationalisme qui caractérise la pensée post-moderne, nous croyons que le projet reste néanmoins valable et porteur d'espoir pour le renouvellement de la pensée marxiste.

## Table des matières

Introduction	3
Chapitre 1 - Mise en contexte	14
1. Crise des fondations	15
1.1 Post-structuralisme	15
1.2 Postmodernité	21
1.3 Marxisme et postmodernité	26
1.4 Post-marxisme	28
Chapitre 2 – Structure de la réalité	37
1. Structure de la réalité	37
1.1 Symbolique	38
1.2 Le Réel	45
1.3 Sujet et subjectivité	49
1.4 Identification	56
1.5 Le point de capiton	60
2. Application des concepts et conséquences pour le social et le politique	68
2.1 L'idéologie	68
2.2 La Loi	73
2.3 Brève critique de la société capitaliste	80
Chapitre 3 – Le politique	87
1. Réorganisation de la réalité sociale	90
1.1 Le politique	90
1.2 L'Acte analytique	94
1.3 La liberté d'Antigone	103
1.4 Émergence d'une Loi nouvelle	112
1.5 Le discours du maître	114
1.6 Missionnaire de l'athéisme	120
Conclusion	132

Slavoj Zizek est né le 21 mars 1949 en Slovénie. Il étudia la philosophie à l'Université de Ljubljana et publia un premier livre portant sur Heidegger à l'âge de vingt ans. Sa thèse de maîtrise, portant sur la pertinence théorique et pratique de la pensée structurale de Jacques Lacan, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Claude Lévi-Strauss et Gilles Deleuze, fut d'abord rejetée sur la base qu'elle n'était pas assez marxiste. Après avoir ajouté un chapitre portant sur le marxisme à une thèse qui faisait déjà plus de 400 pages, Zizek obtint son diplôme, mais se vit tout de même refuser le poste qui lui avait été offert à l'Université de Ljubljana puisque sa thèse était désormais «politiquement suspecte<sup>1</sup>». Un ami lui trouva cependant un emploi au sein du Comité central du Parti communiste yougoslave, où il était chargé d'écrire des discours officiels, ce qui lui permit de poursuivre ses études doctorales. Il quitta par la suite la Slovénie pour étudier la psychanalyse à Paris, sous la direction de Jacques-Alain Miller, gendre de Lacan. Zizek aime bien raconter de quelle façon il saborda l'analyse qu'il entreprit avec Miller - invention de symptômes visant à intriguer l'analyste, invention de rêves mettant en scène une mystérieuse «Ève» (prénom de la fille de Miller).

Zizek retourna ensuite en Slovénie où il fonda la *Société pour une psychanalyse théorique*, devint actif au sein de divers groupes politiques alternatifs, et écrivit pour la revue alternative *Mladina*. Lors des premières élections présidentielles slovènes (une présidence à quatre sièges), Zizek se

---

<sup>1</sup> Tony Myers, *Slavoj Zizek*, London, Routledge, 2003, p. 7.

présenta sous la bannière libérale et termina cinquième. On lui offrit les postes de Ministre des sciences et de la Culture, mais il répondit qu'il n'était intéressé qu'à un seul ministère : les services secrets. Bien qu'on lui refusa celui-ci, il fut nommé Ambassadeur des sciences de la Slovénie en 1991.

Bien qu'il soit officiellement établi en Slovénie et qu'il y détienne un poste de chercheur senior, Slavoj Zizek passe la majorité de son temps aux États-Unis, où il est perçu comme une «academic rock star» et où il est invité à enseigner dans une université différente à chaque année. Ce statut privilégié dont jouit Zizek, qui écrit pourtant, comme nous le verrons, sur des sujets qui ne sont pas particulièrement populaires aux États-Unis, résulte surtout du fait que Zizek est partout. Il inonde littéralement les librairies par la quantité de livres qu'il produit, une trentaine à ce jour, et qui sont traduits dans une dizaine de langues. L'Université de Ljubljana affirme également qu'il a participé à plus de 350 événements de nature académique. Les livres et interventions de Zizek couvrent un large éventail de sujets : totalitarisme, idéologie, cinéma, culture populaire, christianisme. On peut retrouver les livres de Zizek dans à peu près n'importe quelle section d'une bibliothèque.

Les livres et articles portant sur Slavoj Zizek débutent presque tous de la même façon. On commence d'abord par dresser un portrait psychologique du personnage en soulignant ses idiosyncrasies devenues maintenant légions. On parle d'un «monstre logorrhéique», d'un «nervous

wreck», de quelqu'un «endowed with the nervous, awkward manner of one who regularly flunks Plys. Ed.<sup>2</sup>» ou encore d'un philosophe carburant aux Xanax. On dresse le portrait d'un personnage plus ou moins névrosé, qui semble incapable d'arrêter de parler et qui est toujours sur le point d'exploser. Zizek donne parfois l'impression de nourrir cette image en racontant, par exemple, que sa principale occupation en Yougoslavie communiste était d'écrire des critiques littéraires et cinématographiques d'œuvres n'existant pas ou qu'il n'avait jamais vues, d'écrire lui-même et de publier les critiques de ses propres articles, ou même d'insérer des sous-entendus cryptiques et subversifs à l'intérieur des discours officiels qu'il écrivait pour le Parti communiste.

Il apparaît en effet difficile de dissocier les écrits de la personnalité de Zizek. Zizek multiplie, on pourrait dire de façon compulsive, les apparitions publiques, les articles publiés dans les revues et journaux et les livres qui se succèdent à un rythme effréné. On dit parfois que Zizek écrit plus vite que la vitesse à laquelle son lecteur peut le lire. Les propos tenus lors de ces diverses interventions et parutions ne sont jamais très loin de l'expérience personnelle puisqu'il utilise constamment, pour expliquer ou justifier la pertinence de concepts théoriques, des exemples provenant de son séjour dans l'armée yougoslave ou de la vie quotidienne en régime communiste.

C'est également un lieu commun de dire que Zizek est passé maître

---

<sup>2</sup> Rebecca Mead, «The Marx Brother, How a Philosopher from Slovenia Became an International Star», *The New Yorker*, May 5, 2003, p. 43.

dans l'art d'insérer des anecdotes, des blagues (plus souvent qu'autrement, d'assez mauvais goût) et des références à la culture populaire américaine dans des ouvrages pourtant sérieux. *Tom and Jerry* est utilisé pour illustrer la limite qu'impose à l'être humain la peur de la mort<sup>3</sup>, et l'œuf en chocolat *Kinder Surprise* représente pour Zizek le parfait exemple du concept lacanien d'*objet a*. Pour Zizek, rien n'est tabou ou sacré, et il n'hésite pas à traiter ses collègues de pervers, à affirmer que la forme la plus spirituelle de sexualité dans le jardin d'Eden est le «fist fucking», et que Dieu est un maniaco-dépressif qui créa son fils dans un effort thérapeutique<sup>4</sup>. Les lieux communs sont présentés, sous la plume de Zizek, sous une lumière nouvelle. Par exemple, selon Zizek, la raison pour laquelle les œufs *Kinder Surprise* sont bannis aux États-Unis est que le produit révèle trop directement la logique interne du système capitaliste : ce qui est vendu, c'est un œuf en chocolat; cependant, ce que le consommateur désire, c'est bien plutôt la surprise qui se cache à l'intérieur, un objet pourtant insignifiant, de sorte que la coquille en chocolat se retrouve bien souvent à la poubelle.

Enfin, Zizek est un provocateur né qui aime passer pour politiquement incorrect. Il semble prendre un malin plaisir à s'attaquer aux défenseurs du multiculturalisme en affirmant qu'il s'agit de racisme post-moderne et semble parfois choisir ses victimes en fonction de l'effet de

---

<sup>3</sup> Slavoj Zizek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, London, Verso, 2001, pp. 84-85.

<sup>4</sup> Slavoj Zizek, *The Metastases of Enjoyment, Six Essays on Woman and Causality*, London, Verso, 1994, p. 130.

provocation qui s'ensuivra, comme lorsqu'il s'attaque à Mère Teresa ou aux victimes de la guerre dans les Balkans<sup>5</sup>.

Même ses détracteurs s'entendent pour dire que lire Zizek est extrêmement divertissant. Cependant, cette légèreté apparente peut facilement tromper le lecteur pressé ou peu attentif aux passages plus ardues. D'autant plus que Zizek ne donne jamais l'impression de développer une argumentation cohérente et linéaire. On l'accuse inmanquablement de se contredire, de se répéter, de ne jamais défendre de position claire<sup>6</sup> et de se perdre dans les digressions. Zizek lance sans cesse des questions auxquelles le lecteur s'attend, en vain, à ce qu'il réponde clairement. Il intitule aussi souvent des chapitres, voire même des livres, d'un sujet qui ne semble pas être abordé<sup>7</sup>.

Cette façon d'écrire qui caractérise Zizek nous semble par contre représenter un défi qui est lancé au lecteur. Repérer l'argument central, établir la cohérence, départager l'ironie du sérieux, est un travail, parfois épuisant, auquel le lecteur doit participer, et qui demande de tenir compte de l'ensemble de l'œuvre zizekienne. En se limitant à un seul livre ou article, plusieurs interprètes en arrivent souvent à des interprétations assez

---

<sup>5</sup> Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies*, London, Verso, 1997, p. 18.

<sup>6</sup> Denise Gigante, «Toward a Notion of Critical Self-Creation : Slavoj Zizek and the 'Vortex of Madness'», *New Literary History*, 29 :1, 1998, p.153 et Sean Homer, «Psychoanalysis, Representation, Politics : On the (Im)possibility of a Psychoanalytic Theory of Ideology?», article pouvant être consulté à l'adresse <http://shf.ac.uk/uni/academic/NQ/psych/staff/sihomer/prp.html>.

<sup>7</sup> La femme semble en effet être absente des questions abordées dans Slavoj Zizek, *The Metastases of Enjoyment, Six Essays on Woman and Causality*, op. cit.

discutables de Žižek<sup>8</sup>.

C'est également cette façon d'écrire qui permet à Žižek d'éviter d'occuper la posture du Maître, celui qui énonce la vérité de ce qui est. Il n'y a pas, à proprement parler, de «žizekiens». Tous ces livres publiés n'ont pas pour autant entraîné la création d'une école de pensée žizekienne, et il n'y a pas non plus d'interprétation žizekienne de films ou d'œuvres littéraires. Ce qui importe, pour Žižek, bien plus que le développement d'une métathéorie ou d'une pensée «vraie», c'est de produire des *effets* de vérité, des effets qui auront des conséquences pratiques. Il s'agit d'engager le lecteur, de le faire participer dans cet exercice de réinterprétation de la réalité pour lui faire voir que la réalité ne va jamais de soi, qu'il est nécessaire de remettre en question ce qui est présenté comme étant un lieu commun.

Si Žižek peut souvent passer, comme le prétend le *New Yorker*, pour un comédien<sup>9</sup>, peu de comédiens peuvent en retour manier Hegel, Lacan, Heidegger et Marx avec autant d'aisance que le fait Žižek. Selon Judith Butler, discuter de Hegel et de Lacan semble aussi naturel que respirer pour Žižek<sup>10</sup>. C'est pourquoi, même si Žižek peut parfois donner l'impression de jouer le bouffon, nous sommes d'avis qu'il est avant tout un penseur

---

<sup>8</sup> Par exemple, Geoff Boucher fait de Žižek un stalinien défendant un nationalisme fasciste. (Geoff Boucher, «The Politics of Universal Truth : An Introduction to Slavoj Žižek's Lacanian Dialectics», texte pouvant être consulté à l'adresse <http://home.mira.net/~andy/seminars/geoffzizek.htm>.)

<sup>9</sup> Rebecca Mead, «The Marx Brother, How a Philosopher from Slovenia Became an International Star», *op. cit.*, p. 39.

<sup>10</sup> Citation que l'on retrouve sur la quatrième de couverture de plusieurs livres de Žižek.

rigoureux et sérieux, et c'est ce qui dirigera notre lecture de Zizek. Au lieu de centrer notre lecture sur les contradictions ou sur la justesse ou non de ses interprétations, nous passerons outre les éléments plus superficiels pour l'aborder tel un auteur sérieux dont l'activité est suscitée par la volonté de participer activement à l'espace politique actuel.

Bien que Zizek soit devenu une lecture quasi-obligatoire du cursus des *Cultural Studies*, ce qui le distingue nettement des auteurs généralement associés à ces études, c'est l'omniprésence du politique. Bien que Zizek écrive sur le cinéma, la télévision, la culture populaire ou les faits d'actualités, le politique demeure toujours le fil conducteur et constitue l'élément permettant de faire sens de l'ensemble des interventions. Ce qu'il reproche d'ailleurs à plusieurs académiciens de gauche et aux auteurs «postmodernes» c'est d'avoir abandonné le politique, de s'être rabattu dans le «culturel» et le social.

La théorie politique de Zizek est le fruit du mélange de trois traditions provenant de trois cultures distinctes : le marxisme qu'il hérite de la Yougoslavie communiste où il vécut jusqu'aux années 1970, le post-structuralisme qu'il découvrit lorsqu'il entama ses études doctorales à Paris au cours des années 1970, et le post-modernisme qui caractérise l'univers intellectuel occidental dans lequel il émerge avec la parution de ses livres en langue anglaise. Cette interdisciplinarité fait en sorte que sa théorie politique fait appel à plusieurs concepts qui sont appelés à cohabiter pour ne former qu'une seule et même théorie. C'est d'ailleurs ce même

traitement qu'il réserve aux différents auteurs auquel il fait appel. Hegel, Marx et Lacan sont ainsi présentés comme théorisant, bien que de façon différente, le même problème. Hegel est présenté comme un «lacanien avant la lettre», comme Marx, Hegel et Lacan sont les premiers post-marxistes<sup>11</sup>.

L'activité effrénée qui anime le travail de Žižek ne peut être simplement expliqué par sa personnalité compulsive. Ce qui lui fournit l'énergie nécessaire à aborder, avec toujours autant de vigueur, des sujets aussi différents que le christianisme, le totalitarisme, l'idéologie, l'opéra, et les auteurs tels que Schelling, Kant, Lénine, Lukàcs, David Lynch, Gilles Deleuze et Krzysztof Kieslowski, c'est la défense d'un projet politique visant à dépasser les antagonismes et apories des sociétés capitalistes actuelles.

À l'encontre des critiques voulant que Žižek soit apolitique, qu'il n'adopte jamais de position claire, nous posons l'hypothèse que Žižek défend bien au contraire un projet politique précis, projet qui se veut résolument ancré dans le marxisme. Il s'agit toutefois d'un marxisme hybride, qui tente d'inclure certains éléments du post-structuralisme et de la postmodernité, principalement, l'abandon de fondations visant à justifier et à ancrer le politique dans une conception de la nature humaine.

La plupart des critiques qui sont adressées à Žižek proviennent de penseurs généralement associés à la gauche. Žižek leur envoie également ses meilleures flèches, avouant à quelques reprises préférer les conservateurs de droite. Ce que Žižek reproche à la gauche, c'est d'accepter

---

<sup>11</sup> Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 1989, p. 6.

tacitement les limites imposées par les libéraux. Le marché et l'économie capitaliste ne sont plus remis en question et le politique est pensé en termes de démocratie parlementaire, de multiculturalisme et de droits de la personne. La gauche ne joue plus son rôle de remise en question du système capitaliste et se limite à des demandes de plus en plus marginales. Aujourd'hui, plus personne n'ose exprimer ouvertement la possibilité d'abolir le marché, de socialiser les moyens de production ou de mettre fin à la propriété privée. Dans un tel univers intellectuel, le marxisme semble avoir perdu sa raison d'être, et l'idée de fin de l'histoire semble se concrétiser.

Zizek est cependant d'avis que l'héritage marxiste est beaucoup trop précieux pour être si facilement abandonné. Un retour au marxisme ne peut toutefois pas signifier, pour Zizek, un simple retour au texte de Marx et à l'application de ses concepts. Très peu croient encore à l'existence d'une classe prolétaire, le concept même de classe sociale est loin de faire unanimité, et la production économique n'est plus conçue, par plusieurs, comme déterminant les autres composantes de la vie sociale et politique.

Zizek est en effet le premier à admettre que la classe prolétaire n'existe plus. Plus important encore, le projet de société communiste tel que conçu par Marx avait une faille majeure; il s'agissait en quelque sorte de réaliser une société capitaliste débarrassée de ce qui l'empêchait de bien fonctionner. Ce que Marx n'a pas vu, c'est qu'au sein de l'économie capitaliste, le Capital constitue à la fois le moteur qui propulse le système et

l'obstacle qui le mine. C'est pourquoi Zizek affirme que la société communiste représente en fait un fantasme capitaliste, c'est-à-dire une société pleinement fonctionnelle et harmonieuse.

Si nous désirons renouveler le marxisme, affirme Zizek, il faut donc tenir compte de l'univers intellectuel actuel. Ceci signifie que la pensée marxiste devra tenir compte des acquis de la postmodernité; le marxisme ne peut plus se penser comme un projet politique faisant fi de ceux-ci. Cependant, et Zizek en est conscient, la pensée postmoderne s'est construite de bien des façons contre les grands projets des Lumières dont le marxisme fait partie. Il est donc légitime de penser que le mariage entre marxisme et postmodernité ne se fera pas facilement et sera accompagné de quelques grincements.

Au cours des pages qui suivent, nous tenterons dans un premier temps de situer la pensée de Zizek, et ce, en examinant les différentes sources philosophiques desquelles il s'inspire. Nous serons mieux à même, dans un deuxième temps, d'aborder les concepts-clés de l'édifice théorique zizekien et d'en percevoir les conséquences pour notre compréhension de la réalité sociale. Enfin, dans la troisième et dernière partie, nous nous attaquerons à l'aspect politique de la pensée zizekienne ainsi qu'au projet auquel il nous invite. Nous serons alors en mesure d'en apprécier les mérites, mais aussi les difficultés. Nous verrons en effet que la tentative zizekienne de marier marxisme et postmodernité est constamment menacée d'incohérence, puisqu'elle se trouve à affirmer, d'une part, la nécessité

d'obéir à la Loi, et d'autre part, la nécessité de ne pas être dupe et de subvertir l'ordre existant.

## **CHAPITRE 1 – MISE EN CONTEXTE**

Dans un premier temps, il s'agira de situer la théorie politique de Slavoj Žižek dans le cadre plus large de la pensée politique occidentale contemporaine. Puisque notre objectif est d'évaluer le sens d'une politique marxiste post-fondationnaliste, nous devons d'abord étudier ce qu'il est convenu d'appeler «le problème des fondations» et nous verrons de quelle façon cette problématique est liée au mouvement post-structuraliste ainsi qu'à certaines théories de la postmodernité. Ensuite nous examinerons de quelles façons la crise des fondations affecte la pensée politique marxiste de même que les tensions existant entre marxisme et postmodernité. En effet, il nous semble que la théorie politique de Žižek est une tentative pour surmonter ces tensions en essayant de penser une politique marxiste se passant de fondations, c'est-à-dire d'énoncés métaphysiques sur la réalité et le sujet.

## 1. CRISE DES FONDATIONS

### 1.1 Post-structuralisme

Post-structuralisme et postmodernisme sont souvent utilisés de façon interchangeable pour désigner une certaine école de pensée influencée par le «tournant linguistique» s'enracinant dans les milieux intellectuels, surtout français, des années soixante et ayant graduellement gagné certains milieux académiques occidentaux. Bien que tous les penseurs dits postmodernes ne soient pas post-structuralistes, et que tous les penseurs s'inspirant du post-structuralisme ne se disent pas post-modernes, des liens de parenté assez étroits peuvent tout de même être établis entre ces deux courants. Ainsi, le rapport qu'entretient la pensée postmoderne avec la réalité, le monde objectif et le sujet est largement influencé par les analyses post-structuralistes.

Inspiré de la distinction saussurienne entre le signifiant (l'image acoustique) et le signifié (le concept), les post-structuralistes accordent une importance déterminante au signifiant au détriment du signifié<sup>12</sup>. L'apport majeur de Ferdinand de Saussure fut d'énoncer une théorie linguistique où la langue n'est pas comprise comme le reflet d'une réalité préexistante. Selon Saussure, les signifiants ne tirent pas leur sens du signifié qu'ils représentent, mais celui-ci est plutôt établi de façon *diacritique*, c'est-à-dire

---

<sup>12</sup> Joël Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*, tome 2, Paris, Denoël, 1992, p. 90. Claude Lévi-Strauss écrit également que «les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent» («Introduction à l'œuvre de Mauss» in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1966, p.

par opposition aux autres signifiants. Il en résulte donc qu'il n'y a en réalité aucun lien unissant signifiant et signifié<sup>13</sup>, et que le sens découle de la différence et non de l'identité :

...[C]e qui distingue le signifiant, c'est seulement d'être ce que tous les autres ne sont pas; ce qui, dans le signifiant, implique cette fonction de l'unité, c'est justement de n'être que différence<sup>14</sup>.

Cependant, selon Saussure, le lien unissant signifiant et signifié, bien qu'arbitraire, est fixe à l'intérieur de la *langue*<sup>15</sup>. C'est la raison pour laquelle, comme le souligne Perry Anderson, Saussure mettait en garde contre la tentation d'exporter sa théorie en dehors du terrain linguistique en soulignant l'unicité de cette institution<sup>16</sup>. Cependant, le modèle linguistique

XXXII).

<sup>13</sup> «[D]ans la langue chaque terme a sa valeur par son opposition avec tous les autres termes». Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1983, p. 126. Voir aussi Joël Dor, «La valeur du signe linguistique et le point de capiton chez Lacan» in *Introduction à la lecture de Lacan*, tome 1, Paris, Denoël, 1985, et Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, Bruxelles, Pierre Mardaga Éditeur, 1977, pp. 47, 82-83.

<sup>14</sup> Jacques Lacan, *L'identification*, séminaire inédit du 29 novembre 1961, cité dans Joël Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*, tome 1, *op cit.*, p. 90.

<sup>15</sup> La distinction entre «langue» et «parole» est essentielle à la théorie saussurienne. Alors que la parole est comprise comme étant un acte individuel d'énonciation, la langue désigne l'institution linguistique commune. La langue se définit donc par un ensemble de règles (syntaxe, grammaire) rendant possible la communication entre les membres de la communauté linguistique. Un acte de parole, bien que libre, doit se conformer aux règles pré-établies de la langue pour pouvoir opérer, tout comme les joueurs d'échec doivent obéir aux règles pour jouer.

<sup>16</sup> La structure linguistique se distingue des autres structures de trois façons, selon Anderson. D'abord, la langue est une institution qui, au contraire des institutions politiques et économiques, ne s'altère que très peu. En outre, les modifications s'effectuant à l'intérieur de la langue sont le résultat de pratiques et non de décisions réfléchies. En même temps, cette rigidité de la langue s'accompagne d'une toute aussi importante inventivité individuelle. Le sujet est libre de défier toutes les règles de la langue. Cependant, ces actes de parole ne modifient que rarement l'institution linguistique. Enfin, la langue a ceci de particulier que les actes de parole sont toujours individuels; les sujets ne peuvent s'exprimer qu'individuellement et non collectivement. (Perry Anderson, *In the Tracks of Historical*

de Saussure fut rapidement appliqué à l'économie, l'anthropologie et la psychanalyse, pour ne nommer que ces disciplines. Selon ces analyses dites «structuralistes», ce sont les structures (régissant les mythes, la mode, etc.) qui rendent possibles la production de sens, tout comme la langue gouverne la parole chez Saussure. Les tenants du structuralisme se donnent donc pour objectif de découvrir les lois régissant les structures afin d'établir des modèles universels<sup>17</sup>. Comme l'explique Anderson, cette extrapolation du modèle saussurien à des domaines ne correspondant pas aux spécificités de la linguistique engendra graduellement une «mégalomanie du signifiant<sup>18</sup>». En l'absence de limites similaires à celles présentes dans la langue, les analyses structuralistes et post-structuralistes construisirent des modèles où le langage est conçu comme un système autoréférentiel et où l'erreur est exclue<sup>19</sup>.

Alors que le structuralisme serait une école de pensée proprement moderne – puisque la vérité est censé se cacher sous les signifiants – le post-structuralisme se rapprocherait de la postmodernité en ce qu'il situerait la vérité au niveau de l'interaction entre le lecteur et le texte<sup>20</sup>. Le signifié, c'est-à-dire la nature, qui était autrefois garant de la vérité objective, est désormais inatteignable puisque nécessairement médiatisé par

---

*Materialism*, London, Verso, 1983, p. 44.)

<sup>17</sup> John Storey, *An Introduction to Cultural Theory and Popular Culture*, London, Prentice Hall, 1993, pp. 76-77.

<sup>18</sup> Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>20</sup> Madan Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, Athens, University of Georgia Press, 1993.

les mots<sup>21</sup> – seule réalité à laquelle a accès l'être parlant. Le langage ne reflète pas et n'exprime pas une réalité fondamentale, mais est constitué uniquement du jeu des signifiants, *créant* ainsi l'accès à la réalité.

Nous retrouvons, chez Roland Barthes et la *nouvelle critique*, les implications de cette nouvelle façon de voir, autant pour la critique littéraire que pour la critique *tout court*<sup>22</sup>. Alors que dans la période moderne l'auteur d'une œuvre était perçu comme étant la source de son sens, le critique avait pour rôle de découvrir le premier derrière la seconde. La découverte de l'auteur signifiait que le critique avait élucidé le sens de l'œuvre – et c'est pourquoi «le règne de l'Auteur [a] été aussi celui du Critique<sup>23</sup>». Cette forme de critique, situant l'auteur comme fondement incontestable du sens, donnait au critique la satisfaction d'avoir dévoilé la signification véritable de l'œuvre.

L'auteur comme sujet transcendant, source et fondement du sens de l'œuvre, fut ainsi la première victime des théories littéraires post-structuralistes. L'œuvre est désormais abordée comme étant un «texte» dont le sens ne peut être circonscrit en son auteur, puisqu'il le déborde de toutes

---

<sup>21</sup> «Le sujet se voit ainsi engagé dans un ordre de symboles, ordre médiateur par essence et qui le distancie de sa vérité immédiatement vécue» (Anika Lemaire, *op. cit.*, p. 36).

<sup>22</sup> Dans *Critique et vérité*, Barthes répond aux attaques lancées par les défenseurs de l'ancienne critique à la nouvelle en expliquant que les règles de la première «ne sont pas de notre temps», signifiant par là un certain changement dans la façon d'appréhender l'art ainsi que la réalité en général. Barthes parle d'une «transformation de la parole discursive» qui annonce une «crise générale du Commentaire», «crise inévitable à partir du moment où l'on découvre la nature symbolique du langage». Roland Barthes, *Critique et vérité*, Paris, Seuil, 1966, pp. 35 et 48.

<sup>23</sup> Roland Barthes, «La mort de l'auteur» (1968), in *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984, p. 66.

parts. Assigner le texte à un «auteur» revient à lui imposer une limite, à enfermer le sens dans un carcan fictif et artificiel. Selon Roland Barthes et Michel Foucault, l'attribution d'un auteur à l'œuvre est un concept historique lié à la modernité; il apparaît à la fin du XIIIe siècle et répond aux exigences économiques de propriété et de droits d'auteur<sup>24</sup>. Or, l'«auteur» n'est point au centre du texte, et sa mort signifie qu'il n'est plus perçu comme étant la source, l'origine de l'œuvre. Selon Foucault, l'auteur est bien plutôt créé dans l'acte d'écriture qui, par ailleurs, le tue immédiatement<sup>25</sup>. À travers l'écriture, ce n'est pas l'auteur qui exprime ses idées ou émotions, c'est la langue qui le traverse et circule en lui.

La mort de l'auteur s'accompagna nécessairement de celle de sa contrepartie, celle du critique, pour faire place au lecteur<sup>26</sup>. La mort de l'auteur étant un refus d'attacher un sens à un fondement métaphysique, la mort du critique est celle de la prétention à pouvoir trouver un sens définitif au texte. Le critique ne prend donc pas la place de l'auteur comme producteur de sens puisque le texte n'a pas un sens mais est plutôt porteur de sens. Chaque lecteur est appelé, non pas à recevoir passivement l'œuvre, mais plutôt à y tracer sa propre voie, à fabriquer sa propre interprétation<sup>27</sup>. Chaque lecteur devient alors un producteur de sens légitime, sans qu'il

---

<sup>24</sup> Michel Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur ?», *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 63, no 3, 1969, pp. 77 et 84.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>26</sup> Roland Barthes, « La mort de l'auteur », *op. cit.*, pp. 66-67.

<sup>27</sup> George Landow, «Reconfiguring the Author», in *Hypertext 2.0 : The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997, p. 71.

puisse toutefois jamais prétendre avoir élucidé le sens véritable du texte<sup>28</sup>.

Il y a donc un transfert de l'autorité créatrice<sup>29</sup>. Cependant,

although he or she may occupy a position as producer of meaning this position is itself an empty one... Although the reader creates and produces meaning, (s)he can only do so in a way that is instantly self-abolishing<sup>30</sup>.

Puisqu'il n'y a rien en dehors du texte<sup>31</sup>, et que la réalité sociale est un univers symbolique à analyser sous la forme d'un discours, la mort de l'auteur est rapidement rapprochée de la mort de l'être humain lui-même<sup>32</sup>. Critique littéraire et critique sociale sont dès lors perçues comme partageant les mêmes attributs. Ainsi, de même que l'être humain n'est plus perçu comme étant le producteur conscient du monde, le critique a perdu l'assurance de pouvoir à jamais révéler la vérité d'une situation. La vérité prend donc un autre sens, elle est toujours vérité d'une situation particulière articulée par un sujet particulier, et doit être confronté aux autres vérités, non pour en arriver à une synthèse ou un consensus, mais pour constater l'absence de légitimité universelle. C'est pourquoi on passe de *La vérité* à des énoncés de vérité (*truth claims*). La mort de l'auteur et l'acte d'écriture qui en procède signale un refus, selon Barthes, «d'assigner

---

<sup>28</sup> Perry Anderson souligne à cet égard le retour, chez les post-structuralistes tels que Derrida et Foucault, à l'héritage de Nietzsche des dernières années et à l'impossibilité d'établir une vérité résultant d'une correspondance entre proposition et réalité. (Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, op. cit., pp. 46-47).

<sup>29</sup> «Transférance of authorial power». George Landow, «Reconfiguring the Author», op. cit., p. 71.

<sup>30</sup> Neville Wakefield, *Postmodernism, the Twilight of the Real*, London, Pluto, 1990, p. 32.

<sup>31</sup> Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

<sup>32</sup> Seàn Burke, *The Death and Return of the Author, Criticism and Subjectivity in Barthes*,

au texte (et au monde comme texte) un 'secret', c'est-à-dire un sens ultime...<sup>33</sup>».

## 1.2 Postmodernité

Les discours légitimateurs prétendant élucider *la* vérité d'une situation ou même de l'Histoire, les «Grands récits» sont dès lors suspects de ne traduire aucune vérité ou réalité mais plutôt une relation de pouvoir, et sont généralement liquidés au profit des «petits récits<sup>34</sup>». Ce scepticisme envers les Grands récits et les métaconcepts est précisément ce qui, selon Jean-François Lyotard, définit la postmodernité<sup>35</sup>.

Ayant fait son entrée dans le vocabulaire dans les années soixante-dix<sup>36</sup>, le concept de «postmodernité» est encore aujourd'hui largement débattu ; non seulement la définition du concept demeure contestée, mais l'existence même d'une période postmoderne est loin de faire consensus. La postmodernité serait pour certains une période historique se situant *après* la modernité, représentant donc une ère nouvelle<sup>37</sup>, pour d'autres la postmodernité émergerait *avant* la modernité<sup>38</sup>, même que, bien souvent,

---

*Foucault and Derrida*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, p. 14.

<sup>33</sup> Roland Barthes, «La mort de l'auteur», *op. cit.*, p. 65.

<sup>34</sup> Madan Sarup, *op. cit.*, p. 146.

<sup>35</sup> Neville Wakefield, *op. cit.*, pp. 23 et 145.

<sup>36</sup> Bien que les premiers usages du mot «postmoderne» datent des années 1930, et que l'architecture ait identifié dès 1971 le style postmoderne, c'est surtout avec la publication de *La condition postmoderne* de Jean-François Lyotard en 1979 (Paris, Minit) que la postmodernité entra dans le vocabulaire courant, désignant l'air du temps actuel plutôt qu'un courant marginal.

<sup>37</sup> Voir entre autres Zygmunt Bauman.

<sup>38</sup> Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants : correspondance 1982-*

elle représente plutôt une phase à l'intérieur de celle-ci<sup>39</sup>. Comme tout phénomène sociétal d'envergure, l'émergence de la postmodernité ne peut être expliquée causalement par un ou une série d'événements particuliers. Cependant, à la lecture des différentes analyses certains facteurs ressortent inévitablement, facteurs qui, sans nécessairement expliquer exhaustivement les raisons d'être de la postmodernité, nous aident à comprendre en quoi la vision du monde postmoderne diffère de celle propre à la modernité.

L'émergence de la postmodernité est souvent analysée comme étant liée à celle de la société de consommation d'après-guerre, société colonisée par la télévision, et envahie par la culture médiatique<sup>40</sup>. Selon Mike Featherstone,

[postmodernism] has to be understood against the background of a long-term process involving the growth of a consumer culture and expansion in the number of specialists and intermediaries engaged in the production and circulation of symbolic goods<sup>41</sup>.

Le mode de production, de consommation et d'accumulation capitaliste aurait subi, à partir des années soixante-dix, de nouvelles mutations et aurait ainsi pris une importance déterminante autant dans la vie des sociétés que des individus. L'équilibre relatif qu'avait instauré le fordisme, c'est-à-dire la concordance de la production et de la

---

1985, Paris, Éditions Galilée, 1988, p. 24.

<sup>39</sup> Par exemple, Anthony Giddens parle de «High modernism», Terry Eagleton de «negative truth of modernity» ou encore d'«épuisement de la modernité», et Gilles Lipovetsky de «phase désenchantée de la modernité».

<sup>40</sup> Douglas Kellner, *Media Culture, Cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern*, London, Routledge, 2000 (1995).

consommation à travers l'augmentation des salaires, prit fin en 1973 avec la fin du système de Bretton-Woods<sup>42</sup>. L'économie post-73 serait fondamentalement instable puisque plus que jamais fondée sur le mouvement des capitaux, la flexibilité de la main d'œuvre, l'expansion constante et la délocalisation. Alors qu'auparavant la croissance (nécessaire) du capitalisme pouvait bénéficier de territoires non conquis, elle est désormais dépendante de la croissance et de la multiplication des «besoins individuels». Loin d'être naturels, ces besoins toujours changeants sont créés afin de satisfaire au besoin réel d'expansion de l'économie capitaliste ; «il n'y a de besoins que parce que le système en a besoin<sup>43</sup>». La publicité est, selon Baudrillard, l'instrument utilisé dans le déploiement d'une gigantesque entreprise de stimulation des désirs et d'exhortation à la consommation : «Nous voilà donc [...] dans une ère où la publicité prend la responsabilité morale du corps social, substitue à la morale puritaine une morale hédoniste de satisfaction pure<sup>44</sup>...». Alors que la valeur des biens de consommation était par le passé déterminée par la valeur d'échange, elle est aujourd'hui déterminée par le *Signe*, contrôlée par le *Code*<sup>45</sup>. De la même façon que les «besoins» sont induits sur demande, les objets empiriques ne répondent à ces besoins qu'en fonction de ce qu'ils signifient, de ce qu'ils

---

<sup>41</sup> Mike Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, London, Sage, 1991, p. 126.

<sup>42</sup> Le fordisme a toutefois commencé à éprouver des difficultés quelques années avant la fin du système de Bretton-Woods, et que ce sont d'ailleurs ces difficultés qui ont motivé sa chute.

<sup>43</sup> Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972, p. 87.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 259.

représentent<sup>46</sup>. La valeur des objets est donc établie par différenciation face aux autres objets, différenciation établie sous l'égide du *Code*<sup>47</sup>, incarné et contrôlé par les médias. Acheter une BMW, c'est aussi *ne pas* acheter une Néon ou une Géo Métro. Ce qui est consommé, en dernière instance, ce ne sont pas des objets empiriques, mais des modes de vie, des identités.

L'arrivée de la télévision et de la publicité contribua à créer un monde où la réalité semble fabriquée, et où réalité et fiction s'entremêlent étroitement. Selon Nicolas Riou, l'émergence du marketing, qui est selon lui «postmoderne par essence», tendrait à «installer les conditions de la postmodernité<sup>48</sup>». Une des caractéristiques principales du marketing est en effet qu'il privilégie «le règne de l'image sur la réalité<sup>49</sup>», produisant ainsi un doute quant à l'existence même d'une réalité authentique.

Pour reprendre les mots de Guy Debord, nous vivons dans une société de *spectacle* où il y a «affirmation de toute vie humaine [...] comme simple apparence<sup>50</sup>» et où «[t]out ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation<sup>51</sup>». Alors que Debord maintient la distinction entre réalité et apparence, les images s'installant au-dessus de la réalité<sup>52</sup> telle

<sup>45</sup> Baudrillard demeure très évasif et ne définit jamais clairement ce *Code*.

<sup>46</sup> «L'objet n'est *rien*», *ibid.*, p. 60; «C'est le mécanisme de la prestation sociale qu'il faut lire dans la consommation», *ibid.*, p. 9.

<sup>47</sup> «Cet objet ne prend de sens (...) que dans la différence avec d'autres objets, selon un code de significations hiérarchisées», *Ibid.*, p.61.

<sup>48</sup> Nicolas Riou, *Pub Fiction. Société postmoderne et nouvelles tendances publicitaires*, Paris, Éditions d'Organisation, 1999, p. 74.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>50</sup> Guy Debord, *La Société du Spectacle*, Paris, Gallimard, 1992 (1967), p. 19.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 36.

une seconde nature<sup>53</sup>, et qu'il conserve donc la possibilité pour le critique de pénétrer l'apparence pour atteindre le réel<sup>54</sup>, Baudrillard affirme quant à lui que réalité et illusion ne font plus qu'un, et qu'il est vain de vouloir distinguer le réel de l'irréel. Selon Baudrillard, le réel ne se pense plus aujourd'hui que comme illusion<sup>55</sup>, ce qui fait qu'«il n'y a plus de monde réel<sup>56</sup>». Au cours de l'histoire, l'image aurait joué différents rôles: alors qu'elle aurait d'abord servi à représenter les réalités de base, aujourd'hui l'image servirait plutôt à représenter des simulacres et ne serait donc liée à aucune réalité. Dans un monde (que Jean Baudrillard et Umberto Eco qualifient d'«hyperréel»), où la production de masse de duplicata projette à la fois réplique et original dans le royaume de la simulation, l'idée d'authenticité est dépassée.

En effet, alors que le monde est désormais perçu comme une construction artificielle, le sujet n'échappe pas à cette impression et devient lui-même un artefact culturel<sup>57</sup>. Tout comme l'Auteur, le sujet n'est plus un centre unifié, fixe et stable, mais une construction incessante, un lieu d'entremêlement de plusieurs «soi». Cette dévalorisation de la réalité au profit de l'image a été mise en scène dans la pièce *Les gagnants* réalisée par le dramaturge François Archambault. Dans cette pièce, les personnages sont dépourvus de toute intériorité, et sont réduits à l'image qu'ils

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 196, 208-209.

<sup>55</sup> Jean Baudrillard, *La pensée radicale*, Paris, Sens&Tonka, 1994, pp. 12-13 et 19.

<sup>56</sup> Jean Baudrillard, «Disneyworld Company» in *Écran total*, Paris, Galilée, 1997, p. 170.

<sup>57</sup> Franck B. Farrell, *Subjectivity, Realism, and Postmodernism – the Recovery of the World*,

projetent, l'Autre n'étant nécessaire que pour confirmer leur propre réflexion. Dans le cas des objets comme dans le celui des sujets, l'élément déterminant est le signifiant, l'image perçue par l'autre, le signifié étant quant à lui soit inatteignable, soit nié tout simplement<sup>58</sup>. Dans la postmodernité, «l'habit fait le moine», et rien ne se cache sous les apparences du sujet.

### **1.3 Marxisme et postmodernité**

Il a été noté à maintes reprises que la postmodernité se définit à bien des égards en opposition au marxisme. Participant au projet des Lumières, le marxisme est directement visé par les critiques postmodernes; le récit de la lutte collective pour passer du règne de la nécessité au règne de la liberté, la croyance en la Raison et en la maîtrise rationnelle du social, la croyance «essentialiste» en un sujet humain incarné dans la classe des producteurs sont tous perçus comme autant de mythes réprimant d'autres réalités ni plus ni moins valides. Le marxisme est un discours, une méthode scientifique prétendant élucider l'essence camouflée, les mécanismes internes invisibles du réel aux apparences déformées. Le prolétaire est identifié par le critique marxiste comme étant le sujet dans l'histoire qui réussit à surmonter les contradictions de l'ère capitaliste puisqu'il représente les intérêts du genre humain. Il s'agit donc, comme Lyotard l'indique, en partie du moins, d'un discours émancipateur misant sur le

---

Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 245.

progrès, la raison et l'être humain et légitimant un certain projet à accomplir. Le marxisme est certes bien plus, mais il est indéniable que ces éléments en ont été constitutifs.

Le marxisme serait donc un discours «fondationnaliste» en ce sens qu'il identifierait un fondement (la production économique) à la réalité sociale, fondement à partir duquel il serait possible de comprendre celle-ci telle qu'elle est vraiment. Le marxisme pécherait également par essentialisme, réduisant chaque être humain à un représentant de la classe à laquelle il appartient, ou faisant du moins de la classe l'élément déterminant pour situer l'individu. Enfin, le marxisme serait coupable d'«utopisme», c'est-à-dire d'hypothéquer le présent au nom d'un avenir meilleur. Ces trois traits du marxisme seraient, à en croire plusieurs, la cause des crimes du communisme<sup>59</sup>, la révélation de ces crimes à partir des années soixante ayant entraîné le marxisme dans un état de crise existentielle dont il ne s'est toujours pas sorti. Le marxisme aurait pour prétention d'énoncer, de fixer le réel, d'en dévoiler les secrets une fois pour toutes et ainsi d'enfermer le sens à l'intérieur de grilles d'analyses étroites. Au lieu de la division signifié/signifiant que nous retrouvons chez les post-structuralistes, les marxistes adoptent la division base/superstructure, ou encore conscience vraie/fausse conscience, connaissance scientifique/idéologie. Dans tous les cas, une vérité se cache sous les

---

<sup>58</sup> Mike Featherstone, *op. cit.*, p. 126.

<sup>59</sup> Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, *op. cit.*, pp. 32, 46, 92, 110 et 118.

apparences, vérité dévoilée par l'analyse marxiste.

#### **1.4 Post-marxisme**

Face à cette crise, des éléments de la gauche intellectuelle se sont affairés à trouver diverses solutions pour renouveler, repenser, adapter ou aller au-delà du marxisme. La publication par Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, en 1985, de *Hegemony and Socialist Strategy* a signifié pour plusieurs un tournant décisif dans la façon dont la Gauche doit penser son rôle dans l'arène politique. Le marxisme se serait désintégré selon les auteurs<sup>60</sup>, et il s'agirait de ne conserver que ses meilleurs fragments, le concept de «classe» n'étant pas du nombre. Fortement influencés par le post-structuralisme, Mouffe et Laclau qualifient leur démarche de «post-marxiste» et invitent la nouvelle Gauche à abandonner l'idée révolutionnaire pour travailler à l'établissement d'une «démocratie radicale». L'objectif d'une politique post-marxiste ne serait plus de faire la révolution (définir un projet politique ainsi que ce en quoi devrait consister une société meilleure serait problématique dans un tel cadre d'analyse) mais plutôt d'étendre et d'approfondir la démocratie pour laisser place à la pluralité, objectif qui n'est en soi pas tellement différent de celui visé par la politique libérale<sup>61</sup>. Chantal Mouffe ajoute d'ailleurs que «les objectifs socialistes peuvent être réalisés, et qu'ils ne peuvent être réalisés d'une manière acceptable que

---

<sup>60</sup> Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time*, London, Verso, 1990, p. 211.

<sup>61</sup> Henry Veltmeyer, «Post-Marxist Project : An Assessment and Critique of Ernesto

dans le cadre de la démocratie libérale<sup>62</sup>».

Cette absence de critique envers la société libérale est justement ce qui est reproché aux post-marxistes. Selon les marxistes «orthodoxes<sup>63</sup>», cette version postmoderne de la Gauche serait un travestissement néfaste – un discours qui prétendrait représenter la Gauche tout en travaillant pour le maintien du capitalisme<sup>64</sup>. De plus, le discours post-marxiste serait un discours universitaire, ayant peu à voir avec la réalité sociale, et ayant peu d'effets véritables au niveau des luttes sociales concrètes<sup>65</sup>. Selon ces mêmes critiques, plusieurs représentants de la Gauche auraient été pris de panique suite aux déboires du socialisme et auraient renié leurs convictions par peur de devenir les «dindons de la farce»<sup>66</sup>.

Des critiques de cet ordre furent à l'origine de «l'Affaire Sokal». Après avoir démontré que les théoriciens post-modernes ne se comprennent pas entre eux, ce qui permet à chacun d'eux de publier des faussetés<sup>67</sup>, Sokal,

Laclau», *Sociological Inquiry*, vol. 70, no. 4, Fall 2000, pp. 499-519, p. 515.

<sup>62</sup> Chantal Mouffe, «Libéralisme, socialisme et démocratie plurielle», *Actuel Marx Confrontation ; L'idée du socialisme a-t-elle un avenir ?*, sous la dir. de Jacques Bidet et Jacques Texier, Paris, PUF, 1992.

<sup>63</sup> Nous utiliserons cette expression pour désigner la frange de la Gauche qui est qualifiée de «Gauche conservatrice» ou encore de «Gauche vulgaire» par les postmarxistes.

<sup>64</sup> Slavoj Žižek, *Repeating Lenin*, Zagreb, Arkzin, 2001, ainsi que Henry Veltmeyer, «Post-Marxist...», *op. cit.*, p. 516.

<sup>65</sup> Henry Veltmeyer, «Post-Marxist...», *op. cit.*, p. 501.

<sup>66</sup> «taken for suckers» (Teresa Ebert, «Globalization, Internationalism, and the Class Politics of Cynical Reason», *Nature, Society, and Thought*, vol. 12, no. 4, 1999, p. 405).

<sup>67</sup> Démonstration reposant sur la publication d'un article truffé de faussetés dans la revue *Social Text*. Le fait que le dit texte ait été publié démontre, selon Sokal, soit que l'équipe éditoriale ne prend pas son travail très au sérieux et qu'aucune vérification du contenu des articles publiés n'est effectuée, soit que cette même équipe a l'habitude de ne rien comprendre à ce qu'elle publie.

se réclamant de la Gauche traditionnelle<sup>68</sup>, reproche à la nouvelle gauche «auto proclamée» d'abandonner et même de travailler à la destruction théorique des faits et de la réalité au profit de réflexions purement intellectuelles portant sur la prétendue construction sociale de la réalité. Comme preuve de l'existence indiscutable d'une réalité tout aussi indiscutable, Sokal propose à ceux qui en doutent de se jeter par la fenêtre de son appartement (situé au douzième étage) afin d'en vérifier l'existence palpable<sup>69</sup>. Sokal lance donc un appel à la Gauche afin qu'elle retourne à l'étude de la réalité sociale telle qu'elle est vraiment<sup>70</sup>.

La réponse des théoriciens rassemblés sous l'expression «Gauche postmoderne»<sup>71</sup> fut une conférence intitulée *Left Conservatism*<sup>72</sup> où l'on se donna pour projet de comprendre le phénomène d'une Gauche conservatrice dont les critiques adressées aux théoriciens post-structuralistes ressemblent étrangement à celles des conservateurs de droite. Toutefois, un coup d'œil aux textes présentés révèle que la conférence fut davantage un exercice de légitimation du discours post-marxiste. La Gauche conservatrice serait coupable de s'accrocher avec nostalgie à des concepts

---

<sup>68</sup> «After all, I'm a Leftist too ( under the Sandinista government I taught mathematics at the National University of Nicaragua ) » (Alan Sokal, «A Physicist Experiment with Cultural Studies», *Lingua Franca*, May/June 1996, pp. 62-64).

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> Lors d'un débat avec Bruno Latour, Sokal eut toutefois quelques difficultés à définir la nature de cette réalité et fit d'ailleurs sourire l'audience lorsqu'il qualifia quelqu'un de «your normal marxist feminist», s'attendant à ce que l'audience comprenne ce que cela désignait.

<sup>71</sup> Loin toutefois de former un «groupe», ces penseurs sont davantage rassemblés par un certain nombre de convictions politiques et philosophiques communes et se désignent par un vague «nous».

<sup>72</sup> Conférence qui se tint le 31 janvier 1998 à l'Université de Santa Cruz et à laquelle

auxquels plus personne ne croit et qui ne sont plus d'aucune utilité pour comprendre la dynamique des sociétés d'aujourd'hui<sup>73</sup>.

Si nous allons au-delà de la polémique, nous constatons que le débat entre les deux camps opposés porte essentiellement sur quelques concepts : les classes sociales, ainsi que la place respective de la production (économique) et de la consommation (culturelle) dans la société. Henry Veltmeyer identifie trois types d'arguments déployés par les post-structuralistes à l'encontre du concept de classe sociale. Pour la plupart des post-structuralistes, l'appartenance à une classe sociale est une identité possible parmi d'autres (identités sexuelle, générationnelle, culturelle, religieuse, etc.), à laquelle le sujet (ou plutôt l'agent social) peut s'identifier ou non. Accorder une importance déterminante à la classe sociale s'effectue au détriment des autres identités, par exemple l'identité sexuelle, et résulte en une répression des identités sexuelles minoritaires au profit d'une identité hétérosexuelle<sup>74</sup>. En outre, une telle analyse empêche de voir les conflits entre groupes dont la division ne s'effectue pas selon la classe sociale, mais selon la race ou le sexe par exemple. Un deuxième argument consiste à dire que ces référents que sont les classes sociales et les intérêts de classe sont des métaconcepts créés de toutes pièces et qu'ils ne traduisent aucune réalité empirique. Enfin, certains affirment que les changements qui ont eu lieu au sein de l'économie ont fait en sorte que

---

participèrent, entre autres, Judith Butler, Wendy Brown et Paul A. Bove.

<sup>73</sup> Wendy Brown, «Resisting Left Melancholy», *boundary 2*, vol. 26, no.3, pp.19-27.

<sup>74</sup> Judith Butler, «Merely Cultural», in *Social Text*, no. 52-53, vol. 15, Fall/Winter 1997, p.

nous ne retrouvons plus aujourd'hui les divisions de classe que Marx avait observées<sup>75</sup>. Ce qui est reproché au marxisme, dans tous les cas, c'est d'imposer des catégories se voulant universelles en ne tenant pas compte des particularités. Quant à la place de l'économie dans la société, l'analyse post-structurale déplace son attention de l'économique au culturel (montée des *Cultural Studies*) et s'intéresse de plus en plus au phénomène de la consommation plutôt qu'à celui de la production<sup>76</sup>, phénomène qui est devenu, selon eux, l'élément déterminant de la dynamique des sociétés capitalistes contemporaines.

Teresa Ebert, associée aux marxistes orthodoxes, accuse les post-marxistes d'avoir une compréhension erronée du concept de classe sociale, et de confondre celui-ci avec la notion de mode de vie<sup>77</sup>. En réponse aux post-structuralistes, les marxistes orthodoxes arguent que l'appartenance à une classe sociale 'détermine' les autres identités (il n'y a jamais eu un seul mouvement féministe représentant les intérêts des femmes de toutes les classes sociales, mais plutôt différents mouvements féministes regroupant les femmes selon leur classe sociale). De plus, en détournant leur regard des processus de production économique, les théoriciens post-structuralistes

---

268.

<sup>75</sup> Henry Veltmeyer, «Post-Marxist...», *op. cit.*, pp. 511-512.

<sup>76</sup> On passe des relations sociales de production aux «social relations of shopping» (Angela McRobbie, *Postmodernism and Popular Culture*, London, Routledge, 1994, p. 34).

<sup>77</sup> Le sens originnaire du concept de classe est donc à rappeler selon Ebert. La classe est le lieu où se situe le sujet-travaillant à l'intérieur des relations sociales de production. Puisque le mode de production capitaliste est fondé sur l'exploitation d'une certaine partie de la population par une autre, le sujet se trouvera nécessairement dans l'une ou l'autre de ces catégories, selon qu'il possède ou non les moyens de production (Teresa Ebert,

font exactement ce que les capitalistes veulent : qu'ils détournent le regard.

Alors que la posture post-marxiste représenterait plus fidèlement l'air du temps (scepticisme, incertitude, mais aussi ouverture à la différence)<sup>78</sup>, les marxistes orthodoxes représenteraient quant à eux la seule alternative radicale encore capable d'un discours politique efficace et rassembleur<sup>79</sup>. Toutefois, ce projet politique s'accompagne nécessairement d'un discours sur les fondements de la société – ce qu'elle est et devrait être. Toute politique émancipatrice doit s'accompagner d'un énoncé sur la nature de l'être humain, sur ce qui est réprimé et doit être émancipé. Or, c'est précisément ce qui est refusé par les postmarxistes :

A nonessentialist notion of the self questions the desirability of any kind of emancipatory politics as it inevitably prescribes some form of universal identity for all individuals in the name of liberation<sup>80</sup>.

La Gauche postmarxiste aurait donc hérité de cette incapacité à

«Globalization, Internationalism, and Cynical Reason », *op. cit.*, pp.405-406).

<sup>78</sup> «La critique postmoderne des projets globalisants, récusés substantiellement d'hypothéquer le présent au nom d'un avenir transcendant, a contribué au discrédit des politiques d'émancipation modernes». Michel Vakaloulis, «Éclats de Marx», *Marx après les marxismes Tome 1 : Marx à la question*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 257.

<sup>79</sup> Henry Veltmeyer explique, suivant Lukàcs, que la dialectique marxiste est fondée sur le point de vue de la totalité et permet ainsi de reconstruire la dynamique sociale dans son ensemble. Une analyse non-marxiste ne peut quant à elle que comprendre un fragment de cette totalité, sans l'intégrer à l'ensemble complexe que constitue la réalité sociale (Henry Veltmeyer, «Post-Marxist...», *op. cit.*, p. 513).

<sup>80</sup> Theresa Man Ling Lee, *Politics and Truth, Political Theory and the Postmodernist Challenge*, New York, SUNY Press, 1997, pp. 6-7.

penser l'action politique propre aux théories postmodernes<sup>81</sup>, se contentant bien souvent de défendre une politique des identités (*Identity Politics*) où chacun s'associe à différents groupes identitaires librement choisis. Une telle politique des identités a toutefois une portée limitée et, selon certains, militerait contre une politique plus englobante ou tout projet révolutionnaire<sup>82</sup> : « Identity politics is born when that identity becomes the basis for political thinking, sometimes the sole basis for politics. It tends therefore to be devoted to a single cause<sup>83</sup>».

Comme nous l'avons souligné plus tôt, les principales sources d'influence de Slavoj Žižek proviennent à la fois des analyses post-structuralistes et du marxisme. Nous verrons aussi que la pensée de Žižek est à rapprocher du post-modernisme tant par le style emprunté (écriture non-synchrone, hypertexte, fascination pour la culture populaire) que par le contenu<sup>84</sup>. Or, ce qui a précédé avait pour but de démontrer le mariage difficile de ces trois écoles de pensée. L'entrée du marxisme dans la postmodernité a résulté en un abandon du projet radical de changement social au nom d'une « éthique de l'altérité » entièrement compatible avec la

---

<sup>81</sup> Honi Fern Haber, *Beyond Postmodern Politics*. London, Routledge, 1994 ; Frank B. Farrell, *Subjectivity, Realism, and Postmodernism – the Recovery of the World*, *op. cit.*

<sup>82</sup> Costanzo Preve, «Reconstruire le marxisme ou aller au-delà ?», *Marx après les marxismes Tome I*, *op. cit.*, pp. 81 et 86.

<sup>83</sup> Theresa Man Ling Lee, *op. cit.*, p. 158

<sup>84</sup> Tel que souligné par Terry Eagleton dans « Enjoy! », *Paragraph*, vol. 24, no. 2, 2001, pp. 40-52, et Brian Donahue, «Marxism, Postmodernism, Žižek», *Postmodern Culture*, vol. 12, no. 2, 2002.

démocratie libérale. L'idée utopique d'un retour à l'harmonie sociale justifiant le projet révolutionnaire marxiste a été remplacée par celle, plus « réaliste » d'une acceptation de la division originaire constitutive de la société. Enfin, et plus concrètement, l'idée d'une maîtrise de la réalité sociale par l'être humain, à travers l'économie communiste, a été abandonnée, laissant plusieurs marxistes aux prises avec la tâche de définir en quoi consisterait un marxisme qui accepterait de cohabiter avec une économie capitaliste.

C'est pourquoi Zizek affirme que « there is ultimately only one question which confronts political philosophy today : is liberal democracy the ultimate horizon of our political practice<sup>85</sup>...?» Zizek s'efforce de répondre à cette question en démontrant la nécessité et la viabilité du projet marxiste tout en tenant compte des acquis du post-structuralisme et de plusieurs des critiques qu'ont adressées les penseurs post-modernes au marxisme. Nous verrons que Zizek élabore un projet qui se veut une radicalisation de la politique post-marxiste, en ce, en abandonnant la posture prétendument neutre de l'éthique de l'altérité et en défendant une position marxiste ouvertement partisane. Une telle prise de position résolument marxiste n'équivaut cependant pas à un simple retour aux idéaux de maîtrise totale du social par l'être humain. Le concept d'altérité demeure central dans la théorie zizekienne, et toute idée d'harmonie, de résolution définitive des conflits est farouchement combattue. Avant d'aborder la question du projet

---

<sup>85</sup> Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative : Kant, Hegel and the Critique of Ideology*,

politique, il est toutefois nécessaire d'étudier plus en profondeur le système théorique zizekien.

## **CHAPITRE 2 – STRUCTURE DE LA RÉALITÉ**

Ce chapitre se penchera sur la structure de la réalité que nous retrouvons chez Zizek. Ceci nous aidera à comprendre la nécessité que Zizek entrevoit, pour tout projet politique authentique, de faire fi des fondations. La réalité doit être comprise comme étant constituée de trois registres : le symbolique, le Réel et l'imaginaire. Nous verrons que ces trois ordres opèrent à la fois à l'intérieur du monde et à l'intérieur du sujet. Nous allons étudier ces deux structures en nous attachant particulièrement à la question des fondations.

Zizek emprunte ouvertement les catégories de symbolique, Réel et imaginaire à Jacques Lacan. Bien que Zizek soit aujourd'hui davantage connu pour ses positions politiques, il fut d'abord connu pour ses qualités de vulgarisateur lacanien et effectua ses études doctorales sous la direction de Jacques-Alain Miller, gendre de Lacan. Zizek s'intéresse très peu au troisième registre, l'imaginaire, tout comme il s'intéresse très peu aux premiers écrits de Lacan. C'est le Lacan tardif qui intéresse Zizek, celui préoccupé par la séparation entre le symbolique et le Réel.

## 1. STRUCTURE DE LA RÉALITÉ

### 1.1 Le symbolique

Comme le remarque très justement Stephen Michelman, l'élaboration du concept d'univers symbolique pour comprendre la réalité est souvent faussement attribuée à Lacan. En effet, son intérêt pour la nature symbolique de la réalité résulta moins de l'expérience clinique que d'un «shift in perspective in regard to already established material<sup>86</sup>». Retraçons donc rapidement l'origine du concept d'univers symbolique avant d'avancer plus loin.

Ayant fait son entrée dans le domaine de l'anthropologie avec Marcel Mauss en 1924, le concept «d'univers symbolique» a peu à peu conquis les diverses branches des sciences humaines pour s'installer, au cours des années 1970, dans l'implicite<sup>87</sup>. En effet, selon Alain Caillé, l'idée que la réalité sociale soit de nature symbolique serait partagée par les «multiples strates de l'intelligentsia française depuis un siècle<sup>88</sup>». L'utilité d'un tel concept aurait d'abord été de mettre en évidence à la fois l'implication du social dans la formation de la subjectivité mais aussi l'imbrication de ces

---

<sup>86</sup> Stephen Michelman, «Sociology Before Linguistics : Lacan's Debt to Durkheim», in *Disseminating Lacan*, ed. par David Pettigrew and François Raffoul, New York, SUNY Press, 1996, p. 135.

<sup>87</sup> Daniel Fabre, «Le symbolique, brève histoire d'un objet», in *Une école pour les sciences sociales*, textes rassemblés par Jacques Revel et Nathan Wachtel, Paris, Cerf, 1996, pp. 229-250. Voir également la «Présentation» d'Alain Caillé au numéro 12 de la *Revue du M.A.U.S.S*, intitulé «Plus réel que le réel, le symbolisme».

<sup>88</sup> Alain Caillé, *op. cit.*, p. 5.

deux entités<sup>89</sup>. Le symbolique indiquerait également que la réalité sociale n'est pas naturelle mais est un construit culturel et que des cultures différentes auront une compréhension de la réalité qui diffère les unes des autres.

L'apparition du symbolique signalerait le passage de la nature à la culture et la constitution d'un monde proprement humain. Ce passage procéderait de la naissance d'un ordre symbolique par la communication et l'établissement de règles. Tel que l'a démontré Claude Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, le propre des sociétés humaines serait d'ordonner le réel, de vouloir lui donner ainsi un sens. Ce que nous démontre l'étude des sociétés primitives c'est que celles-ci visent «à mettre de l'ordre dans l'univers<sup>90</sup>», «chaque chose doit être à sa place<sup>91</sup>». Selon Lévi-Strauss, «le besoin de méthode et de classement caractérise autant le monde primitif que notre pensée<sup>92</sup>».

Or, pour classer les choses, il faut d'abord les nommer, et ensuite établir des relations entre les choses par l'établissement de règles d'inclusion et d'exclusion. On nomme une chose en établissant ce qu'elle n'est pas et en précisant ce qui la différencie des autres. Le mot *représente* la chose tout comme le nom agit à titre de représentant d'une personne. Le terme «symbolique» implique qu'il s'agit d'un univers «made up of things

---

<sup>89</sup> Daniel Fabre, *op. cit.*, p. 230.

<sup>90</sup> Robert Deliège, *Introduction à l'anthropologie structurale*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 103.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 103.

which stand in for real things<sup>93</sup>».

Or le processus d'attribution des noms est un processus entièrement contingent; Eco précise que «[t]he symbolical activity does not 'name' an already known world, but establishes the very conditions for knowing it<sup>94</sup>». Aussi peut-on dire que la constitution de l'ordre symbolique ne constitue pas une traduction humaine de la nature immédiate. Dans l'univers symbolique unissant les êtres parlants, ce sont des mots et des noms qui sont échangés, et non des choses : «...on ne peut communier et communiquer entre hommes que par symboles, par signes communs, permanents, extérieurs aux états mentaux individuels<sup>95</sup>».

Dans la dispute entre les descriptivistes (ceux qui affirment que le nom réfère à un certain nombre de caractéristiques de l'objet) et les anti-descriptivistes (ceux qui affirment que le nom est attribué à un objet par un baptême primordial, de sorte qu'un objet dont les caractéristiques changent conserve le même nom), Zizek est du côté des anti-descriptivistes. Cependant le problème qui se pose immédiatement aux anti-descriptivistes est de déterminer ce qui, dans l'objet et au-delà de ses caractéristiques constitutives, constitue l'identité de l'objet. Les anti-descriptivistes sont dans l'erreur, selon Zizek, en cherchant à trouver *dans l'objet* ce qui reste inaltéré afin d'expliquer ce qui fait qu'un objet demeure identique à lui-

---

<sup>93</sup> Bran Nicol, «As If : Traversing the Fantasy in Zizek», *Paragraph*, vol. 24, n. 2, July 2001, p. 143.

<sup>94</sup> Umberto Eco, «On symbols», *Recherches Sémiotiques / Semiotic Inquiry*, vol. 2, n. 1, 1982, p. 20.

<sup>95</sup> Marcel Mauss, cité dans Daniel Fabre, *op. cit.*, p. 230.

même. Il faut selon lui chercher la réponse à cette question non dans l'objet, mais plutôt dans le nom qui lui est attribué. En effet, Zizek explique que l'identité de l'objet est constituée tautologiquement : un ensemble X est nommé nombre de Dedekind et conservera ce nom même s'il est découvert que Cauchy est le véritable penseur derrière l'élaboration de cet ensemble. Dès lors, c'est le nom même qui en vient à assumer le fondement dernier de l'identité du théorème.

What is overlooked [...] is that this guaranteeing the identity of an object in all counterfactual situations – through a change of all its descriptive features – is *the retroactive effect of naming itself*: it is the name itself, the signifier, which supports the identity of the object... [T]he fact of naming itself retroactively constitutes its reference<sup>96</sup>.

L'ordre symbolique forme un tout logique où tous les éléments font sens et constitue donc en quelque sorte une structure à l'intérieur de laquelle s'insèrent les sujets. L'expression employée par Lacan pour désigner cet univers, «chaîne symbolique», semble aussi véhiculer l'idée d'un enchaînement des sujets. Pour un sujet donné, le nom qui le représente au sein de l'ordre social est dès la naissance pris dans un réseau de relations et de significations qui lui assigne une place précise : «l'homme est, dès sa naissance et au-delà de sa mort, pris dans une chaîne symbolique<sup>97</sup>». Ainsi, avec l'introduction du concept d'univers symbolique, «[s]ocial positions and

---

<sup>96</sup> Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, op. cit., pp. 94-95 (l'italique se trouve dans l'original).

<sup>97</sup> Jacques Lacan, *Écrits I*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 (1966), p. 466.

categories are no longer villainized as 'abstract' and 'artificial', and opposed to intersubjective spontaneity. On the contrary, they are determinative features of the individual's most intimate fantasy life<sup>98</sup>».

Le symbolique serait donc cet univers commun qui fait en sorte que société et individu n'entretiennent pas un rapport d'extériorité mais s'entrenourrissent l'un l'autre<sup>99</sup>. Toutefois il faut immédiatement préciser que les sujets ne maîtrisent jamais entièrement la production symbolique ni ne sont entièrement déterminés par elle. Le système symbolique «produit toujours, à ses côtés et en deçà de lui, des sujets, c'est-à-dire pas seulement des assujettis bien robotisés aux règles de l'énoncé, ni des auteurs bien policés d'énonciations pertinentes et vraies, mais des sujets...<sup>100</sup>». Les sujets utilisent inconsciemment les règles de l'ordre symbolique pour produire à l'intérieur des savoirs, des œuvres, des règles qui s'y insèrent logiquement<sup>101</sup>.

Chaque culture, chaque société est donc comprise, chez Zizek, comme étant un système symbolique distinct, un construit n'ayant rien de *naturel*, et c'est pourquoi nous pourrions dire que «culture» et «système symbolique» désignent une seule et même chose dans l'analyse zizekienne. Ajoutons aussi que, selon la psychanalyse lacanienne, la vie *humaine* n'est possible qu'à l'intérieur d'une culture, d'un système symbolique. L'être humain ne

---

<sup>98</sup> Stephen Michelman, *op. cit.*, p. 134.

<sup>99</sup> Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>100</sup> Denis Duclos, «Les sciences sociales et la place du symbolique», *Revue du MAUSS*, n. 12, 1998, p. 94.

<sup>101</sup> Daniel Fabre, *op. cit.*, p. 237, et Robert Deliège, *op. cit.*, pp. 39-40.

quitte le symbolique et ses règles qu'à condition de renoncer à ce qui fait de lui un être humain.

Comme l'a souligné Henri Lefebvre<sup>102</sup>, le structuralisme est par essence rétif au changement. La société, comprise en tant que système, vise l'équilibre et non la transformation, et la pensée structurale s'intéresse moins à l'action des êtres humains qu'à leur subjugation. Plus récemment, plusieurs penseuses féministes ont exprimé des critiques face à la notion d'ordre symbolique telle qu'elle est comprise chez les lacaniens. Pour Nancy Fraser, l'ordre symbolique serait essentiellement monolithique et chercherait à *fixer* une fois pour toutes les subjectivités, à réduire toute pratique afin qu'elle se conforme à l'ordre institué<sup>103</sup>. En adoptant l'idée d'un ordre symbolique il devient impossible de concevoir toute innovation, selon Fraser<sup>104</sup>. Jane Flax reprend une critique similaire et accuse Lacan de réduire «the complex multiplicity inherent in all writing to an unalterable, 'natural', and unquestionable unity<sup>105</sup>». Deborah Cameron explique la fixité de l'ordre symbolique par «a one-to-one correspondence between signifier and signified<sup>106</sup>». Enfin, Judith Butler récuse la conception lacanienne du langage qui, selon elle, «structures the world by suppressing multiple

---

<sup>102</sup> Henri Lefebvre, *Contre l'idéologie structuraliste*, Paris, Editions du Seuil, 1971.

<sup>103</sup> Nancy Fraser, *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture*, Indiana University Press, 1992, pp. 56-57.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>105</sup> Jane Flax, *Thinking Fragments : Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 92.

<sup>106</sup> Deborah Cameron, *Feminism and Linguistic Theory*, London, Macmillan, 1985, p. 129.

meanings and instating univocal and discrete meanings in their place<sup>107</sup>».

Cependant, comme le souligne Zizek à l'encontre de ces critiques, l'apport majeur de Lacan sera d'avancer que le symbolique n'arrive jamais à rendre compte de tout le réel ; le mot ne traduit jamais entièrement la chose, il n'agit qu'à titre de représentant<sup>108</sup>. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le signifiant est le sujet pour un autre signifiant et n'a pas d'ancrage fixe dans un signifié. Il n'y a donc pas, comme l'indique Cameron, de relation directe entre le signifiant et le signifié :

The Lacanian signifier, rather than fusing vertically with the signified to constitute the sign, concatenates laterally with other signifiers in a chain which slides continuously and endlessly over the signified, in a *glissement*<sup>109</sup>.

Le sens de chaque signifiant est déterminé, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, non par le signifié, mais par les autres signifiants de la chaîne symbolique et serait par le fait même, non pas fixé, mais «flottant».

Le caractère «monolithique» et «suffisant» de l'ordre symbolique est également à écarter contrairement à ce que croit Fraser. La thèse célèbre de Lacan selon laquelle «l'Autre<sup>110</sup> n'existe pas» vient justement militer contre cette vision du symbolique comme totalité close. L'ordre symbolique

---

<sup>107</sup> Judith Butler, *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990, p. 79.

<sup>108</sup> Zizek écrit d'ailleurs à plusieurs reprises «the word (mis)represents the thing».

<sup>109</sup> D.S Aoki, «Using and Abusing French Discourse Theory : Misreading Lacan and the Symbolic Order», *Theory, Culture & Society*, vol. 12, no. 4, Nov. 1995, p. 51.

<sup>110</sup> L'Autre est à entendre chez Lacan comme «le lieu d'opération du langage» (Jacques Lacan, «Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste et l'École», *Scilicet*, n. 1, Paris, Seuil, 1968, p. 18.) ou «lieu de déploiement de la parole» (Jacques Lacan, *Écrits II*, Paris,

lacanien est par définition inconsistant puisqu'il bute constamment contre un non-symbolisable, celui-ci persistant comme un trou dans l'ordre symbolique. Le nom qu'utilise Lacan pour nommer cet innommable est, paradoxalement, le Réel.

## 1.2 Le Réel

Si le symbolique est mise en sens, rationalisation et ce qui fait naître les choses pour les êtres parlants<sup>111</sup>, le Réel est plutôt une force de négativité, de négation de l'ordre existant. Le Réel n'existe pas *positivement* à l'intérieur ou à l'extérieur de l'ordre symbolique mais apparaît lors des défauts de symbolisation et des impossibilités du langage<sup>112</sup>. Le Réel, présence absente, se situant partout et nulle part, «in itself is nothing at all, just a void, an emptiness in a symbolic structure marking some central impossibility<sup>113</sup>». L'impossibilité dont il est question concerne les prétentions de l'ordre symbolique à vouloir tout expliquer, tout enfermer dans un système unique et cohérent. Le Réel *revient* sous la forme d'éléments échappant aux catégories du symbolique et vient déranger et relancer les efforts de totalisation. Le Réel, impossibilité d'inscription, se manifeste dans le symbolique comme inscription de cette impossibilité<sup>114</sup>.

---

Seuil, 1966, p. 105).

<sup>111</sup> «C'est le monde des mots qui crée le monde des choses...» Jacques Lacan, *Écrits I, op. cit.*, p. 274

<sup>112</sup> Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology, op. cit.*, p. 172.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>114</sup> Slavoj Zizek, *Le plus sublime des hystériques, Hegel passe*, Paris, Point hors ligne, 1988, pp. 82-83.

C'est donc à travers les efforts de symbolisation que les limites de celle-ci apparaissent sous la forme d'éléments échappant à son emprise, ces éléments montrant au grand jour le caractère non-naturel de l'ordre symbolique.

Zizek explique qu'il ne faut surtout pas faire l'erreur de penser le Réel comme étant une forme de transcendance ; ce n'est ni un au-delà ni un état précédant le symbolique. C'est dans son interprétation de Schelling que Zizek explique le plus clairement la façon dont il faut concevoir le Réel. Il explique que «...the true Beginning is not at the beginning : there is something that precedes the Beginning itself... The beginning of all beginnings is, of course, the 'In the beginning was the Word' from the Gospel<sup>115</sup> ». Avant ce début, avant le Verbe, réside le Réel. Cependant, le Réel ne peut être décrit comme précédent temporellement le symbolique puisque c'est l'institution même du symbolique qui inaugure le temps, le Réel étant a-temporel<sup>116</sup>. Le Verbe est donc ce qui sépare la pré-histoire, comprise comme éternité a-temporelle, de l'Histoire et du progrès<sup>117</sup>. Si le Réel n'est pas une période historique précédant le symbolique, c'est plutôt quelque chose qu'il faut supposer, après-coup, pour rendre compte des impossibilités, de l'incomplétude, du symbolique : «[t]he Cause is simultaneously the retroactive product of its own effect<sup>118</sup>». Zizek explique

---

<sup>115</sup>Slavoj Zizek, *The Abyss of Freedom*, Michigan, MIT Press, 1997, p. 14.

<sup>116</sup>*Ibid.*, p. 29.

<sup>117</sup>*Ibid.*, p. 37.

<sup>118</sup> Slavoj Zizek, *The Metastases of Enjoyment. Six Essays on Woman and Causality*, London, Verso, 2001(1994), p. 31.

que le Réel n'apparaît en effet qu'après la symbolisation et constitue une sorte de «passé immémoriel<sup>119</sup>». Le symbolique est un univers qui se distingue par un mode spécifique de causalité, la *causalité rétroactive*; « in the symbolic order 'time runs backwards' <sup>120</sup>». En ce sens, le Réel, «although nowhere actually present, and as such inaccessible to our experience, nonetheless has to be retroactively constructed, presupposed, if all other elements are to retain their consistency<sup>121</sup>». Dit autrement, « the status of the Real is thoroughly non-substantial : it is a product of failed attempts to integrate it into the Symbolic <sup>122</sup>». Le Réel n'est jamais, il *aura* toujours été<sup>123</sup>, et même le Réel «à venir est déjà passé<sup>124</sup>».

Cependant, le Réel est aussi ce dont on ne peut jamais se débarrasser, il est «ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire<sup>125</sup>». La présence insupportable du Réel aux yeux du symbolique est ce qui motive l'effort consistant à intégrer de diverses façons les apparitions du Réel, à les formuler, les nommer, pour mieux les classer. Le Réel agit donc chez Lacan comme déstabilisateur de l'ordre symbolique, comme un élément qui vient faire dérailler l'automatisme symbolique, et c'est pourquoi Fredric Jameson

---

<sup>119</sup> Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1996 (1984), p. 381.

<sup>120</sup> Slavoj Zizek, *For They Know Not What They Do, Enjoyment as a Political Factor*, London, Verso, 1991, p. 201.

<sup>121</sup> Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative ...*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>123</sup> Slavoj Zizek, *The Abyss of Freedom*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>124</sup> Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, *op. cit.*, p. 381.

<sup>125</sup> Lacan, cité dans *The Sublime Object of Ideology*, *op. cit.*, p. 172.

affirme que le Réel n'est rien d'autre que l'histoire<sup>126</sup>.

Le Réel est cet irréprésentable, cet innommable qui vient empêcher la fermeture et la suffisance de l'ordre symbolique<sup>127</sup>. Le Réel n'apparaît jamais directement mais se laisse plutôt deviner à travers le manque, l'incomplétude du symbolique. C'est précisément ce trou que constitue le Réel à l'intérieur du symbolique qui permet, selon Zizek, l'émergence du sujet<sup>128</sup>. En effet, sans ce manque, le sujet ne pourrait émerger que comme *automate* radicalement aliéné, puisqu'il connaîtrait sa mission, son identité, son mandat. Or, l'absence, le manque, se présente comme une énigme pour le sujet. Alors que l'ordre symbolique a pour fonction de répondre à toutes les questions, le Réel se présente comme une possibilité que l'Autre<sup>129</sup> ne possède pas le savoir dernier. Un manque subsiste dans l'Autre, ce qui veut

---

<sup>126</sup> Fredric Jameson, «Imaginary and symbolic in Lacan : Marxism, psychoanalytic criticism, and the problem of the subject», in Shoshana Felman (ed.), *Literature and Psychoanalysis*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977, p. 349. A première vue, Jameson, en comparant le Réel à l'histoire, semble contredire Zizek pour qui le Réel se distingue justement du symbolique en ce qu'il est pré-historique. Toutefois, cette contradiction n'est qu'apparente puisque pour Zizek, comme pour Jameson, le symbolique ne laisse place au progrès, à l'histoire que grâce aux éruptions du Réel, éruptions d'éternité. Ce sont les éruptions d'éternité dans le temps qui engendrent l'histoire. «This kernel of the Real encircled by failed attempts to symbolize-totalize it is radically non-historical : history itself is nothing but a succession of failed attempts to grasp, conceive, specify this strange kernel». (Slavoj Zizek, *For They Know Not What They Do ...*, op. cit., p. 101).

<sup>127</sup> Slavoj Zizek, *The Indivisible Remainder, an Essay on Schelling and Related Matters*, London, Verso, 1996, p. 75.

<sup>128</sup> Par un « paradoxe temporel », nous verrons plus loin que ce « trou » permet non seulement l'émergence du sujet, mais *est* le sujet.

<sup>129</sup> Zizek utilise souvent «Autre» et «symbolique» de façon interchangeable, quoique ces deux termes ne désignent pas la même chose. L'Autre est compris comme surplombant le symbolique. Ce mot laisse également pressentir qu'il s'agit d'une présence humaine, et non d'un concept abstrait. Selon Lacan, «Dieu» est l'un des noms de l'Autre. L'Autre joue différents rôles au sein du symbolique. Il est le regard qui surplombe la réalité. Cependant, en tant que regard, il peut également demeurer aveugle ou ignorer certains faits. Selon Zizek, un fait ne devient officiellement vrai que s'il est reconnu (*acknowledged*) par l'Autre.

dire qu'il ne se suffit pas, d'où le désir de combler ce manque par la quête de l'objet toujours inconnu. Le sujet est donc confronté à la question : «Qu'est-ce que l'Autre veut de moi?» et ce sont les efforts pour répondre à cette question qui permettent son émergence dans l'ordre symbolique.

### 1.3 Sujet et subjectivité

Sujet et subjectivité sont à distinguer chez Zizek. Alors que la subjectivité renvoie à l'ordre du symbolique, le sujet désigne, en quelque sorte, le noyau dur du Réel présent en celle-ci.

L'émergence de la subjectivité n'est possible, selon Zizek, que si l'on suppose d'abord chez celle-ci un épisode «pré-symbolique », tout comme la pré-histoire doit *précéder* l'Histoire. L'émergence de la subjectivité ne se trouve pas au tout début, quelque chose précède l'Existence :

Prior to the Word there is the chaotic-psychotic universe of blind drives, of their rotary motion, of their undifferentiated pulsating, and the Beginning occurs when the Word is pronounced that 'represses', rejects into the eternal Past, this self-enclosed circuit of drives<sup>130</sup>.

Zizek semble ici être très près de Castoriadis, pour qui une «monade psychique» se trouve à l'origine, une psyché folle, autiste, indifférente au temps et donc inhumaine et inapte à la vie<sup>131</sup>. La monade psychique

---

L'Autre désigne en outre un lieu inaccessible à tout être humain.

<sup>130</sup> Slavoj Zizek, *The Abyss of Freedom*, op. cit., p. 14.

<sup>131</sup> Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999 (1975), pp. 433-460.

traverserait une période de socialisation où est établie la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, entre le sujet et autrui, par le biais d'un refoulement, d'une «perte de soi» de la psyché<sup>132</sup>. Pour Zizek, avant l'énoncé du « Je », avant le commencement, il faut supposer la présence d'un « tourbillon de pulsions primordial », « a self-enclosed rotary motion of drives <sup>133</sup>», une période de folie pure où l'être ne tolère rien d'extérieur à lui-même. Cette période de folie, inhérente à toute conception de la subjectivité<sup>134</sup>, ne doit pas être associée au Réel, mais est plutôt ce qui sépare le Réel<sup>135</sup> du symbolique.

Entre le Réel, abîme insondable et indifférence absolue, et l'existence symbolique, l'être traverse une période de vouloir pur, où il se contracte, se referme sur lui-même, et nie tout ce qui se trouve en dehors de lui avec «une fureur destructrice<sup>136</sup>». L'être passe du néant au désir de néant, «[from] willing nothing to willing Nothingness itself<sup>137</sup>» ; c'est une période de folie, de «négativité radicale» où il poursuit obstinément et à tout prix un simple détail, qui, en tant que tel, est la matérialisation du néant<sup>138</sup>. Cet épisode

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>133</sup> Slavoj Zizek, *The Abyss of Freedom...*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>134</sup> Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject, the Absent Centre of Political Ontology*, London, Verso, 1999, p. 34.

<sup>135</sup> À ce point-ci, Zizek utilise également les termes « nature » et « *Ungrund* » pour désigner le Réel, alors que l'épisode de folie pure est identifié au « *Grund* ».

<sup>136</sup> Slavoj Zizek, *ibid.*, p. 226.

<sup>137</sup> Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject ...*, *op. cit.*, p. 108 et Slavoj Zizek, *The Abyss of Freedom*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>138</sup> Zizek explique ainsi «... a stubborn attachment to some contingent particular content, which functions as a 'negative magnitude', as something wholly indifferent in itself whose meaning resides, entirely in the fact that it gives body to the subject's arbitrary will. This idiosyncratic feature, of course, is in itself contingent and unimportant : a metonymy of void, of nothingness...». *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, p. 104.

séparant l'animalité de l'humanité est un trauma, un « médiateur évanouissant<sup>139</sup> » qui doit être oublié/nié. C'est aussi le moment où le sujet est constitué, mais un sujet qui n'est pas encore libre, qui est soumis à un automatisme aveugle, coincé dans le mouvement circulaire des pulsions<sup>140</sup>, le « tourbillon primitif, horrible, des pulsions<sup>141</sup>... » Le sujet est alors mu par la pulsion de mort, qui n'est pas un désir de mort, qui apporterait le repos, mais plutôt la poursuite aveugle et agonisante d'un objet unique par la répétition infinie du même geste, « a blind compulsion [...] to make dash after dash, so that it is condemned to an endless repetition of the same gesture<sup>142</sup> ». Selon Zizek, cette poursuite inlassable d'un objet unique et contingent est le signe même que nous avons affaire à un sujet humain ; « the gesture of the subject par excellence is that of wilfully putting at stake the entire substantial content for a capricious meaningless detail : 'I want *this*, even if the whole world goes down' <sup>143</sup> ». Ce geste est celui du commencement; avant le commencement, le sujet est coincé dans une logique défaillante qui le pousse à poursuivre, au-delà de l'agonie et de la douleur, sa naissance en tant que sujet humain<sup>144</sup>.

Le sujet pré-symbolique serait habité d'une volonté pure, alors que le symbolique se caractérise par des êtres à volonté impure. La volonté impure agit selon le principe de la raison suffisante,

---

<sup>139</sup> «Vanishing mediator».

<sup>140</sup> Slavoj Zizek, *The Abyss of Freedom*, op. cit., p. 34.

<sup>141</sup> Slavoj Zizek, *Le plus sublime des hystériques...*, op. cit., p. 227.

<sup>142</sup> Slavoj Zizek, *The Abyss of Freedom*, op. cit., p. 17.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 19.

son activité est toujours déclenchée par un motif extérieur (la représentation d'un objet, d'un profit, d'un plaisir); de cette façon, on peut l'inclure dans l'enchaînement des causes et des effets<sup>145</sup>.

Cependant, la volonté pure, telle qu'on la retrouve dans l'univers pré-symbolique, est

au contraire, insondable quant au principe de son activité, son apparition provoque le vertige propre au cercle vicieux : c'est comme si, dans l'acte de la volonté libre, le principe de la raison suffisante était pour le moment suspendu, mis entre parenthèses – la seule réponse qu'on peut obtenir à propos d'un acte libre de la volonté pure n'est, foncièrement, que la tautologie «je le veux parce que je le veux»<sup>146</sup>.

L'acte de naissance de la subjectivité survient au moment de l'avènement de la parole, de l'énoncé du «Je», lorsque le sujet parvient à acquérir une distance par rapport à lui-même, à sortir de sa substance pour se positionner en dehors de lui-même<sup>147</sup>. Zizek reprend ici l'argument de Hegel, selon lequel la discipline est nécessaire au développement de la subjectivité. La discipline, l'obéissance aveugle aux règles, même insensées, est une étape nécessaire, selon Hegel, pour que le sujet *s'extirpe de sa substance* et qu'il émerge comme sujet de l'énonciation<sup>148</sup>.

The true speculative meaning of the meaningless external drill resides in the radical abandonment of all 'inner' substantial content of my spiritual life; it is only through such an abandonment that I emerge as the pure subject

---

<sup>145</sup> Slavoj Zizek, *Le plus sublime des hystériques...*, *op. cit.*, p. 223.

<sup>146</sup> *Ibid.*, pp. 223-224.

<sup>147</sup> Cet acte de naissance correspond à la première division du sujet chez Lacan.

<sup>148</sup> Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, pp. 104-106.

of enunciation, no longer attached to any positive order, rooted in any particular life-world<sup>149</sup>.

Le sujet accède donc à l'univers symbolique par un «décentrement», en franchissant une certaine distance par rapport à sa substance et ce, en contractant son être dans un signe verbal qui s'insère dans l'ordre symbolique. Dans le signe, le sujet se retrouve à l'extérieur de lui-même, se pose comme sujet à travers un signifiant qui le représente<sup>150</sup>. Le passage à l'ordre symbolique implique que la chose est tuée<sup>151</sup>, annulée, et qu'elle est élevée dans son symbole qui la «pose comme Une au-delà de la multitude de ses propriétés, en la réduisant à un seul trait, le trait unaire, à sa marque signifiante<sup>152</sup>». « When I contract myself outside myself, I deprive myself of my substantial content <sup>153</sup>», c'est pourquoi Lacan utilise le mathème \$ (S barré) pour désigner le sujet de l'ordre symbolique. Le signifiant (S') se pose comme représentant imparfait du signifié, un représentant qui trahit autant qu'il représente<sup>154</sup>.

C'est pourquoi le choix qui se présente en définitive à l'être est celui entre une existence pleine, substantielle, pure, et la vie d'une subjectivité

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>150</sup> Slavoj Žižek, *Abyss of Freedom...*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>151</sup> « Le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose. » (Jacques Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 319.) La chose désigne ici le sujet.

<sup>152</sup> Slavoj Žižek, *Le plus sublime des hystériques...*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>153</sup> Slavoj Žižek, *The Abyss of Freedom...*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>154</sup> «Every signifying representation is a misrepresentation», Slavoj Žižek, *For They Know Not What they Do...*, *op. cit.*, p. 24. Mentionnons rapidement, par souci d'exactitude, que S' ne relève pas uniquement du symbolique, mais est lui-même imprégné par les traces du Réel. Voir à cet effet Janet L. Lucas, « Lacan and Language ; the Dialectic of *das Ding* », *Clinical*

libre mais aliénée dans un signifiant<sup>155</sup>. Ainsi, pour Zizek, « [the subject] is caught between 'not yet' and 'no longer'. In other words, the subject never 'is', it 'will have been' - either the subject is not yet here, we still have a presubjective bliss, or it is no longer here, since there is only a trace of its absence <sup>156</sup>». Ce choix est toutefois un «choix forcé<sup>157</sup>» puisque la vie repliée sur soi est équivalente à l'autisme, à la psychose et constitue un choix impossible pour l'être humain. Comme l'a souligné Lacan, «les non-dupes errent». En ce sens, dans ce processus, la conscience du sujet arrive toujours trop tard.

his awareness of what goes on is one step behind this blind process, so that later, when he pronounces the Word and thereby attains actual freedom, he can in a sense only acknowledge, accept, what he contracted not even unwillingly but in the course of a blindly spontaneous process in which his free Will simply played no part <sup>158</sup>.

Ce qui constitue l'inconscient chez le sujet, c'est justement l'acte par lequel le sujet « se choisit », se crée à partir des pulsions primaires<sup>159</sup>. Ce choix inconscient du signifiant par le sujet constitue pour Zizek le premier acte libre du sujet<sup>160</sup>.

Le sujet n'est donc jamais entièrement inscrit dans l'ordre symbolique; il y est représenté par différents signifiants qui caractérisent sa subjectivité,

---

*Studies : International Journal of Psychoanalysis*, vol. 5, no. 2, New York, 2000, pp. 17-32.

<sup>155</sup> Slavoj Zizek, *The Abyss of Freedom...*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>157</sup> Slavoj Zizek, *The Indivisible Remainder...*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>158</sup> Slavoj Zizek, *The Abyss of Freedom...*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>159</sup> Slavoj Zizek, *The Indivisible Remainder...*, *op. cit.*, p. 33.

mais ces signifiants ne sont pas tout, ils ne personnifient qu'imparfaitement le sujet. Le sujet du symbolique n'existe qu'à travers la représentation, mais celle-ci ne reflète jamais complètement le sujet. Le sujet n'est donc pas réductible à la subjectivité, il s'agit plutôt d'un espace où prennent place les signifiants.

Il faut cependant préciser que le sujet divisé dont il est question chez Zizek n'est pas à comprendre selon le modèle post-structuraliste. Dans ce dernier cadre d'analyse, les sujets vivent selon différents modes de subjectivité. Les sujets subissent, éprouvent des modes de subjectivité, ce qui fait en sorte que le sujet est réduit au mode de subjectivité. Pour Zizek, le sujet se distingue plutôt de la subjectivité en ce qu'il désigne une absence qui ne peut être simplement annulée par la présence du signifiant<sup>161</sup>. Le sujet est, pour Zizek, davantage un «lieu» d'inscription, un espace où peut s'insérer le signe, un trou dans le symbolique<sup>162</sup> : «le sujet n'est que l'impossibilité de son inscription signifiante<sup>163</sup>». Le sujet n'est donc ni un objet, ni un état, mais plutôt un événement qui survient «when the symbolic enchainment fails in its endeavour to absorb the Real of the Thing without remainder<sup>164</sup>». Tout comme l'« univers pré-symbolique », le sujet

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, pp. 17-20 et 32-33.

<sup>161</sup> Slavoj Zizek, *The Sublime Object ...*, *op. cit.*, pp. 174-175.

<sup>162</sup> Slavoj Zizek, *The Indivisible Remainder ...*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>163</sup> Slavoj Zizek, *Le plus sublime des hystériques...*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>164</sup> Slavoj Zizek, *The Indivisible Remainder...*, *op. cit.*, p. 57. Zizek remarque à cet égard « I cannot say that I really 'know [someone] when I know *that* she exists and *what* she is (her positive feature) – I effectively 'know' a person only when I conceive her existence (the fact that she exists) and her notion (what she is) as the two 'predicates' of the I, of the person as such, of the unfathomable kernel of her freedom : what I have to know about a person in

est une « image virtuelle » :

always-already ‘past’, although it never appeared ‘in the past itself’; it is constituted by means of a double reflection, as the result of the way the past’s mirroring in the future is mirrored back in the present. <sup>165</sup>

#### 1.4 Identification

Le processus par lequel le sujet « contracte » un signifiant pour agir à titre de représentant n’est donc pas un processus *conscient* où le sujet choisirait librement un signifiant plutôt qu’un autre. En même temps, Zizek précise que le sujet ne fait pas que s’insérer passivement dans un ordre symbolique pré-établi : « if we simply wait for a symbolic place to be allotted to us, we will never live to see it <sup>166</sup>». L’acquisition du signifiant s’effectue par une « anticipation subjective <sup>167</sup>», une sorte de « frappe préventive <sup>168</sup>» visant à mettre fin à l’anxiété causée par l’ignorance quant à sa propre identité, à son statut aux yeux de l’Autre. Afin d’expliquer ce processus, Zizek reprend l’article « Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée, un nouveau sophisme » de Lacan, que nous expliquerons en détail afin de bien comprendre la relation s’établissant entre le sujet et le signifiant :

Le directeur de la prison fait comparaître trois détenus de son choix et leur communique l’avis suivant : « (...)je dois libérer l’un d’entre vous. Pour décider lequel, j’en remets le sort à une

---

order to claim that I know her is not merely *what* she is but, above all, *who* she is – ‘what she wants’ as a free being’ »(*Ibid.*, pp. 70-71. Les italiques se trouvent dans l’original).

<sup>165</sup> Slavoj Zizek, *For They Know Not...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>167</sup> Slavoj Zizek, *Le plus sublime des hystériques...*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>168</sup> Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative...*, *op. cit.*, p. 76.

épreuve que vous allez courir, s'il vous agrée.

« Vous êtes trois ici présents. Voici cinq disques qui ne diffèrent que par leur couleur : trois sont blancs, et deux sont noirs. Sans lui faire connaître duquel j'aurai fait choix, je vais fixer à chacun de vous un de ces disques entre les deux épaules, c'est-à-dire hors de la portée directe de son regard, toute possibilité indirecte d'y atteindre par la vue étant également exclue par l'absence ici d'aucun moyen de se mirer.

« Dès lors, tout loisir vous sera laissé de considérer vos compagnons et les disques dont chacun d'eux se montrera porteur, sans qu'il vous soit permis, bien entendu, de vous communiquer l'un à l'autre le résultat de votre inspection. Ce qu'au reste votre intérêt seul vous interdirait. Car c'est le premier à pouvoir en conclure sa propre couleur qui doit bénéficier de la mesure libératoire dont nous disposons.

Ce propos accepté, on pare nos trois sujets chacun d'un disque blanc, sans utiliser les noirs, dont on ne disposait, rappelons-le, qu'au nombre de deux. Comment les sujets peuvent-ils résoudre le problème?<sup>169</sup>

Lacan conclut que les trois prisonniers se lèveront en même temps et seront tous libérés en ayant utilisé la même logique pour déduire correctement leur couleur. La réponse de chacun va comme suit :

« Je suis un blanc, et voici comment je le sais. Étant donné que mes compagnons étaient des blancs, j'ai pensé que, si j'étais noir, chacun d'eux eût pu en inférer ceci : « Si j'étais un noir moi aussi, l'autre, y devant reconnaître immédiatement qu'il est un blanc, serait sorti aussitôt, donc je ne suis pas un noir ». Et tous deux seraient sortis ensemble, convaincus

---

<sup>169</sup> Jacques Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée, un nouveau sophisme », *Écrits I, op. cit.*, pp. 195-196.

d'être des blancs. S'ils n'en faisaient rien, c'est que j'étais un blanc comme eux. Sur quoi, j'ai pris la porte, pour faire connaître ma conclusion<sup>170</sup>.»

Deux hésitations entrent en jeu avant l'affirmation du « Je suis un blanc » ; d'abord, chaque prisonnier observe les deux autres et, remarquant qu'aucun ne se lève, se lève. Les trois prisonniers se lèvent donc en même temps, puis hésitent, ne sachant comment interpréter le geste des deux autres (est-ce qu'ils se lèvent pour la même raison que moi, ou ont-ils vu un disque noir entre mes épaules?). Ce n'est qu'à ce moment, en remarquant que chacun hésite, que les trois vont se précipiter vers la porte; « je me hâte de m'affirmer pour être blanc, pour que ces blancs, par moi ainsi considérés, ne me devancent pas à se reconnaître pour ce qu'ils sont <sup>171</sup>». La construction proprement dite du « Je » ne s'effectue qu'au troisième moment, au moment où \$ devient S', lorsque le lieu vide du sujet caractérisé par une ignorance radicale envers ce qu'il est conclut qu'il est blanc, qu'il assume son identité symbolique en s'y reconnaissant<sup>172</sup>. Le disque (blanc ou noir) désigne l'objet qu'est le sujet, et son invisibilité à ses yeux indique l'impossibilité pour le sujet à jamais savoir ce qu'il est en tant qu'objet. L'identification précipitée vise à remplir le vide laissé par l'incertitude, c'est

an attempt to provide in advance an answer to 'What I am for the Other' and thus to assuage the anxiety that pertains to the desire of the

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>172</sup> Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder...*, *op. cit.*, pp. 134-135.

Other : the *signifier* which represents me in the Other resolves the impasse of *what object I am for the Other* <sup>173</sup>.

Cette identification précipitée est vécue par le sujet comme un soulagement ; à travers le signifiant, le sujet se trouve enfin, « he is no longer a mere obscure longing for himself <sup>174</sup>». C'est donc à travers une interpellation que le sujet assume une position dans l'ordre symbolique ; il répond à un appel qu'il croit lui être destiné, et c'est précisément en répondant à l'appel que le sujet se construit comme étant l'interpellé<sup>175</sup>.

Le sujet se présente donc comme un excès par rapport à la subjectivité, puisque le sujet ne se réduit jamais aux signifiants. Le sujet représente, chez Zizek, à la fois cet excès, cette résistance par rapport à la représentation, ce qui persiste au-delà de la subjectivité, mais aussi le mouvement même par lequel le sujet s'accroche à la subjectivité symbolique dans l'espoir de fuir le tourbillon de la pulsion de mort. C'est cet excès, se manifestant à la fois comme détachement et force d'attraction face à la subjectivité, qui explique pourquoi le sujet demeure toujours ouvert face aux différentes subjectivités. Ainsi, «Human life is never 'just life', it is always sustained by an excess of life<sup>176</sup>», excès qui doit être compris comme

---

<sup>173</sup> Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative...*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>174</sup> Slavoj Zizek, *The Indivisible Remainder...*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>175</sup> «... '[M]isunderstanding' defines interpellation as such : whenever we recognize ourselves in the call of the Other, there is a minimum of such a misunderstanding at work; our recognition in the call is always a misrecognition, an act of falling into ridicule by boastfully assuming the place of the addressee which is not really ours » (Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, p. 259).

<sup>176</sup> Slavoj Zizek, *On Belief*, London, Verso, 2001, p. 104 et Slavoj Zizek et Glyn Daly, *Conversations with Zizek*, London, Polity, 2004, p. 107.

relevant de la pulsion de mort.

### 1.5 Le point de capiton

Chez Lacan, le point de capiton joue son rôle «dans la phrase, pour autant qu'elle ne boucle sa signification qu'avec son dernier terme, chaque terme étant anticipé dans la construction des autres, et inversement scellant leur sens par son effet rétroactif<sup>177</sup>». Le capitonage est l'opération par laquelle «le signifiant arrête le glissement autrement indéfini de la signification<sup>178</sup>» en fixant le sens des autres signifiants. Lacan explique la fonction du point de capiton en commentant le premier acte d'*Athalie* ;

La crainte de Dieu évoquée par Joad face à la multitude des craintes terrestres change rétroactivement le caractère de toutes les autres craintes, elle accomplit le tour de passe-passe de transformer, d'une minute à l'autre, toutes les craintes en un parfait courage. Toutes les craintes – *Je n'ai point d'autre crainte* – sont échangées contre ce qui s'appelle la crainte de Dieu<sup>179</sup>.

Le capitonage apparaît donc dans la chaîne symbolique afin de fournir un «équivalent général dans le processus d'échange<sup>180</sup>», de totaliser ce qui ne serait autrement qu'un «réseau dispersé<sup>181</sup>» de signifiants flottants. Zizek illustre le fonctionnement du point de capiton par l'exemple

<sup>177</sup> Jacques Lacan, *Écrits II, op. cit.*, p. 285.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>179</sup> Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III, les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 303, cité dans Slavoj Zizek, «Le stalinisme : un savoir décapitoné», *Analytica*, volume 33, Paris, Navarin Éditeur, 1983, p. 57.

<sup>180</sup> Slavoj Zizek, «Le stalinisme : un savoir décapitoné», *Ibid.*, p. 57.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 62.

du renversement qu'effectua la publication du *Premier sang* par Maurras dans l'affaire Dreyfus. L'article de Maurras, précise Zizek, n'apportait aucun nouvel élément, ne réfutait aucun fait, mais réinterprétait l'enjeu véritable de l'affaire en présentant le lieutenant-colonel Henry<sup>182</sup> comme une «victime héroïque qui avait préféré le devoir patriotique à la 'justice' abstraite<sup>183</sup>». L'article de Maurras visait à démontrer que l'enjeu véritable de l'affaire Dreyfus n'était point «l'équité d'une sentence mais l'ébranlement, la dégénération de la force vitale française de la part des financiers juifs qui se cachent derrière le libéralisme corrompu, la liberté de la presse, l'autonomie de la justice, etc.<sup>184</sup>». Autrement dit, Maurras fit du lieutenant-colonel Henry la véritable victime de l'affaire Dreyfus.

L'opération de Maurras est analysée par Zizek comme constituant un «recapitonnage» de l'espace politique français ; Maurras fait apparaître un nouveau signifiant sans signifié qui vient réarticuler «miraculeusement<sup>185</sup>» le champ entier des signifiants et redéfinit leur lisibilité :

Il s'y agit d'un geste de «création» au sens strict : du geste qui tourne le chaos en «nouvelle harmonie» et qui rend soudainement «lisible» ce qui n'était jusque-là qu'un dérangement insensé et même terrifiant<sup>186</sup>.

---

<sup>182</sup> Le lieutenant-colonel Henry avait été arrêté car il était soupçonné d'avoir forgé certains documents ayant servi à la condamnation de Dreyfus pour haute trahison. Le lendemain de son arrestation, Henry s'est suicidé dans sa cellule, ce qui fut alors interprété par l'opinion publique comme un signe de sa culpabilité, et donc de la corruption ayant mené à la condamnation de Dreyfus.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>185</sup> Zizek qualifie l'opération du point de capiton de miracle à deux reprises. *Ibid.*, p. 64.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 64.

À travers le point de capiton, la chaîne symbolique acquiert alors une certaine stabilité, les signifiants cessent leur glissement métonymique pour s'organiser autour d'un signifiant-maître<sup>187</sup>. Pour Zizek, le point de capiton a également pour fonction d'interpeller le sujet, de lui faire «perdre la position d'observateur neutre, objectif [en] l'épingl[ant] sur l'événement<sup>188</sup>», forçant le sujet à se situer, à se positionner par rapport à l'événement.

Le point de capiton<sup>189</sup> est d'abord à concevoir comme le signifiant sans signifié. Au début, affirme Lacan, il n'y a pas de signifiant-maître, seulement un réseau d'équivalence, un «réseau dispersé qui ne tient pas ensemble<sup>190</sup>». Dans un réseau différentiel simple, les deux termes d'une dyade signifiante ne sont pas «opposés selon la différence spécifique sur l'arrière-fond du genre commun ; l'opposé différentiel d'un terme, de sa présence, est plutôt son absence [...] et l'autre terme positif de la dyade ne fait que combler<sup>191</sup>» cette absence, remplir le vide que constitue l'absence du premier terme. La venue du jour et de la nuit, par exemple, ne s'effectue pas selon une simple alternance : «Le jour vient à la présence du jour – sur un fond qui n'est pas un fond de nuit concrète, mais d'absence possible de jour, où la nuit se loge, et inversement, d'ailleurs<sup>192</sup>». Les deux termes d'une dyade signifiante ne peuvent entrer en rapport que sur ce fond vide,

---

<sup>187</sup> Slavoj Zizek, *The Sublime Object...*, *op. cit.*, pp. 87 et 99.

<sup>188</sup> Slavoj Zizek, «Le stalinisme : un savoir décapitoné», *op. cit.*, p. 65.

<sup>189</sup> Que Zizek, suivant Lacan, désigne également sous le nom de signifiant-maître.

<sup>190</sup> Slavoj Zizek, «Le stalinisme : un savoir décapitoné», *op. cit.*, p. 58. Ce 'début' n'est toutefois qu'une hypothèse théorique puisque cette situation décrirait un univers psychotique.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>192</sup> Jacques Lacan, cité dans Slavoj Zizek, «Le stalinisme : un savoir décapitoné», *op. cit.*, p.

l'absence possible du signifiant. Zizek explique que nous nous situons dans un univers symbolique aussi longtemps que chaque présence apparaît à l'encontre de sa possible absence<sup>193</sup>.

Dans un réseau d'équivalence complexe (comportant plus de deux signifiants), la formule lacanienne du signifiant, selon laquelle «un signifiant représente le sujet (\$) pour un autre signifiant<sup>194</sup>» est donc à interpréter à l'infini puisque, pour S1, tous les S2, S3, S4...en viennent à représenter «pour lui sa place vide, sa propre absence<sup>195</sup>». Nous aboutissons ainsi à une infinité de séries non-totalisées de «relations particulières». L'impasse de ce réseau est résolue par le renversement de la série d'équivalence qu'effectue le signifiant-maître :

au lieu de la série indéfinie, non totalisée des signifiants qui représentent, *pour un* signifiant, sa place vide (le sujet), on expose *un seul* signifiant qui représente désormais le sujet *pour tous les autres* (et qui fait d'eux la totalité de 'tous')<sup>196</sup>.

Ainsi, on passe du «tous pour un» au «un pour tous»<sup>197</sup>, le signifiant-maître, point d'exception, totalisant la série. Cependant, le signifiant-maître qui vient à jouer le rôle de «l'équivalent général» ne représente que

58.

<sup>193</sup> Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute – Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, London, Verso, 2000, p.32.

<sup>194</sup> Jacques Lacan, «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», *Écrits II*, *op. cit.*, p. 299.

<sup>195</sup> Slavoj Zizek, «Le stalinisme : un savoir décapitoné», *op. cit.*, p. 58.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 59.

«l'impossibilité même d'une représentation signifiante du sujet 'réussie'<sup>198</sup>», il représente, en dernière instance, «l'échec foncier de tout ce mouvement – il est le signifiant du manque de signifiant<sup>199</sup>». C'est pour cette raison que Lacan parle de signifiant «pur», puisqu'il est celui qui *ne* représente *que* sa possible absence<sup>200</sup>.

C'est également ce point d'exception, ce signifiant pur qui assure la dimension performative de la chaîne signifiante. En effet, ce point d'exception émerge telle une «parole fondatrice» ; puisque le signifiant pur est le signifiant sans signifié, c'est aussi dire qu'il est autoréférence pure<sup>201</sup>. Le signifiant-maître qui organise la chaîne symbolique est donc la pointe d'irrationalité qui organise le discours rationnel, ce que Žižek retrouve chez Hegel dans sa présentation de la monarchie constitutionnelle «...un tout organique articulé de façon rationnelle en tête duquel il y a un moment strictement 'irrationnel' – la personne du monarque<sup>202</sup>». Dans la monarchie constitutionnelle, le roi n'agit qu'en apposant son nom aux décisions qui lui sont proposées ; «le côté objectif appartient seulement à la loi à laquelle le monarque n'a qu'à ajouter le *je veux* subjectif<sup>203</sup>». Žižek explique que dans cet exemple, nous retrouvons entièrement la logique du point de capiton ;

l'autorité du monarque est purement performative, elle n'est pas fondée sur quelque

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>200</sup> Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>201</sup> Slavoj Žižek, «Le stalinisme : un savoir décapitoné», *op. cit.*, p. 65.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>203</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, 1968, par. 280, *Zusatz*, cité dans Slavoj Žižek, «Le stalinisme : un savoir décapitoné», *op. cit.*, p. 67.

qualité 'effective' de sa personne ; les conseillers, les ministres, etc., toute la bureaucratie de l'État en somme, sont, au contraire, choisis selon le critère des capacités<sup>204</sup>.

Ce qui nous intéresse ici est de comprendre la nécessité que voit Zizek dans cette «structure» de la réalité sociale. La nécessité du monarque (mais on peut également penser au parti politique, à la Cour suprême) relève de ce qu'il «prend sur lui le moment de la décision et confère à ce discours la dimension performative<sup>205</sup>». Cette intervention de la pointe subjective, loin de miner la loi, est ce qui empêche le savoir de «devenir fou». Ce qu'il s'agit d'éviter, selon Zizek, c'est que le savoir (bureaucratique) en vienne à être perçu comme neutre, comme reflétant la réalité<sup>206</sup>. Le monarque vient, en apposant son nom, marquer la dimension subjective du savoir. Le monarque, à la différence du bureaucrate, maintient «l'écart entre l'autorité symbolique et les capacités effectives<sup>207</sup>». C'est précisément parce que le monarque peut être niais, que le Premier ministre peut défendre les intérêts d'une classe privilégiée, que les juges de la Cour suprême peuvent entretenir des préjugés, que le *savoir* qu'ils produisent ne renvoie pas au Réel mais au symbolique et repose, en dernière instance, sur une croyance en leur mandat symbolique d'énonciateur<sup>208</sup>.

---

<sup>204</sup> Slavoj Zizek, «Le stalinisme : un savoir décapitoné», *op. cit.*, p. 68.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>208</sup> La différence entre le savoir et la croyance, et la division du sujet entre ces deux registres est manifeste dans l'affirmation : «Je sais que l'araignée ne peut pas sauter sur moi et

La cause de la «dérive» du stalinisme n'est donc pas à entrevoir dans le culte «irrationnel» de la personnalité, mais plutôt au moment où la connaissance des lois objectives fait son apparition et en vient à déterminer «objectivement» le social<sup>209</sup>. À ce moment, quand le savoir s'appuie sur une connaissance neutre et objective,

il se produit un court-circuit entre le champ neutre du savoir et la dimension performative : loin de se limiter à une sorte de constatation neutre de l'objectivité donnée, le discours devient «fou» et commence à se comporter de façon performative envers la facticité elle-même, plus précisément, il masque sa propre force performative sous la forme du savoir objectif, de la constatation neutre des faits<sup>210</sup>.

Le stalinisme court-circuite le rapport entre S1 et S2, entre le signifiant-maître et tous les autres signifiants. Le travail de symbolisation ne se limite plus à changer la réalité symbolique, mais vient «tomber dans le réel, comme si le langage pouvait changer les faits hors-langagiers<sup>211</sup>», faisant de «l'objectif et du subjectif, en substance, la même chose<sup>212</sup>». C'est pourquoi il est important de faire cette distinction entre Lénine et Staline : alors que Lénine représente l'utopie folle de la révolution, Staline représente

---

m'attaquer, mais je crois tout de même qu'elle va le faire».

<sup>209</sup> C'est d'ailleurs ce que l'on constate à la lecture des témoignages des victimes des purges staliniennes; celles-ci n'imputent pas leur arrestation à Staline, mais toujours à une erreur bureaucratique. On voit donc à quel point le fonctionnement du régime stalinien n'était pas perçu comme émanant de Staline. Voir à cet effet Evgeniia Ginzburg, *Le vertige : chronique des temps du culte de la personnalité*, trad. De Bernard Abbots, Paris, Seuil, 1981.

<sup>210</sup> Slavoj Žižek, «Le stalinisme : un savoir décapitoné», *op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>212</sup> Evgeniia Ginzburg, *op. cit.*, p. 37.

en quelque sorte un retour à une politique «réaliste» du «sens commun»<sup>213</sup>. Ce sont toujours les sujets, nous dit Zizek, qui paient le prix de ce court-circuit, puisqu'il affecte directement le fonctionnement de la Loi.

---

<sup>213</sup> Slavoj Zizek, *Revolution at the Gates, Selected Writings of Lenin from 1917*, London, Verso, 2002, p. 5.

## **2. Application des concepts et conséquences pour le social et le politique**

Nous allons maintenant nous pencher sur l'application des concepts ci-haut présentés et mettre en lumière quelques conséquences d'un tel cadre théorique pour le social et le politique en nous intéressant tout particulièrement d'abord aux concepts centraux pour le marxisme que sont l'idéologie et l'aliénation.

### **2.1 L'idéologie**

Dans son introduction à *Mapping Ideology*, Žižek démontre les difficultés qui se présentent à celui ou celle qui cherche à identifier précisément en quoi consiste l'idéologie. Le concept d'idéologie est, selon Žižek, devenu trop englobant<sup>214</sup>, étant susceptible de désigner tout processus discursif. L'idéologie est censé intervenir à la fois lorsqu'un événement est «naturalisé», perçu comme étant éternel, mais aussi lorsqu'un événement est présenté comme contingent, comme ne relevant pas de l'organisation sociale ou économique. Celui qui demeure passif est accusé d'être anesthésié par l'opium du peuple, celle qui est active est considérée comme étant manipulée par des illusions utopiques. Dans les deux cas, «*stepping out of (what we experience as) ideology is the very form of*

---

<sup>214</sup> Slavoj Žižek, «Introduction», in Slavoj Žižek (ed), *Mapping Ideology*, London, Verso, 1994, p. 16.

our enslavement to it<sup>215</sup>». On pourrait donc croire que, dès lors, il s'avère inutile de parler d'idéologie et que le concept doit être oublié. Et pourtant, Zizek affirme qu'il est d'autant plus nécessaire, dans les sociétés dites «post-idéologiques», d'employer et de théoriser le concept. Qui plus est, lorsque Zizek fournit une définition plus précise du fonctionnement de l'idéologie, on s'aperçoit que celle-ci s'apparente à la définition qui a été donné du symbolique :

One can thus categorically assert the existence of ideology qua generative matrix that regulates the relationship between visible and non-visible, between imaginable and non-imaginable, as well as the changes in this relationship<sup>216</sup>.

Zizek inverse donc la thèse marxiste selon laquelle l'idéologie est une conscience fautive de la réalité et affirme que la réalité ne peut se reproduire qu'à travers l'idéologie. Il explique en effet dans *The Sublime Object of Ideology* que le fantasme idéologique ne se présente pas comme une simple «option», une «méthode» de contrôle à la disposition des sociétés. La réalité sociale est nécessairement «idéologique<sup>217</sup>», et le fantasme est consubstantiel à notre expérience de la réalité. Zizek précise en effet que bien que l'idéologie se présente comme un mécanisme visant à camoufler les trous laissés par le Réel, «the fundamental level of ideology, however, is not of an illusion masking the real state of things but that of an (unconscious) fantasy

---

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 6 (l'italique se trouve dans l'original).

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 21, Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative...*, *op. cit.*, p. 43 et 118, Slavoj

structuring our social reality itself<sup>218</sup>» :

Ideology is not a dreamlike illusion that we build to escape insupportable reality; in its basic dimension it is a fantasy-construction which serves as a support for our 'reality' itself: an 'illusion' which structures our effective, real social relations and thereby masks some insupportable, real, impossible kernel. The function of ideology is not to offer us a point of escape from our reality but to offer us the social reality itself as an escape from some traumatic, real kernel<sup>219</sup>.

L'idéologie n'agit donc pas au niveau de la conscience des individus, ce qui impliquerait que ceux-ci participent à une réalité dont ils ignorent le sens véritable, mais plutôt au niveau de leur agir. L'idéologie est manifeste dans le comportement effectif des individus, et ceux-ci doivent être perçus comme participant activement au fantasme idéologique<sup>220</sup>. L'idéologie possède une efficacité symbolique qui «transforme l'ordre pratique de la réalité, pas seulement la perception du monde mais l'action même en son sein<sup>221</sup>».

The illusion is not on the side of knowledge, it is already on the side of reality itself [...]. What they do not know is that their social reality itself, their activity, is guided by an illusion, by a fetishistic inversion. What they overlook, what they misrecognize, is not the reality, but the illusion which is structuring their reality, their real social activity. *They know very well*

---

Zizek, *The Sublime Object...*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>218</sup> Slavoj Zizek, *The Sublime Object...*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>220</sup> *Ibid.*, pp. 30-33.

<sup>221</sup> Laurent Jeanpierre, «Postface», Slavoj Zizek, *Le spectre rôde toujours, Actualité du Manifeste du Parti communiste*, Paris, Nautilus, 2002, p. 108.

*how things really are, but still they are doing it as if they did not know*<sup>222</sup>.

Le fantasme idéologique est ce qui vient donner sens à la réalité, ce qui l'organise et la stabilise<sup>223</sup> ; «reality is always framed by fantasy<sup>224</sup>». L'idéologie n'a ainsi «rien à voir avec l'illusion, avec une représentation fausse, déformée de son contenu social<sup>225</sup>». Elle ne vient pas s'ajouter en supplément sur les «faits bruts» de la réalité, mais fait en sorte que ces faits *signifient* quelque chose pour les sujets.

Réalité (sociale) et idéologie étant co-dépendants, il s'ensuit qu'une réalité sociale ne peut sembler idéologique que pour un individu se situant *en dehors* de celle-ci; ce qui est idéologique, c'est toujours l'autre. L'idéologie apparaît toujours, aux yeux des individus se situant en dehors, comme étant un surplus se superposant aux faits objectifs, comme une distorsion de la réalité. Cependant, Zizek nous le rappelle, la réalité à laquelle nous avons affaire est toujours déjà médiatisée, constituée et structurée par les mécanismes symboliques. Nous ne rencontrons jamais de faits bruts, ces faits sont toujours interprétés (ou bien ils ne veulent strictement rien dire)<sup>226</sup>. L'accès à la réalité n'est possible qu'à travers une distorsion, elle ne s'observe que *de biais*<sup>227</sup>.

Pour Zizek, l'idéologie désigne donc le fait que notre rapport à la réalité

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 32. L'italique ne se trouve pas dans l'original.

<sup>223</sup> Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative...*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>225</sup> Slavoj Zizek, «Le rêve du nationalisme...», *op. cit.*, p. 46.

<sup>226</sup> Slavoj Zizek, *The Sublime Object...*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>227</sup> «Awry».

n'est jamais direct mais est toujours médiatisé par des mots qui ne nous appartiennent jamais totalement mais qui sont pris d'avance dans une chaîne signifiante où trône le signifiant-maître empreint du Réel. C'est aussi pourquoi la réalité ne nous apparaît jamais dans toute sa transparence et que les êtres humains ne peuvent prétendre à manipuler celle-ci à souhait; l'idéologie représente le fait que «a minimum of 'alienation' is the very condition of the symbolic order as such<sup>228</sup>». Un élément leur échappe toujours; le langage se glissant entre sujet et objet.

Une telle conception de l'idéologie, comme structurant toute réalité sociale, semble confirmer son aspect fourre-tout et rendre difficile toute distinction entre les différentes idéologies. Plus important pour nous, le marxisme de Zizek ne peut dès lors plus être conçu comme un projet visant l'abolition de l'idéologie pour en arriver à une société libérée des manipulations idéologiques et entièrement maîtresse de son destin.

Le sujet tel que nous l'avons défini jusqu'à maintenant, un espace vide, une image virtuelle, fait en sorte qu'on ne peut opposer à la réalité sociale (idéologique) une réalité subjective échappant à l'idéologie sociale. La subjectivité est entièrement dépendante du symbolique, et le seul élément échappant au symbolique est fondamentalement non-substantiel. Même si le sujet n'est jamais «entirely a being-in-the-world<sup>229</sup>», il est également «deprived of even [its] most intimate 'subjective' experience, the

---

<sup>228</sup> Slavoj Zizek, *The Puppet and the Dwarf, The Perverse Core of Christianity*, Cambridge, MIT Press, 2003, p. 164.

<sup>229</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

way things ‘really seem to [him]’<sup>230</sup>». Zizek précise que même les aspects que l’on croit normalement les plus intimes, les croyances, les réflexions intérieures, les désirs<sup>231</sup>, sont entièrement tributaires du symbolique, reprenant l’idée lacanienne que «*l’inconscient, c’est le discours de l’Autre*»<sup>232</sup>. Ainsi, «belief, far from being an intimate, purely mental state, is always materialized in our effective social activity»<sup>233</sup>.

Une telle conception du sujet, dont l’émergence dépend de ce qu’il soit «dupe» d’une réalité sociale toujours idéologiquement construite, semble fondamentalement incompatible avec tout projet émancipateur. L’émancipation ne prévoit-elle justement pas, pour le sujet, une prise de conscience de la réalité telle qu’elle est vraiment? La prochaine section s’attardera à comprendre le projet de renouvellement de la Gauche tel que le propose Zizek.

## 2.2 La Loi

La psychanalyse lacanienne est reconnue pour son pessimisme qui la sépare nettement des théories psychanalytiques entrevoyant une libération sans précédent du potentiel humain par le retrait des contraintes sociales envers le désir et la sexualité. Alors que les théoriciens s’inspirant de Freud

---

<sup>230</sup> Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies*, *op. cit.*, p. 121,

<sup>231</sup> La question qu’adresse le désir au sujet, selon Zizek, n’est pas «Qu’est-ce que je veux vraiment?» mais plutôt «Que suis-je aux yeux de l’Autre?», «Qu’est-ce que l’Autre veut de moi?», «Qu’est-ce que l’Autre trouve désirable en moi?», Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject*, *op. cit.*, p. 364.

<sup>232</sup> Jacques Lacan, *Écrits I*, *op. cit.*, p. 16, (l’italique est dans l’original).

<sup>233</sup> Slavoj Zizek, *The Sublime Object...*, *op. cit.*, p. 36.

et Jung (Herbert Marcuse, Wilhelm Reich) conçoivent la Loi comme principale entrave au développement humain, Lacan affirme au contraire que la Loi est plutôt ce qui le rend possible. Lacan affirme non seulement que l'émergence de la subjectivité humaine procède d'une rencontre avec les règles et lois humaines, mais que l'être humain désire, sous une forme ou une autre, la présence de la Loi<sup>234</sup>.

L'émergence de la Loi signale pour le sujet l'entrée dans l'ordre symbolique. L'apparition du père, figure symbolique de la Loi, vient bloquer la fusion de l'enfant et de la mère par le «Non» qu'il énonce. Le «non-du-père», castration symbolique, instaure la Loi qui prohibe la jouissance; «[elle] interrompt, pour reprendre les notions freudiennes, l'exercice du principe de plaisir et introduit le principe de réalité <sup>235</sup>». Cependant, cet «obstacle» ne doit pas être vu comme une entrave au développement du sujet. Au contraire, du moment où la fusion avec la mère est impossible, où la recherche de la Jouissance est une impasse, l'imposition de la Loi vient bloquer ce qui est, de toute façon, inaccessible <sup>236</sup>. La poursuite de la Jouissance, équivalente à la pulsion de mort, s'avère être un cul-de-sac et mène à la destruction <sup>237</sup>. Par l'établissement de la Loi, l'être humain

---

<sup>234</sup> Zizek conçoit ainsi la psychanalyse lacanienne comme étant une théorie portant sur les impasses de la modernité et qui cherche à comprendre «why, in spite of his 'liberation' from the constraints of traditional authority, is the subject not 'free'? Why does the retreat of traditional 'repressive' Prohibitions not only fail to relieve us of guilt, but even reinforce it?». Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>235</sup> Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, *op. cit.*, p. 195.

<sup>236</sup> Slavoj Zizek, «The Totalitarian Invitation to Enjoyment», *op. cit.*, p. 75.

<sup>237</sup> Lacan définit la jouissance comme étant un mélange de plaisir et de douleur. Le junkie représente pour Lacan l'image par excellence de l'être humain en quête de Jouissance. Bien

cherche à fuir la pulsion de mort destructrice :

the pacifying intervention of the external social law enables us to elude self-torture provoked by the obscene superegotistical 'law of conscience'. The external law regulates pleasures in order to deliver us from the superegotistical imposition of enjoyment which threatens to overflow our daily life<sup>238</sup>.

L'établissement de la Loi permet donc au sujet de la pulsion de devenir sujet du désir puisque le sujet redirige sa recherche vers des objets de désir (toujours métonymiques) qui servent de métaphores à la jouissance;

This loss has an ontological function : the renunciation of the incestuous object changes the status, the mode of being, of all objects which appear in its place – they are all present against the background of a radical absence opened up by the wiping out of the incestuous Supreme Good. In other words, no late profit can recompense us for castration since every possible profit appears within the space opened up by the very act of castration<sup>239</sup>.

L'acceptation et l'intériorisation de la castration, par le sujet, signifie donc «qu'il faut que la jouissance soit refusée pour qu'elle puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la Loi du désir<sup>240</sup>». Lacan soutient ainsi l'affirmation paradoxale selon laquelle «... pour l'homme, à moins de castration, c'est-à-dire de quelque chose qui dit non à la fonction phallique, il n'y a aucune chance qu'il ait jouissance du corps de la femme, autrement dit, fasse

---

que le junkie recherche désespérément celle-ci en répétant sans cesse le même geste, ce geste est toujours à recommencer puisque la plénitude n'est jamais atteinte.

<sup>238</sup> Slavoj Žižek, «The Totalitarian Invitation to Enjoyment», *op. cit.*, p. 84.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>240</sup> Jacques Lacan, *Écrits II*, *op. cit.*, p. 304.

l'amour<sup>241</sup>».

Zizek, reprenant Lacan, affirme d'ailleurs que le délinquant sexuel est celui sur qui la Loi n'a aucune emprise. Par ses actes monstrueux, il cherche, non pas à contrevenir à la Loi, mais plutôt à susciter son imposition de sorte à quitter l'univers clos de la Jouissance et entrer dans celui du désir :

In contrast to the 'normal' subject, for whom Law functions as the agency of prohibition that regulates (the access to the object of) his desire, for the pervert, the object of his desire is the Law itself; the Law is the Ideal he is longing for, he wants to be fully acknowledged by the Law, integrated into its functioning. The irony of this fact should not escape us : the pervert, this 'transgressor' par excellence who purports to violate all the rules of 'normal' and decent behavior, in effect longs for the very rule of Law<sup>242</sup>.

Bien que bénéfique et nécessaire à la vie humaine, l'établissement de la Loi n'en est pas moins traumatique puisqu'elle ne repose, en dernière instance, que sur son acte d'institution. Bien qu'elle institue l'ordre et la légalité, la Loi repose sur la violence et le sang. Bien qu'elle établisse les limites entre le vrai et le faux, la Loi ne peut pas elle-même être jugée vraie ou fausse. Comme l'écrit Kafka, *la Loi est nécessaire sans être vraie*<sup>243</sup>, «l'autorité de la loi est donc une 'autorité sans vérité', un pur semblant qui

<sup>241</sup> Jacques Lacan, *Le séminaire livre XX : Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 67.

<sup>242</sup> Slavoj Zizek, «Fantasy as a Political Category : A Lacanian Approach», *JPCS : Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, volume 1, numéro 2, Fall 1996, p. 80.

<sup>243</sup> Franz Kafka, *Le Procès*, Paris, Gallimard, 1987(1933), p. 271, repris par Zizek dans *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, p. 194 ainsi que dans *Mapping Ideology*, *op. cit.*, p. 320.

vaut sans être vrai, qui ne repose que sur son propre acte d'énonciation<sup>244</sup>». Dans la vie de tous les jours toutefois, nous agissons toujours *comme si* la Loi et l'univers symbolique étaient vrais. Ce «comme si» est donc à la base du maintien de la réalité sociale<sup>245</sup>, et c'est pourquoi Zizek parle du social comme étant une construction éthique<sup>246</sup>.

Le traumatisme que constitue l'absence de fondement de la Loi est à la fois ce qui doit être nié et ce qui garantit son statut 'indiscutable'. C'est justement le choc de la Loi, son irrationalité, sa tautologie violente et inacceptable qui assure son autorité<sup>247</sup>. En effet, bien que la Loi ordonne l'univers symbolique, elle n'est elle-même pas incluse dans celui-ci, mais est extra-symbolique. Si la Loi se situait au même niveau que le langage, elle pourrait être remise en question à l'aide du langage, être interprétée à l'infini. Or, la Loi est précisément ce qui ne peut être interprété, expliqué rationnellement et justifié. La Loi est là pour ordonner le symbolique, lui fixer des limites, et doit donc le surplomber. Pour s'appliquer, la loi ne doit pas être discutée. La Loi doit ainsi échapper à la rationalité, à l'enchaînement rationnel caractéristique du langage et s'imposer tel un noyau dur à l'intérieur de la chaîne symbolique. La loi émerge donc, au même titre que le point de capiton, comme une lettre encore imprégnée de

---

<sup>244</sup> Slavoj Zizek, *Le plus sublime...*, *op. cit.*, p. 206, Slavoj Zizek, *Sublime Object...*, pp. 37-38.

<sup>245</sup> Slavoj Zizek, *The Sublime Object...*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>247</sup> On n'a qu'à penser à *La Loi* de Thomas Mann, dans lequel les Israélites ignorent ou remettent constamment en question la loi tant qu'elle sort de la bouche de Moïse, mais qui la respectent dès lors que Moïse la rapporte à un Dieu invisible, insondable et mystérieux.

jouissance.

Zizek explique également que la véritable obéissance (l'obéissance sans équivoque) ne s'effectue jamais suite à un calcul coût/bénéfice, mais plutôt aveuglement, et ne peut s'expliquer autrement que par un argument circulaire <sup>248</sup>. L'établissement de la Loi par Dieu, qui s'exprime tautologiquement <sup>249</sup>, bloque l'interprétation et inspire l'obéissance grâce à ce caractère tautologique. Afin de fonctionner 'normalement' toutefois, l'origine contingente de la Loi doit être niée, refoulée <sup>250</sup>, et des raisons, des arguments doivent être produits pour justifier l'obéissance. C'est ainsi que nous prétendons souscrire à certaines lois car elles sont justes, car elles correspondent au caractère national, car elles sont le fruit d'un consensus, ou qu'elles sont fonctionnelles <sup>251</sup>.

Zizek, et Lacan avant lui, affirme également que le sujet humain désire l'application de la Loi. La Loi vient, chez le sujet, instituer des limites arbitraires entourant la quête des objets du désir ;

[t]he function of the arbitrary limitation is to remind us that the object itself, access to which is thus limited, is given to us through an inexplicable arbitrary miraculous gesture of divine gift, and thus to sustain the magic of

---

<sup>248</sup> «J'obéis parce qu'il faut obéir», ou «J'obéis parce que c'est mon père». Zizek explique en effet que l'obéissance inconditionnelle au père ne peut jamais être expliquée par le fait qu'il est juste. Un tel argument sous-entend que le sujet juge d'abord de la justesse ou de la non-justesse des ordres du père, et que l'obéissance sera remise en question dès lors que le sujet jugement de la non-justesse de ces ordres.

<sup>249</sup> «Je suis celui qui suis».

<sup>250</sup> Slavoj Zizek, «Le rêve du nationalisme expliqué par le rêve du mal radical», *op. cit.*, p. 37.

<sup>251</sup> Slavoj Zizek, *The Sublime Object...*, *op. cit.*, p. 38.

being allowed to have access to it<sup>252</sup>...

La disparition potentielle de la Loi symbolique en tant qu'obstacle à la jouissance se paie donc toujours de son retour sous la forme de l'injonction surmoïque. La Loi ne se présente dès lors plus comme un tiers traumatique bloquant l'accès à la jouissance mais plutôt comme une injonction surmoïque, comme une ordonnance provenant du Réel. Les sociétés dites «permissives», en permettant et en encourageant directement l'accès à la jouissance, propulsent les sujets dans une quête infinie à réaliser à tout prix celle-ci. Lorsque la Loi s'effondre, il ne reste que le spectre surmoïque qui prend la place de la Loi et se manifeste par un «Tu dois jouir»<sup>253</sup>. L'injonction surmoïque renverse le «Tu peux parce que tu le dois» en «Tu dois parce que tu le peux», ou encore, «Que cela te plaise ou non, tu dois jouir!»<sup>254</sup>. Zizek explique également ce renversement en qualifiant la Loi d'autoritaire, et le surmoi de totalitaire : la loi autoritaire se manifeste par un «peu importe ce que tu en penses, je t'ordonne de le faire», alors que l'injonction surmoïque stipule que «je sais vraiment ce que tu veux, alors je t'ordonne de le faire, et d'y prendre plaisir»<sup>255</sup>. De sorte que les sujets des sociétés «permissives» ressentent une obligation constante à passer du bon

---

<sup>252</sup> Slavoj Zizek, *The Puppet and the Dwarf ...*, op. cit., pp. 41-42.

<sup>253</sup> «Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi, c'est l'impératif de la jouissance —Jouis!» (Lacan, *Séminaire XX*, op. cit., p. 10.)

<sup>254</sup> Slavoj Zizek, *Le spectre rôde toujours, Actualité du Manifeste du Parti communiste*, Paris, Nautilus, 2002, p. 28 et Slavoj Zizek, «The Supposed Subjects of Ideology», *Critical Quarterly*, volume 39, numéro 2, 1997, p. 49.

<sup>255</sup> Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, op. cit., p. 134,

temps, et éprouvent de la culpabilité lorsqu'ils en sont incapables <sup>256</sup>.

Il ressort donc de notre analyse de la conception de l'ordre symbolique et de la Loi que le projet marxiste de Žižek ne peut viser l'émancipation du genre humain au sens où l'entendaient les théoriciens marxistes. L'être humain doit son existence à l'émergence de la Loi et à l'imposition de limites à ce qu'il considère comme étant sa liberté. Une démocratisation de la Loi, c'est-à-dire une Loi malléable selon les besoins de chacun ne peut signifier pour Žižek que l'entrée, par la porte arrière, du surmoi, sorte de Loi non-écrite et invisible qui ne laisse jamais de répit au sujet.

### **2.3 Brève critique de la société capitaliste**

Žižek soutient donc l'idée, contre-intuitive pour plusieurs mais soutenue par la psychanalyse lacanienne, que la permissivité croissante et la désintégration des formes d'autorité traditionnelles que l'on retrouve dans les sociétés capitalistes contemporaines, loin de mener à l'émancipation de l'individu, entraînent plutôt l'émergence de nouvelles formes d'oppression plus sournoises et omniprésentes <sup>257</sup>. Le déclin des identités sociales fixes, loin de signaler «a Brave New World of individuals engaged in the creative 'care of the Self' and enjoying the perpetual process of shifting and reshaping their fluid multiple identities <sup>258</sup>», est source de nouvelles

---

<sup>256</sup> Slavoj Žižek, «Re-visioning 'Lacanian' Social Criticism : The Law and its Obscene Double», *JPCS : Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, Volume 1, Number 1, Spring 1996, p. 25.

<sup>257</sup> Slavoj Žižek, «You May!», *London Review of Books*, Vol. 21, No. 6, March 18, 1999.

<sup>258</sup> Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, p. 341.

anxiétés. Ce qui caractérise l'époque actuelle, selon Zizek, est une perte généralisée de foi dans l'Autre, un affaiblissement de l'efficacité symbolique<sup>259</sup>. Toutefois, contrairement à plusieurs théoriciens actuels, Zizek est loin d'affirmer un déclin effectif de l'Autre. Un tel effacement serait plutôt un «fantasme postmoderne»<sup>260</sup>. Ce à quoi nous avons affaire est bien plutôt une perte de foi en l'Autre, une sorte de dénégation publique, non un effacement de celui-ci.

L'ordre symbolique ne se maintient que si les sujets agissent *comme si* cet ordre était réellement vrai, il n'est jamais soutenu par un *reality check*. L'ordre symbolique repose, en dernière instance, sur la foi, une confiance non-réflexive, un certain pari sans preuve de réussite (*leap of faith*). Or, ce que remarque Zizek, c'est qu'une «réflexivité» généralisée<sup>261</sup> en vient à remplacer la foi dans l'ordre symbolique ; les formes d'autorité traditionnelles et les repères fermes sont appelés à être remis en question et le sujet est de plus en plus forcé à devoir choisir tous les aspects de sa vie, que ce soit son style vestimentaire, sa religion ou son orientation sexuelle. L'image du sujet qui est véhiculée est celle d'un sujet entièrement libre, magasinant les composantes de sa personnalité parmi les différents modèles offerts<sup>262</sup>. L'idéal du sujet souverain est en réalité vécue par le sujet, selon

---

<sup>259</sup> *Ibid*, p. 329.

<sup>260</sup> Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative...*, *op. cit.*, p. 216.

<sup>261</sup> «Reflexivisation», «You May!», *London Review of Books*, *op. cit.*

<sup>262</sup> L'analyse de Zizek s'apparente ici à celle que fait Anthony Giddens développée dans *Consequences of Modernity* et *Modernity and Self-Identity*. Zizek s'intéresse toutefois davantage à démontrer le lien entre cette société du risque et l'économie psychique en jeu dans ce type de société.

Zizek, comme une source d'anxiété, le sujet ne sachant que choisir et étant constamment préoccupé par l'idée de faire le mauvais choix. Cette augmentation d'anxiété annonce l'apparition de «petits autres <sup>263</sup>», de formes d'autorités non-publiques, agissant sur le mode imaginaires du sur-moi et visant à réduire l'anxiété. *Big brother* fait place aux *Little brothers*. Les individus se tournent de plus en plus vers la panoplie de gurus disponibles, les manuels de *self-help* et les *twelve-step programs* offerts par les différents Dr. Phil afin de donner sens, direction et limites à leur vie. Sur la place publique, ce sont les différents comités, les sondages d'opinion et les bureaucrates qui viennent remplacer l'engagement politique autrefois fondé sur la confiance<sup>264</sup>. L'Autre est publiquement nié, mais on n'échappe jamais à l'Autre. Pour Lacan, Dieu est inconscient, et, «aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là<sup>265</sup>» de sorte que, «bien qu'officiellement sapée, dévalorisée, l'autorité revient par la petite porte <sup>266</sup>».

Cette métamorphose dans la figure de l'Autre entraîne ce que Zizek qualifie de mutation dans le mode de subjectivité, ou, plus précisément, de «désubjectivisation». Les sociétés contemporaines, sociétés postmodernes du risque, engendrent des individus qui entretiennent un rapport avec la Loi qui est différent de ce que nous trouvons dans les sociétés modernes. Le

---

<sup>263</sup> «Small big Others», Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, p. 334.

<sup>264</sup> Les règles et règlements doivent être opposés à la Loi puisqu'ils ne relèvent que du symbolique. En outre, les règles n'apparaissent que pour combler l'absence de la Loi. (Slavoj Zizek, «Fantasy as a Political Category : A Lacanian Approach», *op. cit.*, p. 84.)

<sup>265</sup> Jacques Lacan, *Séminaire XX*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>266</sup> Slavoj Zizek, «Le rêve du nationalisme expliqué par le rêve du mal radical», *op. cit.*, p. 28.

rôle de l'Autre des sociétés modernes était de dire «Non» à la jouissance, à la consommation et au plaisir, au profit des activités productives. Les sociétés capitalistes post-industrielles se caractérisent, non seulement par la multiplication des petits Autres vécus par les sujets sous un mode imaginaire, mais aussi par une transformation dans l'injonction. Alors que les sociétés industrielles nécessitaient d'imposer un «Non» à la jouissance des individus, les sociétés post-industrielles de consommation, selon Zizek, nécessitent d'enjoindre à la Jouissance. L'injonction de l'Autre est désormais une injonction à jouir à tout prix, contraignant le sujet à devoir s'amuser continuellement. Les sociétés capitalistes post-modernes se définissent par l'abolition de tout ce qui semble constituer une entrave à la jouissance, laissant les sujets sous l'emprise d'un monstrueux devoir de jouissance <sup>267</sup>. Cette injonction à la jouissance qui parvient aux sujets est, paradoxalement, la façon la plus sûre d'en bloquer l'accès <sup>268</sup>.

Zizek utilise, dans ses premiers écrits, l'opposition entre le sujet hystérique et le sujet pervers pour comprendre la différence entre les sociétés modernes et les sociétés post-modernes. Selon lui, les sociétés modernes seraient caractérisées par un mode de subjectivité hystérique, alors que la subjectivité perverse serait ce qui connote les sociétés contemporaines. Le sujet hystérique est celui qui, bien qu'il adhère au

---

<sup>267</sup> Slavoj Zizek, «The Supposed Subjects of Ideology», *op. cit.*, p. 50.

<sup>268</sup> Slavoj Zizek, «The Totalitarian Invitation to Enjoyment», *op. cit.*, p. 81 et Slavoj Zizek, *Opera's Second Death*, London, Routledge, 2002, p. 156. Rappelons-nous que la jouissance est toujours inaccessible et que son interdiction pousse le sujet à poursuivre, non la jouissance, mais ses substituts, ce que Lacan appelle les *lichettes*.

symbolique, garde une certaine distance par rapport aux injonctions de l'Autre, et doute de son mandat. Le pervers est quant à lui le sujet pleinement intégré dans le symbolique, celui qui ne remet pas en doute les injonctions de l'Autre et qui prend plaisir à obéir à celui-ci. L'attitude perverse est, note Zizek, «une attitude sociale constructive<sup>269</sup>» puisque le sujet pervers n'offre aucune résistance aux demandes de la société.

Zizek retrouve cette attitude perverse incarnée dans la figure de Forrest Gump<sup>270</sup>. Ce personnage, du film éponyme, est un idiot qui traverse son existence sans jamais remettre en question son environnement. Il participe ainsi activement à la guerre du Vietnam et à la guerre froide en exécutant aveuglément les ordres qu'il reçoit. Le film se termine sur une image de Gump triomphant, devenu entrepreneur et millionnaire. Zizek perçoit dans ce film la mise à nue du fonctionnement de l'idéologie ; elle requiert un sujet idiot qui exécute sans questionner et qui adhère inconditionnellement à la Jouissance.

Pas étonnant, nous dit-il, que ce film ait gagné l'Oscar du meilleur film de l'année <sup>271</sup>. Ce film témoigne selon lui des transformations qui ont eu lieu au cours des dernières années quant à la relation qu'entretiennent les sujets avec la Loi ; *Forrest Gump* aurait été perçu comme un outil de propagande s'il avait été réalisé trente ans plus tôt. L'analyse de Zizek se

---

<sup>269</sup> Slavoj Zizek, «Le rêve du nationalisme expliqué par le rêve du mal radical», *op. cit.*, p. 29.

<sup>270</sup> Slavoj Zizek, *The Indivisible Remainder...*, *op. cit.*, pp. 200-201.

<sup>271</sup> Le film a reçu treize nominations et a gagné six Oscars, dont celui pour le meilleur film, meilleure réalisation et meilleur acteur.

voit renforcée par la présence du personnage de Jenny qui tente de donner sens à sa vie, de s'opposer et de questionner l'ordre existant. Jenny meurt du sida, maladie identifiée par la droite religieuse comme étant le châtiment envoyé par Dieu pour punir les pécheurs et pécheresses. Alors que le film tente de convaincre l'audience que Gump mène une vie terre-à-terre, en dehors de toute idéologie et que Jenny représente le sujet idéologique, Zizek argue que c'est plutôt Jenny qui résiste à la manipulation idéologique et Gump qui est le sujet parfait de toute idéologie ;

The ideological mystification of the film resides in the fact that it presents Ideology at its purest as non-ideology, as extra-ideological good-natured participation in social life. That is to say, the ultimate lesson of the film is : don't even try to understand : obey, and you shall succeed!<sup>272</sup>

Le film se révèle ainsi une célébration de la fermeture de l'ordre symbolique où le sujet n'est plus que marionnette réalisant mécaniquement le rêve américain par l'obéissance aux injonctions sociales.

Les sociétés capitalistes contemporaines se définissent, selon Zizek, principalement par leur volonté d'apparaître post-idéologiques. L'idéologie est populairement associée aux différents projets fascistes, socialistes et communistes, aux divers cultes de la personnalité. Ceci a pour effet de rendre, d'une part, les sociétés libérales complètement aveugles face aux différents mécanismes idéologiques qui ont cours, et ses habitants

---

<sup>272</sup> Slavoj Zizek, *The Indivisible Remainder....*, *op. cit.*, p. 200.

particulièrement vulnérables aux manipulations idéologiques<sup>273</sup>. L'ordre libéral capitaliste, contrairement aux sociétés fascistes et communistes, se présente, non pas comme étant défini par des projets humains, mais plutôt comme étant naturel, comme suivant les lois du marché. Ce qui a disparu, selon Zizek, avec la chute du communisme, est l'idée que l'ordre social n'est pas guidé par un déterminisme aveugle. Les sociétés actuelles se perçoivent comme suivant une cours prédéterminé : «We have returned to a concept of history as fate. Globalization is fate. You joint it, or you're out of the game. In any event, there's no way to influence it<sup>274</sup>».

On pourrait donc voir l'insistance que démontre Zizek à dénicher dans tous les recoins des preuves des opérations de l'idéologie comme un effort pour contrer cet aveuglement libéral face à l'idéologie. Zizek s'efforce ainsi de montrer l'idéologie au travail dans la culture populaire, dans les films, la publicité, la musique, mais aussi dans ce qui nous est présenté comme étant un objet neutre ayant une utilité quelconque. C'est également pourquoi il en appelle à une «repolitisation» de l'économie, de sorte à démontrer le caractère non-naturel et les luttes de classes qui s'y jouent<sup>275</sup>.

Au cours du chapitre qui suit nous nous pencherons davantage sur la possibilité qu'entrevoit Zizek d'aller au-delà du capitalisme. Nous verrons que ce que Zizek préconise, bien plus qu'un type de société résolvant les failles de la société capitaliste, est l'établissement d'une nouvelle Loi

---

<sup>273</sup> Noam Yoran, «Disaster Movies as the Last Remnants of Utopia», *Haaretz*, 4 août 2004. Article disponible sur [www.haaretz.com](http://www.haaretz.com).

<sup>274</sup> *Ibid.*

suscitant une obéissance renouvelée.

---

<sup>275</sup> Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, *op. cit.*, p. 134.

### CHAPITRE 3 – LE POLITIQUE

Slavoj Zizek débute *The Ticklish Subject*, son ouvrage le plus sérieux dans le domaine du politique, en affirmant que son objectif est d'aborder la reformulation du projet politique anti-capitaliste de la Gauche dans une ère qu'il qualifie de «global capitalism and its ideological supplement, liberal-democratic multiculturalism<sup>276</sup>». La tâche des marxistes aujourd'hui est, selon Zizek, «to imagine how to break out of the capitalist horizon without falling into the trap of a returning to the [...] notion of a balanced, (self-) restrained society<sup>277</sup>». Car, bien que vouloir rejeter à tout prix l'idée d'une société post-révolutionnaire pleine, harmonieuse est sans faille soit justifié, «[it] does not justify the conclusion that we have to renounce any project of a global social transformation, and limit ourselves to resolving only partial problems<sup>278</sup>». Zizek annonçait déjà en 1992 que, «[e]n fin de compte, la seule [sic] et unique question qui se pose aujourd'hui à la philosophie politique est celle-ci : la démocratie est-elle le dernier horizon de notre pratique, ou bien peut-on la remettre en cause? <sup>279</sup>».

Zizek reprend dans ses ouvrages récents plusieurs thèmes déjà développés précédemment, mais adopte une position politique nettement plus engagée, prenant à partie tour à tour le système parlementaire, les

---

<sup>276</sup> Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>277</sup> Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute...*, *op. cit.*, pp. 19-20.

<sup>278</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality, Contemporary Dialogues on the Left*, London, Verso, 2000, p. 101.

<sup>279</sup> Slavoj Zizek, «Le rêve du nationalisme expliqué...», *op. cit.*, p. 30.

sociaux-démocrates, le multiculturalisme, et bien sûr, les sympathisants du capitalisme. Pour reprendre les mots de Terry Eagleton, à partir de cet ouvrage, Zizek passe maître dans l'art de défendre des idées qui paraissent aussi populaires et audacieuses que la promotion des valeurs nutritionnelles du lard et la dénonciation des espaces de stationnement réservés aux personnes handicapées<sup>280</sup>.

Explorer les positions politiques de Zizek n'est pas une tâche facile puisque celles-ci donnent parfois l'impression de changer à chaque nouvelle parution. Zizek a émergé dans l'univers intellectuel occidental au cours des années 1990 en se définissant comme étant un libéral et s'est également présenté sous la bannière libérale<sup>281</sup> lors des élections pour la présidence de la nouvelle république slovène. Nullement contrarié par l'idée de se contredire, Zizek se dirige de plus en plus à gauche, attaquant des positions autrefois défendues. Enfin, après avoir abouti à l'extrême gauche, Zizek semble abandonner les réflexions directement politiques pour se tourner vers la religion et la psychanalyse. Cependant, même à l'intérieur de ses derniers écrits portant sur le christianisme, Zizek ne s'éloigne jamais vraiment du politique qui demeure une préoccupation constante, quoique

---

<sup>280</sup> Terry Eagleton, «Enjoy!», *Paragraph, op. cit.*, p. 50.

<sup>281</sup> Qui, dans le cadre de la politique slovène, n'a certes pas la même signification que le parti libéral canadien ou même que le sens du mot «*liberal*» aux États-Unis. Le parti libéral slovène se démarquait des autres partis par son caractère foncièrement anti-nationaliste et démocratique. Ce parti rassemblait plusieurs mouvements sociaux, tels des regroupements écologiques et divers groupes de défense des droits. Il ne faudrait donc pas faire l'erreur de remettre en doute les allégeances marxistes de Zizek, tel que le fait Peter Dews, sur la base de cet engagement politique. Nous verrons plus loin que les prises de positions anti-nationalistes sont au cœur de la politique zizekienne.

souvent indirecte.

Nous allons tenter, dans cette section, de dresser un tableau de la dimension politique de l'œuvre de Žižek. Nous nous intéresserons, notamment, aux concepts clés que sont l'Éthique du Réel, l'Acte authentique, la politique de l'impossible et la décision. Nous verrons que, bien que Žižek se définisse comme étant marxiste, et qu'il enjoigne ses lecteurs à un projet politique visant le dépassement du capitalisme, sa volonté de définir une politique non-substantielle fait en sorte que plusieurs incohérences se glissent entre les différents aspects du politique que nous retrouvons chez lui. Nous examinerons aux cours des pages qui suivent trois de ces aspects. Dans un premier temps, nous nous intéresserons à la façon dont Žižek conçoit théoriquement le politique et la révolution, c'est-à-dire comme étant une sorte de cure psychanalytique. Ensuite nous examinerons les exemples concrets utilisés par Žižek. Nous conclurons par un examen de ses interventions politiques.

## 1. Réorganisation de la réalité sociale

### 1.1 Politique

Il nous apparaît utile d'offrir à ce point-ci quelques précisions concernant la conception du politique qui guide les travaux de Žižek. Žižek perçoit d'abord le politique comme étant le principe englobant et déterminant tout le social<sup>282</sup>; en ce sens, il réfère aux luttes pour le contrôle du point de capiton<sup>283</sup>. Chez Žižek, rien n'est apolitique, tout acte est dès le départ engagé dans une lutte de pouvoir, et le sujet, bien qu'il en soit la plupart du temps inconscient, a toujours déjà choisi son camp. Toute désignation d'un secteur comme étant «neutre» ou «non-politique» est dès lors perçue par Žižek comme constituant un geste politique «*par excellence*»<sup>284</sup>. Conscient de l'univers idéologique dans lequel ses écrits s'insèrent, chaque parution s'inscrit dans la lutte politique, même s'il peut parfois sembler que l'adversaire est absent au combat. Pour Žižek, ceux qui ne s'opposent pas à l'ordre établi ne doivent pas être perçus comme ne se mêlant pas du politique, mais comme défendant activement l'ordre politique. De même, l'accalmie politique ne signifie pas qu'il n'y a pas lutte entre deux parties, mais plutôt que l'une d'elle a momentanément gagné : «the absence of struggle is already a form of struggle»<sup>285</sup>.

Plus spécifiquement, Žižek comprend le politique comme étant un *Acte*

---

<sup>282</sup> Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, 191.

<sup>283</sup> Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative*, *op. cit.*, pp. 1-2.

<sup>284</sup> Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, 191.

rare et extra-ordinaire dont la magnitude affecte profondément et refaçonne radicalement la vie sociale. Cependant, il faut aussi concevoir le politique en tant qu'exercice quotidien du pouvoir. Zizek perçoit ces deux facettes comme étant intrinsèquement liées. La pratique quotidienne du pouvoir ne pourrait en effet s'exercer, selon lui, que suite à un geste fondateur radical, lui-même politique mais ancré dans la violence pré-politique<sup>286</sup>, et constamment répété à travers l'activité symbolique<sup>287</sup> :

l'ordre politique/policier lui-même repose déjà sur une série d'actes politiques désavoués, méconnus, (...) son geste fondateur est politique (au sens radical du terme, comme opposé à la police), (...) l'Ordre positif n'est rien d'autre que la positivation de la négativité radicale<sup>288</sup>.

La Loi, comme nous l'avons déjà dit, s'instaure à partir d'un acte illégal, et son fonctionnement répète constamment cette exclusion de toute légalité précédente ou alternative. C'est cet aspect qui est oublié ou oblitéré par ceux qui opposent l'événement extra-ordinaire du politique à la gestion journalière et au *service des biens*. Selon Zizek, cette fausse dichotomie marginalise et diabolise l'Acte politique<sup>289</sup>. Ce qui caractérise la politique libérale, selon Zizek, sont les idées de gouverner par consensus, d'inclusion de tous, de gestion harmonieuse et de l'absence (supposée) de toute décision proprement humaine. La nécessité imposée par les lois du marché règle la

---

<sup>285</sup> Slavoj Zizek, *Mapping Ideology*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>286</sup> Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, p. 191.

<sup>287</sup> *Ibid*, pp. 236 et 238.

<sup>288</sup> Slavoj Zizek, «Le malaise dans la subjectivation politique», *Actuel Marx*, Paris, L'Harmattan, vol. 28, août 2000, 1987, p. 147.

politique libérale et celle-ci est donc caractérisée par une (soi-disant) absence de politique<sup>290</sup>. La gauche est vue, à l'opposé, comme offrant un projet purement politique, purement humain et donc nécessairement dangereux et potentiellement catastrophique. Or, cette image projetée par les tenants du libéralisme est un mensonge : la politique libérale repose sur l'exclusion, la décision et la division et non sur le consensus et la gestion. En reprenant l'idée d'une séparation entre l'Acte politique fondateur et la gestion des biens, ces théoriciens ne font que perpétuer le mythe libéral. Tout projet politique conséquent doit, selon Zizek, inclure ces deux facettes du politique et accepter de se salir les mains en se mêlant à la *realpolitik*.

Zizek critique tout autant les théoriciens qui considèrent l'horizon ultime du politique en termes de gestion de la société que ceux qui, à l'opposé, conçoivent le politique en termes d'idéaux servant d'horizons qui ne doivent jamais être actualisés. Les marxistes doivent, selon Zizek, envisager un changement radical de l'ordre établi et ne doivent pas reculer devant la prise et la pratique du pouvoir qui doit suivre le lendemain révolutionnaire<sup>291</sup>. À moins d'accepter une éventuelle prise du pouvoir, le critique marxiste demeure pris dans un jeu de provocation où l'État doit répondre aux demandes de l'hystérique par une réaffirmation de ses

---

<sup>289</sup> Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, pp. 235-236.

<sup>290</sup> Slavoj Zizek, *Le spectre rôde toujours*, *op. cit.*, pp. 33-34.

<sup>291</sup> Voir à cet effet Andrew Long and Tara McGann, «Interview : Slavoj Zizek», *JPCS : Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, volume 2, numéro 1, Spring 1997, pp. 133-137.

pouvoirs <sup>292</sup>. L'hystérique reste confiné dans un rôle transgressif autorisé et orchestré par l'Autre. L'ordre symbolique aménage toujours un espace où les transgressions sont permises, parfois même encouragées, de sorte que leur sens est établi d'avance. Toute réalité sociale articule et encadre l'horizon de possibilités des sujets et l'ordre symbolique encadre les modes de transgressions de l'ordre établi, qui ne servent en dernière instance qu'à soutenir et justifier son maintien. Ce que le pouvoir nie, ce n'est pas cet espace subversif, cette «part des sans parts», pour reprendre les mots de Jacques Rancière, mais plutôt son propre fondement, le «support invisible de son propre appareil de police officiel<sup>293</sup>». Pour reprendre l'analyse de Mouffe, ce que le politique désigne, pour Zizek, n'est pas l'arène du politique où s'affrontent les adversaires, mais plutôt l'acte de séparation qui vient définir qui est un adversaire et qui est un ennemi. Le politique désigne précisément l'acte par lequel il y a séparation entre ce qui est politique et ce qui ne l'est pas, entre le possible et l'impossible et, ultimement, entre le Bien et le Mal. Les conséquences pour le politique sont que

the key political struggle is not so much the agonistic competition within the field of the admissible, of political subjects who acknowledge each other as legitimate adversaries, but rather the struggle for the delimitation of this field, for the definition of the line which will separate the legitimate adversary from the illegitimate enemy<sup>294</sup>.

---

<sup>292</sup> Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, pp. 237-238. Lacan qualifiait d'ailleurs les protestataires de '68 d'hystériques qui ne demandaient qu'un nouveau maître.

<sup>293</sup> Slavoj Zizek, «Le malaise dans la subjectivation politique», *Actuel Marx*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>294</sup> Slavoj Zizek, *Repeating Lenin*, *op. cit.*, p. 70.

Aussi longtemps que la lutte politique reste limitée à l'arène du possible, elle est dépendante de l'ordre politique existant et il est dès lors impossible que celui-ci soit véritablement remis en question. L'acte proprement subversif ne peut dès lors intervenir qu'à l'extérieur des limites fixées par le symbolique. Puisque le symbolique définit toujours ce qui est permis et qui ne l'est pas, ce que l'acte politique subversif doit viser, c'est le bris de la chaîne symbolique : «il faut envisager de briser les contraintes de ce qui apparaît 'possible', c'est-à-dire 'faisable'<sup>295</sup>». Ce que le politique doit viser, c'est l'impossible, c'est-à-dire ce qui est exclu de l'ensemble des possibles tel que déterminé par l'ordre symbolique<sup>296</sup>. Les organismes oeuvrant à l'intérieur du symbolique ne cherchent «qu'un nouveau maître», pour reprendre les mots de Lacan face aux événements de 1968.

Malgré les prétentions de l'ordre symbolique à apparaître tout-puissant, Žižek désire avant tout affirmer la possibilité d'émergence d'un acte politique authentique qui, au lieu de s'inscrire dans l'univers politique, vient redéfinir celui-ci.

## **1.2 L'Acte analytique**

Tout comme la société est analysée par Žižek en termes psychanalytiques, tel un analysant, l'acte révolutionnaire est compris comme une sorte de dénouement à la cure psychanalytique. La société malade se retrouve sur le divan de l'analyste pour entreprendre sa cure.

---

<sup>295</sup> Slavoj Žižek, *Le spectre rôde toujours*, op. cit., p. 93.

Nous rappellerons donc brièvement le déroulement de la cure psychanalytique lacanienne, ce qui nous aidera à comprendre ce qui suit.

Bien que la cure psychanalytique soit une cure par la parole<sup>297</sup>, la cure lacanienne ne vise pas, comme on le pense souvent, à permettre à l'analysant de réorganiser en un récit cohérent une vie autrement confuse<sup>298</sup>. Bien que le Réel ait été défini comme étant un lieu impossible et inaccessible, Lacan affirme également que le symbolique peut avoir des effets dans le Réel. À travers le symbolique, il est possible de «toucher» le Réel, de manière à apporter de «réelles» modifications à l'organisation symbolique : «the basic wager of psychoanalysis is that you can do things with words, real things...<sup>299</sup>. Et c'est d'ailleurs la raison d'être de la psychanalyse, de déceler à travers le flot de parole vide, une parole pleine dévoilant la vérité du sujet, vérité qui, en tant que telle, n'est, paradoxalement, ni vraie ni fausse<sup>300</sup>.

Le sujet entreprend une cure psychanalytique parce qu'un blocage, un déraillement survient à l'intérieur du fantasme autour duquel est organisée sa vie. Alors que la cure «américaine» de la *psychologie du moi* est orientée en fonction d'un renforcement du moi et d'une meilleure adaptation à l'édifice social et que la thérapie causaliste a pour objectif d'expliquer le

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>297</sup> Anna O. parle de sa cure avec Freud comme étant «a talking cure».

<sup>298</sup> Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>299</sup> Slavoj Žižek et Glyn Daly, *Conversations with Slavoj Žižek*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>300</sup> Lacan souligne à maintes reprises que la vérité ne doit pas se comprendre en termes d'exactitude. Voir à cet effet Jacques Lacan, «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», *Écrits I*, *op. cit.*, pp. 235-321, plus particulièrement p. 254, et Joël Dor,

présent par une analyse «savante» du passé du patient, la cure lacanienne vise au contraire une identification par l'analysant au symptôme déterminant sa vie. En effet, la cure lacanienne ne vise pas à guérir le sujet, mais à le traiter : «on ne guérit pas d'être parasité par le langage<sup>301</sup>». Ce que la cure lacanienne vise, c'est la prise de conscience, par l'analysant, de la façon dont son désir et sa jouissance sont organisés<sup>302</sup>. Il s'agit donc chez Lacan, non pas d'une disparition du symptôme, mais plutôt d'une restructuration dans la relation qu'entretient l'analysant avec son symptôme afin que s'instaure une sorte de *modus vivendi*.

On comprend le sens de cette orientation de la cure lorsqu'on considère ce que désigne le symptôme chez Lacan. Le symptôme est avant tout désigné comme étant la vérité<sup>303</sup>. Le symptôme est manifestation symbolique de ce qui se voit refoulé lors de la construction de la subjectivité<sup>304</sup>, et qui revient, camouflé, par la parole. Le symptôme rend compte de ce que l'être humain n'est pas tout inclus dans le symbolique, il est cette part du Réel qui persiste dans le sujet, il est le sujet. Le symptôme est donc à la fois «traumatique» mais aussi ce qui garantit l'existence du sujet :

---

*Introduction à la lecture de Lacan I, op. cit.*, pp. 146-147.

<sup>301</sup> Pierre-Gilles Gueguen, «Éléments pour l'analyse du symptôme», *Ornicar? digital*, <http://www.wapol.org/ornicar/articles/164gue.htm>

<sup>302</sup> Il faut toutefois préciser que cette «prise de conscience» ne survient que suite à l'intervention de l'analyste dans le discours de l'analysant. Cette «prise de conscience» ne peut jamais surgir d'une «auto-analyse» ou par simple introspection, elle requiert la présence de l'Autre que vient personnifier l'analyste.

<sup>303</sup> Jacques Lacan, *Écrits I, op. cit.*, p. 232.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 357 et Jacques Lacan, *Écrits II, op. cit.*, pp. 167-168.

This is the paradox of the [...] symptom : symptom is an element clinging on like a kind of parasite and 'spoiling the game', but if we annihilate it things get even worse : we lose all we had – even the rest which was threatened but not yet destroyed by the symptom<sup>305</sup>.

Une «résolution» du symptôme ou pleine intégration du sujet à l'ordre social est impossible, puisque le sujet provoque par sa seule présence un déséquilibre de cet ordre et qu'il sera toujours en trop<sup>306</sup>.

La cure lacanienne arrive donc à sa fin lorsque le sujet arrive à voir son symptôme (qui est nécessairement dérangeant, traumatisant) comme étant le support de son existence<sup>307</sup>, et en vient donc à accepter de cohabiter avec cette part troublante qui réside en lui. Par la traversée du fantasme, le sujet assume alors pleinement sa position de rebus, d'excès du symbolique, et refuse de définir son identité à travers l'Autre. Il renonce à trouver une justification à son existence à travers l'Autre et assume la contingence de celle-ci. Le sujet en arrive à voir le fantasme pour ce qu'il est, c'est-à-dire un «mensonge» rendant son existence possible. Le sujet prend alors conscience du caractère non-naturel de sa subjectivité, des caractéristiques de sa personnalité : «l'art de l'analyste doit être de suspendre les certitudes du sujet, jusqu'à ce que s'en consomment les derniers mirages<sup>308</sup>».

Il ne faut toutefois pas penser que la cure se termine par une simple dissolution du fantasme, qui ne pourrait signifier pour le sujet qu'un «total

---

<sup>305</sup> Slavoj Zizek, *The Sublime Object...*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>306</sup> Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative...*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 75 et Slavoj Zizek, «The Undergrowth of Enjoyment ...», *op. cit.*, p. 18.

<sup>308</sup> Jacques Lacan, *Écrits I*, *op. cit.*, pp. 249-250.

psychotic catastrophe<sup>309</sup>». Zizek est en effet loin de croire en l'idée de «folie libératrice», de faire l'apologie de toute séparation du sujet de l'ordre symbolique et au retour à l'état «pré-natal» qu'est l'autisme<sup>310</sup>. Ce que la cure lacanienne permet c'est bien plutôt la prise de conscience par l'analysant que tout son être n'est pas inclus dans le symbolique, qu'il ne pourra jamais être réduit à son mandat symbolique, qu'une part en sera toujours exclue :

Lacan's fundamental thesis is that a minimum of 'idealization', of the interposition of fantasmic frame by means of which the subject assumes a distance vis-à-vis the Real, is constitutive of our sense of reality – 'reality' occurs insofar as it is not 'too close'<sup>311</sup>.

Zizek transpose cette logique du symptôme dans l'ordre social, transposition dont il se croit autorisé puisque Lacan attribue la paternité de ce concept à Marx<sup>312</sup>. Chez Zizek, le symptôme est associé à «what is foreclosed from the symbolic [and] returns in the Real<sup>313</sup>», il s'agit de la forme que prend le retour du Réel (refoulé) dans le symbolique. Le symptôme se manifeste non pas comme trou à l'intérieur du symbolique, mais toujours comme un surplus, comme un facteur dérangeant, un

---

<sup>309</sup> Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, *op. cit.*, p. 117 et Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>310</sup> Slavoj Zizek et Glyn Daly, *Conversations with Slavoj Zizek*, *op. cit.*, pp. 151-152.

<sup>311</sup> Slavoj Zizek, *The Abyss of Freedom...*, *op. cit.* p. 23.

<sup>312</sup> Slavoj Zizek, «How Did Marx Invent the Symptom?», in Slavoj Zizek (ed), *Mapping Ideology*, *op. cit.*, pp. 296-331.

<sup>313</sup> Slavoj Zizek, «In His Bold Gaze My Ruin Is Writ Large», in Slavoj Zizek (ed) *Everything You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*, London, Verso, 1992, p. 238.

élément non-symbolisable<sup>314</sup>. Le symptôme désigne alors ce qui ne dispose pas d'un signifiant propre à l'intérieur d'un ordre symbolique et qui sert néanmoins de support à cet ordre<sup>315</sup>, il s'agit de l'exception «which disturbs the surface of the false appearance<sup>316</sup>». Le symptôme n'est pas directement le Réel, mais plutôt la manifestation symbolique du retour du refoulé qu'est le Réel. Il n'est donc pas lui-même un non-symbolisable, mais pointe vers celui-ci.

Puisque les sociétés contemporaines se ressemblent toutes du fait qu'elles participent à l'économie de marché capitaliste, c'est cette organisation structurante qu'il faut étudier. La critique des sociétés capitalistes et des sujets qui y sont produits est omniprésente chez Zizek, et une étude étendue de celle-ci dépasserait les limites du présent travail. Expliquons cependant que dans ses écrits récents, Zizek centre sa critique sur deux problèmes centraux et universels du capitalisme. D'une part, les sociétés capitalistes produisent une quantité grandissante d'«exclus»<sup>317</sup>. Plus précisément, ajoute Zizek, le capitalisme dépend, pour se maintenir, de ce qu'il exclut de son fonctionnement des populations entières. Cependant, cette condition de fonctionnement n'est pas reconnue ouvertement et est qualifiée de «défaut» de fonctionnement. D'autre part, les sociétés

---

<sup>314</sup> Slavoj Zizek, *The Sublime Object...*, *op. cit.*, p. 69. Zizek explique que le symptôme en vient à signifier différentes choses chez Lacan. Dans les premiers écrits, le symptôme est entièrement inscrit dans le symbolique et est compris comme étant un message adressé à l'Autre. Lacan s'oriente toutefois ensuite vers une compréhension du symptôme comme relevant du Réel, comme étant la seule chose qui existe.

<sup>315</sup> Slavoj Zizek, «The Undergrowth of Enjoyment...», *op. cit.*, p. 18.

<sup>316</sup> Slavoj Zizek, *On Belief*, *op. cit.*, p. 13.

capitalistes se conçoivent comme étant «post-politiques», c'est-à-dire que la dimension humaine est de plus en plus exclue de leur fonctionnement au profit des «lois du marché». Le marché en vient à représenter ce grand Autre qui explique et excuse tout et contre quoi toute résistance est impossible. Alors que la modernité a signifié pour l'être humain une ouverture sans précédent vers l'abysse de liberté, la post-modernité représente pour Zizek une fermeture de cet abysse et un retour vers une conception de l'histoire comme pur déterminisme. Les sociétés du risque sont paradoxalement des sociétés où l'on n'ose plus rien risquer<sup>318</sup>.

Selon Zizek, de la même façon que le sujet de la cure doit en venir à prendre ses distances avec l'Autre et à traverser le fantasme qui organise ses faillites, les sociétés capitalistes contemporaines doivent, d'une part, voir les failles du système pour ce qu'elles sont, et d'autre part, assumer la pleine responsabilité pour celles-ci.

Dans un article intitulé «Symptoms of a Decline in Symbolic Faith, or, Zizek's Anti-capitalism<sup>319</sup>», Jason Glynos propose une lecture qui pourrait être qualifiée de «nietzschéenne» de la critique marxiste du capitalisme défendue par Zizek. Nous allons d'abord l'examiner avant de chercher à comprendre ce qui est selon nous la position propre de Zizek. Selon Glynos, Zizek interprète les sociétés capitalistes comme reposant sur une éthique du

---

<sup>317</sup> Slavoj Zizek et Glyn Daly, *Conversations with Zizek*, op. cit., p. 155.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>319</sup> Jason Glynos, «Symptoms of a Decline in Symbolic Faith, or, Zizek's Anti-capitalism», *Paragraph*, volume 24, number 2, July 2001, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 78-110.

désir et nourrissant la création de sujets du désir. Ces sujets du désir seraient constamment confrontés à une multiplication d'objets promettant l'assouvissement de leur désir. Cependant,

...this proximity of fulfilment simply arouses anxiety. Why? Because it threatens to extinguish the subject as a subject of desire : a subject of desire sustains itself only on condition that its ultimate object of desire remains inaccessible<sup>320</sup>.

Les sociétés capitalistes seraient donc excessives, instables et non-équilibrées. Elles reposeraient, selon l'interprétation de Glynos, sur le maintien de sujets désirants, et ce, par l'offre perpétuelle d'objets censés combler leurs désirs<sup>321</sup>. Ce système dépend toutefois de ce que cette satisfaction demeure une promesse toujours reportée. Selon Glynos, le fantasme capitaliste consiste à reporter vers un obstacle externe et imaginaire la cause de la non-satisfaction des sujets<sup>322</sup>.

Aller au-delà du capitalisme signifierait, toujours selon Glynos, traverser le fantasme capitaliste, comprendre la logique idiote du désir, et passer d'une éthique et d'un sujet du désir à une éthique et un sujet de la pulsion<sup>323</sup>. Selon cette interprétation, «...we must find a way out, a way through fantasy, a way to fully assume that 'there is no Other of the Other' and thus no longer be 'bothered' by the lack in the Other<sup>324</sup>». Pour Glynos, la traversée du fantasme est associée à la dissolution, non seulement de ce

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>322</sup> *Ibid.*, pp. 87-88.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 96.

fantasme particulier, mais de tous les fantasmes. Cette traversée signifie également, pour Glynos, que les sujets se retrouvent par la suite au-delà du fantasme, dans un univers symbolique où le fantasme n'a plus sa place<sup>325</sup>. L'éthique du désir est comprise par Glynos comme se manifestant, au niveau social, par un lien fantasmatique reliant un Bien (imaginaire) à la place vide du pouvoir que ce Bien vient combler<sup>326</sup>. L'éthique du Réel viendrait mettre fin à cette relation et laisserait vide le lieu du pouvoir. L'Autre apparaîtrait alors dans sa vraie nature aux yeux de tous, c'est-à-dire incomplet. Glynos se questionne ensuite, et avec justesse, sur la viabilité d'une communauté politique composée de sujets mus par la pulsion et se demande : «...is a social subject of the drive possible?<sup>327</sup>»

La réponse à cette question nous semble être un «Non» sans équivoque. Même s'il faut reconnaître que Zizek ne décrit jamais en détail en quoi consisterait une société post-capitaliste, plusieurs éléments nous permettent de croire que celle-ci différerait beaucoup de celle présentée par Glynos. Tout porte à croire que la dissolution du fantasme, loin de signaler une prise de conscience sobre de la réalité, signifierait plutôt l'impossibilité d'accéder à la réalité. Au cours des pages qui suivent, nous allons tenter de démontrer que le projet politique de Zizek n'entrevoit aucunement l'établissement d'une société dépourvue de fantasmes. Il nous semble que Zizek nous invite, bien plutôt à la refondation de l'ordre symbolique autour

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 100.

d'une nouvelle Loi, ainsi qu'on le verra plus loin.

### 1.3 La liberté d'Antigone

L'émergence du nouveau ne peut survenir que suite à un acte authentique relevant de la liberté absolue. L'Acte absolument libre est celui qui, au lieu de s'exercer à l'intérieur des limites fixées par le symbolique, se déploie à l'extérieur des coordonnées de l'univers symbolique et de la Loi instituée. Puisque l'univers symbolique régit le possible et l'impossible, Zizek affirme que, lorsque les liens sont coupés avec l'ordre symbolique, le sujet fait l'expérience de la liberté absolue. Ce n'est qu'après s'être défait de ses liens symboliques que le sujet peut se retrouver dans un univers où tout est vraiment possible : «freedom emerges when the great chain of being is broken<sup>328</sup>». La véritable liberté ne peut être comprise, pour Zizek, qu'en terme de capacité à transcender les coordonnées d'une situation donnée, «to 'posit the presuppositions' of one's activity (as Hegel would have put it), i.e. to redefine the very situation within which one is active<sup>329</sup>». C'est pourquoi un choix véritablement libre signifie, pour Zizek, choisir l'impossible, choisir justement ce que le système symbolique exclut du spectre des choix offerts<sup>330</sup>. Cet acte est donc nécessairement «terroriste», «illégal»<sup>331</sup>. Alors

---

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>328</sup> Slavoj Zizek, *Mapping Ideology*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>329</sup> Slavoj Zizek, *On Belief*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>331</sup> Slavoj Zizek, «Why Should a Dialectician Learn to Count to Four?», *Radical Philosophy*, 58, Summer 1991, pp. 7-8. «There is no effective freedom without 'terror' – that is, without some form of the unconditional pressure that threatens the very core of our being» (Slavoj

que l'Acte transgressif ne cherche qu'une reconnaissance de l'Autre, l'Acte authentique brise toute relation avec l'Autre et ne cherche pas à se justifier aux yeux de celui-ci. L'Acte authentique est celui qui s'auto-justifie, qui ne se fonde qu'en lui-même. L'Acte, pour être authentique, doit donc nécessairement rompre avec toute conception du Bien (symboliquement construit), et, pour reprendre les mots de Zizek, aller au-delà du Bien<sup>332</sup>.

Antigone est vue par Zizek comme posant un tel Acte relevant de la liberté absolue. Un bref regard sur elle nous aidera à comprendre en quoi consiste l'Acte authentique. La pièce de Sophocle met en scène le crime d'Antigone et l'affrontement qui s'ensuit avec Créon. Au cours de la guerre des Sept Chefs, Étéocle et Polynice, tous deux frères d'Antigone, s'entre-tuèrent. Créon, alors au pouvoir, donna à Étéocle une sépulture décente, mais ordonna que le corps de Polynice, qu'il considérait comme un traître, restât à l'endroit où il était tombé. Antigone défia l'ordonnance de Créon et ensevelit à deux reprises le corps de Polynice. Elle fut arrêtée par des gardes et menée à Créon pour être jugée. Devant Créon, Antigone admet volontiers ses actes et accepte dignement le châtement. Créon la condamna à être enfermée vivante dans le tombeau des Labdacides.

Zizek reprend à son compte la critique qu'adresse Lacan à l'interprétation que fait Hegel d'Antigone. Antigone ne doit pas, selon Zizek, être «domestiquée», présentée comme gardienne de la communauté et des

---

Zizek, «Burning the Bridges», in Elizabeth Wright and Edmond Wright, *The Zizek Reader*, *op. cit.*, p. ix).

<sup>332</sup> Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, p. 382.

valeurs familiales. Il faut au contraire réaffirmer le «Non» radical qu'elle adresse à Créon<sup>333</sup>. Le «Non» d'Antigone ne se situe pas seulement, selon Zizek, en dehors de la Loi. Ce «Non» intransigeant et inflexible constitue un bris avec celle-ci et annonce une insoumission à son autorité. Antigone ne cherche pas à défendre les actes posés par Polynice. Son acte, l'acte «anti-habermassien par excellence<sup>334</sup>», l'amène plutôt en dehors des confins du discours rationnel<sup>335</sup>, dans ce que Lacan désigne par le terme grec «ate» qui désigne pour lui «la limite que la vie humaine ne saurait trop longtemps franchir<sup>336</sup>». Antigone risque ainsi «her entire social existence, defying the socio-symbolic power of the City embodied in [...] Creon<sup>337</sup>...».

Alors que Judith Butler voit en Antigone la défenderesse d'une autre Loi, d'une «légalité alternative<sup>338</sup>», Zizek (en reprenant l'argumentation de Lacan) voit d'abord en Antigone une *hors-la-loi*. Butler critique la position défendue par Lacan puisque ce dernier ne peut concevoir de subversion interne à l'ordre symbolique. Lacan affirme en quelque sorte que le sujet est mis devant un choix : ou bien il adhère au symbolique pleinement, ou bien il s'en retire complètement et meurt aux yeux de la Loi. Cette interprétation

---

<sup>333</sup> Slavoj Zizek, *Enjoy your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*, London, Verso, 1992, pp. 76-77.

<sup>334</sup> Slavoj Zizek, *Did Somebody Say Totalitarianism?...*, *op. cit.*, p. 158.

<sup>335</sup> Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : l'éthique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 78, 281, 290 et 323-325.

<sup>336</sup> Jacques Lacan, *Le séminaire, livre II : Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 305.

<sup>337</sup> Slavoj Zizek, *Enjoy your Symptom...*, *op. cit.*, p. 263.

<sup>338</sup> Judith Butler, *Antigone's Claim*, New York, Columbia University Press, 2000, pp. 11 et 40. Butler précise qu'Antigone, bien qu'elle se fasse porteuse d'une légalité alternative, ne peut être présentée comme défendant les lois familiales à cause de ses propres origines incestueuses.

a donc pour conséquence, selon Butler, de renforcer l'ordre symbolique (patriarcal)<sup>339</sup>, puisqu'au lieu de contester, le sujet abandonne et se retire. Butler interprète la position de Lacan comme promouvant une soumission inconditionnelle du sujet au symbolique, puisque la seule subversion entrevue par Lacan se fait à travers la mort<sup>340</sup>. Cependant, cette interprétation de Butler semble procéder d'une mécompréhension du sens qu'accorde Lacan à la mort du sujet.

L'Acte authentique est nécessairement radical et «suicidaire<sup>341</sup>». Dans l'Acte, le sujet ne subvertit pas seulement l'ordre symbolique dans lequel il est inscrit, mais s'attaque à sa propre personne et à ses propres coordonnés symboliques<sup>342</sup> ; il accomplit en un sens un «suicide symbolique». Le sujet se trouve à ce moment entre les deux morts : entre la mort réelle (biologique) et la mort symbolique. Le sujet se retrouve entièrement dépourvu d'identité symbolique, de sa subjectivité, et se voit projeté dans «la nuit du monde<sup>343</sup>». Dans cette zone grise, nébuleuse, le sujet persiste obstinément à vivre en dehors des coordonnés symboliques. Malgré qu'il soit encore en vie, le sujet

---

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>340</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>341</sup> Slavoj Žižek, «The Supposed Subjects of Ideology», *op. cit.*, p. 46.

<sup>342</sup> Slavoj Žižek, *On Belief*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>343</sup> Žižek reprend à plusieurs reprises ce passage de Hegel : «L'homme est cette nuit, ce néant vide, qui contient tout dans sa simplicité : une richesse d'un nombre infini de représentations, d'images, dont aucune ne lui vient précisément à l'esprit, ou qui ne sont pas en tant qu'effectivement-présentes. C'est la nuit, l'intimité de la nature, qui existe ici : - le Soi pur. Dans des représentations fantasmagoriques, il fait nuit tout autour : ici surgit alors brusquement une tête ensanglantée, là – une autre apparition blanche; et elles disparaissent tout aussi brusquement. C'est cette nuit qu'on aperçoit lorsqu'on regarde un homme dans les yeux : une nuit qui devient terrible; c'est la nuit du monde qui se présente alors à nous». Hegel, *Samtliche Werke*, Vol. XX, Hg. Georg Lasson, Leipzig, 1911, p. 180, cité dans Slavoj Žižek, *Le plus sublime des hystériques...*, *op. cit.*, p. 301.

est mort aux yeux de l'ordre symbolique, exclu de celui-ci ; «[Antigone] is a living dead in the sense of publicly assuming an uninhabitable position, a position for which there is no place in the public space <sup>344</sup>...». Elle passe d'une position de sujet du désir (toujours établi en regard de l'Autre) à celle de sujet de la pulsion. La pulsion dont il est question est, bien entendu, la seule pulsion reconnue par la psychanalyse lacanienne, la pulsion de mort<sup>345</sup>.

Entre les deux morts, le sujet refuse que son identité soit définie symboliquement, abandonne le concept même d'identité, et, plutôt que de répondre aux attentes de l'Autre, poursuit, au-delà du Bien, un simple détail auquel il s'accroche de façon insensée. Le sujet apparaît alors aux yeux de la communauté comme le transgresseur insensé, une sorte de mort-vivant. Ce passage à travers les deux morts, «the passing through this liminal zone of *ate*<sup>346</sup>» est ce qui permet au sujet de prendre ses distances par rapport aux coordonnées de l'ordre symbolique. Le suicide symbolique représente alors pour le sujet

...the erasure of the symbolic network that defines the subject's identity, of cutting off all the links that anchor the subject in its symbolic substance. Here, the subject finds itself totally deprived of its symbolic identity, thrown into the 'night of the world' in which its only correlative is the minimum of an excremental leftover, a piece of trash<sup>347</sup>...

---

<sup>344</sup> Slavoj Žižek, *Opera's Second Death*, *op. cit.*, p. 187.

<sup>345</sup> Andrew Long and Tara McGann, «Interview : Renata Salecl and Slavoj Žižek», *op. cit.*, p. 147.

<sup>346</sup> Slavoj Žižek, *Opera's Second Death*, *op. cit.*, p. 187.

<sup>347</sup> Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*, *op. cit.*, p. 30.

Ce passage entre les deux morts représente, pour le sujet, le refus de reconnaître l'Autre, le symbolique et sa Loi. Antigone refuse l'autorité de Créon en lui disant «Non», et elle refuse, par ce «Non», d'entrer en dialogue avec lui ; elle se retire du domaine de la parole <sup>348</sup>. Contrairement à Ismène qui a choisi la vie, elle choisit la mort<sup>349</sup>. Butler a donc raison lorsqu'elle affirme que Lacan n'envisage une opposition à l'ordre établi qu'à travers la mort du sujet. Comme dans le cas de la lecture de Jason Glynos, elle ne laisse entrevoir qu'une communauté composée de morts-vivants. Cependant, pour Žižek, le passage entre les deux morts, qui équivaut à faire table rase, n'a pour fonction que de permettre l'émergence d'une Loi nouvelle. La pulsion de mort, qui anime alors le sujet, ne peut être qu'un «médiateur évanouissant<sup>350</sup>», et le passage du sujet à travers l'*ate* ne peut être, comme le précise d'ailleurs Lacan, que furtif.

Žižek présente dans *The Ticklish Subject* la «preuve» que des actes libres sont encore possibles de nos jours. Mary Kay Letourneau, une institutrice de trente-six ans a été arrêtée et condamnée à purger une peine de prison pour avoir eu une relation amoureuse avec un élève de quatorze ans. Les réactions publiques face à cette «affaire» ont donné naissance à deux camps : un camp condamnant Mary Kay pour avoir oublié ses responsabilités, l'autre (la défense) affirmant que l'acte de Mary Kay pouvait

---

<sup>348</sup> *Ibid*, p. 140.

<sup>349</sup> Sophocle, *Antigone*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1978, p. 67.

<sup>350</sup> Slavoj Žižek, «Le rêve du mal radical expliqué par...», *op. cit.*, p. 36.

être expliqué par sa «bi-polarité<sup>351</sup>». De toutes parts, l'acte de Mary Kay a été virulemment condamné, et après plusieurs interprétations (a-t-elle agi par pure perversion?, était-ce un viol?, un abus d'autorité?), l'acte a été expliqué par son instabilité mentale. Mary Kay aurait agi dans un état «maniaque», mettant entre parenthèses ce que la société accepte et refuse, et se serait abandonné à des actes irrationnels. Pour Zizek toutefois, Mary Kay a agi par amour : «is not such a suspension, however, one of the constituents of the notion of the authentic act of being truly in love?<sup>352</sup>». Zizek rejette à la fois l'explication médicale de l'acte de Mary Kay et la condamnation de son acte du point de vue des normes sociales : l'aspect «sublime» de l'Acte de Mary Kay réside précisément dans son refus d'obéissance aux règles et normes régissant son existence, et dans sa poursuite *au-delà du Bien* de l'objet de son amour.

Sheila Kunkle, dans un article pourtant bien informé sur la psychanalyse lacanienne et sur les travaux de Zizek, remarque que

Although I agree with Zizek's depiction of Letourneau's remaining true to her own global coordinates of sexual desire and love, I also contend that Letourneau, not unlike the fathers of the Glen Ridge rapists, did not successfully assume the identity of an adult in relationship to her children (both her own and the children she taught)<sup>353</sup>.

Cependant, pour Zizek, c'est justement cette négation du mandat

---

<sup>351</sup> La psychiatre traitant Mary Kay aurait déclaré que «[f]or Mary Kay, Morality begins with a pill» (Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, p. 386).

<sup>352</sup> *Ibid*, p. 386.

<sup>353</sup> Sheila Kunkle, «Hollow Subjects in a Headless World», *Journal for the Psychoanalysis of*

symbolique qui définit l'acte de Letourneau comme étant authentique : Il n'est pas question «d'assumer son identité» (symbolique), mais plutôt justement de nier celle-ci, de voir en elle un mensonge.

Interrogeons-nous, à la lumière de ce qui précède, sur le passage que propose Zizek de la clinique individuelle à ce qu'on pourrait appeler la clinique sociale. Dans la cure lacanienne classique, l'analysant est appelé à voir en l'analyste un imposteur, c'est-à-dire qu'il est amené à voir que le «secret» de sa personne ne réside pas à l'extérieur de lui. À travers le transfert, le sujet prend une distance par rapport à son identité symbolique puisqu'il arrive à voir que là n'est pas sa vérité. La cure lui permet donc d'acquérir une plus grande liberté par rapport à sa subjectivité, lui permet, dans une certaine mesure, de la remanier. Mais le sujet, à moins de sombrer dans l'autisme, se réinsère toujours dans l'ordre symbolique qui, lui, n'a pas été aboli.

Afin de pouvoir transférer la logique de la cure au niveau social, Zizek se permet plusieurs libertés dans l'application des concepts lacaniens. Antigone se trouve à jouer le double rôle d'analyste et d'analysant. Dans la cure lacanienne, l'analysant demeure pris dans *lalangue* et la parole vide, et c'est l'analyste qui, par ses coupures<sup>354</sup>, fait acte et fait dérailler la narration de l'analysant, l'amenant à voir la vacuité de son discours et de sa subjectivité. L'analyste, bien qu'il soit perçu par l'analysant comme étant

---

*Culture & Society*, Fall 2000, volume 5, number 2, note 12, page 312.

<sup>354</sup> L'intervention de l'analyste est qualifiée de «coupure» puisqu'elle vient interrompre le discours de l'analysant et déranger ses habitudes. L'objectif de la cure est de briser les

celui qui sait, n'est en fait qu'un imposteur, et ne révèle rien à l'analysant. Selon l'interprétation de Žizek, Antigone est l'analyste en ce qu'elle vient faire acte et faire dérailler l'enchaînement symbolique de la société. Elle est toutefois également l'analysant en ce qu'elle entre dans l'*ate*, et qu'elle s'attaque, en dernière instance, à ses propres coordonnées, et non à ceux de la société. L'analyste effectue donc ici selon Žizek une cure sur elle-même. Pour pousser sa logique à bout, Žizek devrait donc aboutir à la conclusion quelque peu terrifiante selon laquelle la société, et non l'analysant, entre dans le domaine liminaire qu'est l'*ate*. À moins d'établir la société dans le rôle de l'analysant, on ne voit pas très bien la portée que peut avoir l'Acte de l'analyste, on ne voit pas comment celle-ci peut en venir à changer la société et avoir une portée politique.

Žizek ne semble pas être aveugle vis-à-vis ce problème, d'autant plus que les exemples d'Actes qu'il fournit rendent évident que non seulement les actes authentiques sont rares, mais sont également fictifs et/ou apolitiques. Antigone, Sygne de Coufontaine et Sethe sont des personnages fictifs<sup>355</sup>, Mary Kay Letourneau et Andrea Yates<sup>356</sup> commettent des actes apolitiques. Et pourtant, toute l'œuvre de Žizek semble orientée en fonction d'un appel à

---

histoires que le sujet se raconte à propos de lui-même.

<sup>355</sup> Une étude détaillée de *L'otage* de Paul Claudel est effectuée au deuxième chapitre de *The Indivisible Remainder...*, *op. cit.* Žizek reprend également cet exemple dans *The Ticklish Subject*, *op. cit.* Dans *The Fragile Absolute*, Žizek s'intéresse également à Sethe, le personnage du roman *Beloved* de Tony Morrison et affirme que son geste «has the structure of a *political* decision. Yes, what makes Sethe's act so monstrous is the 'suspension of the ethical' involved in it, and this suspension is political in the precise sense of an abyssal excessive gesture that can no longer be grounded in 'common human considerations'». (Slavoj Žizek, *The Fragile Absolute*, *op. cit.*, p. 155).

la révolution, d'un changement radical de la société. Ce que Zizek ne manque jamais de répéter c'est qu'il ne faut pas simplement attendre l'Événement. Il n'y aura jamais de bon moment pour l'avènement d'une révolution : «if we wait for the 'right moment' to start a revolution, this moment will never come – we have to take the risk, and precipitate ourselves into revolutionary attempt...<sup>357</sup>».

#### 1.4 Émergence d'une Loi nouvelle

L'acte authentique, tout comme l'acte analytique, a pour fonction de faire table rase, de briser la chaîne symbolique. Cependant, cette abolition de l'ordre symbolique n'est pas le dernier mot de Zizek. Ce que l'Acte signifie, c'est la possibilité d'émergence de quelque chose de complètement nouveau. Lacan, selon Zizek,

argues for the possibility that the Order of Being does not predetermine everything : from time to time, something genuinely New can emerge *ex nihilo*, out of nowhere (i.e. precisely out of the gaps in the edifice of the universe)<sup>358</sup>.

L'Acte authentique, en plus de nier les prémisses de l'ordre symbolique existant en refusant de se justifier à l'aide de ceux-ci, pose ses propres coordonnées symboliques. L'acte s'auto-justifie, mais ce faisant, il affirme une tout autre logique justificatrice, de nouvelles prémisses. Bien

---

<sup>356</sup> Slavoj Zizek mentionne l'exemple d'Andrea Yates, qui a tué ses cinq enfants, dans *Revolution at the Gates...*, *op. cit.*

<sup>357</sup> Slavoj Zizek, *The Puppet and the Dwarf*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>358</sup> Slavoj Zizek, *Did Somebody Say Totalitarianism? ...*, *op. cit.*, p. 176.

que l'Acte soit purement négatif, qu'il nie radicalement l'ordre établi, son inscription dans le symbolique génère une certaine rationalité. C'est de cette façon que Zizek explique la différence entre l'Acte et un simple crime; alors que le crime viole les normes légales, l'Acte authentique vient redéfinir celles-ci<sup>359</sup>. L'Acte n'est pas irrationnel, plutôt, il crée sa propre rationalité<sup>360</sup>. Ainsi, l'Acte du Christ consiste en la rupture de la logique circulaire de punition et de revanche du «Œil pour œil, dent pour dent» et ce, par l'énonciation de sa logique contraire, tendre la joue gauche. L'Acte «does not follow the Good – it generates a new shape of what counts as Good<sup>361</sup>», «there are no antecedent universal rational criteria that one 'applies' when one accomplishes the act<sup>362</sup>», ces critères sont créés en même temps que l'Acte est posé.

On peut donc voir que malgré les divergences au niveau du vocabulaire, Zizek et Butler ne sont pas aussi loin l'un de l'autre. Ce qui les différencie, ce n'est pas l'Acte en tant que tel, mais plutôt le motif derrière celui-ci, ce qui motive le sujet. Chez Zizek, l'Acte ne peut en aucun cas être calculé. Un tel calcul ne pourrait se faire qu'à l'intérieur des coordonnées actuelles. L'Acte ne peut pas non plus être prévu; l'Acte est immaîtrisable, et le sujet ne peut jamais savoir ce qu'il adviendra de son Acte. Dans l'Acte, le sujet ne défend pas un projet ou un idéal, mais s'accroche au Réel. L'acte éthique est celui où le sujet se sacrifie, non pas pour un idéal, mais pour un

---

<sup>359</sup> *Ibid*, p. 170.

<sup>360</sup> Slavoj Zizek, *Revolution at the Gates*, *op. cit.*, p. 243.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 170.

rien : «While men sacrifice themselves for a Thing (country, freedom, honor), only women are able to sacrifice themselves for nothing. (Or : men are moral, while only women are properly ethical)<sup>363</sup>». Zizek ajoute même que le sujet ne décide pas d'agir; la vérité l'ébranle, le sort de son train train quotidien et le précipite dans l'abysse. L'Acte ne peut donc être, par définition, politiquement motivé. Afin d'acquérir une dimension politique, l'Acte doit être repris et politisé. Car, bien que l'acte soit non-calculé et qu'il n'articule aucun projet politique, il laisse place à la possibilité de sa réappropriation politique. La refondation, le passage de la table rase au renouvellement passe donc par un second acteur, le maître, figure nécessaire à l'émergence d'une Loi nouvelle. Et c'est en ce sens que Zizek écrit que la révolution frappe toujours deux fois.

### 1.5 Le discours du maître

Lorsque Zizek aborde la question de l'acte politique et de la révolution, il trouve sa référence *par excellence* chez Lénine<sup>364</sup>, auquel il consacre d'ailleurs un livre aux allures pamphlétaires intitulé *Repeating Lenin*. Cette répétition du geste de Lénine, explique Zizek, ne doit pas être comprise

---

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>363</sup> Slavoj Zizek, *On Belief, op. cit.*, p. 78. La théorie de la sexuation telle que développée par Lacan établit, entre autres, la place qu'occupent respectivement l'homme et la femme par rapport au symbolique. L'identité sexuelle, loin de relever de la partition biologique des sexes, est plutôt le produit d'une identification. C'est ce qui permet de comprendre pourquoi, selon Lacan, l'homme transgresse la Loi alors que la femme la subvertit. Faute d'espace, nous ne traiterons pas de cet aspect controversé de la théorie lacanienne qui est également repris par Zizek.

<sup>364</sup> Zizek ne donne en fait que deux exemples de leaders politiques authentiques, Lénine et

comme un retour à Lénine, mais comme la répétition du geste par lequel Lénine refuse l'ordre existant et réinvente le marxisme. Plus particulièrement, Lénine refuse avant tout de justifier l'acte révolutionnaire à travers une transcendance et prend sur lui la responsabilité de faire la révolution : «His idea is not '[...]the laws of history are on our side'. His idea is simply that there is no big Other; you never get the guarantee; you must act<sup>365</sup>». Toutefois, pour en arriver à un projet politique marxiste relevant de l'éthique du Réel, nous verrons que Zizek se voit forcé de faire de Lénine à la fois un énonciateur du discours de l'analyste (qui pointe vers le rebut du symbolique et qui fait voir la non-existence de l'Autre) et du discours du maître (qui énonce quant à lui le Signifiant-maître organisant la chaîne symbolique).

La révolution doit être, selon Zizek, comprise au sens où nous l'avons identifié dans notre analyse d'Antigone :

This is how a true 'cultural revolution' should be conducted: not by directly targeting individuals, endeavoring to 'reeducate' them, to 'change their reactionary attitudes', but by depriving individuals of the support in the 'big Other', in the institutional symbolic order<sup>366</sup>.

Il ne s'agit pas donc pas de tenter d'expliquer aux individus de quelle façon la société capitaliste opprime et exclut une large part de la population mondiale, puisque la posture du sujet est celle de «je n'en veux rien

---

Saint Paul.

<sup>365</sup> Slavoj Zizek & Glyn Daly, *Conversations with Zizek*, op. cit., p. 164.

<sup>366</sup> Slavoj Zizek, *Repeating Lenin*, op. cit., p. 115.

savoir<sup>367</sup>». Zizek maintient plutôt que le projet politique marxiste doit se fonder dans une éthique du Réel, de l'impossible.

L'acte politique authentique ne saurait se dérouler en dehors d'un parti révolutionnaire<sup>368</sup>. Le rôle du parti, et ici Zizek reprend en quelque sorte l'argument de Lénine, est nécessaire pour donner à la classe ouvrière la vérité sur elle-même. Zizek compare le Parti à l'analyste<sup>369</sup>, et la relation qui s'établit entre le Parti et la classe ouvrière est comprise, encore une fois, sous la forme d'une cure :

The analyst is supposed to know the secret of the analysand's desire. And undoubtedly, the infamous 'knowledge' to be introduced to the working class from the outside by the Leninist Party is of the same nature as the (supposed) knowledge in psychoanalysis<sup>370</sup>.

It is not possible for the working class to actualize its historical mission spontaneously - the Party must intervene from the outside, shaking it out of its self-indulgent spontaneity; it is not possible for the patient/analyst to analyse himself - in contrast to Gnostic self-immersion, in psychoanalysis there is no self-analysis proper...<sup>371</sup>

Zizek ne se satisfait toutefois pas d'assigner au Parti le rôle de simple agitateur du social. Le Parti a pour fonction d'énoncer à la classe ouvrière sa vérité<sup>372</sup>, et c'est cette vérité qui vient la sortir de sa torpeur et la mobiliser en vue de la révolution. Zizek explique en effet que la classe

---

<sup>367</sup> Slavoj Zizek, *Revolution at the Gates*, *op. cit.*, p. 189. En français dans l'original.

<sup>368</sup> Slavoj Zizek, *Le spectre rôde toujours*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>369</sup> Slavoj Zizek, *Revolution at the Gates...*, *op. cit.*, pp. 183, 185, 187, 189

<sup>370</sup> *Ibid*, p. 185.

<sup>371</sup> *Ibid*, pp. 187-188.

ouvrière, comme le sujet, est fondamentalement décentrée : elle ne peut connaître la vérité sur elle-même, celle-ci doit lui être révélée de l'extérieur<sup>373</sup>. Le Parti se fait donc énonciateur de la vérité. Cependant, bien que Zizek attribue à l'analyste le rôle d'énonciateur externe de la vérité, celle-ci ne peut avoir le même sens que la vérité telle qu'elle se présente dans la cure à travers le transfert.

Comme nous l'avons vu précédemment, à travers le transfert, l'analysant projette sur l'analyste son symptôme (ou «objet a»). L'analyste perd alors son statut de sujet supposé savoir et en vient à représenter le rebus du symbolique. L'analyste n'annonce rien à l'analysant. Bien au contraire, son rôle est de demeurer silencieux<sup>374</sup>. L'analyste ne révèle pas la vérité, c'est bien plutôt l'analysant qui la confronte en la personne de l'analyste. Le discours de l'analyste

s'avère être l'envers du performatif du Maître...Le discours analytique nous délivre du court-circuit illusoire propre au geste performatif du Maître, il isole le S' [le signifiant-maître] et le donne à voir dans sa vraie nature vide, formelle, tautologique, autoréférentielle, bref: bête<sup>375</sup>.

C'est pourquoi, «loin d'aboutir à un éloge du geste instaurateur du Maître, la théorie lacanienne en dénonce [...] justement l'imposture<sup>376</sup>».

---

<sup>372</sup> *Ibid*, pp. 176 et 183.

<sup>373</sup> *Ibid*, p. 188.

<sup>374</sup> La question du silence de l'analyste se trouve déjà chez Freud. Voir à cet effet Juan-David Nasio (sous la dir. de), *Le Silence en psychanalyse*, Paris, Rivages, 1987.

<sup>375</sup> Slavoj Zizek, *Le plus sublime des hystériques...*, *op. cit.*, p. 291.

<sup>376</sup> *Ibid*, p. 290.

Et pourtant, Žižek nous invite à répéter le geste de Lénine, celui d'un leader, l'énonciateur du discours du maître : «The paradox to accept is that in democracy, individuals do tend to remain stuck on the level of 'servicing goods' – often, one does need a Leader in order to be able to 'do the impossible'<sup>377</sup>». En effet, comme le soulève Lacan, «toute dimension de l'être se produit dans le courant du discours du maître<sup>378</sup>». Et comme le précise Žižek, la lutte politique est une lutte pour le signifiant-maître. Les marxistes doivent donc, à l'exemple de Lénine, accepter d'occuper la place du maître et accepter de se faire énonciateurs du discours du maître duquel dépend tout ordre politique <sup>379</sup>.

Ce que les marxistes doivent retenir de Lénine est que, contrairement aux hystériques, il a assumé la tâche onéreuse que représente l'exercice du pouvoir et qu'il n'a pas reculé devant la nécessité de prendre la place du Maître <sup>380</sup> :

there must be One who assumes the ultimate responsibility, inclusive of a ruthless readiness to make the necessary compromises or break the letter of the Law in order to guarantee the system's survival... The test of the true revolutionary, as opposed to this game of hysterical provocation, is the heroic readiness

<sup>377</sup> Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, *op. cit.*, p. 247.

<sup>378</sup> Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX : Encore*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>379</sup> Parlant du discours du maître, Juranville explique qu'il s'agit du «[d]iscours par excellence, puisque sa thèse c'est que tout doit se soumettre à la loi. De tout il y a savoir. Thèse que l'on retrouve dans le discours politique en général, qui est la forme essentielle du discours du maître». (Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, *op. cit.*, pp. 345-346).

<sup>380</sup> Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, p. 237. Žižek fait ici référence au discours du maître. Lacan identifie quatre formes de discours, soit le discours du maître, le discours universitaire, le discours de l'hystérique et le discours analytique. Voir à cet effet Alain Juranville, «Les quatre discours», in *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 1996 (1984), pp. 341-353.

to endure the conversion of the subversive undermining of the existing System into the principle of a new positive Order which gives body to this negativity<sup>381</sup>...

Zizek en arrive ainsi à faire coïncider, dans la figure de Lénine et de la révolution politique, deux formes de discours incompatibles, et l'on voit, encore une fois, que Zizek ne se situe pas très loin de Butler et de l'énonciation d'une loi alternative. Les marxistes doivent énoncer une nouvelle Loi organisant un nouvel ordre symbolique, assumer «l'excès du geste fondateur du Maître<sup>382</sup>» et «assumer pleinement les conséquences de [leurs] choix, [être] tout à fait conscients de ce que signifie vraiment prendre le pouvoir et l'exercer<sup>383</sup>», c'est-à-dire, «tromper, (...) parler faux<sup>384</sup>».

Le rôle du maître est de se faire énonciateur et porteur de la Loi nouvelle, du Signifiant-maître qui viendra recapitonner l'univers symbolique. Le maître est celui qui viendra reprendre l'acte et lui donner une dimension proprement politique et institutionnelle. Le recapitonnage du symbolique signifie qu'il y a réorganisation de la chaîne symbolique autour d'un nouveau Signifiant-maître. Autrement dit, tous les signifiants (S1, S2, S3...) acquièrent une signification nouvelle, puisqu'ils sont articulés autour d'un nouveau S'.

Le geste du maître ne se limite donc pas seulement à l'énonciation de la Loi nouvelle. Le maître doit en outre «institutionnaliser» celle-ci, c'est-à-

---

<sup>381</sup> Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject...*, *op. cit.*, pp. 237-238.

<sup>382</sup> Slavoj Zizek, «Le malaise dans la subjectivation politique», *Actuel Marx*, *op. cit.*, p. 149.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 149.

dire l'actualiser, la mettre en œuvre. Sans ce geste politique, sans cette «positivation», la Loi nouvelle ne demeure qu'un appel. Ainsi, Marx est impensable en dehors du parti révolutionnaire, tout comme le message du Christ est inséparable de l'institution que représente l'Église.

### 1.6 Missionnaire de l'athéisme

Dans un tournant qui en a surpris plus d'un, Zizek a dédié trois livres récents au christianisme. Lorsque questionné sur ce qu'il trouve valable à l'intérieur du christianisme, il répond qu'il s'agit, bien entendu, de son «versant léniniste<sup>385</sup>». Comme le souligne Laurent Jeanpierre, le christianisme tel que défendu par Zizek en est un dont «aucune église ne voudrait<sup>386</sup>». Ce qui intéresse Zizek, c'est le rôle que peut jouer, aujourd'hui, le christianisme en tant que signifiant<sup>387</sup>. Bien plus que les citations bibliques, Zizek reprend le vocabulaire propre au christianisme et réaffirme sa portée politique actuelle<sup>388</sup>. Ce qui l'intéresse, c'est l'avènement du christianisme, «not yet the established positive dogma, but the violent

---

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>385</sup> Doug Henwood, «I am a Fighting Atheist : Interview with Slavoj Zizek», *Bad Subjects : Political Education for Everyday Life*, Issue 59, February 2002.

<sup>386</sup> Laurent Jeanpierre, «Postface», Slavoj Zizek, *Le spectre rôde toujours*, *op. cit.*, p. 115. Zizek, en entrevue, reprend d'ailleurs Mao et affirme qu'il est d'avis que les églises devraient être transformées en silo à grains ou en musées de la culture. (Doug Henwood, «I am a Fighting Atheist...», *op. cit.*)

<sup>387</sup> La question n'est donc pas de savoir si Zizek a raison ou non dans son interprétation du sens du christianisme et de l'agapé chrétienne, encore moins de réfuter Zizek sur la base que les actes de l'Église catholique ne confirment pas celle-ci, comme le fait Paul Nonnekes dans «Love and Christianity : A Critique of Zizek», *JPCS : Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, Volume 6, Number 2, Fall 2001, pp. 253-258.

<sup>388</sup> Zizek qualifie l'acte de «miracle» survenant «*ex nihilo*» après que le sujet fut touché par la «grâce».

gesture of positing it, the 'vanishing mediator' between Judaism and Christianity<sup>389</sup>», ce qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler l'élément qui l'intéresse chez Lénine, soit le moment où «a thought already transposes itself into a collective organization, but does not yet fix itself into an Institution<sup>390</sup>». La raison pour laquelle Zizek croit qu'il faut, encore plus de nos jours, sauvegarder l'héritage chrétien, c'est que celui-ci rappelle un moment où une idée à portée universelle émerge du néant, comme par miracle, et vient recapitoner le symbolique.

Lorsque Zizek parle de l'émergence d'une Loi nouvelle comme relevant du miracle, il faut comprendre que ce «miracle» est entièrement tributaire des sujets engagés, puisque ceux-ci représentent ce qui n'est pas entièrement inclus dans le symbolique. Le véritable acte politique ne peut être compris qu'en termes de pur décisionnisme : «...decisionism is simply the basic condition of the political<sup>391</sup>». L'événement politique ne peut jamais découler logiquement d'une situation historique ou sociale, l'événement est créé d'abord par une décision subjective<sup>392</sup> qui ne peut apparaître qu'irrationnelle puisqu'elle s'inscrit en dehors de l'enchaînement rationnel.

Il a été soulevé à quelques reprises que l'aspect d'imprévisibilité et d'irrationalité de l'acte tel que conçu par Zizek pose problème. Russell Grigg écrit à ce propos :

It strikes me that...it makes an act

---

<sup>389</sup> Slavoj Zizek, *The Puppet and the Dwarf*, op. cit., p. 10.

<sup>390</sup> Slavoj Zizek, *On Belief*, op. cit., p. 4.

<sup>391</sup> Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject*, op. cit., p. 21.

<sup>392</sup> Slavoj Zizek, *The Puppet and the Dwarf*, op. cit., p. 135.

indistinguishable from mere whimsicality. There is no objective criterion and there can clearly be no appeal to any subjective features to distinguish an act of absolute freedom from a gratuitous act<sup>393</sup>.

Zizek se prête également facilement à la critique lorsqu'il reprend Heidegger pour illustrer la véritable nature de l'engagement politique<sup>394</sup>. Si le point de capiton n'est pas un «super-signifiant», mais un simple signifiant parmi d'autres, en quoi le recapitonnage communiste se démarque-t-il du recapitonnage fasciste? Comment différencier l'événement du pseudo-événement?

Zizek se défend à plusieurs reprises de faire la promotion d'un projet totalitaire ou même fasciste. Loin d'effectuer une traversée du fantasme, explique-t-il, le pseudo-événement fasciste cherche plutôt à renforcer le fonctionnement du système en transposant dans un élément positif (le juif) l'antagonisme qui traverse la société et en éliminant ce qu'il perçoit comme étant la cause de son mal-fonctionnement. Le projet fasciste est guidé, selon Zizek, par une volonté de réaliser pleinement la société, une société entièrement fonctionnelle et organique. Il met donc en scène l'envers de la traversée du fantasme : il s'agit de s'activer pour que rien ne change, pour

---

<sup>393</sup> Russell Grigg, «Absolute Freedom and Major Structural Change», *Paragraph*, vol. 24, n. 2, July 2001, p. 123.

<sup>394</sup> Zizek traite de cette question au premier chapitre de *The Ticklish Subject*. Geoff Boucher, dans un texte préparatoire à un séminaire, affirme, entre autres, que Zizek «advocates violence for its own sake». Zizek serait d'avis, selon lui, qu'il vaut mieux faire une révolution totalitaire que de perdurer dans la vacuité capitaliste. Il affirme enfin que l'Acte, tel que conçu par Zizek correspond à une éthique «of nationalism, fundamentalism and fascism». (Geoff Boucher, «The Politics of Universal Truth : An Introduction to Slavoj Zizek's Lacanian Dialectics», *op.cit.*)

maintenir le *statu quo*. Au lieu d'accepter la non-existence de l'Autre, c'est-à-dire l'inconsistance du symbolique, le projet fasciste tente de re-créer l'Autre, de faire du social un tout organique et sans faille<sup>395</sup>.

De par son expérience personnelle en Slovénie, Zizek est particulièrement sensible aux dangers que posent les projets politiques reposant sur un nationalisme ethnique, qu'il perçoit comme menant vers l'exclusion et le racisme<sup>396</sup>. Plus généralement, les différentes luttes particularistes, s'inscrivant dans la politique de l'identité représentent, pour Zizek, en plus d'un repli sur soi, une réaffirmation de l'Autre. Ces luttes visent la confirmation de leur mandat symbolique par l'Autre, une meilleure intégration à l'édifice social, une reconnaissance par l'Autre<sup>397</sup>. Zizek reprend un argument d  j   velopp   par Butler concernant les luttes pour la reconnaissance du mariage gai pour illustrer ceci. Dans cette lutte, les homosexuels ont tout à gagner sur le plan économique et social. Cependant, en visant leur propre intégration au système, les couples gais laissent derrière eux les autres exclus du système. Ce faisant, ils contribuent non seulement au renforcement du système d'exclusion, mais à

---

<sup>395</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality*, *op. cit.*, pp. 126-127.

<sup>396</sup> Zizek n'effectue pas d'analyse en profondeur de la question du nationalisme, bien qu'il utilise plusieurs exemples de luttes nationales pour illustrer ses arguments. Le danger qui guette toute forme de projet nationaliste est de présenter la particularité nationale (symbolique) comme relevant de la nature, comme étant *Réelle*, et d'*ontologiser* celle-ci. Une équivalence est alors posée entre le symbolique et le Réel, la brèche séparant le symbolique du Réel est abolie. Un tel projet est donc voué à l'échec, échec qui, plus souvent qu'autrement, s'avère très coûteux en termes de vies humaines.

<sup>397</sup> Slavoj Zizek, *On Belief*, *op. cit.*, p. 85.

l'exclusion encore plus marqué des laissés pour compte<sup>398</sup>.

De tels mouvements sociaux accomplissent donc un acte symbolique, qui est à différencier de l'Acte authentique, et qui représente «[a] purely formal, self-referential, gesture of the self-assertion of one's subjective position<sup>399</sup>». Or, comme nous l'avons vu, une politique authentique devrait avoir pour objectif, dans un premier temps, d'extirper la communauté de sa substance. Les «nouveaux mouvements sociaux», visant justement des changements sociaux (et non politiques), «ne sont pas politiques dans le sens de l'Universel Singulier. Car, centrés autour d'un problème spécifique, ils manquent d'une dimension d'universalité en n'étant pas reliés à la totalité sociale<sup>400</sup>». Seule la recherche de l'universel peut permettre de combattre cette fragmentation symbolique. Le seul universel authentique réside, selon Zizek, dans la lutte politique<sup>401</sup>.

C'est dans le christianisme que Zizek retrouve la manifestation la plus vive de l'émergence d'un mouvement politique à portée universelle. Au lieu de chercher à s'ancrer dans une communauté «naturelle», le christianisme effectue au contraire une séparation («*unplugging*») avec toute communauté naturelle et forme plutôt une communauté spirituelle, constituée par tous ceux qui décident de croire en Dieu.

---

<sup>398</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality*, *op. cit.*, p. 312.

<sup>399</sup> Slavoj Zizek, *On Belief*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>400</sup> Slavoj Zizek, *Le spectre rôde toujours*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>401</sup> Sabine Reul et Thomas Deichmann, «The One Measure of True Love is : You Can Insult the Other», *Spiked*, 15 novembre 2001, article pouvant être consulté à l'adresse : <http://www.spiked-online.com/Printable/00000002D2C4.htm>

Face à la question «Pourquoi Dieu sacrifie-t-il son seul et unique fils?», Zizek écarte plusieurs réponses faisant de la crucifixion du Christ un échange entre Dieu et l'humanité pour sauver cette dernière. La crucifixion ne peut être conçue comme étant un sacrifice par Dieu de ce qui lui est le plus cher, puisque cette réponse implique que Dieu n'est pas omnipotent et qu'il existe une autre entité égale ou supérieure à lui ( «Qui a demandé ce sacrifice?», «à qui cette dette est-elle payée?»<sup>402</sup>). Le Christ ne peut non plus être sacrifié par Dieu dans le but d'enseigner une leçon à l'humanité, puisque cette interprétation fait de Dieu celui qui cause la Chute pour pouvoir ensuite se présenter en sauveur de l'humanité<sup>403</sup>, un peu à la façon dont la gouvernante *d'Héroïne* de Patricia Highsmith met le feu à la maison pour pouvoir sauver les enfants.

La seule façon, selon Zizek, de sortir de cette impasse, est d'abandonner la thèse selon laquelle le Christ est un objet de sacrifice aux mains de Dieu, et d'affirmer que le Christ s'est sacrifié lui-même par amour de l'humanité<sup>404</sup>. Ce sacrifice ne doit donc aucunement être compris tel un acte d'échange ou de paiement d'une dette<sup>405</sup>. L'acte du Christ ne s'inscrit nullement dans la logique de rétribution. Le Christ ne rachète pas les péchés des êtres humains, il les efface radicalement par un geste

---

<sup>402</sup> Slavoj Zizek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, *op. cit.*, pp. 44-47 et Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, *op. cit.*, p. 157.

<sup>403</sup> Slavoj Zizek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, *op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>404</sup> *Ibid*, pp. 50 et 52.

<sup>405</sup> *Ibid*, p. 52.

d'amour<sup>406</sup>.

Le Christ, médiateur entre Dieu et l'humanité, en mourant sur la croix, transforme le rapport unissant ces deux pôles. Après sa mort, Dieu et humanité ne constituent ni deux pôles entièrement séparés, ni deux pôles directement unis. Ce qui meurt sur la croix, ce n'est pas le Christ en tant que médiateur entre Dieu et l'humanité, mais Dieu lui-même en tant que transcendance : «Through Christ's sacrifice, God himself is no longer beyond, but passes into the Holy Spirit (of the religious community)<sup>407</sup>» .

Aussi,

when Christ dies, what dies with him is the secret hope discernible in 'Father, why hast thou forsaken me?': the hope that there is a father who has abandoned me. The 'Holy Spirit' is the community deprived of its support in the big Other<sup>408</sup>.

Cet abandon de l'espoir en l'Autre est ce qui permet la réappropriation politique par Saint Paul du geste du Christ. Le christianisme, tel que compris par Žižek, est une religion qui se passe de Dieu. Dieu, «l'une des figures de l'Autre», est ce qui meurt sur la croix – ce qui vient rejoindre le message de la psychanalyse lacanienne selon lequel l'Autre n'existe pas. Le christianisme sans Dieu signifie qu'il n'est plus question d'attendre que Dieu agisse à notre place. Cela veut aussi dire que la «volonté de Dieu» ne peut plus servir d'excuse pour expliquer et justifier les malheurs terrestres.

Le christianisme tel que conçu par Žižek est donc une religion qui

---

<sup>406</sup> *Ibid*, p. 52.

<sup>407</sup> *Ibid*, p. 51.

appelle l'être humain à l'action. C'est d'ailleurs ainsi que Zizek interprète le livre de Job, qu'il considère comme étant la première critique moderne de l'idéologie<sup>409</sup>. Job, au lieu d'accepter les explications de ses amis tentant d'attribuer un certain sens à ses malheurs, cherche plutôt à affirmer «the meaninglessness of his suffering»; «he simply doesn't accept that his suffering has any meaning<sup>410</sup>». Et ce n'est qu'à partir du moment où nous refusons d'expliquer la souffrance comme étant l'expression d'une signification plus profonde, comme servant un dessein divin qu'il est possible de combattre pour son éradication.

Le véritable miracle du christianisme ne se trouve pas dans la marche sur l'eau ou la multiplication des pains, mais bien chez Saint Paul, lorsque celui-ci réinterprète le sens de la crucifixion du Christ pour en faire un triomphe et la base de la refondation d'une communauté<sup>411</sup> :

The Crucifixion, the death of the son of God, is a *happy event* – in it, the very structure of sacrifice, as it were, sublates itself, giving birth to a new subject no longer rooted in a particular substance, redeemed of all particular links (the 'Holy Spirit')<sup>412</sup>.

Paul, après avoir confirmé la mort de Jésus sur la croix et sa résurrection, «goes on to his true Leninist business, that of organizing the new party called the Christian community<sup>413</sup>». Paul ne s'intéresse pas à Jésus en tant

---

<sup>408</sup> Slavoj Zizek, *The Puppet and the Dwarf*, op. cit., p. 171.

<sup>409</sup> Slavoj Zizek & Glyn Daly, *Conversations with Zizek*, op. cit., p. 161.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>411</sup> Slavoj Zizek, *On Belief*, op. cit., p. 3.

<sup>412</sup> Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, op. cit., p. 158.

<sup>413</sup> Slavoj Zizek, *The Puppet and the Dwarf*, op. cit., p. 9

que *personne*<sup>414</sup>, mais plutôt en tant que signifiant pouvant servir à la refondation d'une communauté universelle et d'une Loi nouvelle. La leçon du christianisme « is that it is possible to suspend the burden of the past, to cut the ropes which tie us to our past deeds, to wipe the slate and begin again from zero...a New Beginning is possible<sup>415</sup>».

La collectivité chrétienne n'est pas fondée dans une communauté ethnique, elle dépasse les limites ethniques et nationales. Le geste proprement politique de Saint Paul, est de briser avec toute forme de communautarisme :

his universe is no longer that of the multitude of groups that want to 'find their voice', and assert their particular identity, their 'way of life', but that of a fighting collective grounded in the reference to an unconditional universalism<sup>416</sup>.

Le christianisme introduit dans le monde païen une idée nouvelle qui vient recapitonner l'univers de sens, celle selon laquelle chacun peut avoir accès à l'universel puisqu'il s'agit d'un choix, celui de croire en Dieu<sup>417</sup>. Cependant, cette idée, en plus d'être énoncée, est mise en pratique : «the Christian 'unplugging' is *not* an inner contemplative stance, but the active *work* of love which necessarily leads to the creation of an *alternative* community<sup>418</sup>».

Puisque la communauté n'existe pas *réellement*, le politique existe en

---

<sup>414</sup> *Ibid*, p. 9.

<sup>415</sup> *Ibid*, p. 53.

<sup>416</sup> *Ibid*, p. 130.

<sup>417</sup> Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*, *op. cit.*, p. 120.

tant que lutte pour l'appropriation du Signifiant-maître constituant, au niveau symbolique, la communauté. C'est par un geste politique, une décision d'engagement, que la collectivité en vient à exister en tant qu'univers symbolique commun. Ce geste politique est un acte d'autonomie : à travers l'acte authentique, nous assumons la responsabilité pour notre inscription dans l'univers symbolique et pour l'ordre symbolique lui-même – ce qui inclut son système politique et économique<sup>419</sup>. Au lieu d'expliquer l'exclusion par les rouages du système, de naturaliser celle-ci, il faut refuser ces explications et prendre position en faveur de l'exclu qui exprime la vérité du système<sup>420</sup>. Il faut donc réapproprier les Actes qui surviennent et qui pointent vers l'exclusion et l'injustice pour leur donner une dimension politique pouvant servir à la refondation de la collectivité politique.

Zizek n'explique pas en quoi consiste exactement la nouvelle Loi qu'il annonce. Lorsqu'on lui demande à quoi ressemblera la société post-capitaliste, Zizek ne prétend pas connaître la réponse. Il offre bien sûr des idées, par exemple la socialisation des moyens de communication et du capital humain<sup>421</sup>. Mais il affirme en même temps qu'il est impossible de conceptualiser, à l'intérieur des coordonnées symboliques actuelles, en quoi la société post-révolutionnaire se démarquera du capitalisme. Zizek trouve

---

<sup>418</sup> *Ibid*, pp. 129-130.

<sup>419</sup> Glyn Daly, «Slavoj Zizek : A Primer», article pouvant être consulté à l'adresse <http://www.lacan.com/zizek-primer.htm>

<sup>420</sup> Slavoj Zizek & Glyn Daly, *Conversations with Zizek*, *op. cit.*, pp. 161-162.

<sup>421</sup> *Ibid*, p. 154.

plusieurs similitudes entre l'époque actuelle et l'univers païen. Face à une doxa qui voudrait faire du marché un principe naturel se substituant aux décisions politiques, Zizek rappelle que le geste par lequel une communauté politique se fonde peut être répété et qu'une réappropriation du politique est possible.

La refondation politique passe nécessairement par l'énonciation d'une Loi nouvelle. Si l'on veut éviter de faire reposer sur l'Autre l'énonciation de la Loi, et c'est en quelque sorte le cas lorsque le marché détermine le politique, il faut un Maître qui se fasse énonciateur et porteur de la Loi.

Ceci signifie également pour Zizek que la Loi nouvelle à laquelle il nous invite consistera en une politisation de l'éthique, à abolir la distance qui sépare le politique et l'éthique<sup>422</sup>. La Loi nouvelle n'est en effet pas universelle au sens où elle accepte tous les sujets en tant qu'acteurs politiques égaux. Pour Zizek, l'universel n'est possible qu'à travers le parti pris :

universal truth and partisanship, the gesture of taking sides, are not only not mutually exclusive, but condition each other : in a concrete situation, its UNIVERSAL truth can only be articulated from a thoroughly PARTISAN position – truth is by definition one-sided<sup>423</sup>.

En Allemagne nazie, le discours du juif ne constitue pas seulement un discours parmi d'autres, égal à celui du partisan nazi. Le sens de l'univers

---

<sup>422</sup> Slavoj Zizek, *Repeating Lenin*, op. cit., pp. 71.

<sup>423</sup> Slavoj Zizek, *Repeating Lenin*, op. cit., p. 26 et Slavoj Zizek, *Revolution at the Gates*, op. cit., p. 177.

nazi ne peut être compris en examinant tous les discours qui s'y articulent. C'est le discours particulier du juif qui exprime la vérité du système nazi : «truth emerges as a particular contingent encounter which renders visible its 'repressed'<sup>424</sup>». De même, Zizek affirme que dans l'opposition entre les partisans de la mondialisation capitaliste et les alter-mondialistes, les deux discours n'ont pas la même valeur politique puisque les alter-mondialistes font en sorte que les victimes du système capitaliste sont incluses dans la lutte<sup>425</sup>. Pour que la Loi nouvelle soit en mesure d'articuler un projet qui soit universel, et qui prenne parti au nom des exclus, elle doit exclure de l'espace politique les acteurs promouvant l'exclusion, le racisme et le fondamentalisme.<sup>426</sup> La refondation du politique passe donc, selon Zizek, par l'exclusion de la droite populiste de l'espace politique en refusant de faire de ce discours un discours politiquement légitime<sup>427</sup>.

---

<sup>424</sup> Slavoj Zizek, *For They Know Not What They Do*, *op. cit.*, p. 196.

<sup>425</sup> Slavoj Zizek, *Revolution at the Gates*, *op. cit.*, p. 300.

<sup>426</sup> Zizek dénonce d'ailleurs la défense que fit Noam Chomsky d'un livre révisionniste au nom de la liberté d'expression. (Slavoj Zizek, *Revolution at the Gates*, *op. cit.*, pp. 168-169.)

<sup>427</sup> Slavoj Zizek, *Repeating Lenin*, *op. cit.*, p. 26.

## Conclusion

Au-delà des blagues et des anecdotes, ce qui rend la lecture de Zizek si enivrante et passionnante, c'est l'espoir qu'elle suscite chez le lecteur. Zizek marie en effet une conception somme toute assez pessimiste du monde avec une vision optimiste des possibilités d'action humaine à l'intérieur de celui-ci. Au-delà des incohérences, contradictions et répétitions<sup>428</sup>, un message politique puissant est articulé. Dans un univers où le marché est un indépassable, où le politique ne peut être pensé qu'à l'intérieur des limites imposées par le libéralisme, le capitalisme et les droits de la personne, dans une époque où il est plus facile d'imaginer la fin du monde qu'une reformulation de l'économie, les livres de Zizek sont véritablement une bouffée d'air frais.

Zizek s'est fait accuser à maintes reprises de défendre un projet pouvant être aussi dévastateur que le fascisme, accusation à laquelle il répond par un «ainsi soit-il<sup>429</sup>» qui ne manque pas d'enrager encore plus ses détracteurs. Zizek refuse d'entrer dans le chantage libéral selon lequel tout projet politique d'envergure doit être réprimé sous prétexte qu'il mène potentiellement au totalitarisme<sup>430</sup>. Ce qui ne veut pas dire que Zizek défend la violence au nom de la violence, la révolution au nom de la révolution, peu importe son contenu. Bien qu'il veuille réaffirmer le pouvoir

---

<sup>428</sup> Zizek ne répète pas seulement des passages d'un livre à l'autre, mais on retrouve même, dans *On Belief*, un même passage répété mot à mot à deux endroits.

<sup>429</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality*, op. cit., p. 326.

<sup>430</sup> *Ibid*, p. 326 et Slavoj Zizek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, op. cit.

de l'être humain de changer l'univers dans lequel il habite, tout son cadre théorique milite en faveur des limites qu'imposent aux êtres humains le Réel et le symbolique. L'être humain ne peut vivre en dehors du symbolique et de la Loi : l'absence de Loi est impensable, et le retour vers la folie «pré-symbolique» n'est pas souhaitable. L'être humain doit accepter son ancrage dans le symbolique, construit humain, et comprendre le rôle que joue la Loi dans son existence psychique. De même, le Réel vient constamment rappeler que le symbolique n'est pas tout, ce qui ne veut pas dire qu'il existe un autre univers – consistant celui-là – derrière le symbolique.

Malgré ce que nous avons dit au sujet du politique comme devant viser l'impossible, de l'acte authentique comme relevant du miracle, et de l'émergence d'une Loi nouvelle *ex nihilo*, Zizek demeure en un certain sens assez pragmatique. Lorsqu'on lui demande si, face à la montée du nazisme, il se rallierait aux libéraux, il répond d'un «oui» sans équivoque. Et c'est d'ailleurs ce qu'il fit en Slovénie face à la montée de divers partis nationalistes, lorsqu'il devint candidat lors de la première élection présidentielle sous la bannière libérale. Il explique ainsi que le régime libéral est indéniablement préférable au régime fasciste ou communiste. Aussi, on sent bien qu'il aimerait se distancier du pacifisme des «heart bleeding leftists» qui s'opposent à la guerre en Irak, et qu'il lui répugne de devoir s'aligner avec un mouvement anti-guerre qu'il juge trop simpliste. En dernière instance toutefois, il dénonce l'attaque américaine sur la base de ce qu'elle signifie, c'est-à-dire une tentative d'éliminer le retour du refoulé.

Des actes authentiques, éthiques, se produisent constamment affirme Zizek. Le refus des réservistes de l'armée israélienne de servir dans les territoires occupés en janvier et février 2002 représente un tel acte éthique, un refus de perpétuer un système visant «l'humiliation et l'élimination d'un peuple<sup>431</sup>». Notre tâche, nous rappelle Zizek, est de souligner l'unicité de chaque acte, d'affirmer son caractère miraculeux, et d'éviter qu'il soit banalisé ou expliqué conjoncturellement<sup>432</sup>. Nous ne pouvons jamais savoir si l'Acte sera réapproprié et aura une dimension proprement politique, et c'est pourquoi la tâche des intellectuels de gauche, tout en conservant vivante la possibilité de la révolution, est en même temps d'appuyer les actes où qu'ils se produisent, y compris soutenir des efforts tels que ceux de Bill Clinton pour universaliser le système d'assurance-santé.

Ernesto Laclau reproche à Zizek de ne pas donner consistance au projet politique auquel il invite les marxistes :

The difficulty with assertions like this is that they mean absolutely nothing...Should we understand that [Zizek] wants to impose the dictatorship of the proletariat? Or does he want to socialize the means of production to achieve these rather peculiar aims?...Without at least the beginning of an answer to these questions, [Zizek's] anti-capitalism is empty talk<sup>433</sup>.

Laclau a en partie raison, Zizek ne se veut nullement un prophète

---

<sup>431</sup> Slavoj Zizek, «Homo Sacer in Afghanistan», *Lacanian Ink*, numéro 20, printemps 2002, pp. 106-108.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>433</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality, op. cit.*, p. 206.

annonçant la Loi nouvelle. Zizek répète le geste marxiste qui consiste à identifier les contradictions inhérentes au système capitaliste. Face à ceux qui croient que l'idée d'un changement fondamental de la société est un projet utopique, Zizek répond que l'utopie réside plutôt chez ceux qui croient naïvement que le régime capitaliste peut durer éternellement. Zizek ne prétend pas avoir de réponses, mais croit néanmoins nécessaire de souligner que très bientôt de sérieuses questions se poseront<sup>434</sup>. Il n'énonce donc pas cette Loi nouvelle, mais cherche à rappeler que l'émergence de celle-ci est possible, que l'univers dans lequel nous vivons n'a rien d'éternel et de naturel. Plutôt que l'image d'un prophète, c'est donc plutôt celle du magicien qui ressort lorsqu'il affirme «I have the hat, I still don't have the rabbit<sup>435</sup>».

---

<sup>434</sup> *Ibid.*

<sup>435</sup> Noam Yuran, «Disaster Movies as the Last Remnants of Utopia», *op. cit.*

## Bibliographie

### Écrits de Slavoj Zizek:

ZIZEK, Slavoj, *Le plus sublime des hystériques, Hegel passe*, Paris, Point hors ligne, 1988.

ZIZEK, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 1989.

ZIZEK, Slavoj, «Beyond Discourse-Analysis», in Ernesto LACLAU, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, Verso, 1990.

ZIZEK, Slavoj, *For They Know Not What They Do, Enjoyment as a Political Factor*, London, Verso, 1991.

ZIZEK, Slavoj, *Enjoy your Symptom ! Lacan in Hollywood and Out*, New York, Routledge, 1992.

ZIZEK, Slavoj, «In His Bold Gaze My Ruin Is Writ Large», in Slavoj Zizek (ed) *Everything You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*, London, Verso, 1992.

ZIZEK, Slavoj, *Tarrying with the Negative*, London, Verso, 1993.

ZIZEK, Slavoj, *The Metastases of Enjoyment, Six Essays on Woman and Causality*, London, Verso, 1994.

ZIZEK, Slavoj, « The Spectre of Ideology » et « How Did Marx Invent the Symptom ? », in Slavoj ZIZEK (ed.), *Mapping Ideology*, London, Verso, 1994.

ZIZEK, Slavoj, «Hegel, Lacan, Deleuze : Three Strange Bedfellows», in B. E. BABICH (ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy , and Desire*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1995.

ZIZEK, Slavoj, *The Indivisible Remainder, an Essay on Schelling and Related Matters*, London, Verso, 1996.

ZIZEK, Slavoj, *The Plague of Fantasies*, London, Verso, 1997.

ZIZEK, Slavoj, *The Abyss of Freedom / Ages of the World : An Essay*, Michigan, Michigan University Press, 1997.

ZIZEK, Slavoj, *The Ticklish Subject, the Absent Centre of Political Ontology*, London, Verso, 1999.

ZIZEK, Slavoj, *The Fragile Absolute, or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting for ?*, London, Verso, 2000.

ZIZEK, Slavoj, Judith BUTLER, Ernesto LACLAU, *Contingency, Hegemony, Universality, Contemporary Dialogues of the Left*, London, Verso, 2000.

ZIZEK, Slavoj, *On Belief, Thinking in Action*, London, Verso, 2001.

ZIZEK, Slavoj, *Repeating Lenin*, Zagreb, Arkzin, 2001.

ZIZEK, Slavoj, *Did Somebody Say Totalitarianism ? Five Interventions in the Mis(Use) of a Notion*, London, Verso, 2001.

ZIZEK, Slavoj, *Opera's Second Death*, London, Routledge, 2002.

ZIZEK, Slavoj, *Revolution at the Gates, Selected Writings of Lenin from 1917*, London, Verso, 2002.

ZIZEK, Slavoj, *Le spectre rôde toujours, Actualité du Manifeste du Parti communiste*, Paris, Nautilus, 2002.

ZIZEK, Slavoj, *The Puppet and the Dwarf, The Perverse Core of Christianity*, Cambridge, MIT Press, 2003.

ZIZEK, Slavoj et Glyn DALY, *Conversations with Zizek*, London, Polity, 2004.

ZIZEK, Slavoj, «Le Stalinisme : un savoir décapitoné», *Analytica*, volume 33, 1983.

ZIZEK, Slavoj, «How the Non-Duped Err», *Qui Parle*, vol. 4, no. 1, 1990, pp. 1-20.

ZIZEK, Slavoj, «The Totalitarian Invitation to Enjoyment», *Qui Parle*, vol. 5, no. 2, 1991.

ZIZEK, Slavoj, «Why Should a Dialectician Learn to Count to Four ?», *Radical Philosophy*, 58, Summer 1991, pp. 3-9.

ZIZEK, Slavoj, «Le rêve du nationalisme expliqué par le rêve du mal radical», *Futur antérieur*, vol.4, 1992.

ZIZEK, Slavoj, «Re-visioning 'Lacanian' Social Criticism : The Law and its Obscene Double», *JPCS : Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, Vol. 1, No. 1, Spring 1996, pp. 15-25.

ZIZEK, Slavoj, «Fantasy as a Political Category : A Lacanian Approach», *JPCS : Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, Vol. 1, No. 2, Fall 1996.

ZIZEK, Slavoj, «The Supposed Subjects of Ideology», *Critical Quarterly*, vol. 39, no. 2, 1997, pp. 39-59.

ZIZEK, Slavoj, «You May!», *London Review of Books*, Vol. 21, No. 6, March 18, 1999.

ZIZEK, Slavoj, «Le malaise dans la subjectivation politique», *Actuel Marx*, vol. 28, août 2000, pp. 132-152.

ZIZEK, Slavoj, «Postmodernity as Modernity's Myth», *Polygraph*, no. 13, 2001, pp. 39-57.

ZIZEK, Slavoj, «The Only Good Neighbour is a Dead Neighbour», *Lacanian Ink*, n.18, 2001.

ZIZEK, Slavoj, «Homo Sacer in Afghanistan», *Lacanian Ink*, vol. 20, Spring 2002, pp. 100-113.

#### Commentaires:

BOUCHER, Geoff, «The Politics of Universal Truth : An Introduction to Slavoj Zizek's Lacanian Dialectics»,  
<http://home.mira.net/~andy/seminars/geoffzizek.htm>.)

DALY, Glyn, «Politics and the Impossible, Beyond Psychoanalysis and Deconstruction», *Theory, Culture & Society*, 1999, vol. 16, no. 4, pp. 75-98.

DALY, Glyn, «Slavoj Zizek : A Primer», article pouvant être consulté à l'adresse <http://www.lacan.com/zizek-primer.htm>.

DEWS, Peter et Peter OSBORNE, «Lacan in Slovenia – An Interview with Slavoj Zizek and Renata Salecl», *Radical Philosophy*, 58, Summer 1991, pp. 25- 31.

DEWS, Peter, «The Tremor of Reflection – Slavoj Zizek's Lacanian Dialectics», *Radical Philosophy*, vol. 69, Jan/Feb 1995, pp. 17-29.

DONAHUE, Brian, «Marxism, Postmodernism, Zizek», *Postmodern Culture*, vol. 12, no. 2, 2002.

EAGLETON, Terry, « Enjoy! », *Paragraph*, vol. 24, no. 2, 2001.

GIGANTE, Denise, «Toward a Notion of Critical Self-Creation : Slavoj Zizek and the 'Vortex of Madness'», *New Literary History*, 29 :1, 1998.

GLYNOS, Jason, «Symptoms of a Decline in Symbolic Faith, or, Zizek's Anti-capitalism», *Paragraph*, vol. 24, no. 2, July 2001, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 78-110.

GRIGG, Russell, «Absolute Freedom and Major Structural Change», *Paragraph*, vol. 24, no. 2, July 2001.

GUERRA, Gustavo, «Thinking Aslant : Zizek and Pragmatism», *Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, Spring 2001, vol. 6.

HENWOOD, Doug, «I am a Fighting Atheist : Interview with Slavoj Zizek», *Bad Subjects : Political Education for Everyday Life*, Issue 59, February 2002.

HOMER, Sean, « It's the political economy, stupid ! On Zizek's Marxism», *Radical Philosophy*, July-August 2001.

HOMER, Sean, «Psychoanalysis, Representation, Politics : On the (Im)possibility of a Psychoanalytic Theory of Ideology?», <http://shef.ac.uk/uni/academic/NQ/psych/staff/sihomer/prp.html>.

KUNKLE, Sheila, «Hollow Subjects in a Headless World», *Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, Fall 2000, vol. 5, no. 2.

LONG, Andrew and Tara McGANN, «Interview : Slavoj Zizek», *JPCS : Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, vol. 2, no. 1, Spring 1997, pp. 133-137.

LONG, Andrew and Tara McGANN, «Interview : Renata Salecl and Slavoj Zizek», *Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, vol. 2, no. 2, Fall 1997, pp. 147-151.

MEAD, Rebecca, «The Marx Brother, How a Philosopher from Slovenia Became an International Star», *The New Yorker*, May 5, 2003.

MYERS, TONY, *Slavoj Zizek*, London, Routledge, 2003.

NICOL, Bran, «As If : Traversing the Fantasy in Zizek», *Paragraph*, vol. 24, no. 2, July 2001.

NONNEKES, Paul, «Love and Christianity : A Critique of Zizek», *JPCS : Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, Vol. 6, no. 2, Fall 2001.

RESCH, Robert Paul, «Running on Empty : Zizek's Concept of the Subject», *Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, vol. 4, no.1, Spring 1999, pp. 92-98.

RESCH, Robert Paul, «The Sound of Sci(l) ence : Zizek's Concept of Ideology-Critique», *Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, Spring 2001, vol. 6.

REUL, Sabine et Thomas DEICHMANN, «The One Measure of True Love is : You Can Insult the Other», *Spiked*, 15 novembre 2001, <http://www.spiked-online.com/Printable/00000002D2C4.htm>.

WRIGHT, Elizabeth and Edmond WRIGHT, *The Zizek Reader*, Oxford, Blackwell, 1999.

YORAN, Noam, «Disaster Movies as the Last Remnants of Utopia», *Haaretz*, 4 août 2004, [www.haaretz.com](http://www.haaretz.com).

Ouvrages généraux:

ANDERSON, Perry, *In the Tracks of Historical Materialism*, London, Verso, 1983.

AOKI, D.S., «Using and Abusing French Discourse Theory : Misreading Lacan and the Symbolic Order», *Theory, Culture & Society*, vol. 12, no. 4, Nov. 1995.

BADIOU, Alain, *Saint-Paul : la fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997.

BARTHES, Roland, *Critique et vérité*, Paris, Seuil, 1966.

BARTHES, Roland, *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984.

BAUDRILLARD, Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.

BAUDRILLARD, Jean, *La pensée radicale*, Paris, Sens&Tonka, 1994.

BAUDRILLARD, Jean, «Disneyworld Company» in *Écran total*, Paris, Galilée, 1997.

BRINT, Michael, William WEAVER, Meredith GARMON, «What Difference Does Anti-Foundationalism make to Political Theory ?», *New Literary History*, vol. 26, no. 2, Spring 1995, pp. 225-237.

BROWN, Wendy, «Resisting Left Melancholy», *boundary 2*, vol. 26, no.3.

BURKE, Seàn, *The Death and Return of the Author, Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.

BUTLER, Judith, *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

BUTLER, Judith, *Antigone's Claim*, New York, Columbia University Press, 2000.

BUTLER, Judith, «Merely Cultural», *Social Text*, nos. 52/53, vol 15, Fall/Winter 1997, pp. 265-289.

CALLARI, Antonio, Stephen CULLENBERG et Carole BIEWENER (ed.), *Marxism in the Postmodern Age – Confronting the New World Order*, New York, Guilford Press, 1995.

- CAMERON, Deborah, *Feminism and Linguistic Theory*, London, Macmillan, 1985.
- CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999 (1975).
- DEBORD, Guy, *La Société du Spectacle*, Paris, Gallimard, 1992 (1967).
- DELIÈGE, Robert, *Introduction à l'anthropologie structurale*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- DEWS, Peter, *Logics of Disintegration : Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London, Verso, 1987.
- DOR, Joël, *Introduction à la lecture de Lacan*, tome 2, Paris, Denoël, 1992.
- DUCLOS, Denis, «Les sciences sociales et la place du symbolique», *Revue du MAUSS*, no 12, 1998.
- EAGLETON, Terry, *The Illusions of Postmodernism*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996.
- EBERT, Teresa L., «Globalization, Internationalism, and the Class Politics of Cynical Reason», *Nature, Society, and Thought*, vol. 12, no. 4, 1999, pp. 389-410.
- ECO, Umberto, «On symbols», *Recherches Sémiotiques / Semiotic Inquiry*, vol. 2, n. 1, 1982.
- FABRE, Daniel, «Le symbolique, brève histoire d'un objet», in *Une école pour les sciences sociales*, textes rassemblés par Jacques Revel et Nathan Wachtel, Paris, Cerf, 1996, pp. 229-250.
- FARRELL, Frank B., *Subjectivity, Realism, and Postmodernism – the Recovery of the World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- FEATHERSTONE, Mike, *Consumer Culture and Postmodernism*, London, Sage, 1991,
- FERN HABER, Honi, *Beyond Postmodern Politics – Lyotard, Rorty, Foucault*, London, Routledge, 1994.
- FINK, Bruce, *The Lacanian Subject ; Between Language and Jouissance*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- FISH, Stanley, «Anti-Foundationalism Theory, Hope, and the Teaching of Composition», in *Doing What Comes Naturally*, Oxford, Clarendon, 1989.

FLAX, Jane, *Thinking Fragments : Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley, University of California Press, 1990.

FOUCAULT, Michel, «Qu'est-ce qu'un auteur ?», *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 63, no 3, 1969.

FRASER, Nancy, *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture*, Indiana University Press, 1992.

GINZBURG, Evgeniia, *Le vertige : chronique des temps du culte de la personnalité*, trad. de Bernard Abbots, Paris, Seuil, 1981.

GUEGUEN, Pierre-Gilles, «Éléments pour l'analyse du symptôme», *Ornicar? digital*, <http://www.wapol.org/ornicar/articles/164gue.htm>.

HARVEY, David, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Blackwell, 1990.

JAMESON, Fredric, «Imaginary and symbolic in Lacan : Marxism, psychoanalytic criticism, and the problem of the subject», in Shoshana Felman (ed.), *Literature and Psychoanalysis*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977.

JAMESON, Fredric, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991.

JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1996 (1984).

KAFKA, Franz, *Le Procès*, Paris, Gallimard, 1987 (1933).

KELLNER, Douglas, *Media Culture, Cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern*, London, Routledge, 2000 (1995).

LACAN, Jacques, «Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste et l'École», *Scilicet*, no 1, Paris, Seuil, 1968.

LACAN, Jacques, *Le séminaire, livre II : Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

LACAN, Jacques, *Le séminaire, livre III : les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981.

LACAN, Jacques, *Le séminaire, livre VII : l'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

LACAN, Jacques, *Le séminaire, livre XX : Encore*, Paris, Seuil, 1975.

- LACAN, Jacques, *Écrits I*, Paris, Seuil, 1999 (1966).
- LACAN, Jacques, *Écrits II*, Paris, Seuil, 1999 (1966).
- LACLAU, Ernesto, *New Reflections on the Revolution of our Time*, London, Verso, 1990.
- LACLAU, Ernesto et Chantal MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 2001.
- LANDOW, George, «Reconfiguring the Author», in *Hypertext 2.0 : The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997.
- LEFEBVRE, Henri, *Contre l'idéologie structuraliste*, Paris, Editions du Seuil, 1971.
- LEMAIRE, Anika, *Jacques Lacan*, Bruxelles, Pierre Mardaga Éditeur, 1977.
- LEVI-STRAUSS, Claude, «Introduction à l'œuvre de Mauss» in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1966.
- LINGIS, Alphonso, «Fantasy Space, Private Myths, Visions», *Journal of Phenomenological Psychology*, 30, no. 2, 1999, pp. 94-108.
- LUCAS, Janet L., «Lacan and Language ; the Dialectic of *das Ding* », *Clinical Studies : International Journal of Psychoanalysis*, vol. 5, no. 2, New York, 2000.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- LYOTARD, Jean-François, *Le postmoderne expliqué aux enfants : correspondance 1982-1985*, Paris, Éditions Galilée, 1988.
- MAN LING LEE, Theresa, *Politics and Truth, Political Theory and the Postmodernist Challenge*, New York, SUNY Press, 1997.
- McROBBIE, Angela, *Postmodernism and Popular Culture*, London, Routledge, 1994.
- MICHELMAN, Michel, «Sociology Before Linguistics : Lacan's Debt to Durkheim», in *Disseminating Lacan*, ed. par David Pettigrew and François Raffoul, New York, SUNY Press, 1996.
- MIKLITSCH, Robert (ed.), *Psycho-Marxism : Marxism and psychoanalysis late in the Twentieth Century*, Durham, Duke University Press, 1998.

- MOUFFE, Chantal, «Libéralisme, socialisme et démocratie plurielle», *Actuel Marx Confrontation ; L'idée du socialisme a-t-elle un avenir ?*, sous la dir. de Jacques Bidet et Jacques Texier, Paris, PUF, 1992.
- NASIO, Juan-David (sous la dir. de), *Le Silence en psychanalyse*, Paris, Rivages, 1987.
- RIOU, Nicola, *Pub Fiction. Société postmoderne et nouvelles tendances publicitaires*, Paris, Éditions d'Organisation, 1999.
- SARUP, Madan, *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*, Athens, University of Georgia Press, 1993.
- SAUSSURE de, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1983.
- SOKAL, Alan, «A Physicist Experiment with Cultural Studies», *Lingua Franca*, May/June 1996.
- SOPHOCLE, *Antigone*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1978.
- STAVRAKAKIS, Yannis, *Lacan & the Political*, London, Routledge, 1999.
- STOREY, John, *An Introduction to Cultural Theory and Popular Culture*, London, Prentice Hall, 1993.
- VAKALOULIS, Michel et Jean-Marie VINCENT (sous la dir. de), *Marx après les marxismes*, tome 1 : Marx à la question, Paris, L'Harmattan, 1997.
- VELTMEYER, Henry, «Post-Marxist : An Assessment and Critique of Ernesto Laclau», *Sociological Inquiry*, vol. 70, no. 4, Fall 2000, pp. 499-519.
- WAKEFIELD, Neville, *Postmodernism, the Twilight of the Real*, London, Pluto, 1990.
- ZAVARZADEH, Mas'ud, «On 'Class' and Related Concepts in Classical Marxism, and Why is the Post-al Left Saying Such Terrible Things about Them ?», *Alternative Orange*, Vol. 3, no. 3, Spring 1994.
- ZUPANCIC, Alenka, *Ethics of the Real*, London, Verso, 2000.