



THÈSE

En vue de l'obtention du DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par

Lucie RODRIGUES

Le 6 avril 2019

**La logique collective : l'acte comme point de jonction entre
logique du sujet et lien social**

Ecole doctorale : **CLESCO - Comportement, Langage, Education, Socialisation,
Cognition**

Spécialité : **Psychologie**

Unité de recherche :
LCPI - Laboratoire Cliniques Pathologique et Interculturelle

Thèse dirigée par
Pascale MACARY-GARIPUY et Laurent COMBRES

Jury

M. David Bernard, Rapporteur
M. Jacques Cabassut, Rapporteur
Mme Ania Beaumatin, Examineur
Mme Emmanuelle Borgnis-Desbordes, Examineur
Mme Pascale MACARY-GARIPUY, Directeur de thèse
M. Laurent Combres, Co-directeur de thèse

**La logique collective : l'acte comme point de jonction
entre logique du sujet et lien social**

La logique collective : l'acte comme point de jonction entre logique du sujet et lien social

Résumé en français :

Cette thèse cherche à éclairer la notion de logique collective à partir des concepts issus du champ psychanalytique et de l'enseignement de Lacan. Les prémisses de cette question sont à la fois théoriques, cliniques et politiques. Du côté du politique, nous observons une volonté réaffirmée de faire fonctionner des associations collectives (Z.A.D, Nuit Debout ; Gilets jaunes) et nous entendons des similitudes dans les points de butée rencontrés. Au niveau clinique, nous avons fait le constat d'une souffrance exprimée à l'endroit du social. Enfin, sur le plan théorique, nous observons un regain d'intérêt pour la notion de logique collective dans le champ psychanalytique et, particulièrement, dans les travaux visant à interroger les conditions de sortie du discours capitaliste. Pourtant, la notion en elle-même n'a jamais fait l'objet d'un travail de définition. De plus, elle n'est utilisée par Lacan que dans deux textes datés de 1945 et 1946. De ce fait, il nous a semblé opportun de réaliser une exploration de ce concept et du rapport que nous pouvons tisser entre la logique collective et la théorie des discours. Dans notre travail, nous proposons de définir la logique collective comme une logique de l'acte. Nous interrogeons également la dimension temporelle de l'acte à travers les notions d'après-coup et de temps logique. Ceci nous conduit à situer l'acte comme un point de jonction entre logique du sujet et lien social et à en tirer des conclusions à la fois théoriques, cliniques et politiques.

Mots-clés : Psychanalyse ; Logique collective ; Acte ; Temps logique ; Politique

The collective logic: the act as point of junction between logic of the subject and social link

Abstract :

This thesis seeks to shed light on the notion of collective logic based on concepts from the psychoanalytic field and Lacan's teaching. The premises of this question are at once theoretical, clinical and political. On the political side, we observe a reaffirmed desire to make collective associations function (Z.A.D, Nuit Debout, Yellow Security jacket) and we hear similarities in the points of impasse encountered. At the clinical level, we have noted the suffering expressed to the social. Finally, on the theoretical level, we observe a renewed interest in the notion of collective logic in the psychoanalytic field and, especially, in the work aimed at questioning the conditions for leaving the capitalist discourse. Yet the notion itself has never been the subject of definition work. Moreover, it is used by Lacan only in two texts dated 1945 and 1946. Therefore, it seemed to us opportune to carry out an exploration of this concept and the relationship that we can weave between the collective logic and the theory speeches. In our work, we propose to define the collective logic as a logic of the act. We also interrogate the temporal dimension of the act through the notions of afterwardsness and logical time. This leads us to situate the act as a junction point between the logic of the subject and the social link and to draw conclusions that are at once theoretical, clinical and political.

Keywords : Psychoanalysis ; Collective logic ; Act ; Logical time ; Politics

Table des matières

Introduction générale.....	10
Première partie : Le lien social de Freud à Lacan.....	25
Introduction	26
1 Fonction et effet du lien social chez Freud.....	28
1.1 L'intérêt de la psychanalyse.....	28
1.2 Totem et Tabou	35
1.3 Malaise dans la civilisation	42
1.4 Conclusion	49
2 Prémisses à la théorie des discours.....	53
2.1 Introduction.....	53
2.2 Le concept du stade du miroir et le registre symbolique.....	60
2.3 De l'Autre du langage à la théorie des discours.....	65
3 La théorie des discours	69
3.1 La structure des discours	69
3.2 Discours, division, castration et jouissance.....	75
3.3 Le discours du maître.....	89
3.4 Le discours de l'universitaire	102
3.5 Le discours de l'hystérique	106
3.6 Le discours de l'analyste.....	110
4 Conclusion	117
Deuxième partie : La logique collective.....	120
Introduction.....	121
1.La logique collective dans le texte du temps logique	125
1.1.Présentation du texte.....	129
1.2.La solution de Lacan	133
1.3.La valeur des « motions suspendues ».....	134
1.4.Les temps logique	136

1.5.Première référence à la notion de logique collective.....	142
1.6.Le syllogisme de Lacan : deuxième référence.....	145
1.7.Conclusion.....	150
2.Le séminaire Encore (1973) : relecture du temps logique.....	155
2.1.La citation.....	155
2.2.Critique de la notion d'inter-subjectivité.....	157
2.3.La fonction de la h(a)te.....	162
2.4.Conclusion.....	166
3.Le nombre treize et la forme logique de la suspicion	167
3.1.Le problème des douze.....	169
3.2.Le problème des treize.....	172
3.3.Logique collective vs logique de classe.....	176
4.La logique collective dans la clinique : l'expérience de Bion.....	182
4.1.Le texte	183
4.2.Névrose et social.....	192
4.3.Bion comme plus-un.....	194
4.4.Les expériences de Rickmann.....	195
4.5.L'expérience du groupe sans chef.....	195
4.6.Conclusion.....	198
5.Psychologie des foules ou Logique collective.....	201
5.1.La psychologie des foules freudienne.....	203
5.2.Lacan lecteur de Freud.....	209
5.3.Psychologie des foules vs logique collective.....	211
6.Conclusion	215
Troisième partie : La logique collective est une logique de l'acte.....	217
Introduction.....	218
1 Prémisses à la théorie de l'acte.....	223
1.1 Agieren.....	223
1.2 L'acte manqué.....	225

1.2.1 Le cas de madame M.....	227
1.3 Passage à l'acte et acting-out.....	233
1.3.1 Le cas de « la jeune homosexuelle ».....	237
1.3.2 Le cas de K.....	239
2 Définir l'acte.....	246
2.1 L'acte est la manifestation d'un ratage.....	246
2.2 L'acte et son rapport au signifiant.....	248
2.3 L'acte est lié à la détermination du commencement.....	250
2.4 L'acte met en jeu l'objet a et son rapport au sujet divisé.....	253
2.5 L'acte s'inscrit dans la répétition.....	254
2.6 L'acte réalise le sujet de l'énonciation.....	256
3 L'(a) temporalité de l'acte.....	258
4 Fonction de l'acte pour le sujet.....	261
4.1 Acte, temps logique et processus de subjectivation.....	261
4.2 Relecture du procès de la division avec le temps logique.....	265
4.3 Conclusion.....	266
5 Fonction de l'acte pour le collectif et le lien social	268
5.1 L'acte implique ses effets.....	269
5.2 L'acte : un traitement de l'impossible.....	272
5.3 Le changement de discours : acte, amour, symptôme.....	276
5.3.1 La ronde des discours.....	276
5.3.2 L'acte et le symptôme : le témoignage d'Anna	282
6 Conclusion : L'acte un moteur du lien social.....	286
Quatrième partie : Logique collective et discours capitaliste.....	292
Introduction.....	293
1 Le discours capitaliste.....	294
1.1 Introduction.....	294
1.2 Discussion de la thèse de Guy Lérès.....	303
1.3 Analyse du « discours capitaliste ».....	311
1.4 Discussion de la thèse de Pierre Bruno : Discours capitaliste et scission	323

1.5 Discours capitaliste, psychose et perversion.....	336
2 Discours capitaliste et logique collective.....	338
2.1 L'influence du discours capitaliste sur la logique collective.....	341
2.2 Discours capitaliste, temps logique et logique du sujet.....	343
2.3 Passage à l'acte et acting-out dans le discours capitaliste	347
2.4 Acte et/ou inhibition, l'exemple de Vladimir et Estragon	349
2.5 L'inhibition dans la théorie analytique	358
2.6 L'inhibition dans notre modernité.....	360
3 Le rapport au temps à l'ère capitaliste.....	365
3.1 L'accélération à l'ère capitaliste.....	365
3.2 Fonction de la hâte et accélération du temps.....	380
3.3 Perspectives.....	381
4 Conclusion.....	384
Conclusion générale.....	388
Bibliographie	396

Remerciements

Je tiens à remercier ma directrice de thèse, Madame Pascale Macary-Garipuy pour son accompagnement, son soutien, sa patience et sa disponibilité durant toutes ces années de recherche.

Je remercie Monsieur Laurent Combres d'avoir accepté de co-diriger cette thèse et de m'avoir fait profiter de ses conseils et de ses remarques.

Merci encore à Madame Pascale Macary-Garipuy et à Monsieur Laurent Combres pour avoir répondu présent dans la hâte de ma conclusion.

J'adresse également mes remerciements les plus sincères aux membres du Jury. Leur présence m'honore. Je sais que leurs questions et leurs critiques avisées m'aideront à poursuivre le travail ici engagé.

J'exprime ma gratitude à l'école Doctorale du CLESCO. En m'octroyant un CDU elle a rendu possible la réalisation de ce doctorat

Merci à Anna pour avoir accepté de se prêter au jeu de l'association libre

Merci à Bernard Victoria, Sami Chiha et Baturalp Aslan pour nos longues discussions passées et à venir.

Je remercie également mes étudiants pour leurs précieuses questions, cette thèse leur doit beaucoup

Que soient remerciés mes collègues de l'équipe Clinique du Sujet et du Lien Social, de l'U.F.R de Psychologie et, plus largement, de l'Université Toulouse Jean-Jaurès

Merci à Maxime pour son amitié et ses remarques littéraires

« C'est à dire que, dans l'amour, il y a l'expérience du passage possible de la pure singularité du hasard à un élément qui a une valeur universelle. Avec comme point de départ une chose qui, réduite à elle-même, n'est qu'une rencontre, presque rien, on apprend qu'on peut expérimenter le monde à partir de la différence et non pas seulement de l'identité. [...] L'essence de la politique est contenue dans la question : de quoi les individus sont-ils capables dès lors qu'ils se réunissent, s'organisent, pensent et décident? Dans l'amour, il s'agit de savoir s'ils sont capables, à deux, d'assumer la différence et de la rendre créatrice ».

Éloge de l'amour, Alain Badiou

Introduction générale

*

« *Le capitalisme, nous y reviendrons, jusqu'à tant qu'on en revienne !* »¹

Michel Lapeyre, Albi 2008.

*

Depuis plusieurs années l'analyse du rapport entre sujet, subjectivité, symptôme et lien social constitue un axe majeur du champ de la recherche en psychanalyse. Cet intérêt pour le social est justifié par la thèse défendue par Freud dans *Malaise dans la civilisation*, que l'on pourrait traduire ainsi : le symptôme est la solution que le sujet se constitue pour se loger dans social, tout en se ménageant un espace d'expression pour le mode de jouir singulier qui le caractérise. En faisant du symptôme une formation de compromis entre jouissance singulière et exigences civilisationnelles, Freud a porté le symptôme au cœur du lien social et du politique, en faisant valoir ses dimensions tant sociale que singulière. Forts de cet enseignement, de nombreux psychanalystes se sont penchés sur l'étude des symptômes dits « contemporains », c'est-à-dire sur les formes contemporaines adoptées par le symptôme pour traduire le malaise dont il se fait le représentant. Sur un plan phénoménologique, la clinique contemporaine que ce soit celle de la cure, ou celle dont témoignent notre quotidien et l'actualité, fait clairement apparaître un malaise : violence, tuerie de masse, peur de l'autre, polyadditions, angoisses sociales, etc. font le lot quotidien de l'actualité médiatique et de la pratique clinique. Au niveau de la *praxis*, force est de constater que ces phénomènes précipitent bien souvent l'arrivée de l'analysant sur la scène de la cure, la demande première s'inscrit alors pour l'analysant dans la temporalité de l'urgence². En partant de ces constats cliniques, de nombreux psychanalystes en sont venus à proposer le diagnostic de « malaise dans le capitalisme », traduisant ainsi l'effet du discours capitaliste sur la subjectivité et les formes d'expression du symptôme. Le « discours capitaliste » est une notion héritée des travaux de Lacan, elle désigne le type de lien social contemporain de l'avènement du

1 LAPEYRE, M. (2008/2009). *Séminaire 2008/2009, Au comble du pouvoir, le capitalisme ! Et le prolétaire ?*. Communication présentée le 16 décembre 2008 à Albi. Retranscription de Michel Lapeyre du 23 mars 2009, repéré le 01/12/2016 à : <http://www.combatenligne.fr/article/?id=2668>

2 Ce qui ne signifie pas que c'est sous ce mode temporelle que répond l'analyste, nous reviendrons sur ce point à la fin de notre travail.

capitalisme comme système économique, politique et idéologique, et du néolibéralisme comme philosophie politique.

L'analyse des impasses et des effets du discours capitaliste sur le sujet et la subjectivité a déjà fait l'objet de nombreux travaux et de nombreux débats. Au niveau des impasses, nous pouvons repérer trois points essentiels qui ont le mérite de faire plus ou moins consensus au sein de la communauté analytique, sans pour autant que le sens accordé à chacun de ces phénomènes fasse réellement l'objet d'une définition commune : primat de la jouissance, rejet de la castration, faillite de la fonction paternelle. Cependant, au niveau des effets les débats ont été vifs entre les différentes parties. Pour certains, le discours capitaliste a un effet sur le sujet lui-même, C. Melman et J-P Lebrun ayant été jusqu'à soutenir l'idée que le sujet, dans le discours capitaliste, ne « serait plus divisé ». Contre cette position, plusieurs psychanalystes comme Pierre Bruno, Erik Porge, Franck Chaumon et Marie-Jean Sauret, ont demandé à ce qu'une distinction soit faite entre la structure du sujet et la subjectivité. Dans ce courant les effets du discours capitaliste portent sur la subjectivité et non sur la structure du sujet elle-même. Nous prendrons part à ce débat, en nous positionnant contre la thèse de C. Melman et J-P Lebrun. La question est importante cependant ce n'est pas ce point de discussion qui constitue l'objet central de notre travail de thèse. Ce qui retient notre attention, ce sont deux thèses souvent formulées et reprises dans les travaux portant sur l'analyse du rapport entre discours capitaliste et symptôme. La première consiste à soutenir l'idée que le capitalisme défait toutes les formes de logiques collectives, et qu'il s'agit là d'un des facteurs causaux du malaise dans la civilisation contemporaine et donc, par conséquent, des sujets contemporains de cette société. La seconde thèse ne s'oppose pas à la première, elle affirme que la sortie du discours capitaliste mobilise cette notion de logique collective.

La première proposition semble s'accorder avec les phénomènes phénoménologiques que nous avons décrits plus haut. La clinique ne cesse de faire advenir sur la scène de l'analyse des patients souffrant de ne pouvoir trouver à se loger dans le lien social contemporain, et ayant des difficultés manifestes à faire lien avec l'autre.

Dans le cadre de notre métier de psychologue clinicienne, nous avons par exemple reçu en consultation un patient que nous supposons psychotique en raison notamment de son impossibilité à pouvoir se loger dans une histoire et à se situer dans une énonciation. Toute sa vie il n'a été qu'énoncé par l'Autre et l'idée même de choix lui semble folle, impossible. Il a

également des difficultés à se repérer dans le temps car, dit-il : « *hier, aujourd'hui et demain, c'est pareil* ». Malgré cela, il nous explique avoir réussi à trouver un premier lien à l'autre dans sa vie de jeune adulte, non pas qu'il ressentait le besoin de tisser des liens privilégiés et fort avec certains de ses amis, mais pour la première fois il se sentait bien à l'intérieur d'un collectif. Nous sommes alors dans les années 68, il se sent porté par les rêves et les utopies des autres. Il situe alors une période d'effondrement qu'il rattache à deux événements importants. D'abord l'épidémie de SIDA, dont nous ne savions que peu de choses à l'époque et qui a emporté nombre de ses amis. Un hors-sens pour lui qui n'émergera dans la cure qu'au bout de plusieurs mois, quelque chose qu'il disait avoir « oublié ». La résurgence de cet événement signe un tournant dans la cure où, pour la première fois, ce patient arrive à s'inscrire dans une histoire et à se situer quelque peu dans une temporalité, alors même qu'il lui était impossible de se rappeler jusqu'alors les étapes de sa vie car, disait-il : « *les choses arrivent comme ça, on ne décide de rien, on ne fait que suivre les événements, ma femme je ne l'ai pas choisi, elle est venu vers moi comme ça, puis je sais pas on s'est mis ensemble c'est comme ça, puis on a eu un enfant, je sais pas pourquoi* ». Suite à l'évocation de ces années arrive alors un autre récit. Il nous explique ainsi que pour lui « *tout s'est brouillé* » pendant les années 80 : « *il y a eu les Chicago boys, puis d'un coup tout le monde voulait être une personnalité, y avait plus rien de commun, plus rien qui tenait, alors je suis parti sur les routes, de toute façon la vie n'a pas de sens alors ça ou autre chose* ». Ainsi l'errance dont il témoigne fait suite dans son histoire à un effondrement de la structure collective dans laquelle, bon gré mal gré, il avait réussi un temps à se loger.

Il n'est pas anodin que « l'addiction » soit reconnue par les pouvoirs de la santé publique comme l'un des fléaux du XXI^e siècle. Comme le note Béatrice Bioret³ dans sa thèse de doctorat, nous serions aujourd'hui tous concernés par cette problématique, que cette addiction soit le fait d'un produit toxique, d'un rapport aux jeux, à l'alimentation, au sport, à la consommation, et même à l'amour. Si le discours sur l'addiction est à déconstruire⁴, il est signe que nous ne pouvons ignorer, car il vient témoigner de la difficulté à rencontrer l'autre, ce qui se traduit par la volonté de s'en départir en se ménageant des formes de jouissance qui voudraient pouvoir se passer de l'autre. Le ratage à cet endroit est ici manifeste : si l'homme souffre de son rapport à l'autre, il souffre encore plus de l'isolement organisé par la société

3 BIRET, B. (2015). *Discours contre le toxique. Déconstruction psychanalytique d'une promesse*. Thèse de doctorat en psychologie, sous la direction de Pascale Macary-Garipuy, Université Toulouse-II Jean Jaurès.

4 Sur ce sujet nous renvoyons à la thèse de Béatrice Bioret

actuelle – l'individu n'existe pas. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer la pente actuelle prise par les tenants des nouvelles technologies et de l'intelligence artificielle, il s'agit en effet de produire des objets connectés avec lesquels nous pourrions avoir l'illusion de dialoguer, d'échanger. Les techno-scientistes essaient ainsi de fabriquer artificiellement un Autre dont la fonction serait de répondre comme il faut à la demande du sujet – ceci étant impossible puisque le véritable objet de cette demande est perdu de structure. L'explosion des diagnostics d'autismes retiennent également notre attention. S'ils sont liés en grande partie à des raisons monétaires⁵, ce qu'ils viennent dire de notre lien social contemporain s'avère signifiant : l'Autre, l'altérité, est devenue pour certains intraitable. Non pas que nous pensons qu'il existe aujourd'hui plus de sujets autistes comme semblent le dire les statistiques actuelles basées sur des tests standardisés et non sur une écoute clinique, mais il nous semble que cela vient témoigner de la difficulté des sujets à supporter le rapport à l'Autre, sans que cela soit nécessairement une affaire de structure psychique⁶.

Au niveau politique, cela se traduit par des replis communautaires que ce soit au niveau des identités de genre, de race⁷, de nationalité, de jouissance, etc. La haine de l'autre se traduit par la montée des extrémismes politiques et religieux et par des passages à l'acte prenant la forme d'attaques nominatives ou de tueries de masses (lesquelles visent le plus souvent une communauté spécifique et le mode de jouir qui lui est supposément associé). Du côté de la résistance à la montée du fascisme les difficultés ne sont pas moindres puisque l'ensemble des luttes actuelles semblent buter sur la notion de « convergence des luttes ». Les difficultés pour fonder un vivre-ensemble sont manifestes : les espaces d'échanges et de paroles, nous entendons ceux qui se réalisent avec nos corps et non par la technologie, se réduisent comme peau de chagrin. La reprise de dualité oppresseur/oppresé au sein des mouvements de lutte a conduit à soupçonner l'autre d'être coupable d'une jouissance supplémentaire. Afin d'échapper à cette suspicion et pouvoir être admis dans le collectif politique militant, le sujet semble devoir se présenter soit comme « coupable repentant » (et

5 L'autisme capte aujourd'hui de nombreux financements ce qui conduit les structures de soin à se spécialiser dans ce domaine et à diagnostiquer massivement leurs patients au détriment d'une approche clinique centrée sur la singularité du cas.

6 Freud situe dès 1913 les relations à l'autre comme l'une des souffrances psychiques de l'homme, ce que les dispositifs culturels ont pour fonction de traiter.

7 Nous employons ce terme car il fait retour sur la scène politique, et ce quelque soit le bord politique. D'un côté nous avons les tenants du racisme, qui soutiennent cette idée folle que l'autre est un sous-développé, mais du côté adverse se profile des mouvements politiques qui se réfèrent eux-aussi au signifiant « racisé ». C'est notamment vrai dans certains courants du féminisme qui présentent des collectifs dits de « femmes racisées ».

jouir de cette culpabilité), soit « victime en souffrance » (et jouir de cette souffrance par exemple sous le mode du martyr). Lacan avait prédit la montée des ségrégations et ne s'était visiblement pas trompé. Freud avait déjà souligné en 1913 dans son texte « L'intérêt de la psychanalyse », que le rapport à l'autre est l'une des causes de la souffrance de l'homme, autrement dit, l'idée que nous ne soyons pas complémentaires les uns et les autres n'est pas nouvelle. Entre moi et l'autre il existe toujours un écart que Lacan métaphorise par son expression « il n'y a pas de rapport sexuel », c'est-à-dire qu'il n'y a pas de complémentarité entre l'un et l'autre sexe chez les *parlêtres*, y compris s'ils en passent par la relation sexuelle : que cette dernière soit homo ou hétérosexuelle, cela ne change rien à la solitude intrinsèque de l'humain. Le lien social et les dispositifs sociaux et culturels constituent justement ce que l'homme invente pour suppléer à ce rapport qu'il n'y a pas, c'est d'ailleurs l'un des enjeux du politique. Quand ce réel devient intraitable en dehors du recours à la violence et/ou l'exclusion, il faut en effet nous interroger sur l'état de notre lien social contemporain régi par le discours capitaliste. Et ce, d'autant plus que le rapport à l'Autre est indissociable du processus de subjectivation, on se construit et on ne s'invente pas tout seul. Y-a-t-il alors effectivement quelque chose dans le lien social contemporain qui a pour effet de défaire toutes les formes de logiques collectives ? Cette question implique au moins deux autres : Quel rapport pouvons-nous tisser entre logique du sujet et logique collective ? Quel rapport entre logique collective et symptôme ?

La seconde proposition est séduisante puisqu'elle ne se contente pas de porter une critique sur le discours capitaliste, mais ménage également des voies de sortie. A l'heure du « tout capitaliste », du « sans alternative », et du fatalisme ambiant qui semble s'être insinué parfois même jusque dans les mouvements révolutionnaires, cette orientation nous semble précieuse. Il est vrai que dans *Télévision*, Lacan avait souligné que la sortie du capitalisme ne serait pas un progrès si elle ne concernait que quelques-uns⁸. Cependant, il nous semble que cette proposition (comme la première) souffre d'un travail d'analyse trop peu approfondie aujourd'hui. Si la notion de logique collective est régulièrement convoquée, elle ne fait quasiment jamais l'objet d'un travail de définition. D'où notre question de départ : *Qu'appelle-t-on logique collective dans le champ psychanalytique ?*

8 « Plus on est de saints, plus on rit, c'est mon principe. Ça pourrait être la sortie du discours capitaliste, mais ça ne constituera pas un progrès si ça ne se passe que pour certains. ». Cf : LACAN, J. (1974). « Télévision ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits*. France, Paris : Seuil.

L'expression en elle-même n'est pas sans ambiguïté, au moins deux interprétations peuvent en être données. La première consiste à désigner sous le vocable « logique collective », la forme de logique qui sous-tend et organise la vie en collectivité. La seconde définit la « logique collective » comme la forme de logique commune à l'ensemble des êtres parlants. Dans le champ de la psychanalyse l'usage de cette notion⁹ est assez rare. On retrouve dans les œuvres de Freud deux expressions qui peuvent s'en rapprocher, celle de « logique de collectivité » utilisée notamment dans *Totem & Tabou*¹⁰, et celle de « psychologie des foules » ou de « psychologies des masses »¹¹, selon la traduction que nous faisons du mot allemand : « *Massenpsychologie* ». Chez Lacan, l'expression « logique collective » est employée dans seulement deux textes. Le premier texte date de 1945 et s'intitule « Le temps logique ou l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme »¹², il est repris sous une forme considérablement remaniée en 1966 dans les *Écrits*. Le titre du second texte renvoie lui aussi à un problème de logique : « Le nombre treize ou la forme logique de la suspicion »¹³, il est daté de 1947, mais sera de nouveau publié en 2001 dans les *Autres écrits*. Après cette période, Lacan n'utilise plus jamais l'expression logique collective, il fait en revanche de nombreuses fois référence au texte du temps logique et ce, jusqu'à la fin de son enseignement. Nous devons à Erik Porge d'avoir recensé, dans son ouvrage *Se compter trois. Le temps logique de Lacan*¹⁴, l'ensemble des références explicites de Lacan à ce texte, mais également d'avoir compilé et réuni dans un tableau comparatif les différents changements survenus dans le texte entre 1945 et 1966. Il est donc surprenant que la notion de « logique collective » revienne sur la scène de la recherche en psychanalyse, alors même que nous ne disposons que de peu de références explicites pour traduire cette notion à l'aide des concepts issus de notre champ.

Par conséquent le premier objectif de notre travail consistera à proposer une définition de la notion de logique collective articulée au postulat de l'inconscient, à la théorie du sujet portée par la psychanalyse, en prenant en compte l'introduction des concepts d'objet *a* et des

9 S'il est possible à ce stade de parler de notion

10 Freud, S. (2009). *Totem et tabou* (1912). In: Œuvres complètes, Livre X. Paris : Presses Universitaires de France

11 FREUD, S. (1991). *Psychologie des masses et analyse du moi*. In : Œuvres complètes, Livre XVI, (1921-1923). Paris : Presses Universitaires de France

12 LACAN, J. (1966). « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme ». In LACAN, J. (1966). *Écrits*. France, Paris : Seuil.

13 LACAN, J. (1946). « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits*. France, Paris : Seuil.

14 PORGE, E. (1989). *Se compter trois. Le temps logique de Lacan*. France, Toulouse : Éditions Érès

trois registres symbolique, imaginaire et réel dans le champ analytique. Ce travail de définition va nécessairement nous conduire à nous confronter à deux questions : est-il possible de loger au niveau de la notion de logique collective une considération théorique inédite, ou est-ce que l'ancienneté du concept le condamne-t-elle à une forme d'anachronisme, c'est-à-dire que les développements ultérieurs de Lacan (notamment la théorie des discours), auraient rendu cette notion caduque ? La disparition du signifiant « logique collective » dans le champ sémantique de Lacan pourrait nous faire craindre qu'il s'agisse d'une notion aujourd'hui démodée et dépassée, cependant les références multiples au texte du temps logique nous invitent à relire ces deux textes à la lumière des concepts plus récents, notamment celui de l'objet *a* et celui de réel. La thèse que nous allons être amené à défendre est la suivante : la logique collective est une logique de l'acte.

Suite à ce travail de définition préalable, nous pourrions aborder les deux autres points que notre objet d'étude convoque, à savoir l'analyse des effets du discours capitaliste sur la logique collective et la possibilité de faire de ladite logique l'un des points d'appuis de sortie du discours capitaliste.

Dans la première partie de cette thèse nous allons présenter ce que la psychanalyse appelle « lien social » en partant des apports conceptuels issus des enseignements de Freud et de Lacan. Ce travail de relecture préalable nous est nécessaire puisqu'il va nous permettre de situer les notions et concepts déjà mobilisés dans le champ psychanalytique pour saisir le fait social et l'articulation entre sujet et lien social. De cette façon, au moment où nous nous engagerons dans notre travail de définition de la notion de « logique collective », nous pourrions extraire des travaux de Lacan ce qui s'y repère d'inédits. Pour cela nous allons partir d'une analyse d'un texte freudien daté de 1913 et intitulé « L'intérêt de la psychanalyse »¹⁵. Nous montrerons que l'analyse du lien social par la psychanalyse ne peut s'opérer en dehors de la prise en compte du postulat de l'inconscient. Nous verrons également que Freud présente dans ce texte des thèses fondamentales quant à notre compréhension du phénomène social. Nous nous attacherons à extraire de son travail des éléments de réponse à deux questions essentielles pour notre objet d'étude :

- *Pourquoi et comment vit-on ensemble ?*

15 FREUD, S. (1913). *L'intérêt de la psychanalyse*. In : Œuvres complètes, Livre XII (1913-1914). Paris : Presses Universitaires de France

- *Comment s'articulent le sujet et le social ?*

Dans ce cadre, nous montrerons que Freud produit dès 1913 une véritable « théorie du désir » articulée à la question sociale. Le désir est présenté par Freud comme l'un des moteurs du processus de production culturel et social et du rapport à l'autre. Cette thèse précède l'invention de la théorie des discours chez Lacan dont le fonctionnement tourne également autour de la question du désir dans son rapport au registre du manque. L'une des spécificités de l'approche psychanalytique du lien social est donc de situer le désir et son sujet au cœur du processus culturel et de la relation à l'Autre. Insister sur ce point nous permettra de situer la tension produite par l'introduction du discours capitaliste dans le lien social contemporain, dans la mesure où ledit discours est fondé sur un rejet du sujet du désir. Nous verrons en parallèle que Freud expose dans ce texte de 1913 des thèses qui seront par la suite reprises et dépliées dans son ouvrage *Malaise dans la civilisation*¹⁶.

Après avoir dégagé les éléments méthodologiques et théoriques de l'article de 1913, nous nous intéresserons à ce que nous considérons être une approche mythique de la question collective à travers le livre de Freud *Totem & Tabou*. En reprenant l'analyse de ce texte maintes fois commenté, nous souhaitons d'une part mobiliser les concepts fondamentaux présentés par Freud dans son abord de la question collective (répression des pulsions, identification, culpabilité, complexe paternel et fonction symbolique) ; et d'autre part éclairer un point du mythe freudien de la hors primitive qui nous apparaît essentiel : la fonction de l'acte. Freud conclut en effet son ouvrage par une citation qu'il emprunte à Goethe : « Au commencement était l'action ». Cette même proposition est reprise par Lacan des années plus tard au moment où il s'efforce de situer la fonction de l'acte à la fois pour la cure et le champ politique dans son Séminaire XV *L'acte psychanalytique*¹⁷. Il y a donc un parcours allant de Freud à Lacan dont le point central se situe au niveau de la question de l'acte.

Nous concluons notre lecture de l'approche freudienne du lien social par une relecture de son œuvre majeure : *Malaise dans la civilisation*. Nous insisterons sur le fait que Freud porte le symptôme au cœur du rapport entre sujet et lien social , tout en situant l'effet de la civilisation sur le sujet au niveau de la répression des pulsions. Nous procéderons à une relecture des apports freudiens à la lumière des réflexions de Lacan, ce qui nous permettra

16 FREUD, S. (1991). *Le malaise dans la culture*. In : Œuvres complètes, Livre XVIII, (1926-1930). Paris : Presses Universitaires de France

17 LACAN, J. (1967-1968). *Le Séminaire, Livre XV, L'acte psychanalytique*. Inédit.

notamment de situer l'articulation sujet/civilisation dans son rapport au langage, à la jouissance et au désir.

Nous poursuivrons ensuite notre première partie en faisant un retour sur l'enseignement de Lacan. Dans un premier temps nous rendrons compte du parcours qui a été le sien depuis son « retour à Freud » jusqu'à la théorie des discours. Nous nous attacherons à montrer le déplacement opéré par Lacan par rapport à Freud en mettant au centre de son travail l'analyse du rapport entre sujet et lien social, là où Freud propose une articulation entre la psychologie individuelle et la psychologie sociale. Dans un second temps nous présenterons la théorie des discours qui constitue, selon nous, l'approche psychanalytique du lien social. Nous nous appuierons sur les textes et Séminaires de Lacan, ainsi que sur les apports d'autres auteurs comme Pierre Bruno, Marie-Jean Sauret et Bernard Victoria, afin de situer l'articulation sujet, symptôme et lien social proposée par la théorie des discours. Nous montrerons que le symptôme est le vecteur d'une « jouissance opaque » et qu'en ce sens, il s'oppose au conformisme de la jouissance imposée par l'ordre des discours dont il permet, par la même occasion, de soutenir la dynamique. Nous soulignerons la nécessité de faire fonctionner le lien social sur l'articulation des quatre discours. Nous reviendrons également sur la distinction entre division et castration éclairée par Pierre Bruno dans son ouvrage *Lacan, passeur de Marx*¹⁸ afin de justifier notre opposition contre les thèses défendues par Charles Melman et Jean-Pierre Lebrun¹⁹. Nous concluons notre première partie en insistant sur la dimension « dynamique » du lien social et son rapport à la question du symptôme et du désir.

*

Dans notre seconde partie nous allons aborder la notion de « logique collective » telle qu'elle s'élabore dans l'enseignement de Lacan. Dans un premier temps, nous allons étudier comment cette notion est traduite dans l'article « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme »²⁰. Ce texte se structure autour d'une énigme de logique. Trois prisonniers sont convoqués par un directeur de prison. Celui-ci promet la liberté au

18 BRUNO, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*. France : Éditions Érès/Point hors ligne.

19 Voir notamment : MELMAN, C. (2002). *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix*. Paris : Éditions Denoël.

20 LACAN, J. (1966). « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme ». In LACAN, J. (1966). *Écrits*. France, Paris : Seuil.

premier qui saura résoudre le dilemme proposé. Nous présenterons les coordonnées de ce dilemme ainsi que la solution qui lui est traditionnellement associée. A la suite de Lacan, nous démontrerons la valeur sophistiquée de cette solution et nous nous pencherons sur la solution alternative proposée par Lacan dont la valeur dépasse les coordonnées de l'énigme.

Nous montrerons que les trois occurrences de l'expression « logique collective » présentes dans ce texte viennent se nouer aux concepts d'acte, de temps logique, de sujet, de scansion, de fonction de la hâte et d'identification. Nous insisterons particulièrement sur le rapport entre la troisième modulation de temps du temps logique – le *moment de conclure* – et l'acte. Nous montrerons également que l'introduction du temps logique dans ce texte constitue chez Lacan une première approche de la genèse du sujet logique et du processus de subjectivation. Nous verrons également que Lacan situe la barbarie de l'homme au principe du procès d'humanisation. À partir des éléments théoriques que nous aurons extraits, nous avancerons la thèse qui constitue le fil de rouge de notre travail : la logique collective est une logique de l'acte.

Enfin nous verrons que le texte du temps logique nous laisse devant certaines impasses. En premier lieu parce qu'il est encore imprégné de la notion d'inter-subjectivité, notion qui sera récusée par Lacan dans ses textes plus tardifs. Ensuite, l'agencement du texte ne permet que difficilement d'éclairer la valeur du troisième temps logique, à savoir « le *moment de conclure* » et par conséquent de « l'assertion subjective anticipée » que Lacan présente comme la « forme fondamentale » de la logique collective. Par conséquent, nous introduirons dans un second temps, une référence plus tardive de Lacan au texte du temps logique formulée pendant une leçon de Séminaire XX *Encore*²¹.

Dans cette leçon du Séminaire, Lacan introduit dans les coordonnées du temps logique le concept d'objet petit *a*. Cet apport permet d'extraire la notion de logique collective des rets de l'inter-subjectivité en situant le rapport incommensurable qui existe entre le sujet et l'Autre par la mobilisation du concept de division anharmonique. Nous verrons également que l'introduction de l'objet *a* dans le procès logique du temps logique permet de rétablir la portée et la fonction de la troisième modulation du temps logique, c'est-à-dire du *moment de conclure*. Par la suite, nous questionnerons le lien qui unit l'objet *a* à la fonction de la h(a)te²².

21 LACAN, J., (1975). *Le Séminaire, Livre XX, Encore [1972-1973]*. Paris : Seuil.

22 Écriture que nous empruntons à Erik Porge.

Nous montrerons ainsi que la logique du désir dans son rapport au manque se traduit sous la forme d'une tension temporelle dont la fonction de la h(a)te nous donne la mesure. Nous éclairerons ainsi la détermination temporelle de l'objet et nous essaierons d'en tirer des conséquences cliniques.

Nous poursuivrons notre travail de définition de la notion de logique collective dans en étudiant le second et dernier texte de Lacan où nous trouvons inscrit l'expression « logique collective », à savoir l'article intitulé : « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion »²³. Nous verrons ainsi comment Lacan s'efforce de démontrer en logique que la constitution du collectif n'implique pas nécessairement de recourir à une norme extérieure. Nous nous servirons de cette réflexion pour proposer une analyse différentielle entre logique collective et logique de classe. Nous serons ainsi amenés à situer la logique collective au fondement collectif et du processus d'identification, mais à reconnaître que l'acte instituant peut s'oublier dans son résultat (et notamment dans l'identification qu'il peut produire).

Les deux textes mobilisés par Lacan pour aborder la notion de logique collective sont structurés autour d'énigmes logiques. Par conséquent, afin de ramener la question du sujet et la clinique au cœur de nos réflexions, nous produirons une relecture des travaux de Bion sur le groupe en nous appuyant sur l'article de Lacan « La psychiatrie anglaise et la guerre »²⁴. Nous aborderons ainsi une autre impasse laissée en suspens dans le texte du temps logique : celui du temps subjectif singulier. Nous verrons également comment Bion a su inscrire le symptôme au cœur de sa pratique fondée sur un certain usage du collectif. Nous profiterons de ces réflexions pour interroger le lien entre acte et symptôme et par association, entre logique collective et symptôme.

Enfin dans une dernière sous-partie, nous produirons une analyse comparée de la psychologie des foules freudienne et de la logique collective de Lacan. Nous nous efforcerons de situer les points de tensions entre ces deux approches, ainsi que les antagonismes. Nous montrerons que Lacan inscrit l'inexistence du rapport-sexuel au cœur de ses considérations sur le collectif. Nous nous attacherons également à situer l'originalité de son approche du concept d'identification et sa fonction pour le collectif. Enfin nous réaffirmerons notre position de

23 LACAN, J. (1946). « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits*. France, Paris : Seuil.

24 LACAN, J. (1947). « La psychiatrie anglaise et la guerre ». In : LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op.cit.* pp. 101-121

départ, à savoir défendre l'idée que la logique collective est une logique de l'acte.

*

Dans une troisième partie nous aborderons de front le concept d'acte tel qu'il s'élabore dans la théorie psychanalytique. Dans un premier temps, nous reviendrons sur les premières élaborations freudiennes relatives à la notion d'acte en étudiant deux concepts fondamentaux : celui d'*agieren* et celui d'acte manqué. Nous étudierons ensuite la formalisation et la distinction réalisée par Lacan des concepts de « passage à l'acte » et « d'*acting-out* ». Nous montrerons que ces différents dérivés de l'acte que sont : l'*agieren*, l'acte manqué, le passage à l'acte et l'*acting-out*, se différencient chez Lacan de « l'acte » à proprement parler. Dans un second temps nous étudierons donc les différentes définitions de l'acte proposées par Lacan, sachant que celles-ci s'articulent les unes aux autres. Nous montrerons ainsi que l'objet *a* est une nouvelle fois mobilisé par Lacan pour aborder le registre de l'acte, de même que le registre du réel et celui du Dire. Nous montrerons aussi que l'acte s'articule avec la répétition et la coupure. Nous insisterons également sur le fait que tout acte inclut son ratage, et que c'est ce « ratage » qui conditionne, paradoxalement, sa réussite.

Dans un troisième temps nous questionnerons le registre temporel de l'acte. Nous montrerons ainsi que l'acte convoque plusieurs modes de temporalité : celui de la fonction de la h(a)te, celui du temps logique et celui de l'après-coup.

Nous poursuivrons en interrogeant la fonction de l'acte pour le sujet. Nous démontrerons à la suite de Lacan que l'acte est fondateur du sujet et condition de son renouvellement. Nous nous appuyerons pour cela sur une relecture des « schémas de la division » présentés par Lacan dans le séminaire X, afin d'y situer la fonction de l'acte. Nous verrons ainsi que l'acte est lié au registre du désir, et plus précisément qu'il réalise le sujet du désir.

Nous concluons cette troisième partie en étudiant la fonction de l'acte pour le collectif. Nous situerons l'acte au carrefour entre sujet et collectif et nous questionnerons son statut, sa fonction et ses effets sur le champ social et politique. Nous verrons que l'acte s'inscrit dans le rapport à l'Autre et qu'il constitue un maillon important de la théorie du lien social. Nous démontrerons que l'acte participe de la dynamique du lien social dans la mesure

où il est convoqué dans le changement de discours. Nous souhaitons ainsi montrer que Lacan a situé l'acte au carrefour entre logique du sujet, logique collective et maniement de la cure. Il s'agit donc d'un point pivot de la théorie analytique et de la pratique, qui doit également nourrir nos réflexions sur le champ politique et social. Nous reprendrons également l'analyse du rapport entre acte et symptôme, et nous situerons parallèlement l'acte comme une modalité de traitement de l'impossible. Nous terminerons par une mise en rapport de l'amour, de l'acte et du symptôme.

*

Dans une quatrième et dernière partie nous interrogerons le lien entre logique collective et discours du capitaliste. Nous commencerons par présenter le discours du capitaliste et plus précisément sa formalisation logique. Nous nous appuierons pour cela sur une analyse critique de la thèse de Guy Lérès²⁵ qui défend l'idée que le discours du capitaliste est un vrai discours du maître et qu'il n'est pas fondé sur une inversion des termes (comme le souligne pourtant Lacan), mais sur une inversion des places (celle de l'agent et de la vérité). L'analyse de Guy Lérès est bien menée mais nous nous y opposons, nous présenterons une série de contre-arguments, ce qui nous permettra de proposer notre propre définition du discours capitaliste : le discours capitaliste est un discours « sous-développé », encadré par les autres modalités de discours. Dans un second temps, nous présenterons les impasses du discours capitaliste en réalisant une analyse comparative entre discours du maître et discours capitaliste. Nous insisterons particulièrement sur le fait que le discours capitaliste court-circuite la dialectique du sujet et de l'objet *a* produisant ainsi un rejet du sujet du désir, soit du sujet la logique collective. Nous verrons également que le discours capitaliste engage celui qui se laisse suggestionner vers une course effrénée vers l'objet de jouissance sur la base d'une forclusion de la castration.

À partir de ces éléments, nous proposerons une analyse des effets du discours capitaliste sur le fonctionnement de la logique collective. Nous montrerons que le discours capitaliste court-circuite le processus de subjectivation et donc, par association, la logique de l'acte. Cela nous conduira à étudier le rapport que nous pouvons tisser entre le discours du capitaliste et les phénomènes de passage à l'acte dans notre modernité. Ces réflexions sur les

25 Cf : LERES, G. (2016). « Une autre lecture du discours capitaliste selon Jacques Lacan ». *Psychanalyse*, 36, (2), 37-51.

effets du discours capitaliste sur la logique de l'acte nous conduirons à questionner le rapport entre acte et inhibition dont la clinique contemporaine témoigne également (par exemple sous la forme du Burn-out).

Nous reprendrons l'analyse du rapport entre acte et inhibition en partant de l'analyse de la pièce de théâtre de Samuel Beckett *En attendant Godot*²⁶. Nous montrerons ainsi que si l'inertie est située par Lacan à l'opposé de l'acte (comme l'angoisse), ce n'est pas le cas de l'inhibition. En nous appuyant sur les travaux de Freud et de Lacan nous proposerons ainsi de situer l'inhibition comme une modalité de défense dont le sujet peut faire usage pour résister (à son insu) à l'influence du discours capitaliste et ses injonctions à la jouissance, au profit d'une préservation du désir. A l'inverse, nous situerons l'inertie comme un rejet du sujet du désir au service du discours capitaliste. Nous montrerons également que la question du « sens » est liée au registre du temps et la possibilité d'introduire des moments de scissions.

Cela nous conduira à questionner le sentiment « d'accélération » du temps souvent mentionné dans notre société contemporaine. Nous nous intéresserons aux théories de l'accélération produites par le sociologue Hartmut Rosa²⁷, ainsi qu'au concept de « régime d'historicité » proposé par l'historien François Hartog²⁸ et repris par Jérôme Baschet²⁹. Nous montrerons que ces différentes approches ménagent une place au vécu subjectif du temps et nous introduirons les apports de la psychanalyse à cet endroit. Nous déploierons une approche psychanalytique du vécu subjectif du temps et nous montrerons que la logique temporelle s'inscrit dans la dialectique du sujet et de l'objet *a*. Nous montrerons alors que la forclusion de la castration organisée par le discours du capitaliste (laquelle désigne une perturbation de la subjectivation du rapport à l'objet, au manque et à la séparation), peut ne pas être sans effet sur notre rapport et notre éprouvé du temps. Nous proposerons ensuite de distinguer la fonction de la h(a)te, de la précipitation organisée par le capitalisme et son discours. Nous questionnerons en ouverture les « cliniques de l'urgence » émergentes en réaffirmant la nécessité de s'orienter d'une éthique du sujet, du désir et d'une politique du symptôme (pour reprendre l'expression de C. Soler).

26 BECKETT, S. (2017). *En attendant Godot*. France : Les Éditions de Minuit.

27 Voir : ROSA, H. (2010). *Accélération. Une critique sociale du temps*. Paris : La Découverte. ; ROSA, H. (2012). *Aliénation et accélération : Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris : La Découverte

28 HARTOG, F. (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. France : Seuil/La librairie du XXI^e siècle.

29 BASCHET, J. (2018). *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*. France : La Découverte.

Enfin nous essaierons, à partir des éléments que nous avons dégagé, de montrer que la thèse selon laquelle la logique collective est condition et solution de sortie du discours capitaliste est effectivement intéressante. En définissant la logique comme une logique de l'acte, nous inscrivons l'acte au cœur du rapport entre sujet et lien social et nous réaffirmons la thèse déjà formulée par Freud en 1913 : le désir (dont les coordonnées sont renouvelées par l'acte) et le symptôme sont les moteurs des transformations culturelles et sociales. Nous proposerons enfin une conclusion générale.

Première partie : Le lien social de Freud à Lacan

Introduction

Notre premier objectif consiste à proposer une définition de la notion de « logique collective » dans le champ de la psychanalyse. Cette notion est peu utilisée par Freud et Lacan, nous trouvons quelques références à la « logique de collectivité » chez Freud, et trois références explicites à la « logique collective » chez Lacan. Il s'agit donc d'un concept à construire à partir des notes léguées par ces deux auteurs et des développements ultérieurs qu'ils ont pu produire. Pour Lacan notamment, nous savons que la théorie des discours constitue un premier bouclage de son parcours réflexif portant sur l'articulation entre sujet et lien social. Aussi, afin de proposer une définition de la logique collective cohérente au regard de l'enseignement de Lacan et utile pour notre champ, nous avons fait le choix de commencer par présenter ce que la psychanalyse appelle « lien social ». L'objectif est de cerner les éléments théoriques déjà élaborés par Freud et Lacan, afin de ne pas faire de la notion de « logique collective » une notion anachronique et/ou un simple copier/coller de concepts existants. Notre but étant, si possible, d'affiner encore l'approche psychanalytique du lien social en adjoignant aux réflexions existantes un nouvel apport sous la forme de la notion de logique collective.

Par conséquent, cette partie se propose de présenter les concepts mobilisés par Freud et Lacan pour répondre à deux questions essentielles pour notre objet d'étude :

- *Pourquoi et comment vit-on ensemble ?*
- *Comment s'articulent sujet et lien social³⁰ ?*

En répondant à ces deux questions, nous souhaitons également rappeler les fondements de l'approche psychanalytique du lien social, c'est-à-dire de la théorie du lien social qui intègre le postulat de l'inconscient et qui s'appuie sur la théorie du sujet divisé et marqué d'un manque-à-être. Revenir sur ces éléments nous apparaît nécessaire afin de pouvoir, dans un second temps, interroger ce qu'il est du discours capitaliste et de ses effets, sur le sujet, sur le lien social et sur la logique collective.

Dans un premier temps, nous allons revenir les apports freudiens à partir de l'analyse

30 Question qui nous invite à interroger l'influence du lien social sur le sujet et vice-versa.

de deux textes fondamentaux : *Totem & Tabou* et *Malaise dans la civilisation*. Notre objectif étant de dégager les éléments théoriques nécessaires pour penser une approche psychanalytique du lien social et, plus largement, des conditions et des effets du vivre-ensemble. Régulièrement nous nous demanderons comment Lacan intègre, et/ou déplace, les concepts théoriques repérés par Freud. Nous pouvons en effet repérer l'existence d'un parcours théorique allant de Freud à Lacan et nous permettant de passer du couple d'opposition individu/social (Freud) à celui de sujet/lien social (Lacan). Après ce premier tour d'horizon, nous nous intéresserons dans un second temps à la théorie du lien social fondée par Lacan, c'est-à-dire la théorie des discours. Nous nous appuierons pour cela sur une lecture des textes et Séminaires fondamentaux de Lacan, notamment les Séminaires XVII *L'envers de la psychanalyse*, XVIII *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, et XIX *...Ou pire*, ainsi que ses conférences prononcées à la chapelle Saint-Anne entre 1971 et 1972³¹. Pour approfondir notre analyse des discours, nous feront également appel à des auteurs plus récents comme Pierre Bruno et Bernard Victoria, qui ont proposé une lecture précise des mathèmes des discours de Lacan. Au-delà de la présentation des quatre discours, nous souhaitons éclairer la notion de « dynamique des discours », c'est-à-dire comprendre comment le lien social fonctionne à partir de l'opposition et de l'articulation des quatre discours.

Nous étudierons ainsi le rapport entre « théorie des discours » et « logique du sujet ». Cette analyse nous permettra de proposer, à la suite de Franck Chaumon, Erik Porge et d'autres auteurs, une distinction nette entre sujet et subjectivité qui nous servira d'assises théoriques pour discuter la position de Charles Melman et de Jean Pierre Lebrun lorsque nous aborderons la question des incidences du discours capitaliste sur les sujets et le vivre-ensemble.

31 Voir notamment : LACAN, J. (2011). *Je parle aux murs*. France, Paris : Seuil.

1 Fonction et effet du lien social chez Freud

1.1 L'intérêt de la psychanalyse

Avant de nous lancer dans l'analyse du fonctionnement du lien social et dans un travail de définition de la notion de « logique collective », il faut nous demander s'il est possible et pertinent d'interroger le champ social et son mode de fonctionnement depuis la psychanalyse. Freud répond en partie à cette question dans un article de 1913 intitulé « L'intérêt de la psychanalyse »³² et publié une première fois dans la revue *Scientia*. L'intérêt de cet article est double. D'un part, Freud y intègre plusieurs indices méthodologiques pour nous aider à penser l'approche psychanalytique du lien social. D'autre part, il y présente pour la première fois des thèses majeures pour comprendre l'articulation en sujet, symptôme et lien social, dont la plupart seront reprises et développées dans *Malaise dans la civilisation*.

L'article est divisé en deux grandes parties. La première interroge le rapport entre psychologie, psychiatrie et psychanalyse. La seconde situe la fonction de la psychanalyse vis-à-vis des sciences dites « non psychologiques ». Nous passons volontairement sur la première partie car elle ne concerne pas directement notre sujet d'étude³³. Nous pouvons cependant souligner le fait que Freud y insiste pour situer la psychanalyse comme une science à part, différente notamment de la psychiatrie. En la positionnant ainsi comme une discipline et une *praxis* singulière, il nous invite à ne pas tomber dans le piège qui consisterait à réduire la psychanalyse au champ médical ou de l'aliénation, et lui offre la possibilité de dialoguer en autonomie avec d'autres champs disciplinaires.

La seconde partie est organisée en huit sections. Dans chacune d'elle Freud défend

32 FREUD, S. (1913). *L'intérêt de la psychanalyse*. Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XII (1913-1914), Paris, PUF, ed. 2005. Ce texte reste peu commenté aujourd'hui nous devons à Paul-Laurent Assoun de l'avoir extrait des textes oubliés et de l'avoir traduit et commenté en français. Notons également que Jean Laplanche s'est servi de ce texte pour rédiger son livre *Nouveaux fondements pour la psychanalyse* :

LAPLANCHE, J. (2016). *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*. France, Paris : PUF/Quadrige.

33 Il en profite toute de même pour présenter plusieurs découvertes majeures de ses travaux : analyse des rêves, des actes manqués, fonctionnement des névroses (notamment attaques hystériques et cérémonial obsessionnel), des *Dementia Praecox*, etc. Il souligne également que si la psychanalyse ne récuse pas les causes organiques de certains troubles psychiques, elle découvre néanmoins que ceux-ci ne peuvent expliquer l'ensemble des phénomènes cliniques, et qu'une moitié du traitement se situe au niveau psychologique. Enfin il souligne également deux avancées importantes permise par l'approche analytique : premièrement, la découverte de la primauté de la vie psychique dans les processus affectif et deuxièmement, le fait que tout sujet (qu'il soit considéré comme normal ou atteint de pathologie) est susceptible d'être par des « troubles affectifs » et une forme « d'aveuglement intellectuel ».

l'intérêt de la psychanalyse pour une discipline spécifique, ce qui lui permet en même temps de mobiliser et de présenter à un large public des concepts fondamentaux de la théorie analytique. Voici la liste des huit disciplines concernées : *La philosophique ; La science du langage ; La biologique ; L'histoire du développement ; L'histoire de la civilisation*³⁴ ; *L'esthétique ; La sociologique ; La pédagogique.*

Chaque section mérite une attention particulière, mais pour rester au plus près des objectifs que nous nous sommes fixés, nous allons nous intéresser seulement à la partie qui met en rapport la psychanalyse avec l'histoire des civilisations. Dans ce paragraphe, Freud s'emploie à situer la spécificité de l'approche psychanalytique du social. Assez logiquement, c'est au postulat de l'inconscient qu'il se réfère dans l'introduction de son propos. Ainsi, il écrit :

« La comparaison de l'enfance de l'individu avec la préhistoire des peuples s'est déjà montrée féconde dans plusieurs directions, encore que ce travail ne soit guère plus qu'ébauché. Le mode de penser psychanalytique se comporte là comme un nouvel instrument de recherche. L'application de ses présuppositions à la psychologie des peuples permet donc de *soulever de nouveaux problèmes*³⁵, de voir sous un nouveau jour ceux qui sont en cours d'étude et de contribuer à leur solution. ».³⁶

Les « nouveaux problèmes » mentionnés ici par Freud renvoient effectivement à ceux qui sont dévoilés par la découverte et la conceptualisation de l'inconscient. Le caractère inédit de l'approche psychanalytique de la civilisation réside donc dans sa visée, qui est de mettre à jour les processus inconscients qui régissent et sous-tendent les comportements humains et les phénomènes sociaux. Le postulat de l'inconscient acquiert ainsi une place centrale dans l'analyse du rapport entre sujet, symptôme et lien social, et toute l'approche psychanalytique du lien social est basée sur ce postulat princeps.

En suivant cette ligne directrice, Freud attire notre attention sur la similitude que nous pouvons repérer entre le fonctionnement de la psychologie individuelle et celle du social. Il

34 Freud rédige ce texte alors qu'il est en même temps plongé dans la rédaction de *Totem & Tabou*.

35 Souligné par nous

36 FREUD, S. (1913). *L'intérêt de la psychanalyse*. Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XII (1913-1914), Paris, PUF, ed. 2005.

relève notamment que les productions de l'individu et celles de la sociétés sont toutes les deux sous-tendues et régies par les mêmes mécanismes inconscients³⁷ :

« La psychanalyse établit un rapport intime entre toutes ces productions psychiques des individus et des communautés en postulant la même source dynamique pour les uns et les autres. »³⁸

L'analyse des processus inconscient qui sous-tendent les comportements individuels et les phénomènes sociaux conduit Freud à souligner l'importance de la question du désir pour l'humain. Il est ainsi le premier à proposer une « théorie du désir » – soit de sa logique et de sa fonction pour l'économie psychique –, fondée sur le postulat de l'inconscient. Sa manière de concevoir le rapport entre individu et société intègre ces deux dimensions que sont l'inconscient et le désir. Freud situe ainsi, dès 1913, la question du désir au cœur de la dynamique individu/société et repère que l'homme ne peut se sociabiliser sans que cela contrevienne, d'une manière ou d'une autre, à la satisfaction de ses désirs. Par conséquent, l'homme doit inventer et trouver dans la civilisation des modalités de satisfactions substitutives :

« [...] De cela procède une deuxième partie de la tâche, de procurer aux tendances insatisfaites un soulagement d'une autre espèce. Toute l'histoire de la civilisation ne fait que nous montrer dans quels chemins les hommes se sont engagés pour la réalisation de leurs désirs insatisfaits, en fonction des conditions changeantes et modifiées par le progrès technique, du consentement et de la frustration du côté de la réalité. »³⁹

D'un côté l'homme se sert des productions culturelles pour assouvir (en partie) certains de ses désirs et, d'un autre côté, le désir apparaît comme un moteur dans le processus de productions culturelles et sociales. C'est parce que le désir du sujet reste insatisfait que l'homme invente des solutions de satisfactions substitutives – et par exemple, innove dans le

37 Soulignons au passage que dans ce texte de 1913, Freud nous introduit déjà indirectement à la thèse qu'il développera en 1921 dans *Psychologie des foules et analyse du Moi* : toute psychologie individuelle est d'emblée, et simultanément, une psychologie sociale.

38 *Ibid.*,

39 FREUD, S. (1913). *L'intérêt de la psychanalyse*. Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XII (1913-1914), Paris, PUF, 2005.

domaine technique. Freud propose donc de lire les progrès techniques et les créations culturelles et sociales comme des effets de la dynamique du désir⁴⁰. Dans le séminaire VI *Le désir et son interprétation*, Lacan insiste lui aussi sur cette articulation entre sujet, désir et lien social, en affirmant qu'il n'existe d'autre malaise, que de malaise du désir.

Après avoir mis à contribution le concept d'inconscient et la notion de désir (entendu dans son sens psychanalytique), c'est le concept de névrose que Freud articule à l'analyse du fonctionnement social. Il soutient ainsi que l'étude des névroses participe de notre compréhension des phénomènes sociaux et notamment des fonctions occupées par les grandes institutions sociales :

« La connaissance des affections névrotiques des individus a rendu un bon service à la compréhension des grandes institutions sociales, car les névroses mêmes se révèlent comme des tentatives de résoudre individuellement les problèmes de la compensation du désir qui doivent être résolus socialement par les institutions. Le recul du facteur social et la prépondérance du facteur sexuel transforment ces résolutions névrotiques de la tâche psychologique en caricatures inutilisables, sinon pour notre explication de ces problèmes importants. »⁴¹

Par conséquent, la pratique analytique – puisqu'elle recueille le symptôme et la névrose du sujet –, constitue un point d'appui précieux pour comprendre et analyser le fonctionnement, l'intérêt et les limites des grandes institutions sociales⁴². Celles-ci apparaissent ainsi comme des productions humaines qui ont pour fonction de traiter les impasses de la névrose et du malaise du désir. Freud fait encore un pas de plus quand il affirme que lorsque le social échoue à proposer un traitement suffisant de ces impasses, alors c'est la névrose individuelle de chacun qui prend le pas sur le social, brisant ainsi le fonctionnement du collectif – Freud parle alors de « caricatures inutilisables ». Le

40 Pour autant, Freud ne néglige pas l'importance du facteur de nécessité, sur lequel il insiste dans *Malaise dans la civilisation*.

41 *Ibid.*,

42 On pense par exemple ici à l'institution religieuse que Freud analyse dans plusieurs de ces textes, notamment : *L'avenir d'une illusion* et *Moïse et le monothéisme*

FREUD, S. (2015). *L'avenir d'une illusion*. Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XVIII (1926-1930). France, Paris : PUF

FREUD, S. (2010). *L'homme Moïse*. Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XX (1937-1939). France, Paris : PUF

psychanalyste nous permet ainsi de saisir la dimension « a-sociales » qui constitue le fond la névrose :

« Elle [la psychanalyse] a reconnu le caractère a-social des névroses en général, qui tendent, dans leur grande généralité, à arracher l'individu de la société et à remplacer l'isolement monastique des époques passées par l'isolement de la maladie. L'intense sentiment de culpabilité qui domine tant de névroses lui apparaît comme la modification sociale de l'angoisse névrotique. ».⁴³

Si l'analyse des mécanismes de la névrose éclaire en partie la manière dont se construit et évolue une société, en retour, l'étude de l'histoire des civilisations nous permet de mieux comprendre les rouages de la névrose et notamment, les conditions de son avènement. Ainsi, plusieurs années avant la parution de *Malaise dans la civilisation*, Freud soutient déjà que les relations sociales (soit le rapport à l'autre) et les exigences de la société constituent deux facteurs-causes de la névrose :

« D'autre part la psychanalyse découvre que relations et exigences sociales participent à la causation des névroses, dans la plus large mesure. Les forces qui provoquent la restriction des pulsions et le refoulement des pulsions du côté du moi résultent essentiellement de la docilité envers les exigences sociales de la civilisation. La même constitution et les mêmes impressions infantiles qui doivent conduire autrement à la névrose ne provoqueront pas ce résultat, si une telle docilité n'est pas présente, ou bien si de telles exigences ne sont pas posées par le cercle social pour lequel l'individu vit. ».⁴⁴

En reliant ainsi société et névrose, Freud nous invite à considérer l'effet de l'organisation sociale sur les manifestations névrotiques et ouvre ainsi la voie de l'étude du rapport entre symptôme, lien social et politique. Dans ce passage, il précise également que l'action de la civilisation sur la vie psychique de l'homme se situe au niveau de la répression des pulsions, mais que celle-ci ne s'effectue que parce qu'il existe une forme de docilité de l'homme à l'égard des exigences sociales. Ainsi, ce n'est pas tellement la civilisation qui

43 *Ibid.*,

44 *Ibid.*,

exerce son pouvoir sur l'individu, mais plutôt le sujet qui se soumet aux exigences de celle-ci. L'émergence de cette docilité est conditionnée par les relations sociales de l'individu et principalement par le fait que la famille – premier lieu de socialisation de l'homme – véhicule elle-même des interdits que l'enfant se voit dans l'obligation de respecter. Autrement dit, les conditions de la névrose sont « transmises » par les générations précédentes à l'enfant, en quoi la famille (dans le sens élargi) comme structure symbolique, occupe une réelle fonction dans la formation de l'économie psychique du sujet : *Éducation et exemple*, nous dit Freud, *apportent à l'individu juvénile l'exigence culturelle*. C'est l'intériorisation de ces exigences qui, pour Freud, introduisent le mécanisme du refoulement chez l'homme. Il suppose ainsi l'existence d'un « refoulement originaire », bien qu'il ne le dise pas encore de cette manière dans le texte, puisqu'il écrit qu'une *exigence immémoriale est devenue finalement le patrimoine organisé héréditaire de l'homme*. Les phénomènes de refoulements observés chez les enfants ne seraient alors que répétition, nous dit-il, d'un fragment de l'histoire de la civilisation – on entend ici les échos des réflexions qu'il élabore parallèlement dans son ouvrage *Totem & Tabou*.

Ainsi, si la psychanalyse peut de contribuer à l'étude de l'histoire des civilisations, c'est parce qu'elle est en mesure de proposer une théorisation du rapport entre individu et société, fondée sur le postulat de l'inconscient et l'analyse du fonctionnement de l'économie psychique. L'articulation proposée par la psychanalyse repose sur une certaine conception de l'humain, pensé comme un être de désir et de langage, animé par des pulsions, lesquelles sont soumises au processus de refoulement. A partir de ces éléments, il est possible d'analyser la fonction des productions sociales au regard du fonctionnement psychique de l'homme et ainsi d'en comprendre les mécanismes et les limites. Cela ne signifie pas pour autant que tout peut être dit depuis la psychanalyse. D'abord parce que l'on ne peut pas réduire les phénomènes sociaux aux déterminismes de l'inconscient, et ensuite, parce que l'analyse de Freud montre bien que l'étude de l'histoire des civilisations nourrit en retour la théorie analytique. Elle lui offre le matériel nécessaire pour penser et comprendre l'articulation entre sujet et société, et par association, entre la névrose et le social. Ainsi, c'est en faisant appel à d'autres champs disciplinaires que nous pouvons approfondir notre compréhension des mécanismes de la névrose, et plus largement de la psychopathologie.

Pour conclure notre brève analyse du texte de Freud, nous pouvons rappeler les

directions de recherches que Freud nous invite à explorer pour contribuer à l'étude des civilisations :

- 1) Premièrement, l'étude des mythes et des légendes⁴⁵
- 2) Deuxièmement, l'examen des origines et du fonctionnement de nos grandes institutions sociales, culturelles mais aussi de la religion, de la moralité, du droit, de la philosophie.⁴⁶
- 3) Troisièmement, l'analyse du rapport entre les productions psychiques des individus et celles de la communauté⁴⁷

Les lecteurs de Freud reconnaîtront sans doute dans ces trois axes de recherche les fils directeurs de plusieurs de ses ouvrages : *Totem et Tabou*, *Moïse et le monothéisme*, *L'avenir d'une illusion*, *Psychologie des foules et analyses du moi* et *Malaise dans la civilisation* – pour ne citer que les plus connus. Dans ce travail de thèse nous allons privilégier principalement le troisième axe qui vise à analyser le rapport entre les productions psychiques des individus et celles de la communauté, mais bien entendu ces orientations se croisent et se nourrissent les unes les autres. C'est pourquoi nous allons commencer notre analyse des textes fondamentaux de Freud, par une lecture de son livre *Totem et Tabou*, rédigé la même année que son article « L'intérêt de la psychanalyse ».

45 On peut se référer ici notamment à *Totem et Tabou* et *Moïse et le monothéisme*

46 Voir par exemple : *L'avenir d'une illusion* ou *Psychologie des foules et analyses du moi* où Freud étudie deux grandes institutions humaines : l'église et l'armée.

47 On pense bien sûr ici à *Malaise dans la civilisation*

1.2 Totem et Tabou⁴⁸

La même année où Freud écrit son texte « L'intérêt de la psychanalyse », il est plongé dans la rédaction de *Totem & Tabou*. L'ouvrage est composé de quatre grandes parties, mais nous allons nous arrêter principalement sur la dernière, c'est-à-dire sur celle où Freud présente son propre mythe, celui dit de « la horde primitive ». Par ce mythe, le psychanalyste aborde la notion de civilisation avec des concepts qui se révéleront fondamentaux par la suite, notamment : l'identification, le complexe paternel, la culpabilité et l'ambivalence amour/haine. Il pose ainsi les bases d'une réflexion psychanalytique sur le fonctionnement du vivre-ensemble à partir d'une approche mythique. Dans une première partie nous allons donc présenter le mythe et la lecture que Freud en propose. Puis, dans un second temps, nous allons nous intéresser à la relecture du mythe proposée par Lacan.

- *Fonction du mythe*

La pensée commune oppose bien souvent le mythe à la réalité ou à la vérité – suggérant ainsi que le mythe serait une construction mensongère ou que le répétiteur du mythe serait particulièrement crédule. Nos sociétés industrielles, en vertu d'une confiance démesurée allouée aux sciences dites « objectives », croient s'être affranchies de toute mythologie. Pourtant, dans les récits que nous construisons pour nous expliquer le monde et ses origines, nous faisons encore appel (le plus souvent à notre insu) à la pensée mythique. Par exemple, le récit du « Big Bang » relève de cette logique, puisque nous avons dans la pensée commune et profane l'idée qu'une explosion aurait donné « naissance » à la matière⁴⁹, or seule la matière peut produire – par transformation – une matière nouvelle. Le récit du « Bing Bang » est une manière de réintroduire, comme l'explique C. Delattre, *du récit mythologique au sein du récit explicatif*⁵⁰, afin de nous accommoder d'un trou dans le savoir, c'est-à-dire de quelque chose dont on ne sait rien et dont on ne peut rien dire : un réel.

Mais qu'entend-on au juste par mythe ? Sans nous lancer dans de trop longues

48 FREUD, S. (2009). *Totem et Tabou*. Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XI (1911-1913). France, Paris : PUF

49 Il faut bien entendu distinguer l'approche vulgarisée du Big Bang, celle qui fait fonction dans la société, des avancées scientifiques dans le domaine de la physique aujourd'hui qui ont depuis largement complexifié et approfondie la question.

50 Remarque de Charles Delattre lors d'une intervention à l'occasion d'un cours de l'Université Paris Diderot portant sur la Mythologie, le 31/01/2013

digressions, disons que le *muthos* (μῦθος) est d'abord une modalité de parole. Le verbe correspondant, *μυθέομαι*, signifie « parler, dire, raconter ». Il s'agit d'une parole qui énonce l'énigme du vivant en s'appuyant notamment sur le récit et sur une parole (épos, ἔπος) aux prises avec une temporalité spécifique que les langues indo-européennes rendent généralement par l'aoriste (en français, c'est le passé simple qui assume le plus souvent l'énonciation du geste épique). L'aoriste est le temps grammatical par excellence de la narration du mythe, il exprime la temporalité mythique, antérieure à l'histoire humaine. L'action aoristique est l'action d'un « récit [...] dont la diachronie n'est pas chronothétique (séparatrice d'époques) mais essentiellement aspectuelle »⁵¹. On ne s'étonnera donc pas de rencontrer quelques incohérences ou anachronismes dans le déroulé du récit mythique. Le mythe se distingue du récit par sa dimension universelle et anhistorique, il traite de temps immémoriaux et de l'énigme du vivant. Il est une fiction que l'on ne peut classer du côté du vrai ou du faux, c'est un récit fabriqué permettant à l'homme de traduire une vérité qui ne peut que se mi-dire. Sa fonction, nous dit Lacan, est de rendre compte de l'indicible que constitue le réel, c'est-à-dire de la butée logique de ce qui, du symbolique, s'énonce comme impossible⁵². La question des origines, comme celle du sexe et la mort, relèvent d'un indicible, l'intérêt du mythe est donc de pouvoir exprimer une vérité qu'il est impossible de dire toute, c'est-à-dire de la mi-dire par la narration, de la transmettre par l'énonciation. Lacan y insiste dans son séminaire *L'envers de la psychanalyse* :

« [...] le mi-dire est la loi interne de toute espèce d'énonciation de la vérité, et ce qui l'incarne le mieux, c'est le mythe. »⁵³.

Pour résumer, le récit mythique est un support symbolique dont un sujet ou un collectif peut se saisir pour interpréter et donner du sens à son existence, c'est-à-dire s'accommoder du trou dans le savoir et se situer dans une histoire, une culture, une généalogie, et organiser les rapports sociaux avec ses semblables. Par conséquent, le mythe n'est pas une simple histoire, il a véritablement une fonction structurante. Deux approches s'offrent à nous pour étudier les mythes :

1. Celle qui consisterait à mettre au jour la « charte mythique » qui structure une société

51 (Maldiney, 1975, p. 146). Nous devons cette référence à Arthur Mary

52 LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil, pp. 143.

53 *Ibid.*, pp. 126-127.

ou un groupe (comprendre le mythe reviendrait à mieux saisir la société qui le produit) ;

2. Celle qui consisterait à s'appuyer sur la pensée mythique, à faire fonctionner le mythe, afin de saisir le fait humain.

C'est bien entendu la deuxième option que nous allons privilégier pour étudier le mythe de Freud (bien que celui-ci reste une production culturelle). Notre objectif étant toujours de saisir l'articulation entre sujet et lien social, et de comprendre comment fonctionne le vivre-ensemble.

- *Le mythe freudien*

Dans *Totem et tabou* Freud, pour rendre compte de l'origine du lien social, raconte le mythe d'une horde primitive en s'appuyant sur les théories anthropologiques à sa disposition au début du XXe siècle. Largement teinté de l'évolutionnisme anthropologique de son temps (perspectives aujourd'hui datées et dépassées), le mythe de la horde primitive n'en est pas moins pertinent pour autant qu'on ne perde pas de vue qu'il s'agit moins d'une proposition quant à la préhistoire des sociétés humaines, qu'une construction ayant pour visée de représenter ce qui fait tenir ensemble les êtres parlants. Cette construction, ce montage, Freud le qualifiera huit ans plus tard de « mythe scientifique » (Freud, 1921).

Il est bien entendu possible de lire *Totem et tabou* comme l'exposé d'une thèse traitant de l'origine historique de la culture ; ladite thèse est alors aujourd'hui facilement invalidée par les théories anthropologiques contemporaines et s'en déduira alors le fantasme de corriger le lamarckisme de Freud au profit d'un darwinisme plus cohérent, voire d'intégrer *Totem et Tabou* dans le champ de la psychologie évolutionniste. Une telle lecture passe à côté toutefois de la logique mythique du texte freudien et de sa portée symbolique, et rabat ce qui relève d'un récit aoristique sur une linéarité historique douteuse ou sur une réalité sociale imaginaire. Lacan y insistait dans son séminaire, le mythe freudien n'a pas vocation à nous enseigner sur une quelconque « vérité historique » :

« Les critiques ethnographiques portent à côté. Ce dont il s'agit est une dramatisation essentielle par laquelle entre dans la vie un dépassement intérieur de

l'être humain – le symbole du père ». ⁵⁴.⁵⁵

- *Le récit*

A présent, rappelons brièvement les coordonnées du mythe freudien : A l'origine il y avait un clan, une horde sur laquelle régnait en maître un mâle dominant violent et jaloux. Cette bête, figure prototypique du tyran chassait les autres mâles du clan à mesure qu'ils grandissaient et atteignaient la maturité sexuelle, se réservant ainsi la jouissance exclusive de toutes les femmes de la horde. Exempt de toute loi, rien ne venait arrêter ou même limiter l'assouvissement de ses désirs. Face à cette injustice, les exclus décidèrent de faire alliance pour le tuer et récupérer les femmes, réussissant ainsi collectivement ce qu'aucun individuellement n'aurait été capable d'accomplir. Une fois la bête tuée, elle fut consommée lors d'un repas afin que tous puissent s'approprier un peu de sa force. De cette façon chacun des membres de l'alliance purent s'identifier à la bête morte par ingestion d'un morceau de chair – en fait incorporation d'un symbole de puissance. Le mâle dominant haï pour la restriction de jouissance qu'il imposait aux autres, était également admiré et aimé pour sa force et la fonction qu'il occupait. Une fois le repas terminé, les meurtriers se sentirent coupables – expression de l'ambivalence pulsionnelle à l'endroit du maître de la horde – et rongés par la culpabilité (soit le retour de l'amour refoulé pour le père) et la peur des représailles du père mort, ils décidèrent d'ériger un totem en son honneur. Les voilà devenus frères parce que *représentés par le même totem*.

Une fois le tyran mort, remarque Freud, il ne reste plus que la représentation du père à partir de laquelle tous peuvent se reconnaître frères puisque représentés par le même Totem. Le Totem devient un trait unaire permettant l'identification des frères, il fonde la communauté en permettant également aux fils de s'inscrire dans une filiation au père.⁵⁶

Conscients que la place du père est une place d'exception⁵⁷, aucun n'étant en mesure

54 LACAN, J. (1981)., *Les psychoses. Le séminaire livre III [1955-1956]*. France : Seuil. Leçon du 2 mai 1956.

55 Dans cette perspective, on saisit mieux le compliment de Lévi-Strauss adressé à Freud :

« [...] sa grandeur tient pour une part à un don qu'il possède au plus haut point : celui de penser à la façon des mythes » (1985).

56 Par ce récit mythique Freud situe l'identification au cœur du processus de civilisation et au fondement du principe de communauté

57 La place du Père de la horde est une place impossible, d'exception, car tout homme est *fil de* (l'hébreu biblique désigne l'humain comme *benadam* : fils d'Adam) et aucun père ne saurait être père sans avoir d'abord été fils - *sauf à ne s'être jamais inscrit dans la filiation symbolique dont le mythe freudien fait le récit*.

de réclamer la jouissance exclusive des femmes et la lutte pour le pouvoir ne laissant entrevoir aucune solution durable, il fût décidé de sauvegarder de l'alliance. Désormais, il sera interdit de jouir des femmes du clan, affiliées au même totem. C'est l'institution de la prohibition de l'inceste et de l'exogamie. La culpabilité issue de l'assassinat ayant fait trace, le meurtre sera également proscrit - interdit du parricide. Les grandes coordonnées du complexe œdipien sont ainsi organisées autour des deux grands tabous (inceste, meurtre) au fondement des sociétés humaines.

Ces lois communes instituées sont respectées « au nom du père », autrement dit le père mort devient plus puissant que la bête vivante puisqu'il oblige au respect d'une loi commune non pas du fait d'une contrainte extérieure, mais via la culpabilité inscrite chez tous les frères. Le tyran pouvait être tué mais le père symbolisé est déjà mort (rendu absent parce que symbolisé, tenu à distance par l'usage de son Nom) et la loi dont il est le pilier ne peut être détruite physiquement. Ainsi, ce n'est plus la force et la tyrannie qui empêchent les frères de céder à leurs pulsions, mais un choix sans cesse renouvelé par chacun de se soumettre à la loi collective. Dès lors, nous sommes déjà dans le langage, c'est-à-dire dans l'ordre des activités symboliques et des pratiques de représentation. De cette façon, Freud nous introduit dès 1913 à l'idée que le symbolique est au fondement de la civilisation, et que l'apparition de celui-ci s'accompagne d'un renoncement pulsionnel – même s'il ne l'articule pas tout à fait en ces termes. Avec Lacan, nous dirons que la civilisation est un fait de langage et, qu'ainsi, toute inscription dans la civilisation implique une perte de jouissance.

- *Relecture Lacanienne de la fonction paternelle*

De quoi parle le mythe freudien en faisant le récit d'un parricide et de la consommation du père mort par les fils ? Le tyran de la horde est un père empêchant qu'aucun n'accède à *la place qu'il occupe* (à la paternité, à la place d'exception). Autrement dit, tant que le meurtre de la bête ne fait pas l'objet d'un acte, les fils sont condamnés à demeurer fils du père. C'est le meurtre de ce père impossible (car nul père ne demeure éternellement) qui fait apparaître *la place vide* du père symbolique. Le père symbolique organise les rapports familiaux, mais comme place il vide, il permet aussi un déplacement des positions de chacun dans la généalogie. Le père est une place vide car dans le processus de reproduction du vivant, le père ne s'identifie que d'une parole, désignée par la mère, Lacan y insiste :

« Même si les souvenirs de la répression familiale n'étaient pas vrais, il faudrait les inventer, et on y manque pas. Le mythe, c'est ça, la tentative de donner une forme épique à ce qui s'opère de la structure. L'impasse sexuelle secrète des fictions qui rationalisent l'impossible dont elle provient. Je ne les dis pas imaginées, j'y lis comme Freud l'invitation au réel qui en répond. L'ordre familial ne fait que traduire que le Père n'est pas le géniteur et que la Mère reste contaminer la femme pour le petit d'homme ; le reste s'ensuit. ».⁵⁸

Le concept de « meurtre du père » est donc ce qui signifie par le mythe (c'est-à-dire symboliquement) l'opération psychique nécessaire à l'avènement du symbolique, soit ce à partir de quoi s'organise la culture et par-là la généalogie et les rapports de parenté. Le mythe d'Œdipe énonce le même meurtre. Non pas meurtre du père symbolique (celui des filiations généalogiques qui fournit le moyen d'une référence : « Œdipe fils de... »), mais meurtre de l'homme anonyme rencontré sur le chemin qui exigeait de passer le premier⁵⁹. L'acte d'Œdipe ne prend sa valeur de parricide qu'après coup. Or, passer le premier est le propre de l'ancêtre. Œdipe, en refusant la priorité au père qu'il aborde sur le mode d'une rivalité symétrique, passe le premier, c'est-à-dire occupe par anticipation la place de l'homme qui précède, avec les conséquences que l'on sait ! Le père est un opérateur symbolique à partir duquel s'organisent les rapports entre les hommes. Il est d'ailleurs aussi ce à partir de quoi je peux me loger dans une communauté et dans une généalogie : « *Faute de pouvoir avancer ce que je suis, je peux me présenter comme fille ou fils de ...* ».

L'analyse du mythe nous permet également de repérer que Freud situe à la lisière du passage de la horde à la civilisation (au langage), un acte : la bête est tuée et celle-ci devient dans l'après-coup un « père », et en même temps l'acte est nommé rétroactivement « meurtre » et « parricide ». La coupure qu'il induit change les sujets qui s'y reconnaissent, lesquels fondent la civilisation (donc l'humain). Il est un temps reconnu par l'ensemble des membres de la communauté ainsi fondée qui historicisent leur acte, c'est-à-dire l'inscrivent dans un histoire qui lui donne du sens. Chacun aura alors à prendre position à l'égard de cet acte, c'est-à-dire à l'inscrire dans sa propre histoire. D'ailleurs, Freud conclut l'ouvrage sur une phrase qu'il emprunte à Goethe et qui sera reprise par Lacan dans son séminaire XV *L'acte*

58 LACAN, J. (2001). « Télévision ». In *Autres Écrits*. France, Paris : Seuil. pp. 532.

59 C'est Arthur Mary qui nous a mis sur la piste de cette lecture du complexe d'œdipe au détour d'une discussion

psychanalytique : « Au commencement était l'action ». Sans trop anticiper sur la suite, nous pouvons donc situer l'acte au fondement du processus de civilisation et affirmer, comme le fera Lacan après Freud, que l'acte institue un « commencement », c'est-à-dire qu'il introduit quelque chose de nouveau dans le monde, qui n'est pas sans effet sur le collectif. Notons également que c'est l'acte qui se propose comme une modalité de traitement du père impossible, et c'est-à-dire à partir d'une position collective prise vis-à-vis de cet impossible que la communauté se fonde et s'imagine comme nécessaire, c'est-à-dire ne cesse pas de s'écrire.

Enfin, *Totem & Tabou*, nous permet de situer au fondement des rapports sociaux la notion d'identification, que Freud reprend ensuite dans *Psychologie des foules et analyses du Moi*. Les frères s'identifient entre-eux à partir d'un trait prélevé sur le père mort, il s'agit par conséquent d'un trait symbolique, qui sera traduit par la suite sous la forme du trait unaire et repris dans la psychologie des foules. Ainsi, au fondement de la communauté nous retrouvons : l'acte, le symbolique, l'identification, la culpabilité et l'ambivalence amour/haine. Le vivre-ensemble est fondé sur une restriction des pulsions effectués au nom du père, et par association en réponse à l'acte posé par les exclus devenus frères. L'identification qui soude la communauté apparaît ainsi comme un effet de l'acte posé par chacun. Enfin, chez Freud se loge l'idée l'homme vit avec d'autres hommes faute de pouvoir occuper la place d'exception du père.

1.3 Malaise dans la civilisation⁶⁰

On ne peut interroger l'approche psychanalytique du lien social sans faire référence à l'ouvrage majeur de Freud : *Malaise dans la civilisation*. Comme dans son texte de 1913, Freud s'efforce d'y situer les causes, les fondements, et les conditions du vivre-ensemble. Les thèses qu'il mobilise s'apparentent à celles dépliées dans l'article « L'intérêt de la psychanalyse », mais il intègre dans ses développements les avancées théoriques produites⁶¹ entre 1913 et 1930, date de la publication de l'ouvrage. L'ensemble du texte se structure autour d'une thèse : *la souffrance psychique des névrosés est liée aux idéaux culturels d'une société et aux renoncements pulsionnels qu'elle impose au nom de ces idéaux* :

« L'homme devient névrosé parce qu'il ne peut supporter le degré de renoncement que lui impose la société au service des idéaux culturels. ».⁶²

Freud précise ainsi la nature des « exigences sociales » repérées en 1913, celles-ci sont liées aux idéaux culturels d'une époque et d'une société donnée. Ces idéaux façonnent les modalités de contraintes imposées par la civilisation sur l'expression des pulsions. Malgré ces variations historiques et culturelles, il n'existe pas de civilisation qui ne restreigne pas la vie pulsionnelle car c'est là l'une des conditions du vivre-ensemble. Ainsi, vu sous cet angle, la névrose apparaît comme une production culturelle, ou plus exactement comme la réponse que le sujet s'invente pour supporter son inscription dans la civilisation. L'action de la civilisation sur les pulsions est justifiée au regard de la nature a-sociale de celles-ci, pulsions sexuelles et pulsion de mort vont en effet à l'encontre du processus culturel⁶³. Il revient alors à la civilisation d'organiser l'expression des pulsions en distinguant les manifestations permises, de celles qui seront proscrites (prohibition du meurtre et de l'inceste par exemple), afin d'assurer l'existence et le fonctionnement du vivre-ensemble. L'homme se plie à ces restrictions parce qu'elles le protègent, mais il en souffre et se crée, en réponse, des symptômes :

60 FREUD. S., (2015). *Le malaise dans la culture*, Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XVIII, (1926-1930), Paris, PUF

61 Notamment la conceptualisation du surmoi.

62 *Ibid.*, pp. 274.

63 Sauf à certaines conditions que nous allons développer plus loin.

« Le travail psychanalytique nous a enseigné que ce sont précisément ces renoncements de la vie sexuelles qui ne sont pas supportés par ceux qu'on appelle névrosés. Ils se créent dans leurs symptômes, des satisfactions substitutives qui néanmoins, ou bien créent en elles-mêmes des souffrances, ou bien deviennent source de souffrance en réservant à ces névrosés des difficultés avec le monde environnant et la société. ». ⁶⁴

Le travail de censure organisé par la civilisation demeure partiel, un reste fait retour sous une forme détournée : le symptôme. Il existe donc un lien très étroit entre symptôme et civilisation. Pour autant, nous ne pouvons pas réduire le symptôme à ces déterminismes culturels, car il est aussi la marque de la « radicale singularité » ⁶⁵ du sujet. Comme le souligne Freud, c'est le sujet lui-même qui se crée des symptômes pour supporter le degré de renoncement pulsionnel imposé par la civilisation, il est donc impliqué dans leurs réalisations. La formation de symptôme permet au sujet d'accéder à des « satisfactions substitutives » qui viennent pallier, tant que faire se peut, à la souffrance causée par l'incidence de la civilisation sur sa vie pulsionnelle. Le symptôme a donc valeur de solution pour le sujet, il est ce qui lui permet de se loger dans le social (c'est-à-dire de supporter les restrictions que cela implique), tout en se ménageant des voies satisfactions compensatrices. Cependant, le symptôme comporte une autre dimension, celle qui fait souffrir le sujet et dont il vient se plaindre en analyse. Il revient au clinicien de prendre la mesure de la coexistence de ces deux dimensions en ne cherchant pas à faire disparaître le symptôme, mais en invitant plutôt l'analysant à faire fonctionner ce qui, dans son symptôme, fait solution pour lui. Ce travail nécessite de prendre en compte la modalité de jouissance dont le symptôme se fait le vecteur, car il est possible de jouir de sa souffrance ⁶⁶.

C'est à partir de cette articulation entre symptôme et civilisation, que Freud aborde la question du malaise dans la culture. Pour le père de la psychanalyse, ce malaise est en fait le répondant de l'incidence de la culture sur l'expression des pulsions ⁶⁷ et, en ce sens, il est indissociable de la civilisation elle-même.

64 *Ibid.*, pp. 293-294.

65 L'expression est de Pierre Bruno

66 C'est ce qui a conduit Lacan à proposer une distinction entre symptôme et sinthome.

67 Sur ce point, il existe donc une opposition entre Sigmund Freud et Karl Marx, que les courants freudo-marxistes tendent parfois à masquer. Pour Marx, le malaise de l'homme contemporain est lié à une contingence historique : le capitalisme. Pour Freud en revanche, le malaise est inhérent au processus de civilisation et en ce sens, indépassable.

Les thèses développées dans *Malaise dans la civilisation*, se situent véritablement dans le sillage de son article de 1913. Cependant Freud dispose en 1930 de concepts plus précis pour penser l'articulation entre individu et social. Il peut notamment mobiliser le concept de Surmoi⁶⁸ et situer l'action de la civilisation sur le sujet au niveau de cette instance psychique particulière. Ainsi, il écrit :

« La culture maîtrise donc le dangereux plaisir-désir d'agression de l'individu en affaiblissant ce dernier, en le désarmant et en le faisant surveiller par une instance située à l'intérieur de lui-même. ».⁶⁹

Cette instance située à l'intérieur du sujet, c'est bien évidemment le surmoi. Le surmoi apparaît ainsi chez Freud comme un point de jonction entre le sujet et le social. Il exerce une fonction de censure et participe ainsi au travail de refoulement des pulsions (pulsions sexuelles et pulsions de mort). Cependant, toutes les pulsions ne tombent pas sous la coupe du refoulement, certaines sont dérivées quant à leur but (*Ziel*), tandis que d'autres trouvent, dans le meilleurs des cas, la voie de la sublimation. Par ailleurs, l'action du surmoi reste limitée, puisqu'une partie des pulsions refoulées font retour sous la forme du symptôme. Soulignons au passage le fait que le concept de surmoi est directement issu de la pratique clinique. En écoutant ses analysants, Freud s'aperçoit que ceux-ci ne cessent de s'adresser des reproches (de manière plus ou moins consciente), dont la nature correspond en fait aux exigences et aux idéaux culturels véhiculés par la société dont ils sont issus. Il prend ainsi conscience du lien qui existe entre les exigences individuelles et les exigences sociales, ces dernières participants à l'organisation de la vie psychique de l'homme. Freud défend ainsi l'existence d'un « Surmoi-de-la-culture » (*KulturÜberich*) ayant pour fonction d'alimenter et d'influencer le Surmoi du sujet. Il remarque également que les exigences portées par le « Surmoi-de-la-culture » demeurent le plus souvent inconscientes – bien qu'elles influencent largement la vie

68 Dans son article « L'intérêt de la psychanalyse », il avait déjà repéré l'existence d'une « entrave » située à l'intérieur du sujet mais sans en préciser la nature : « D'autre part la psychanalyse découvre que relations et exigences sociales participent à la causation des névroses, dans la plus large mesure. Les forces qui provoquent la restriction des pulsions et le refoulement des pulsions du côté du moi résultent essentiellement de la docilité envers les exigences sociales de la civilisation [...] Ce qui est aujourd'hui une entrave intérieure n'était autrefois qu'une entrave extérieure, peut-être imposée par la nécessité des temps, et ainsi peut également devenir une disposition au refoulement intérieur, ce qui aujourd'hui n'est encore qu'une exigence culturelle externe pour tout individu en cours de développement. ».

69 FREUD, S. (1930). *Le malaise dans la culture*. Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XVIII (1926-1930), Paris, PUF, 1991. pp. 310.

psychique du sujet et les rapports sociaux :

« Les amène-t-on à la connaissance consciente [les exigences du surmoi], il s'avère qu'elles coïncident chaque fois avec les préceptes d'un surmoi-de-la-culture donné ». ⁷⁰

La cure analytique permet ainsi au sujet de prendre conscience des exigences inconscientes qui sous-tendent son comportement, son sentiment de culpabilité, ses symptômes, etc. et ainsi de dévoiler leurs liens avec les exigences culturelles et familiales. Ainsi, Freud nous propose deux niveaux de lecture du concept de Surmoi. D'un côté, il définit le surmoi comme une instance psychique structurale, mais dans un autre côté, il nous invite à interroger le contenu historique et culturel qui sous-tend l'incidence du Surmoi sur la vie pulsionnelle. En fonction des cultures et des époques, l'influence du surmoi sur l'expression des pulsions ne se joue pas aux mêmes endroits, car les interdits sociétaux et moraux varient en fonction des sociétés. Pour Freud, l'opération de censure des pulsions exercée par le Surmoi est liée aux « figures historiques du Père primitif », telles qu'elles s'élaborent dans une culture ou une époque donnée⁷¹. Autrement dit, pour Freud certaines figures historiques (réelles ou mythiques, cela importe peu) remplissent la même fonction que le père primitif de *Totem & Tabou*, ils sont à la fois support d'admiration, d'amour et de haine⁷², ce qui permet au social de fonctionner en s'appuyant sur la traduction de l'angoisse du sujet en sentiment de culpabilité.

Nous pouvons désormais distinguer parmi les instances mobilisées par Freud dans ce texte, celles qui favorisent le processus de civilisation, et celles qui y contreviennent. Dans la première catégorie, nous pouvons citer :

- *Le Surmoi*
- *Le refoulement*
- *Le renoncement pulsionnel*

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 329.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 328

⁷² On peut se demander par exemple si des figures comme Staline (appelé « petit père des peuples ») ou Poutine (friand de mise en scène qui incluse sa personne) ne font pas office de « figure historique du Père primitif ».

- *Les pulsions dérivées ou sublimées (donc la sublimation)*
- *La culpabilité inconsciente*

Et dans la seconde :

- *Les pulsions sexuelles et pulsions de mort non-refoulées, dérivées ou sublimées*
- *Le symptôme⁷³ et ses modalités de satisfaction substitutive*

Pour autant, nous ne pouvons exclure véritablement les pulsions et le symptôme du travail de civilisation, puisqu'ils sont indissociables de la condition humaine. Le symptôme est la solution que le sujet se constitue pour se loger dans le social, et les pulsions animent sa vie psychique. Cependant, les pulsions restent dans leur fond a-sociale et par conséquent, elles ne travaillent pour le compte de la culture qu'à certaines conditions. C'est le cas par exemple des pulsions sexuelles dont Freud nous dit qu'elles ont pour fonction de lier les hommes entre-eux. Cependant elles ne peuvent atteindre à cette fonction sans en passer par le processus de refoulement, et sans s'articuler à la pulsion de mort : *Thanatos*. « *Pour accomplir ces desseins, écrit Freud, la restriction de la vie sexuelle devient inévitable* »⁷⁴. Cette articulation est particulièrement visible à l'intérieur de la structure et de la dynamique familiale. La famille transmet à l'homme les conditions de son humanisation (lois, langage, soin, etc.) cependant, l'expression des pulsions sexuelles à l'intérieur de son cercle s'oppose à la dynamique du lien social par son caractère d'« exclusivité », car elle éloigne les membres de la fratrie du reste de la communauté :

« La famille ne veut pas donner sa liberté à l'individu. Plus la cohésion des membres de la famille est étroite, plus ceux-ci n'inclinent souvent à se couper des autres [...] ».⁷⁵

Or, tout sujet doit s'extraire à un moment donné de la cellule familiale⁷⁶. C'est pour cette raison qu'il existe certaines interdictions et restrictions qui en structurent le

⁷³ Comme nous le verrons plus loin, le symptôme participe cependant du rapport entre sujet et lien social.

⁷⁴ FREUD, S. (1930). *Le malaise dans la culture*. *op.cit.* pp. 294.

⁷⁵ *Ibid.*,

⁷⁶ L'Œdipe est l'un des opérateurs psychique qui permet de réaliser cette séparation (notamment via la métaphore paternelle pour les névrosés).

fonctionnement – comme la prohibition du meurtre et de l’inceste par exemple. En fonction des cultures et des époques d’autres normes peuvent également s’exercer, comme par exemple la prescription de la monogamie ou de l’hétérosexualité. Pour faire fonctionner le lien social, les pulsions sexuelles sont donc soumises au processus de refoulement et/ou inhibées quant à leur but sexuel (sous la pression des exigences du Surmoi et du Surmoi-de-la-culture), afin de soutenir les rapports entre les individus pour qui le commerce sexuel est exclu – soit la plus grande part des relations d’une vie. Les relations d’amitiés et/ou de travail⁷⁷ par exemple, impliquent que le sujet consente à cette restriction de jouissance. Renoncer à la satisfaction de ses pulsions constitue donc l’une des conditions majeures du vivre-ensemble.

Quant aux pulsions de mort, leur expression va également à l’encontre du processus culturel puisqu’elles visent, contrairement aux pulsions sexuelles, la déliaison. Cependant, à certaines conditions, elles servent également le social. Comme les pulsions sexuelles, elles sont elles aussi soumises au processus du refoulement, lequel se soutient cette fois-ci de l’angoisse de perte de d’amour (amour de l’autre qui dérive pour Freud de l’amour du Père). Le refoulement des pulsions de mort et des pulsions d’agression génère un sentiment de culpabilité inconscient⁷⁸ qui vient se nouer au symptôme. Cette culpabilité inconsciente conduit le sujet à retourner les manifestations des pulsions de mort sur sa personne sous la forme d’auto-agression et/ou d’auto-punition :

« Tout névrosé dissimule un montant de sentiment de culpabilité inconscient qui, à son tour, consolide les symptômes en les utilisant comme punition [...] Si une tendance pulsionnelle succombe au refoulement, ses éléments libidinaux sont transposés en symptômes, ses composantes agressives en sentiment de culpabilité. ».⁷⁹

Ainsi, chaque société invente des dispositifs particuliers pour composer avec la pulsion et ce qui fait retour, c’est-à-dire le symptôme. Il revient alors au politique de répondre à la question suivante : quels sont les dispositifs que nous inventons collectivement pour traiter et accueillir ce qui dans l’humain s’oppose à la civilisation ?

77 Au-delà des contingences de nécessité

78 Cf la dynamique Œdipienne par exemple

79 *Ibid.*, pp. 326.

A la fin de son ouvrage, Freud propose de discuter la pertinence du diagnostique de « névrose sociale ». Celui-ci lui semble justifié au regard des développements qu'il vient de présenter : la névrose est une production culturelle. Cependant, il reste prudent quant à la possibilité d'opérer un tel diagnostique, et invite chacun à prendre en considérations les réserves suivantes :

- Premièrement, les concepts analytiques sont issus de la *praxis*, c'est-à-dire de la cure analytique. Aussi, s'autoriser à utiliser ces concepts – celui de Surmoi par exemple –, pour réaliser une analyse critique de la culture comporte le risque de s'engager un raisonnement approximatif
- Ensuite, si l'état de névrose chez le sujet se repère pour Freud par contraste entre le sujet et son entourage (contraste qui signe la pathologie), dans le cas du social, il n'est pas possible de réaliser une telle comparaison
- Enfin, Freud questionne l'intérêt d'un tel diagnostic (celui de névrose sociale) puisque selon lui, personne n'aurait l'autorité suffisante pour appliquer la thérapeutique nécessaire à la culture. Avec Lacan, nous pourrions également rappeler que les exigences culturelles sont toujours relues (consciemment ou inconsciemment) à la lumière de la subjectivité du sujet. Dans la cure analytique par exemple, c'est le vécu en tant qu'historicisé qui est convoqué :

« Observez ce que nous appelons bizarrement le matériel analytique ; n'en chicanons pas le terme : matériel donc, si l'on veut, mais matériel de langage, et qui, pour constituer du refoulé, Freud nous l'assure en le définissant, doit avoir été assumé par le sujet comme parole. Ce n'est pas improprement que l'amnésie primordiale est dite frapper dans le sujet son histoire. Il s'agit bien en effet de ce qu'il a vécu en tant qu'historisé. »⁸⁰

Cela signifie que le sujet n'est pas un simple « respectable » des exigences culturelles, sa subjectivité influence sa perception des événements car il n'appréhende la réalité qu'à la lumière de son fantasme, lequel va « colorer » ces exigences en fonction de son propre rapport

80 LACAN, J., *Discours de Rome (1953)*, In, LACAN, J. (1966). *Autres écrits*. France, Paris : Seuil. pp. 133-164

à la réalité. Par conséquent, si la civilisation est toujours le vecteur de restrictions imposées sur les pulsions, le rapport du sujet à ces restrictions reste singulier.

En dépit des difficultés qu'il mentionne, Freud écrit dans la conclusion de *Malaise dans la civilisation* qu'il espère que quelqu'un prendra la relève de l'étude des « pathologie des communauté ». Cet appel ne sera pas vain, puisque Lacan poursuivra le fil des réflexions initiées par Freud.

1.4 Conclusion

Que pouvons-nous retenir de cette première lecture des concepts mobilisés par Freud pour aborder la question sociale à partir de la psychanalyse ?

En premier lieu, nous devons souligner le rapport étroit tissé par Freud entre psychologie individuelle et psychologie sociale. Lacan reprend à son compte cette intuition freudienne en radicalisant le rapport entre sujet et civilisation au niveau du langage. Il retient de son analyse de *Totem & Tabou* l'idée que la civilisation commence avec l'avènement du langage⁸¹. En effet, ce qui fonde la communauté dans mythe c'est le Totem, soit le trait symbolique prélevé sur le père mort. C'est au nom du père que s'instituent les lois, c'est-à-dire la matrice symbolique soutenant et organisant les rapports entre les membres de la communauté, ainsi que les relations avec les communautés extérieures. C'est au moment où l'homme assimile cette matrice symbolique, qu'il se devient véritablement un homme et s'inscrit dans la communauté. Lacan traduit cette matrice symbolique au lieu du langage ce qui lui permet de soutenir l'idée que l'homme reçoit sa structure de *parlêtre* de l'Autre. Le langage est affaire de transmission et, par conséquent, il n'existe pas de sujet en dehors de la civilisation – laquelle est définie par Lacan à partir de la structure du langage. Sujet et civilisation partagent donc une structure commune, celle du langage. De ceci nous pouvons en déduire que le processus d'humanisation implique nécessairement le rapport à l'autre, car c'est de l'Autre que le sujet reçoit le langage (sa structure), sa composante culturelle (la langue) et la structure du lien social (les discours). Pour Lacan, c'est encore l'assimilation de la structure langagière qui effectue le sujet de l'inconscient. Le langage divise le sujet entre son être et ce qui de son être passe au champ de la représentation. Cette division implique la perte d'un

81 Comme le dit Marie-Jean Sauret : *les humains tiennent ensemble parce qu'ils habitent le langage et que le signifiant s'articule*, cf : SAURET, M-J. (2008). *L'effet révolutionnaire du symptôme*. France, Ramonville Saint-Agne : Édition érès/Humus. pp. 17.

rapport immédiat à l'être aussi tout sujet, selon l'expression de Lacan, manque-à-être.

Avec *Totem & Tabou* et *Malaise dans la civilisation*, Freud fonde le vivre-ensemble sur le principe d'un renoncement pulsionnel, lequel touche à la fois l'expression des pulsions sexuelles et celle des pulsions de mort. Cette censure imposée par la civilisation peut se traduire sous la forme du refoulement ou de la sublimation des pulsions⁸². Lacan aborde quant à lui la question à partir du langage. Entrer dans le langage implique une perte, celle de la jouissance de son être. En parlant, le sujet consent en effet à se laisser représenter par un signifiant, ce qui y échappe est dès lors perdu pour le sujet du langage. Par conséquent, s'inscrire dans la civilisation, c'est-à-dire dans le langage, implique une perte de jouissance, celle à laquelle il a fallu renoncer pour s'humaniser⁸³. Pour Lacan le malaise dans la civilisation est donc de structure parce qu'il est l'effet du langage sur le vivant.

Si la civilisation implique une restriction de jouissance, un reste fait retour sous la forme détournée du symptôme. Lacan reprend à son compte cette thèse de Freud pour la porter au cœur de relation entre sujet et discours. Il distingue ainsi la jouissance permise et promue par les discours, de celle véhiculée par le symptôme. Les discours proposent des modalités de jouissances conformes aux exigences de la civilisation, le symptôme quant à lui véhicule une part de jouissance singulière, opaque, qui s'oppose au conformisme des discours. Il se crée ainsi une tension continue entre sujet et civilisation sur la base de laquelle fonctionne la dynamique du lien social. L'insatisfaction des pulsions conditionne donc la dynamique du lien social, elle invite les sujets à réinventer la société dont ils sont les contemporains. A l'intérieur de cette dynamique portée par la pulsion (ou la jouissance) et le désir, le symptôme est la solution que le sujet s'invente pour supporter la restriction de jouissance imposée par le social.

Pour Freud l'action de la civilisation sur le sujet se réalise par l'intermédiaire du Surmoi. Celui-ci comporte une dimension singulière et une dimension sociale. Lacan inclut cette proposition de Freud dans sa théorie du lien social, mais il propose de considérer le

82 Si nous accentuons la fonction des pulsions dans la dynamique du lien social, cela ne doit pas nous faire oublier la question de l'affect que Freud situe dès 1913 au cœur du rapport sujet/société. On sait que dans la métapsychologie freudienne, si les pulsions sont refoulées, les affects quant à eux sont déplacés, il s'agit d'une piste à poursuivre qui ne concerne pas tout à fait notre objet d'étude, mais il serait intéressant de poursuivre la réflexion du rapport affect/social, en situant en même temps les apports de Lacan sur ce point, pour affiner notre compréhension des mécanismes du lien social.

83 Lacan inscrit cette représentation du sujet par le signifiant à l'intérieur de la théorie des discours

surmoi sous l'angle de son rapport à la jouissance :

« [...] Freud, n'est-ce pas, dans toute son épargne, qu'est-ce qu'il dit dans *Malaise dans la civilisation* si ce n'est qu'on n'arrive jamais à satisfaire assez à cette voix qui commande, quoi qu'on fasse ; c'est vraiment ce que j'ai appelé dans son temps, tout à fait à l'origine de ce qu'il a produit dans l'enseignement, c'est cette figure obscène et féroce, qui pouvait se qualifier le surmoi. [...] c'est à proprement parler la jouissance et pas n'importe laquelle enfin n'est-ce pas, c'est le plus-de-jouir. Si paradoxal que cela paraisse, l'essence même du commandement, de la conscience morale, c'est ça, non pas la jouissance en elle-même, mais ce quelque chose qui résulte enfin de ce que la jouissance, c'est un commandement ; c'est un commandement impossible à satisfaire, nous en sommes réduits à ce plus, à ce plus mieux là que l'autre a sorti avec une innocence sublime, on est sur la voie du plus mieux n'est-ce pas, il n'y a aucun moyen de s'arrêter, c'est un gouffre. »⁸⁴.

Le Surmoi est pour Lacan un « commandement » qui demande son écot de jouissance. La forme et la nature de ce commandement diffère toutefois en fonction des sociétés, des cultures et des époques. À partir de ses travaux, C. Soler propose ainsi d'assimiler la forme culturelle contemporaine du Surmoi à celle d'un « Surmoi consommateur »⁸⁵ véhiculant les idéaux culturels propres à la société capitaliste et organisant en toile de fond le fonctionnement du lien social.

Freud situe également l'identification au cœur du fonctionnement du lien social. C'est en nous identifiant les uns aux autres que nous faisons communauté. Dans *Totem & Tabou* par exemple, les frères se conforment aux lois instituées parce qu'ils ont pu se reconnaître comme frères les uns les autres. Dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, c'est encore le concept d'identification qui est convoqué par Freud pour rendre compte de lien qui unit les membres de la foule entre eux et aux *leaders*. L'inscription dans la communauté humaine se réalise par l'identification (laquelle implique l'acte du sujet), et c'est sur la base de cette identification que le sujet se conforme aux exigences imposées par son groupe

84 LACAN. J., (1974). « Jacques Lacan à l'école Belge de Psychanalyse », 14 octobre 1972. Retranscription consultée sur le site de l'APJL : <http://aejcpp.free.fr/lacan/1972-10-14b.htm>;

85 SOLER. C., (2003). *Ce que Lacan disait des femmes*. France : Éditions du Champ lacanien. pp. 199.

d'appartenance. C'est d'ailleurs au moment où il ne se reconnaît plus parmi ces autres, qu'il peut être tenté de changer de communauté et/ou de la transformer. Dans la clinique, il est habituel d'entendre du côté des analysants s'exprimer l'idée qu'ils ne trouvent pas leur place dans le lien social, dans la famille, au travail, etc. Les raisons invoquées en premier lieu rejoignent souvent la même logique : le sujet souffre de sa singularité (son symptôme) parce qu'elle va à l'encontre du processus d'identification : « J'aimerais être comme tout le monde », « J'aimerais avoir une famille comme tout le monde », « Je me sens différents de mes amis, de ma famille », etc.

D'ailleurs, le rapport à l'autre reste l'une des sources de souffrance majeure de l'homme. Entre moi et l'autre, il existe toujours en effet un écart que Lacan métaphorise par son expression « il n'y a pas de rapport sexuel », c'est-à-dire qu'il n'y a pas de complémentarité entre l'un et l'autre chez les *parlêtres*, y compris s'ils en passent par la relation sexuelle : que cette dernière soit homo ou hétérosexuelle, cela ne change rien à la solitude intrinsèque de l'humain :

« C'est fort bien dit dans *Malaise dans la civilisation*, ce qui après tout ne rend pas si nouveau ce que j'ai formulé. Freud indique comme je l'ai fait, en termes tout à fait clairs, que sans doute, concernant les rapports sexuels, quelque fatalité s'inscrit, qui y rend nécessaire ce qui alors apparaît comme étant les moyens, les ponts, les passerelles, les édifices, les constructions, pour tout dire, qui répondent à la carence du rapport sexuel. »⁸⁶

Le lien social et les dispositifs sociaux et culturels sont justement ce que l'homme invente pour suppléer à ce rapport qu'il n'y a pas, c'est l'un des enjeux du politique et c'est la fonction des discours.

86 LACAN. J., *Le Séminaire*, Livre XVIII : *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 167

2 Prémisses à la théorie des discours

2.1 Introduction

Freud fût le premier psychanalyste à s'engager dans la voie de l'analyse du rapport entre psychologie individuelle et psychologie sociale et à situer le symptôme dans son articulation entre individu et social. Cependant, contrairement à Lacan, il ne proposa pas véritablement une théorie du lien social. La théorie des discours conceptualisée par Lacan s'appuie sur les découvertes freudiennes, mais elle convoque et articule également des apports originaux et fondamentaux qu'il va nous falloir explorer, notamment :

1. Le rapport d'analogie entre structure du sujet, du langage et du lien social⁸⁷
2. La conceptualisation de l'objet petit *a*
3. La théorie du sujet comme *parlêtre*, divisé et troué
4. La formalisation des trois registres lacaniens : le symbolique, le réel et l'imaginaire

La théorie des discours intègre ces différentes notions permettant ainsi de nouer ensemble les éléments théoriques propres au champ lacanien. Sa formalisation intervient à la suite d'un long cheminement ayant conduit Lacan à abandonner en partie le couple d'opposition individu/social légué par Freud, au profit de l'articulation entre sujet et lien social. Notons l'intérêt précoce de Lacan pour l'analyse du rapport entre sujet et lien social. Dans sa thèse de médecine sur le cas Aimée (publiée sous une forme remaniée en 1932⁸⁸) par exemple, il intègre déjà l'idée que le social influence en partie la subjectivité de l'individu⁸⁹. Il aborde dans ce travail la notion de passage à l'acte et l'articule à celle de « tension sociale » laquelle, selon lui, se traduit pour le sujet « *par la valeur représentative dont il se sent affecté vis-à-vis d'autrui* »⁹⁰. Plus largement, c'est l'ensemble du fonctionnement psychique conscient et inconscient qu'il questionne en incluant dans ses réflexions le facteur social. Il soutient à

87 Sur ce point, il nous faut préciser que les discours fonctionnent avec la castration, ce qui n'est pas le cas de tout sujet, il existe donc une distinction entre structure du sujet et structure du discours.

88 LACAN, J. (1975). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité [1932]*. France : Le Seuil. pp. 337.

89 Lacan ne parle pas encore de sujet à cette époque

90 LACAN, J. (1975). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité [1932]*. France : Le Seuil. pp. 43.

l'époque que l'individu et le milieu social forment une « totalité »⁹¹, ce qui l'amène à affirmer que toute réflexion sur la personnalité humaine se doit de prendre en compte au moins trois facteurs :

1. Le « développement biographique »⁹², qu'il définit comme « les modes affectifs » qui organise le vécu de l'histoire du sujet
2. La « conception de soi-même »⁹³ du sujet
3. Et enfin une « certaine tension des relations sociales »⁹⁴, qu'il traduit pour le sujet comme « la valeur représentative dont il se sent affecté vis-à-vis d'autrui ».

Même s'il ne le dit pas encore en ces termes, nous pouvons repérer que Lacan situe déjà les relations sociales au cœur du processus de subjectivation. De cette façon, il se décale des conceptions traditionnelles d' « individu » et de « personne », en incluant le facteur social à l'intérieur même de la définition de « personnalité » :

« Cette genèse sociale de la personnalité explique le caractère de haute tension que prennent, dans le développement personnel, les rapports humains et les situations vitales qui s'y rattachent. »⁹⁵

Autour de la même époque, il intervient régulièrement lors discussions et débats théoriques ayant pour thématique principale l'influence des déterminations sociales dans la formation et l'expression des « troubles mentaux ». Dans des compte-rendus datés de 1934, nous retrouvons par exemple ce type de témoignages :

« Le Dr Lacan, quelque peu en marge de la discussion, fait remarquer que, chez les paranoïaques, les manifestations essentielles, telles que les assassinats représentatifs, etc., ont une éminente valeur représentative sociale. « Il y a là quelque chose qui va dans la structure même du social ». »⁹⁶

91 Thèse qu'il abandonnera par la suite mais qui situe déjà son intérêt pour la dimension sociale.

92 *Ibid.*,

93 *Ibid.*,

94 *Ibid.*,

95 *Ibid.*, pp. 336.

Remarquons ici que Lacan aborde déjà le social du côté de la structure et qu'il relie explicitement le registre des manifestations psychiques – notamment le passage à l'acte – à celui-ci. La thèse qu'il soutient, c'est-à-dire l'idée que le facteur social influence l'expression des « troubles mentaux », est reprise et développée dans son article sur le crime des sœurs Papin, dans lequel il met de nouveau l'accent sur la prééminence du facteur social :

« Nous avons reconnu ainsi comme primordiale, tant dans les éléments que dans l'ensemble du délire et dans ses réactions, l'influence des relations sociales incidentes à chacun de ces trois ordres de phénomènes ; et nous avons admis comme explicative des faits de la psychose la notion dynamique des *tensions sociales*, dont l'état d'équilibre ou de rupture définit normalement dans l'individu la personnalité. »⁹⁷.

Puis, dans un texte de 1936 intitulé *Au-delà du principe de réalité*, il fait encore un pas de plus et affirme que : « la nature de l'homme, c'est sa relation à l'homme »⁹⁸. Lacan situe ainsi très tôt les relations sociales au cœur de la dynamique psychique, en arguant le fait qu'une rupture de l'équilibre de celles-ci peut produire, chez le sujet, des manifestations cliniques qui ont trait à la psychose, comme le délire par exemple. La notion de « tension sociale » évoquée par Lacan dès 1932 connaît un développement théorique avec le concept de stade du miroir présenté en 1936 à l'occasion d'une intervention lors du XIV^e Congrès psychanalytique international à Marienbad, dans une communication intitulée *The looking-glass Phase*⁹⁹. Cette première version du concept du stade de miroir ne fait pas l'objet d'une publication, très certainement parce que les thèses qu'il élabore dans un autre texte à la même époque : « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme. »¹⁰⁰, rendent ce premier jet trop imparfait. Il faut attendre 1949 pour que Lacan rédige une seconde version du concept de « stade du miroir » dans la *Revue française de psychanalyse* (une version qui inclut les avancées théoriques du *Temps logique*). Cependant, entre 1936 et 1949,

96 In *Revue française de psychanalyse*, 1934. Des extraits de ces interventions sont parus dans *Ornicar ?*, n°31, oct-déc. 1984, sous le titre « Intervention de Lacan à la S.P.P. ». Repéré par Erik Porge, In : PORGE, E. (1989). *Se compter trois. Le temps logique de Lacan*. France, Toulouse : Éditions érès. pp. 38.

97 LACAN, J. (1933). « Motifs du crime paranoïaque », paru dans *le Minotaure* en 1933, et repris dans *De la psychose paranoïaque, op. cit.*

98 Écrit I pp. 87

99 Selon *The international Journal of Psychoanalysis* de 1937.

100 Texte sur lequel nous reviendrons longuement quand nous aborderons de front la notion de logique collective.

Lacan publie un autre texte intitulé « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie »¹⁰¹, dans lequel il nous donne un aperçu de ce qui a été dit en 1936, en même temps qu'il y poursuit l'analyse du rapport entre sujet et social.

Le texte est divisé en deux grands chapitres. Le premier est intitulé « Le complexe, facteur concret de la psychologie familiale ». Dans ce chapitre Lacan propose une lecture et une analyse du complexe de sevrage, du complexe dit de « l'intrusion » et du complexe d'Œdipe. Le second chapitre traite quant à lui des « complexes familiaux en pathologie ». Lacan s'intéresse ici aux déclinaisons des complexes familiaux en fonction des structures psychiques (la névrose et la psychose).

Dans son introduction, il insiste sur le fait que l'espèce humaine *se caractérise par un développement singulier des relations sociales*¹⁰² soutenues, nous dit-il, par des *capacités exceptionnelles de communication mentale*¹⁰³ et par une *économie paradoxale des instincts*¹⁰⁴. L'effet de ces derniers sur la construction et le fonctionnement du psychisme est présenté comme mineur par Lacan. Son propos consiste en effet à défendre l'idée d'une primauté du facteur social sur le facteur biologique dans le développement psychique, situant ainsi une nouvelle fois les relations sociales au cœur du processus de subjectivation. À cette époque, il soutient également que la conservation ou la disparition des comportements adaptatifs de l'homme dépend de facteurs culturels et, plus précisément, de la fréquence de leur transmission au sein du collectif. L'organisation de la vie familiale évolue, par exemple, en fonction de l'époque et du contexte culturel dans lequel celle-ci s'inscrit. L'exemple cité est celui de la paternité, dont le représentant et la fonction varie d'une époque et d'une culture à l'autre :

« [...] il suffit de réfléchir à ce que le sentiment de la paternité doit aux postulats spirituels qui ont marqué son développement, pour comprendre qu'en ce domaine, les instances culturelles dominent les naturelles, au point qu'on ne peut tenir pour

101 En fait ce titre correspond à la version publiée en 1984 aux éditions Navarin, la première version a été publiée dans l'*Encyclopédie de la famille*, mais le choix du titre est bien de Lacan, comme le souligne J-A Miller dans sa présentation de texte. Ce texte est publié une nouvelle fois dans les *Autres écrits*.

102 LACAN, J. (1984). *Les complexes familiaux [1938]*. France : Seuil/Navarin. Collection du champ freudien pp. 11.

103 *Ibid.*,

104 *Ibid.*, pp. 11-12.

paradoxaux les cas où, comme dans l'adoption, elles s'y substituent. ».¹⁰⁵

Lacan aborde la famille comme une institution, c'est-à-dire une construction sociale et non un fait biologique. Par conséquent, il la considère soumise aux modifications culturelles, politiques et historiques. La famille a pour fonction première de transmettre à l'enfant les éléments culturels nécessaires à son développement psychique et social : éducation, répression des instincts, acquisition de la langue, etc.

À la suite de ces rappels préalables, Lacan aborde la notion de « complexe de sevrage » et profite de cette occasion pour nous offrir un premier aperçu des thèses qui seront développées ultérieurement dans son écrit sur le stade du miroir. Il mobilise notamment les travaux du biologiste Louis Bolk¹⁰⁶ et principalement le concept de « néoténie » utilisé par le chercheur pour désigner la condition de prématurité biologique de l'homme à sa naissance :

« Il faut remarquer que le retard de la dentition et de la marche, un retard corrélatif de la plupart des appareils et des fonctions, détermine chez l'enfant une impuissance vitale totale qui dure au-delà des deux premières années. Ce fait doit-il être tenu pour solidaire de ceux qui donnent au développement somatique ultérieur de l'homme son caractère d'exception par rapport aux animaux de sa classe : la durée de la période d'enfance et le retard de la puberté ? Quoi qu'il en soit, il ne faut pas hésiter à reconnaître au premier âge une déficience biologique positive, et à considérer l'homme comme un animal à naissance prématurée. ».¹⁰⁷

C'est cette même prématurée ontologique de l'homme que Lacan situera, comme nous allons le voir, à la base du processus d'identification spéculaire engagé à l'occasion du stade du miroir. Cependant, dans les complexes familiaux, ce postulat lui permet surtout de souligner le fait que l'homme est nécessairement inscrit dans des relations sociales dès sa naissance. Le nouveau-né étant en effet incapable de subvenir à ses propres besoins et, par conséquent, de survivre sans l'autre. Autrement dit, et comme le repère Raphaël Tyranowski, dans les premiers instants de la vie de l'enfant : *c'est la possibilité de sa propre perte, de sa*

¹⁰⁵*Ibid.*, pp. 12.

¹⁰⁶Pour un recueil chronologique des références de Lacan à Louis Bolk voir : LEVIVIER, M. (2011). La fœtalisation de Louis Bolk. *Essaim*, 26,(1). pp. 153-158. Le lecteur trouvera également dans cet article une présentation précise de Louis Bolk et de ses travaux.

¹⁰⁷*Ibid.*, pp. 31.

*propre mort qui soutient et sous-tend fondamentalement le rapport à l'autre*¹⁰⁸. Lacan rattache ainsi la « tendance à la mort » de l'homme à cette insuffisance congénitale de ses fonctions vitales¹⁰⁹.

Dans le sous-chapitre traitant du « complexe d'intrusion » plusieurs indices nous conduisent une nouvelle fois sur les traces de la genèse du concept de stade du miroir. Lacan s'intéresse par exemple à la fonction de la jalousie dans le développement psychique et la « genèse de la sociabilité »¹¹⁰. Il distingue ainsi la jalousie qu'il range du côté de « l'identification mentale », du jeu de rivalité qui se situe au cœur des premiers moments de la dynamique du stade du miroir. Au-delà de cette distinction, il cherche une fois de plus à éclairer l'influence du facteur social dans le développement psychique. C'est en partant de cette même idée qu'il aborde et présente le troisième type de complexe : le complexe d'Œdipe.

Dans la seconde partie de son article, il interroge le lien entre « pathologie » et « complexes familiaux » et émet l'hypothèse qu'il existe des psychoses et des névroses familiales. Ce postulat ne tient qu'à la condition, nous dit-il, d'entendre le signifiant « familiale » dans sa dimension de « relations sociales » et non dans sa dimension biologique. Il comprend ainsi que les complexes familiaux jouent un rôle important dans les manifestations de la psychose :

« Les complexes familiaux jouent dans le moi, à ces divers stades où l'arrête la psychose, un rôle remarquable, soit comme motifs des réactions du sujet, soit comme thèmes de son délire. »¹¹¹

Il repère également que « l'isolement social » contribue à la formation de « couple psychologique » dans lesquels les protagonistes tendent à développer ce que l'on appelle des « délires à deux » – il cite notamment l'exemple du cas des sœurs Papin. C'est une thèse qu'il reprendra et développera plus tard dans son enseignement en faisait valoir qu'un sujet qui ne peut se loger dans le social et s'identifier à autrui est ou devient fou.

108 TYRANOWSKI, R.L. (2017). *La fonction du sujet et la temporalité des états délirants : prolégomènes à la clinique de l'extériorité. Psychologie*. Thèse de doctorat en Psychologie clinique. Université Rennes 2, Rennes. pp. 79.

109 Il cite notamment les suicides qui mettent en jeu la dimension orale jouant ainsi le complexe de sevrage.

110 LACAN, J. (1984). *Les complexes familiaux [1938]*. op. cit. pp. 36.

111 *Ibid.*, pp. 81.

Dans le cas des névroses familiales, il ne retrouve pas dans les manifestations symptomatiques les mêmes rapports à l'objet familial qu'il découvre dans le cas des psychoses. En revanche, il situe bien les complexes familiaux comme facteurs causaux de ces symptômes. Il pointe notamment la « double charge » du complexe d'Œdipe qui participe à la fois à l'organisation du moi et à l'agencement affectif de la réalité. Avec le temps, Lacan proposera une lecture du complexe d'Œdipe un peu différente, mais pour ce qui nous concerne, il est intéressant de noter l'influence que Lacan accorde très tôt au facteur social et de remarquer également comment il essaye d'agencer le rapport individu/social à travers la notion de complexe.

En 1949, il réalise une nouvelle conférence à Zürich dans le cadre du XVI^e Congrès de psychanalyse et présente un texte intitulé : « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique »¹¹². Cette fois-ci le texte fait l'objet d'une publication et bénéficie de plusieurs apports théoriques. Dans *Les complexes familiaux* en 1938, Lacan convoque en effet principalement le registre imaginaire pour expliquer le phénomène d'identification :

« L'identification, spécifique des conduites sociales à ce stade, se fonde sur un sentiment de l'autre que l'on ne peut que méconnaître sans une conception correcte de la valeur tout *imaginaire*. »¹¹³

En 1949, il fait un pas de plus en éclairant la fonction du registre symbolique dans l'organisation des identifications spéculaires. Il comprend en fait que les identifications spéculaires imaginaires ne peuvent se fixer, s'agencer, et prendre sens, qu'au sein d'une matrice symbolique. C'est donc l'articulation de ces deux registres (symbolique et imaginaire) qui est au principe des identifications moiïques. Comme Freud, Lacan situe d'ailleurs l'identification au cœur des relations sociales et, au fil de ses productions théoriques, c'est à travers l'articulation des trois registres réel, symbolique et imaginaire, qu'il nous invite à relire et penser ce concept. En 1949 cependant, la définition et la fonction des trois registres n'est pas encore clairement établie. Néanmoins, la mention du registre symbolique dans ce texte de 1949 n'est pas sans importance, car elle signe les prémisses d'une nouvelle période dans

112 LACAN, J. (1949). *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*. In LACAN, J. (1966). *Écrits I*. Paris : Seuil. pp. 89-97.

113 LACAN, J. (1984). *Les complexes familiaux [1938]*. *op. cit.*

l'enseignement de Lacan dans laquelle il s'efforce de situer l'intérêt et la fonction du symbolique pour le sujet. Cette transition théorique le conduit également à réviser sa conception du rapport entre individu et social et le conduira à déplacer la question vers l'analyse du rapport entre sujet et lien social¹¹⁴. Par conséquent, nous allons prendre le temps de présenter ce texte dans ses grandes lignes afin de préciser les coordonnées de ce virage théorique.

2.2 Le concept du stade du miroir et le registre symbolique

Le concept du « stade du miroir » occupe une place importante dans les premiers travaux psychanalytiques de Lacan. Pour autant, comme nous l'avons déjà mentionné, retracer la genèse de ce concept n'est pas une chose aisée puisque sa conférence d'introduction de n'a jamais été retranscrite¹¹⁵. De plus, Lacan s'est abstenu de publier durant le temps de l'occupation nazie, nous disposons donc de peu de ressources textuelles pour la période allant de 1939 à 1945. Nous savons toutefois qu'il exposa ses réflexions dans le cadre des réunions du groupe de l'*Évolution psychiatrique*, et nous pouvons nous appuyer sur quelques articles¹¹⁶ : *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* de 1938, « Propos sur la causalité psychique » de 1946, « L'agressivité en psychanalyse » de 1948, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » de 1949 ainsi que le Séminaire de 1953-1954 *Les écrits techniques de Freud* où Lacan propose une articulation des deux registres symbolique et imaginaire autour notamment de la question du narcissisme.

Trois sources d'inspirations ont vraisemblablement nourri ses réflexions. En premier lieu sa thèse de médecine de 1932 *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* où il développe, à la suite de Freud, une approche psychanalytique des délires paranoïaques. Nous retrouvons dans ce travail de recherche les éléments fondamentaux qui sous-tendent le paradigme du stade du miroir, à savoir : la question du narcissisme, la notion de registre imaginaire, l'identification, le problème du double et de l'identité, la fonction idéalisante de l'image fraternelle, la relation d'objet et d'envie, la question de l'altérité et ses liens avec la structure subjective. Les travaux d'Henri Wallon ont très certainement eux aussi influencés les réflexions de Lacan, notamment ses écrits autour de la fonction de la relation

114Le sujet ne pouvant dès lors plus être apparenté à un « individu », c'est-à-dire à un être non divisé.

115Bien que son texte de 1938 nous offre un aperçu des thèses défendues

116Ces articles, bien que peu nombreux, sont riches théoriquement et nous n'en proposons pas une présentation exhaustive

spéculaire dans le processus du développement de l'enfant entre 6 et 12 mois. Enfin, Lacan nous indique dans l'introduction de son texte que plusieurs ouvrages de psychologie du développement mental l'ont mis sur la voie de ce concept. Il mentionne ainsi les noms de Baldwin, de Köhler, de Buhler et bien évidemment celui de Wallon. Ces références à la psychologie du développement ne doivent cependant pas masquer le caractère inédit des propositions théoriques de Lacan. S'il prend appui sur les observations cliniques de ces théoriciens afin de saisir l'incidence de cette période de vie sur la construction psychique, il mobilise en revanche des concepts directement issus du champ psychanalytique pour soutenir son analyse.

Le point de départ de son questionnement rejoint les constats réalisés par les psychologues du développement : l'enfant, entre 6 et 18 mois, n'a pas encore achevé son développement psychomoteur pourtant, il est déjà en mesure de reconnaître son image dans le miroir (cf le test du miroir de Wallon, 1931) – ou du moins, acquiert-il cette compétence autour de cette période de vie :

« [...] le petit homme à un âge où il est pour un temps court, mais encore pour un temps, dépassé en intelligence instrumentale par le chimpanzé, reconnaît pourtant déjà son image dans le miroir comme telle. »¹¹⁷

En partant de constat, Lacan cherche à comprendre et à expliciter la fonction de cette image pour le psychisme. Pour cela, il étudie le rapport qui se construit entre le sujet et l'image perçue dans le miroir. Dans un premier temps, il soutient que l'enfant a d'abord une conception morcelée de son corps du fait notamment de son immaturité psychique. En s'identifiant à l'image d'un corps unifié il leste son propre corps d'un poids imaginaire, ce qui lui permet de passer d'une conception morcelée à une représentation unifiée de celui-ci. Cependant, l'enfant ne sait pas immédiatement que c'est sa propre image qui est reflétée dans le miroir, la première identification qu'il réalise est donc une identification à l'autre. Pour Lacan cette identification soutient la construction du Moi, ce qui signifie que le Moi se façonne à partir d'une image extérieure et, plus précisément : l'image de l'autre. Le psychanalyste situe ainsi le rapport à l'altérité au cœur du processus de subjectivation. Que le Moi se construise à partir de l'image de l'autre implique une profonde méconnaissance de

¹¹⁷*Ibid.*,

l'homme sur son être. Il se « mé-connaît » car il fonde sa propre image en prenant appui sur l'image de l'autre. Ainsi, comme le formule Raphaël Tyranowski : « Il se croit ce qu'il n'est pas, son image extérieure ». ¹¹⁸

De plus, il existe toujours un *hiatus* entre l'image idéalisée, la réalité du corps physique de l'enfant et la représentation qu'il s'en fait. Dans des termes plus psychanalytiques, nous pouvons dire qu'il existe toujours un écart irréductible qui s'inscrit entre le réel du sujet (et de son corps) et la représentation qu'il s'en fait :

« Mais le point important est que cette forme situe l'instance du *moi*, dès avant sa détermination sociale, dans une ligne de fiction, à jamais irréductible pour le seul individu, - ou plutôt, qui ne rejoindra qu'asymptotiquement le devenir du sujet, quel que soit le succès des synthèses dialectiques par quoi il doit résoudre en tant que *je* sa discordance d'avec sa propre réalité. ». ¹¹⁹

D'un côté cette identification a une fonction orthopédique, c'est-à-dire qu'au moment où le sujet assume l'image perçue comme étant la sienne ¹²⁰ son rapport au corps et au monde s'en trouve transformé :

« La fonction du stade du miroir s'avère pour nous dès lors comme un cas particulier de la fonction de l'*imago* qui est d'établir une relation de l'organisme à la réalité – ou comme on dit, de l'*Innenwelt* à l'*Umwelt*. ». ¹²¹

Mais en même temps, elle bouleverse le rapport de l'enfant à l'altérité, lequel se joue dans une dynamique de rivalité : c'est toi ou moi. Lacan y insiste lors d'une intervention plus tardive intitulée « La troisième » :

« Le corps s'introduit dans l'économie de la jouissance par l'image du corps. C'est de là que je suis parti. Le rapport de l'homme, de qu'on appelle de ce nom, avec

118 TYRANOWSKI, R-L. (2017). *La fonction du sujet et la temporalité des états délirants : prolégomènes à la clinique de l'extériorité. Psychologie*. Thèse de Doctorat en psychologie clinique. Université Rennes 2 pp. 88

119 LACAN, J. (1949). *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. op. cit.* pp. 91.

120 ce qui nécessite qu'il y mette du sien, l'identification spéculaire relève d'un processus dynamique sous-tendu par « l'insuffisance organique » de l'homme, mais qui ne se réalise que si le sujet « assume » cette image.

121 *Ibid.*, pp. 93.

son corps, s'il y a quelque chose qui souligne bien qu'il est imaginaire, c'est la portée qu'y prend l'image. Au départ, j'ai bien souligné qu'il fallait pour cela une raison dans le réel. Il n'y a que la maturation qui l'explique. Ce n'est pas de moi, c'est de Bolk – je n'ai jamais cherché à être original, j'ai cherché à être logicien. Cette préférence pour l'image vient de ce que l'homme anticipe sa maturation corporelle, avec tout ce que ça comporte, à savoir qu'il ne peut pas voir un de ses semblables sans penser que ce semblable prend sa place, donc naturellement qu'il le vomit. ».¹²²

En prenant acte du fait qu'il est difficile pour un sujet ainsi constitué de différencier sa place et celle de l'autre, Lacan va saisir toute l'importance qu'occupe le registre symbolique dans l'organisation de la structure subjective et dans l'agencement des rapports sociaux. Il va en même temps marquer une distinction plus nette entre l'instance moiïque et le « je » du sujet :

« L'assomption jubilatoire de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice de la dépendance du nourrissage qu'est le petit homme à ce stade *infans*, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le *je* se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet. ».¹²³

Avec ses travaux, Lacan nous invite à interroger les modalités d'institutions et la fonction des rapports dialectiques : moi/autre, moi/je et sujet/autre. Dans sa thèse de doctorat, Raphaël Tyranowski propose de relire le stade du miroir à la lumière des trois temps logiques (*l'instant de voir*, *le temps pour comprendre*, *le moment de conclure*) afin d'apprécier le rôle du registre symbolique dans l'agencement des identifications imaginaires. Il y a d'abord *l'instant de voir*, lequel désigne dans ce cas précis une situation plutôt qu'une durée, à savoir le vécu morcelé du corps. Ni le corps, ni le Moi ne sont encore réellement constitués, il s'agit d'un temps impersonnel. À *l'instant de voir* succède *le temps pour comprendre*. Il représente la période de la construction de l'image du corps qui se réalise dans un rapport spéculaire

¹²²LACAN, J. (1974). *La troisième*. In : *La cause freudienne*, n°79, Paris : Navarin, 2011, pp. 22.

¹²³*Ibid.*, pp. 90.

circulaire entre l'image du moi et l'image de l'autre. Ce deuxième temps est caractérisé par une relation moi/autre que nous pouvons qualifier de « transitive »¹²⁴, c'est-à-dire qui ne permet pas réellement de différencier « moi » et « autre », mais simplement de les identifier à partir de leur relation réciproque :

« L'image de l'autre représente mon image et mon image est construite à partir d'une image extérieure dont la propriété est de par cette extériorité même toujours discutable. ».¹²⁵

Ce temps traduit la relation de rivalité qui s'instaure entre l'enfant et l'image perçue dans le miroir et, plus généralement, entre moi et l'autre puisqu'en effet, à s'en tenir à une identification purement spéculaire, « moi » et « l'autre » peuvent à tout instant être confondus, la place de « moi » étant la place de « l'autre ». L'image de l'autre est un premier support d'identification pour le sujet. Elle lui permet de passer d'une représentation morcelée de son corps à une représentation unifiée, de donner un peu de consistance à son corps et par-là à son identité. Cela signifie que le rapport à l'autre est impliqué dans le processus d'identification, dans la formation du Moi et de la représentation du corps. C'est par le corps que l'on peut appréhender ce que l'on appelle « la réalité », mais également éprouver et mesurer subjectivement la différence des choses et des espaces, c'est-à-dire en être affecté. L'image spéculaire, nous dit Lacan, semble être le seuil du monde visible¹²⁶. Cependant, rester fixé uniquement à cette identification spéculaire imaginaire aliène le sujet à l'image de l'autre et ne lui permet pas réellement d'ex-ister comme sujet singulier. Pour cela, il faut l'action du symbolique, afin d'introduire un troisième terme dans cette relation duelle, laquelle fixe l'image du sujet à celle de l'autre. C'est sur cette dynamique que s'ouvre et se clôt en même temps le *moment de conclusion*. Le sujet dépasse le rapport transitive moi/autre, il s'identifie à l'image du miroir et se l'approprie. Pour Lacan, cette identification n'est pas seulement un effet de la maturation biologique, puisqu'il précise que le sujet « assume » une « identité aliénante », c'est-à-dire qu'il convoque la responsabilité du sujet et le « je » de l'énonciation. Or, le « je » de l'énonciation est impensable en dehors du registre symbolique. Le symbolique fonctionne ici comme une « matrice » dont la fonction est d'inscrire une différence signifiante

124Ce qui est déjà présent dans l'œuvre d'Henri Wallon qui parle de « transitive infantile »

125Ibid.,

126 LACAN, J. (1949). *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. op. cit.*

entre « moi » et « l'autre » et de situer ainsi la place de chacun afin d'organiser les rapports sociaux – ce qui nous met déjà sur la voie de la nomination, mais aussi de la théorie des discours.

Le stade du miroir est le témoin d'un moment charnier dans l'enseignement de Lacan, il ouvre à une prise en compte du registre symbolique dans l'organisation de la structure subjective et des rapports sociaux. Il ne s'agit pas de substituer le registre symbolique au registre imaginaire, mais bien de comprendre que c'est l'articulation des deux qui permet de serrer, de border le réel du sujet, c'est-à-dire de le subjectiver. Dans ce texte apparaît également une distinction plus nette entre la dimension du « moi » et celle du « je » que Lacan va continuer à approfondir avec les années, et qui nous met sur la voie du déplacement opéré par le psychanalyste entre l'interrogation du rapport individu/société porté par Freud, et ses propres questionnements qui tournent davantage autour du rapport sujet/lien social/discours. De 1932 à 1949 les développements de Lacan portent en effet principalement sur le rapport moi/autre et le registre imaginaire, ce qui lui permet déjà de questionner l'influence du social sur la subjectivité¹²⁷, mais il n'élabore pas encore une véritable théorie du lien social qui convoque le sujet de l'inconscient comme il va le faire par la suite.

2.3 De l'Autre du langage à la théorie des discours

Comme nous le disions, les années 50 marquent un tournant dans l'enseignement de Lacan, caractérisé par la prédominance du registre symbolique dans ses élaborations conceptuelles. À cette même époque, il introduit dans le champ de la psychanalyse le concept de grand Autre, lequel sera déterminant dans la suite de son enseignement. Dans le cadre de son « retour à Freud », Lacan commence par rappeler que l'expérience analytique est avant tout une expérience parlée. La psychanalyse naît au moment où Freud ménage une place pour l'association libre de l'analysante Emmy Von N, comprenant ainsi que le langage n'est pas sans effet sur le vivant. Lacan poursuit cette intuition freudienne et fait un pas supplémentaire en éclairant la dimension structurante du langage pour le sujet. Pour cela, il s'appuie sur des travaux issus d'autres champs, notamment ceux de la linguistique (par exemple les travaux de Saussure et de Jakobson) et ceux de l'anthropologie (on sait l'hommage rendu à Lévi-Strauss par Lacan). Dans un texte daté de 1953 et intitulé « Fonction et champ de la parole et du

¹²⁷Ainsi pourrions nous dire que s'il n'existe pas de sujet sans Autre, il n'y a pas de « Moi » sans autre.

langage en psychanalyse »¹²⁸, il écrit ainsi :

« La linguistique put ici nous servir de guide, puisque c'est là le rôle qu'elle tient en flèche de l'anthropologie contemporaine, et nous ne saurions y rester indifférent. La forme de mathématisation où s'inscrit la découverte du *phonème* comme fonction de couples d'oppositions formés par les plus petits éléments discriminatifs saisissables de la sémantique, nous mène aux fondements mêmes où la dernière doctrine de Freud désigne, dans une connotation vocalique de la présence et de l'absence¹²⁹, les sources subjectives de la fonction symbolique. Et la réduction de toute langue au groupe d'un tout petit nombre de ces oppositions phonémiques amorçant une aussi rigoureuse formalisation de ses morphèmes les plus élevés, met à notre porté un abord strict de notre champ. »¹³⁰

Inspiré par ces travaux, Lacan va proposer une formalisation des couples d'oppositions sous la forme de l'articulation « S1 – S2 », où S2 se définit ne de pas être S1. Dans un premier temps cela lui permet d'éclairer la fonction du langage quant à la structuration de notre rapport au monde. Celui-ci en propose en découpe à partir de l'usage d'entités différentielles (phonèmes, signifiants, etc.) qui se définissent en opposition. Par exemple, « moi » et « toi » se distinguent parce qu'un travail de nomination les oppose. La structure du langage – fondée sur les signifiants qui s'articulent en opposition – organise donc notre rapport au monde et agence les rapports sociaux en distinguant les places de chacun par un travail de nomination.

Le langage organise notre rapport au monde parce que nous en avons incorporé la structure. L'acquisition du langage est un acte qui mobilise à la fois les générations qui nous précèdent (puisque ce sont les petits autres que nous rencontrons qui nous transmettent le langage), mais également le sujet lui-même, lequel doit consentir à se laisser représenter par un signifiant (S1) pour un autre signifiant (S2) – selon la formule de Lacan. L'aliénation au signifiant-maître (S1) signe cet acte fondateur de l'être humain en tant que sujet, acte par lequel chaque *infans* devra passer pour naître au langage. Ainsi, le sujet est représenté par un signifiant-maître pour un autre signifiant (S2) et de cette articulation du S1 au S2 (le savoir)

128LACAN, J. (1953). « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse ». In *Écrits. op.cit* pp. 237-323.

129Le lecteur aura reconnu la référence de Lacan au Fort/Da, premier couple d'opposition de phonèmes signifiants

130*Ibid.*, pp. 284-285.

naît la place du sujet comme vérité de l'énonciation. La transmission et l'assimilation de cette structure inscrit l'Autre à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du sujet, Lacan parle ici d'*extimité*. Le sujet reçoit sa structure de l'Autre, ce qui signifie qu'il existe un rapport d'analogie entre la structure du sujet et la structure du langage, modélisé par Lacan sous la forme de la chaîne signifiante : $\$ \rightarrow S1 \rightarrow S2 \rightarrow a$.

Le signifiant maître représente le sujet, mais il ne peut à lui seul produire un effet de signification, il doit pour cela s'articuler au moins à un autre signifiant S2. Dans cette structure logique proposée par Lacan, S2 renvoi en fait à tous les autres signifiants qui ne sont pas S1, c'est-à-dire au savoir¹³¹. Ainsi, le signifiant-maître S1 représente le sujet auprès du savoir S2. Cependant, cette représentation échoue car le sujet n'est pas dans le langage, il y est seulement représenté. Dans ce jeu de représentation il se produit une perte dans le registre du réel – effet de la morsure du langage sur le vivant – que Lacan formalise sous la forme de l'objet petit *a*. Dès lors, le sujet se trouve divisé entre ce qui de son être passe au champ de la représentation et ce qui y échappe, sa dimension réelle. C'est cette perte réelle qui impulse la série des questions existentielles - *Qui suis-je ? Que suis-je ?* - lesquelles restent sans réponse au champ de l'Autre, le langage étant impropre à saisir le réel du sujet (S2 ne produit jamais *a*). Le sujet manque-à-être, il est troué et doit s'inventer à partir de ce trou, c'est-à-dire s'historiciser. Le champ de l'Autre est lui-même troué, il y manque le signifiant qui serait en mesure de dire le réel du sujet :

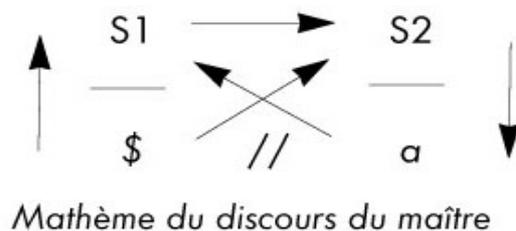
« Ce sujet est marqué de la barre qui le divise primordialement de lui-même en tant que sujet de la parole. C'est donc en tant que sujet barré qu'il peut, qu'il doit, qu'il entend trouver la réponse. Aussi bien ne la trouve-t-il pas, car, à ce niveau, il rencontre dans l'Autre ce creux, ce vide, que j'ai articulé en vous disant qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, qu'aucun signifiant possible ne garantit l'authenticité de la suite des signifiants, qu'il n'y a rien qui, au niveau du signifiant, garantisse, authentifie, en quoi que ce soit la chaîne signifiante et la parole. C'est en quoi le sujet dépend essentiellement de la bonne volonté de l'Autre [...] Le sujet barré marque en ce moment de *fading* du sujet où celui-ci ne trouve rien dans l'Autre qui le garantisse, lui, de façon sûre et certaine, qui l'authentifie, qui lui permette de se situer et de se nommer au niveau du discours de l'Autre, c'est-à-dire en tant

131 En tant que celui-ci reste troué par le *réel*

que sujet de l'inconscient. C'est en réponse à ce moment que surgit, comme suppléant du signifiant manquant, l'élément imaginaire, terme corrélatif de la structure du fantasme. ».¹³²

Lorsque le sujet interprète ce trou dans le registre du manque (via la castration et la métaphore paternelle), il peut s'inscrire dans la dialectique de la demande en logeant fantasmatiquement au lieu de l'Autre son complément d'être. Il peut alors s'adresser à cet Autre dans l'espoir que celui-ci lui offre en retour le signifiant venant nommer cette part indicible de son être irrémédiablement perdue – *Che Vuoi ? Que me veux-tu ? Que suis-je et Qui suis-je pour toi?* – mais la réponse étant liée au signifiant, elle ne cesse de rater permettant ainsi de relancer continuellement la demande. Perte et division sont donc au fondement de la structure du sujet et chaque discours propose un traitement particulier de ces deux dimensions.

En partant de ces éléments, Lacan propose de traduire la structure du sujet et du lien social à partir d'une même suite logique, celle de la chaîne signifiante : le sujet (\$) → est représenté par un signifiant (S1) → pour un autre signifiant (S2) → et cette articulation qui le divise occasionne une perte réelle (*a*), soit : « \$ → S1 → S2 // *a* ». La double barre permettant ici d'indiquer que l'objet *a* n'est jamais restitué au sujet (\$), et/ou produit par le savoir (S2)¹³³. Nous retrouvons cette même logique à la base de la théorie des discours et notamment du discours du maître modélisé par le mathème suivant :



À partir de cette « matrice », Lacan va pouvoir déployer les trois autres formes de discours : le discours de l'hystérique ; le discours de l'universitaire ; le discours de l'analyste.

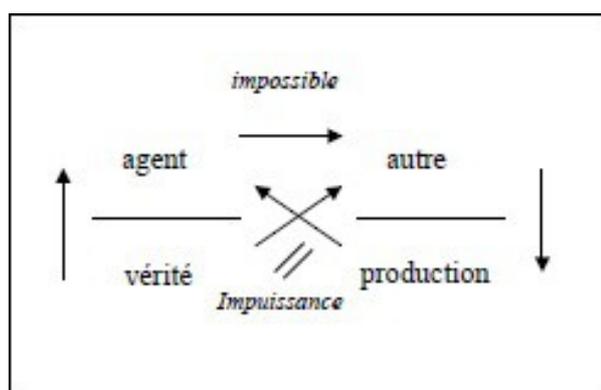
¹³²LACAN, J. (2013). *Le Séminaire, Livre VI. Le désir et son interprétation*. Leçon du 20 Mai 1959.

¹³³Ce qui logique puisqu'ils n'appartiennent pas au même registre, l'un se situe du côté de signifiant, alors que l'autre convoque le registre du réel.

3 La théorie des discours

3.1 La structure des discours

La théorie des discours permet à Lacan de reprendre et de formaliser les fondamentaux freudiens concernant le lien social : langage ; restriction de jouissance ; castration. Les quatre discours partagent une structure commune. Celle-ci met en relation quatre places à l'aide de vecteurs orientés :



Pour autant, l'approche lacanienne du lien social ne peut être qualifiée de fondamentalement structuraliste. Avec la théorie des discours Lacan ne cherche pas à faire univers, c'est-à-dire à clore la structure sur elle-même. Celle-ci est trouée par le symptôme, la jouissance et le réel qui objectent à son fonctionnement, c'est-à-dire au fait que la structure puisse tourner en rond sans rencontrer de point de buté :

« S'il y a quelque chose qu'explique bien mon petit quadripode, c'est ceci. C'est que contrairement à ce qu'on croit, **la structure offre toujours quelque part un trou**¹³⁴, comme ça passivement. Dans quelque discours que ce soit, c'est justement ce en quoi il est lié à la structure. ».¹³⁵

134 Souligné par nous.

135 LACAN . J., « Jacques Lacan à l'école Belge de Psychanalyse », 14 octobre 1972. Retranscription consultée sur le site de l'APJL : <http://aejcpp.free.fr/lacan/1972-10-14b.htm>;

Sur le mathème distinguons ainsi :

- La place de « l'agent-semblant » qui indique la « dominante » du discours
- La place de « l'autre » (ou de la jouissance à partir du séminaire XIX...*Ou pire*)
- La place de « la vérité » (c'est la place qui « cause » l'action de l'agent à son insu)
- La place de la « production », soit ce qui chute du discours

Les rapports entre ces quatre places sont organisés par des vecteurs orientés. Le vecteur reliant la place de l'agent et celle de l'autre est marqué du sceau de « l'impossible », et la relation entre la place de la vérité et celle de la production est obturée par la présence d'une double barre (//), appelée « barrière de l'impuissance ». Chacune de ces quatre places sera occupées tour à tour par l'une des « quatre petites lettres » de Lacan que nous avons présenté plus haut :

- § : Le sujet divisé. Tout discours se fonde et se soutient de cette division première du sujet
- S1 : Le signifiant maître c'est-à-dire celui commande, ce qui implique d'y faire jouer l'équivoque, car il est celui qui commande le sujet, le plus souvent à son insu.
- S2 : Le savoir, en tant qu'il est nécessairement troué, inconscient, mais aussi « moyen de jouissance »
- *a* : L'objet *a*¹³⁶, objet cause du désir, perdu de structure, que Lacan présente à partir du séminaire XVI *D'un Autre à l'autre* sous la nomination « plus-de-jouir ».

Grâce à une rotation et une permutation circulaire de ces quatre termes, nous pouvons obtenir quatre types de discours : le discours du maître (ou discours de l'inconscient) ; le discours de l'universitaire ; le discours de l'analyste ; le discours de l'hystérique. La permutation des termes ne modifie pas leur ordre de succession (seul le discours capitaliste déroge à cette règle, nous verrons comment et pourquoi). Par conséquent, d'un point de vue

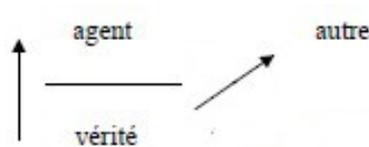
136 Seul le discours du maître conduit à la production de ce plus-de-jouir (produit comme tel par le savoir (S2), en quoi celui-ci est bien un moyen de jouissance), mais dans ce discours *a* ne revient jamais au sujet §. Même dans le discours *a* conserve son statut d'objet perdu et cause du désir.

logique, il est impossible de produire plus de quatre discours. Lacan y insiste lors de sa conférence de Milan :

« Le discours c'est quoi ? C'est ce qui, dans l'ordre... dans l'ordonnance de ce qui peut se produire par l'existence du langage, fait fonction de lien social. Il y a peut-être un bain social, comme ça, naturel, c'est là que se partagent, éternellement, les sociologues... mais personnellement, je n'en crois rien. Et il n'y en a pas trente-six possibles, il n'y en a même que quatre... »¹³⁷.

Cette remarque peut surprendre étant donné que lors de cette même conférence Lacan mentionne et présente le discours du capitaliste, qu'il pourrait être tentant de considérer comme un « cinquième discours ». À dire vrai, le statut à accorder au discours du capitaliste fait encore débat et il est vrai que certains propos de Lacan à son sujet demeurent ambigus. Nous prendrons part à ce débat au moment où nous présenterons ledit discours, en nous appuyant sur une lecture critique de la thèse de Guy Lérès. Guy Lérès propose en effet de considérer le discours capitaliste comme un « vrai » discours du maître. Nous nous opposons à cette lecture, cependant l'analyse est rigoureuse et bien menée, elle nous servira donc de point d'appui.

Présentement cependant, reprenons l'analyse de la structure des discours traditionnels. Celle-ci accorde un statut particulier à la place de la vérité. En effet, de cette place nous ne pouvons que partir, aucun des vecteurs orientés ne la rejoint. Par conséquent, il est impossible d'accéder à la vérité du discours, celle-ci reste à jamais mi-dite¹³⁸ :



En revanche, il y existe un vecteur reliant la place de la vérité à celle de l'agent et un autre qui met en relation la place de la vérité à celle de l'autre (il faut donc en passer par

137 LACAN, J., *Du discours psychanalytique, Conférence à l'université de Milan, Le 12 mai 1972*, In : *Lacan en Italie*, Éditions La Salamandra, 1978.

138 Nous pourrions même dire « refoulée »

l'autre pour accéder à des bribes de vérité). La relation entre la vérité et l'agent peut s'interpréter de la manière suivante : c'est la vérité qui cause le discours. Plus précisément, c'est elle qui fait causer (et parler à l'occasion) l'agent du discours, mais à son insu. La place de l'agent ordonne et définit le discours. La dénomination du discours dépend en effet de l'élément positionné à cette place :

- Quand le signifiant maître (S1) est en position d'agent nous sommes dans le discours du maître
- Quand le savoir (S2) occupe cette place, nous sommes dans le discours universitaire
- Quand le sujet divisé (\$) vient en première place, nous sommes dans le discours hystérique
- Enfin, quand c'est l'objet *a* qui vient en position d'agent, nous sommes dans le discours analytique.

La structure des discours convoque également deux registres : celui de l'impossible et celui de l'impuissance. La relation entre l'agent du discours et l'autre est dite « impossible », nous retrouvons ici la thèse de Lacan : « il n'y a pas de rapport sexuel », c'est-à-dire de rapports de complémentarité entre les êtres sexués. L'impossibilité de cette relation se traduit également à un autre niveau : impossible pour l'agent du discours de commander en tout point l'action et la production de l'autre. Le registre de l'impuissance est modélisé par la double barre (//) de la ligne inférieure du discours, celle-ci sépare la place de la production et la place de la vérité. Ces deux places restent à jamais disjointes, c'est-à-dire que la production est impuissante à rejoindre la place de la vérité, en quoi les discours ne fonctionnent pas comme des circuits fermés. Le registre de l'impuissance a également pour fonction de traduire la castration qui est au principe du lien social. Chaque discours traduit différemment ces deux registres :

- Le discours du maître s'affronte à l'impossible de gouverner
- Le discours universitaire rencontre l'impossible à éduquer
- Le discours analytique doit composer avec l'impossible à psychanalyser

- Le discours hystérique bute contre l'impossible à faire désirer

L'impossible que s'évertue à traiter une modalité de discours se résout en impuissance dans une autre forme discursive, ainsi :

- Le discours du maître révèle l'impuissance du sujet (\$) à pouvoir saisir son être de jouissance ($\$ // a$), ce qui correspond à l'impossible du discours analytique
- Le discours analytique, répond de l'impuissance du signifiant maître (S1) à rejoindre le savoir ($S2^{139}$), ce qui correspond à l'impossible du discours du maître
- Le discours universitaire démontre *l'impuissance du sujet à être représenté par un signifiant-maître*¹⁴⁰ ($S1 // \$$) et répond en ce sens de l'impossible du discours hystérique ($\$ \rightarrow S1$)
- Le discours hystérique révèle *l'impuissance du savoir à réduire, à rendre compte de l'objet cause du désir du sujet, c'est-à-dire de ce qui préside à sa division* ($a // S2$), ce qui correspond à l'impossible du discours universitaire ($a \rightarrow S2$) :

De cette première analyse de la structure des discours nous pouvons retenir ceci :

- Les quatre discours partagent une structure commune. Celle-ci ordonne la relation des places et des termes qui s'y inscrivent
- Cette structure convoque le registre de l'impossible au niveau de la relation de l'agent à l'autre (en quoi l'inexistence du rapport sexuel est conservé) ; et celui de l'impuissance. La production est impuissante à rejoindre la vérité qui cause le discours et fait causer l'agent-semblant (donc castration)
- Le langage et la division du sujet précèdent et fondent l'ordre des discours
- La castration est au fondement de la structure des discours – point qu'il nous faut préciser

139« Dans le discours universitaire, c'est la béance où s'engouffre le sujet qu'il produit de devoir supposer un auteur au savoir. ». LACAN, J. (1970). *Radiophonie*, in LACAN, J. (2001). *Autres écrits*. France, Paris : Seuil. pp. 445.

140Ce qui n'est pas sans conséquence politique, la démocratie représentative en ce sens rejette ce qui fonde la singularité du sujet, c'est-à-dire sa division. Une part du sujet résiste à être représenté par un représentant.

Maintenant que nous avons présenté les assises structurales de la théorie des discours, il nous faut comprendre comment cette structure intègre les découvertes freudiennes (l'action de la civilisation sur les pulsions et le symptôme comme retour de jouissance), et celles de Lacan (division et castration au principe du lien social).

3.2 Discours, division, castration et jouissance

Lacan traduit l'action de la civilisation sur les pulsions repérée par Freud dans la matrice des discours. Le langage engage une perte de jouissance mais celle-ci n'est pas traitée de la même façon en fonction des structures psychiques. La névrose la traduit du côté du manque via l'œdipe, le complexe de castration et la signification phallique. Lacan, à la suite de Freud, fait correspondre le fonctionnement du lien social à celui de névrose, aussi chaque discours comporte un point de renoncement à la jouissance¹⁴¹. Pour faire lien social il faut renoncer à une jouissance. En contrepartie, le lien social propose de récupérer une autre jouissance qui est elle, tolérée, voire prescrite. Autrement dit, chaque discours organise un ordre de distribution de la jouissance qui définit, comme le souligne C. Soler, les « jouissances acceptables » et par-là « l'être social » qui lui correspond¹⁴². Par conséquent, et comme nous le fait remarquer B. Victoria, *il y a un gouvernement de la jouissance qui est au cœur de la question politique*¹⁴³, c'est-à-dire au cœur de la « conflictualité des discours »¹⁴⁴. En fonction des cultures, des époques et des pratiques gouvernementales, les modalités de jouissances permises, voir prescrites, adoptent des formes différentes. Avec la théorie des discours, Lacan nous permet d'approcher la question de ces modes de gouvernement de la jouissance organisés par le lien social. Par gouvernement de la jouissance nous entendons l'idée que les discours définissent et distinguent les modalités de jouissances possibles et impossibles, c'est-à-dire des modes jouissances autorisés, voir encouragés, et d'autres qui sont proscrits voir impensés.

Par conséquent, nous pouvons distinguer d'un côté la jouissance tolérée, le mode de jouir conforme à une époque et une culture donnée et, de l'autre, la jouissance proscrite. La civilisation a pour visée de conformer le sujet aux modes de jouir culturellement reconnus et valorisés. Cependant, si le sujet se conforme en partie à ces injonctions sociales (nécessaires pour faire fonctionner le vivre-ensemble), son aliénation au discours n'est pas pleine et entière. Le symptôme est la marque de la résistance du sujet à se conformer à l'ordre du

141Ce qui ne signifie pas que les sujets psychotiques ou pervers ne participent pas au lien social, mais ils ne le font pas nécessairement sous la forme instituée par les discours.

142« Un discours en effet est ce qui, par le biais du langage, définit l'être social conforme à une époque, à une civilisation donnée. ». In : SOLER., C. (1998). « La politique du symptôme », In : *Quarto*, n°65, pp. 71-72.

143VICTORIA. B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015.pp. 73.

144CHAUMON, F. (2010). « Sujet de l'inconscient et discours des sciences humaines ». In *Essaim*, 25,(2), 67-82

discours. Il témoigne du mode de jouir singulier du sujet et s'oppose ainsi au gouvernement de la jouissance imposé par les discours. Il nous faut donc différencier deux modalités de jouissance¹⁴⁵ :

1. La jouissance du symptôme (opaque et singulière)
 2. La jouissance ordonnée par les discours
- *La jouissance des discours*

Les discours fonctionnent sous le régime de la castration et de la signification phallique. En ce sens, ils proposent une modalité de jouissance substitutive (qui n'est pas celle du symptôme) qui s'appuie sur le langage. Le langage produit effectivement un plus-de-jouir :

« C'est ça, la découverte de Freud : c'est que, les effets du signifiant, il y en a toute une part qui échappe totalement à ce que nous appelons couramment le sujet. C'est, notons-le bien, le sujet, déterminé jusque dans tous ses détails par les effets du signifiant [...]. Nous savons ce que produit le langage : il produit quoi ? Ce que j'ai appelé là le plus-de-jouir, parce que c'est le terme qui est appliqué à ce niveau, que nous connaissons bien, qui s'appelle le désir. Plus exactement, il produit la cause du désir. Et c'est ça qui s'appelle l'objet petit *a*. »¹⁴⁶.

Il existe donc un lien étroit entre la loi du discours et le désir du sujet, dans le sens où l'objet *a* produit par le discours oriente et cause le désir du sujet. Le plus-de-jouir est un substitut de jouissance, il advient à la place d'une jouissance impossible (la jouissance sexuelle). L'objet *a* chez Lacan a deux faces, il est à la fois l'objet perdu et, en ce sens, il est l'index de la jouissance qu'il n'y a pas et qui cause le désir du sujet, mais il est en même temps objet « plus-de-jouir », c'est-à-dire substitut de jouissance (jouis-sens) produite par le langage. La formulation de Lacan est astucieuse puisque le « plus » permet de signifier à la fois la perte de jouissance et ce qui vient y suppléer¹⁴⁷. Le plus-de-jouir est ce qui advient lorsque le sujet a renoncé à une jouissance première, mythique, impossible et dont l'approche alarme le

145 Nous devons à la thèse de Bernard Victoria de nous avoir introduit à cette distinction : VICTORIA. B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015. pp. 73.

146 LACAN. J., *Du discours psychanalytique, Conférence à l'université de Milan, Le 12 mai 1972*, In : *Lacan en Italie*, Éditions La Salamandra, 1978.

sujet parlant par l'angoisse qu'elle suscite en lui (laquelle ne manque pas de le diviser aussi, même approchée, cette jouissance reste impossible). La jouissance prescrite par les discours est donc celle qui se soutient du plus-de-jouir :

« Il y a bien d'autres raffinements dans la façon de substituer à cette jouissance dont l'appareil, qui est celui du social, et qui aboutit au complexe d'Oedipe, fait que, d'être la seule qui donnerait le bonheur, justement à cause de cela, elle est exclue. C'est là proprement la signification du complexe d'Oedipe. Et c'est bien pourquoi ce qui intéresse dans l'investigation analytique, c'est de savoir comment, en suppléance de l'interdit de la jouissance phallique, est apporté quelque chose dont nous avons défini l'origine d'une toute autre chose que de la jouissance phallique, celle qui est située, et, si l'on peut dire, quadrillée, de la fonction de plus-de-jouir. ».¹⁴⁸

« L'appareil social » impose une restriction de jouissance (déjà soulignée en son temps par Freud). Le sujet manque-à-être, mais il est aussi manque-à-jouir. Cette restriction porte sur la jouissance sexuelle et indexe l'impossible du rapport sexuel. La relecture du complexe d'Œdipe opérée ici par Lacan permet d'accentuer la fonction de socialisation dudit complexe. Celui-ci permet en effet d'*historiciser* cette perte première et d'inscrire le sujet dans une histoire familiale, culturelle, sociale. Afin de pallier à « l'interdit porté sur la jouissance phallique », les discours instaurent et organisent donc une suppléance de jouissance : le plus-de-jouir. Cependant, il nous faut une fois de plus souligner l'ambiguïté de la formule utilisée par Lacan, le « plus » pouvant à la fois signifier un « gain » et une « absence ».

Lors d'une conférence de 1972 à l'école Belge de psychanalyse, Lacan relie explicitement la production de plus-de-jouir des discours à la question du surmoi, ce qui nous permet de faire un pont entre *Malaise dans la civilisation* et la théorie des discours :

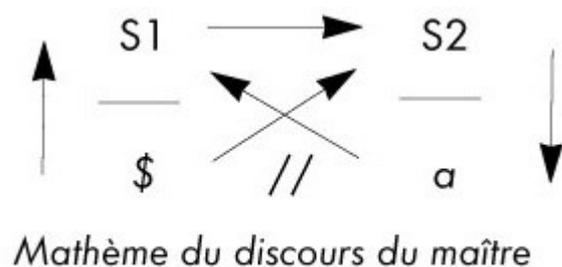
« [...] Freud, n'est-ce pas, dans toute son épargne, qu'est-ce qu'il dit

147« Voilà pourquoi je l'ai introduite d'abord du terme de *Mehrlust*, plus-de-jouir. C'est justement d'être aperçu dans la dimension de la perte [...] que ce je ne sais quoi qui est venu frapper, résonner sur les parois de la cloche a fait jouissance, et jouissance à répéter. C'est seulement la dimension de l'entropie qui fait prendre corps à ceci, qu'il y a un plus-de-jouir à récupérer »

LACAN. J. (1991) ; *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse*. Paris : Seuil, pp. 56.
148LACAN. J. (1991) ; *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse*. France, Paris : Seuil, pp. 85.

dans *Malaise dans la civilisation* si ce n'est qu'on n'arrive jamais à satisfaire assez à cette voix qui commande, quoi qu'on fasse ; c'est vraiment ce que j'ai appelé dans son temps, tout à fait à l'origine de ce qu'il a produit dans l'enseignement, c'est cette figure obscène et féroce, qui pouvait se qualifier le surmoi. [...] c'est à proprement parler la jouissance et pas n'importe laquelle enfin n'est-ce pas, c'est le plus-de-jouir. Si paradoxal que cela paraisse, l'essence même du commandement, de la conscience morale, c'est ça, non pas la jouissance en elle-même, mais ce quelque chose qui résulte enfin de ce que la jouissance, c'est un commandement ; c'est un commandement impossible à satisfaire, nous en sommes réduits à ce plus, à ce plus mieux là que l'autre a sorti avec une innocence sublime, on est sur la voie du plus mieux n'est-ce pas, il n'y a aucun moyen de s'arrêter, c'est un gouffre. »¹⁴⁹.

Les discours véhiculent une injonction à la jouissance (un commandement surmoïque¹⁵⁰) qu'il est impossible de satisfaire. Le plus-de-jouir est ce à quoi nous sommes « réduits », un substitut, un reste qui ne sera jamais à la hauteur de la jouissance à laquelle il a fallu renoncer pour s'humaniser. En suivant la formalisation des quatre discours, nous pouvons nous apercevoir que seul le discours du maître laisse apparaître l'objet plus-de-jouir en place de production :



Le commandement de jouissance est un effet du signifiant-maître (S1), il enjoint au savoir de produire l'objet cause de son désir, l'objet plus-de-jouir (*a*). Toutefois, la relation de

149 LACAN J., « Jacques Lacan à l'école Belge de Psychanalyse », 14 octobre 1972. Retranscription consultée sur le site de l'APJL : <http://aejcpp.free.fr/lacan/1972-10-14b.htm>;

150 « Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi, c'est l'impératif de jouissance – *Jouis !* ». LACAN, J. (1995). Le Séminaire, Livre XX. Encore. France, Paris : Seuil. pp. 10.

commandement « S1 → S2 » est inscrite dans le registre de l'impossible (impossible de gouverner) et entre la place de la vérité où se situe le sujet (\$) et celle de la production où nous trouvons *a*, il y a une barrière infranchissable (//). Il est impossible pour le signifiant maître de commander au savoir, quant au plus-de-jouir produit, il ne peut franchir la barrière de jouissance pour être restitué au sujet¹⁵¹. Autrement dit, le discours du maître met le sujet face à l'impuissance de se voir restituer l'objet cause du désir (\$ // *a*). En ce sens, le plus-de-jouir des discours « *n'est absolument pas à la hauteur de ce dont il a fallu renoncer, ce qui renforce le malaise* »¹⁵².

Avec la théorie des discours et en suivant les traces de Freud, Lacan appuie l'idée que le malaise de la civilisation est de structure, aucune jouissance produite par le lien social n'étant en mesure de résorber la division du sujet. Cependant, il ne faut pas y entendre seulement une connotation « négative », c'est bien de rater l'objet cause du désir que le parlêtre demeure sujet désirant¹⁵³. En réalité, cette « frustration » de jouissance est salvatrice pour le sujet (elle le sauve de l'effondrement mélancolique), mais aussi pour la société, puisqu'elle permet de maintenir une certaine « dynamique » dans le lien social (dont témoigne la ronde des discours), c'est-à-dire une orientation. En forçant un peu les choses, nous pourrions dire : le malaise dans la civilisation contre l'effondrement mélancolique. C'est dans ce sens que nous pourrions entendre la remarque faite par Lacan à Saint-Anne :

« Comme l'a fait remarquer Freud, la civilisation ne débarrasse d'aucun malaise, bien au contraire – *das Unbehagen, le pas bonne aise* –, mais enfin, **ça a un côté précieux**.¹⁵⁴ ».¹⁵⁵

S'il existe un lien évident entre langage et discours, les deux restent cependant distincts. Tout sujet est divisé par l'entrée dans le langage, mais tout sujet n'est pas solidement installé dans une modalité discursive. Les discours fonctionnent sous le régime de la

151« Et le fait qu'au niveau du *discours du Maître*, la barrière... la barrière qui est tout à fait tout de suite à la portée de la main de nommer ...c'est *la jouissance* tout simplement, en tant qu'elle est interdite, qu'elle est interdite dans son fond. On en prend des lchettes de la jouissance. » LACAN, J. (1969-1970). *Le Séminaire, livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. Retranscription de Patrick Valas : <http://www.valas.fr/>

152VICTORIA, B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015. pp. 88.

153Ce dont témoigne le trajet de la pulsion dessiné par Lacan.

154Souligné par nous.

155LACAN, J. (2011). *Je parle aux murs*. France, Paris : Seuil. pp. 12.

castration, il faut donc différencier la division (qui est un fait du langage), de la castration (qui est un fait du discours). De la même manière, il nous faut distinguer la structure du langage de l'institution du discours du maître¹⁵⁶

Nous devons à Pierre Bruno d'avoir mis au travail cette différence fondamentale entre division et castration dans son ouvrage *Lacan, passeur de Marx*. La division indexe une perte réelle c'est-à-dire un manque-à-être qui, selon le mode d'assujettissement à la structure, pourra être interprété comme castration (notamment via l'œdipe, la métaphore paternelle et la signification phallique). C'est-à-dire qu'avec l'opération de la métaphore paternelle et l'instauration de la signification phallique, la perte, le trou, s'interprète comme manque (ce qui implique l'idée que ça puisse ne pas manquer permettant ainsi au sujet d'essayer de combler ce vide dans sa course à l'objet *a* et d'entrer dans la dialectique de la demande). Il y a donc d'un côté le manque et de l'autre la perte (irréversible) ce qui signifie, pour reprendre Pierre Bruno, qu'il y a la *négativisation phallique (-φ)*¹⁵⁷ d'une part et le *sujet barré (\$)* d'autre part.

Charles Melman et Jean-Pierre Lebrun soutiennent de leur côté l'idée que le sujet pris dans le discours capitaliste ne serait plus divisé. Ce faisant ils réalisent, selon nous, une confusion entre division et castration d'une part, et entre sujet et subjectivité d'autre part :

« Il n'y a plus de division subjective, le sujet n'est plus divisé. C'est un sujet brut. Parler de sujet divisé, c'est dire déjà qu'il s'interroge sur sa propre existence, qu'il introduit dans sa vie, dans sa façon de penser, une dialectique, une opposition, une réflexion, une façon de dire : "Non !". Aujourd'hui nous ne voyons plus guère l'expression de ce qui serait la division subjective. ».¹⁵⁸

La proposition défendue ici par Charles Melman tend vers confusion entre la division du sujet et son expression dans le discours. La forclusion de la castration dans le discours capitaliste court-circuite effectivement l'expression de la division du sujet, c'est-à-dire l'usage qu'il peut en faire, mais elle n'engage pas une suture de la division elle-même. La castration est une modalité de traitement de la division du sujet qui en passe par la signification

156C'est Sidi Askofaré qui attire notre attention sur ce point dans son ouvrage *D'un discours l'Autre*, où il écrit que Lacan : « dissocie, pour ainsi dire, la structure du langage et l'institution du discours du maître ». ASKOFARÉ. S. (2013). *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse*. France : PUM. Psychanalyse &. pp. 289.

157Ce qui signifie bien que la jouissance proposée par les discours n'apparaît jamais comme positivée.

158MELMAN. C., *L'homme sans gravité, op. cit.*, p. 32

phallique. La division est la conséquence de l'effet du langage sur le vivant. C'est le langage qui constitue le sujet comme divisé. Celui-ci n'est pas dans l'articulation signifiante, dans la pensée, comme semblent l'indiquer C. Melman et J-P Lebrun. Il est cette coupure qui se repère comme effet du langage et dont l'*ek-sistence* est supposée. Le sujet logique est une fente, une béance, il n'est que représenté au lieu du signifiant. Le sujet est ainsi toujours supposé car proprement insaisissable. Ceci a d'ailleurs conduit Erik Porge à demander que soient distingués sujet et subjectivité¹⁵⁹. Si tout sujet a à historiciser sa structure de *parlêtre* pour s'inscrire dans le lien social et dans une histoire (familiale, culturelle, politique, etc.) – soit ce que l'on appelle le processus de subjectivation – cette historicisation ne produit jamais une suture du sujet divisé. Il s'agit bien de s'inventer comme sujet socialisé à partir de cette béance structurale introduite par la division.

La castration est organisée par la signification phallique et par l'instauration de la métaphore paternelle, ce qui ne se fait pas pour tout sujet. Les discours sont eux aussi organisés par la signification phallique, ce qui permet à Bernard Victoria de préciser que la castration *se rencontre sous la forme de l'impuissance dans les discours*¹⁶⁰. Le plus-de-jouir est la tentative de récupération de jouissance organisée par les discours mais qui ne cesse d'échouer à cet endroit (l'impossible et l'impuissance étant au fondement des discours), ça rate (car la division du sujet ne peut être résorbée) et c'est du fait de ce ratage qu'il y a une dynamique des discours. L'objet *a* dans les discours a le statut d'objet plus-de-jouir, il indexe un manque de jouissance que le sujet cherche à récupérer (maigre consolation qui se substitue à la jouissance perdue du fait de l'entrée dans le langage). Ainsi, pour tout sujet inscrit dans la dynamique des discours, le rapport à l'objet *a* est organisé par la castration, c'est-à-dire par la signification phallique.

Cela signifie qu'il nous faut distinguer la structure du langage de l'institution du discours du maître. Si tout sujet parlant est dans le langage, les sujets dits psychotiques, du fait de la foreclosure du Nom-du-père, se situent « hors-discours », c'est-à-dire en dehors de l'ordre de distribution des jouissances organisé par la signification phallique. La division du sujet est un fait du langage, alors que la castration s'expérimente avec les discours :

159 Voir par exemple : PORGE, E. (2009). « Un sujet sans subjectivité ». *Essaim*, 22,(1), 23-34. ; PORGE E., SAURET, M. & GUERIN, N. (2009). « Du sujet de nouveau en question: Réponses d'Erik Porge et de Marie-Jean Sauret aux questions de Nicolas Guérin ». *Psychanalyse*, 16,(3), 61-93.

160 VICTORIA, B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015. pp. 89.

« Les discours – et particulièrement le discours du maître – sont la manifestation, au niveau du lien social, de la division du sujet en tant qu'elle se décline en castration. ». ¹⁶¹

Les discours proposent donc une suppléance de jouissance qui répond à l'interdit de la jouissance sexuelle. Cette jouissance suppose en amont un renoncement à la jouissance sexuelle et l'élaboration de la castration symbolique. La jouissance phallique est la jouissance qui reste, c'est-à-dire orientée par le signifiant, une fois la castration accomplie. Si tous les discours fonctionnent sous le régime de la castration (mis à part le discours capitaliste), en fonction des époques, et des cultures, le gouvernement de la jouissance qu'ils instaurent ne prendra pas la même forme. Les discours produisent des effets de subjectivités différents selon les sociétés et les époques, cependant ils visent toujours à imposer un certain conformisme des modes de jouir :

« Un discours, n'importe quel discours, est un ordre de distribution de la jouissance, un ordre qui définit les jouissance acceptables, capables de voisiner, conviviales, en quelque sorte. Un discours en effet est ce qui, par le biais du langage, définit l'être social conforme à une époque, à une civilisation donnée. Un discours donne les standards de « l'omnitude ». » ¹⁶².

Pour que le lien social fonctionne, les discours structurent et proposent des « modes de vie » ¹⁶³, c'est-à-dire des modalités de distribution de jouissance socialement tolérées, voir prescrites (en contrepartie du renoncement à la jouissance interdite).

Évidemment, nul sujet ne peut se satisfaire simplement de ces restes de jouissances que le langage et les discours procurent. Le lien social, c'est-à-dire les discours, génère des symptômes parce que le sujet ne peut supporter le degré de renoncement à la satisfaction pulsionnelle imposé par le social : « de la contention pulsionnelle naît le symptôme » ¹⁶⁴. Par conséquent, en parallèle de « l'offre à jouir » organisé par les discours et conforme aux exigences du social, le sujet préserve un mode de jouir singulier (ce qui ne l'empêche pas de

161 *Ibid.*, pp. 90.

162 SOLER., C. (1998). « La politique du symptôme », In : *Quarto*, n°65, pp. 71-72.

163 L'expression des de C. Soler

164 *Ibid.*, pp. 72.

s'articuler au discours tout en y objectant) qui s'appelle le symptôme.

- *La jouissance du symptôme*

En réponse à la restrictions de jouissance imposée par la civilisation, le sujet se créer des symptômes. Le symptôme est l'expression d'un compromis entre la visée de satisfaction de la pulsion et l'interdiction promulguée par la civilisation (et produite comme telle par les hommes). Cela signifie que la jouissance du symptôme est une jouissance qui vient à la place de celle à laquelle il a fallu renoncer pour s'humaniser, c'est-à-dire la jouissance sexuelle. En ce sens, le symptôme est la marque de ce qui, du sujet, résiste au conformisme de la jouissance ordonné par les discours. Si la culture tend à produire « l'être social » qui lui correspond, elle bute sans cesse sur le réel porté par le symptôme. Le symptôme est le signe et la manifestation d'une fixation de jouissance singulière, opaque, qui objecte à celle prescrite par l'ordre des discours. Autrement dit, le symptôme représente le point de résistance du sujet à son inclusion dans l'Autre, il est porteur d'une jouissance singulière, laquelle le sépare de l'Autre :

« Le symptôme protège le sujet de devenir « l'être social » que l'Autre voudrait qu'il soit, ce qui reviendrait à se réduire à être l'objet du désir de l'Autre – et conduirait à l'angoisse d'être joui par l'Autre. ».¹⁶⁵

L'aliénation du sujet au langage et aux discours n'est donc pas pleine et entière, le sujet n'est « pas-tout » dans le langage, il n'y est même que représenté. Les discours proposent une modalité de traitement de la division du sujet et le symptôme adopte cette même fonction. Rappelons qu'il ne peut exister de sujet sans symptôme même si celui-ci s'inscrit dans le discours, la restitution de jouissance promise par ceux-ci étant impropre à réduire la division sans remède de la jouissance et du semblant. Par conséquent, nous pouvons affirmer que le symptôme est bien la marque de l'inexistence du rapport du sexuel, et non le voile permettant de le masquer comme le soutient C. Soler. L'analyse du symptôme révèle toujours une objection (même silencieuse) du sujet à l'Autre. Il organise un moment de séparation d'avec l'Autre symbolique (dont l'autre imaginaire se fait le support). En revanche, c'est le semblant

165VICTORIA. B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015.pp. 77.

qui est le masque de l'inexistence du rapport sexuel, c'est-à-dire le « sens ». Si le symptôme à une dimension signifiante, il ne se réduit pas à cette enveloppe formelle et c'est bien plutôt le réel qu'il porte et la jouissance qu'il véhicule qui témoignent de la singularité du sujet. Le symptôme est ce qui permet au sujet de se séparer de l'Autre, de ne pas s'y dissoudre. C'est parce qu'il y existe une « séparation suffisante » pourrait-on dire, que le symptôme permet en retour de se lier aux autres.

La pratique clinique nous enseigne que cette singularité du mode jouissance dont témoigne le symptôme embarrasse parfois le sujet. En effet, il n'est pas rare d'entendre durant les séances des phrases comme : « j'aimerais être comme tout le monde », « j'aimerais avoir des plaisirs normaux » (c'est-à-dire jouir de manière conforme à l'ordre des discours et au fantasme du sujet), « j'aimerais avoir une famille, une enfance, une vie, normale, etc. »¹⁶⁶. Le symptôme est précisément ce qui vient du réel et qui se met en travers, empêchant ainsi le discours et le sujet de tourner en rond – ce que Lacan explicite clairement dans *La troisième* :

« Tout indique, tout doit même vous indiquer que vous ne lui demandez pas [à l'analysant] du tout simplement de “*daseiner*”, d'être là, comme moi je le suis maintenant, mais plutôt et tout à l'opposé de mettre à l'épreuve cette liberté de la fiction de dire n'importe quoi qui, en retour, va s'avérer être impossible, c'est-à-dire que ce que vous lui demandez, c'est tout à fait de quitter cette position que je viens de qualifier de *Dasein* et qui est plus simplement celle dont il se contente ; il s'en contente justement de s'en plaindre, à savoir de ne pas être conforme à l'être social, à savoir qu'il y ait quelque chose qui se mette en travers. Et justement, de ce que quelque chose se mette en travers, c'est ça qu'il aperçoit comme symptôme, comme tel symptomatique du réel. »¹⁶⁷.

Le discours bute sans cesse sur le symptôme, car celui-ci dévoile le semblant qui soutiendrait l'illusion que « ça marche », que ça tourne rond. Le symptôme est la solution que le sujet se constitue pour loger le plus singulier de son être dans le lien social, sans s'y conformer, mais sans dissoudre le collectif pour autant. Le symptôme est le lieu de la

166Ce qui montre bien que l'Autre est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du sujet.

167LACAN. J., « La troisième », In : *Lettre de l'École freudienne*, n°16, 1975.

résistance du sujet mais il « s'appuie contre »¹⁶⁸ les discours selon l'expression de Jean-Loup Lenoir. Il faut en effet différencier « l'enveloppe du symptôme » (nouage symbolique-imaginaire), du réel et de la jouissance a-sociale qu'il véhicule :

« Tel est le symptôme comme solution : un nœud entre le réel de mon « être » (la tension avec le commun), le langage (sa signification), la jouissance (qui rend compte du fait que je m'y accroche dans une sorte de cogito du névrosé : « Je souffre donc je suis »). »¹⁶⁹.

Ceci explique le fait que les formes des symptômes diffèrent selon les époques et les cultures. Dans la dimension signifiante le symptôme s'appuie sur le discours, il fait avec, mais sa dimension réel en revanche y objecte :

« Selon la subjectivation propre à une certaine époque – qui est fonction de la conflictualité discursive qui lui est spécifique –, les symptômes prendront des formes différentes. »¹⁷⁰.

D'une part le symptôme est en partie déterminé par le discours et, d'autre part, il est porteur d'une jouissance qui objecte aux discours et empêche ainsi que ces derniers ne produisent l'être social qui leur serait conforme. Le sujet n'est pas modulable à l'infini, il y a un point de résistance, inhérent à notre structure de *parlêtre* (pas de sujet parlant sans symptôme), en quoi suggestionner, hypnotiser, éduquer, gouverner, psychanalyser et faire désirer est impossible sans le consentement, même inconscient, du sujet. C'est cette découverte qui amène Freud à abandonner l'hypnose. Faire fonction de maître déplace le symptôme mais ne permet pas de subvertir le rapport du sujet à celui-ci. Ainsi, pas de sujet sans symptôme, pas de lien social sans sujet, donc pas de lien social sans malaise. Le symptôme se faisant ici le « représentant » du malaise dans la civilisation :

168LENOIR. J-L., (2010). *Incidences subjectives de la structure du lien social contemporain. Approche théoricoclinique du nouveau malaise dans la civilisation*, Thèse de Doctorat de Psychologie, sous la direction de Sidi Askofaré. Université d'Aix Marseille. pp. 277.

169SAURET., M-J. (2008). *L'effet révolutionnaire du symptôme*. Ramonville Saint-Agne : Édition érès/Humus. pp. 28

170VICTORIA. B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015. pp. 77-78.

« Les symptômes au sens commun, sont les représentants du malaise, c'est-à-dire de la vérité de jouissance qui objecte aux aises, et à laquelle il donne forme et figure. Ils sont donc toujours relatifs à ce que j'appelle les offres du discours qu'ils dénoncent de leur « ce n'est pas ça » muet. »¹⁷¹.

Ce n'est pas uniquement la face signifiante du symptôme qui fait souffrir le sujet¹⁷², mais la jouissance et le réel qui ne trouvent pas à se lier au signifiant. Le malaise vient de ce qui ne passe pas au champ de la représentation, mais qui ne peut se repérer que depuis le langage. L'articulation du sujet au discours se fait pas l'entremise du symptôme aussi, symptômes et lien social sont inextricablement liés, d'où l'intérêt de la psychanalyse pour le lien social et la question politique. Le lien entre symptôme et discours, entre discours et réel est indiqué par le point d'impossible (autre nom du réel) situé sur le vecteur reliant l'agent du discours à l'autre au niveau de la structure des discours. Les discours sont présentés par Lacan comme étant « ce par quoi tout ce qui est du lien social est supporté ». Cette articulation entre symptôme et discours implique que chaque discours adopte une position spécifique à l'égard du symptôme.

- Le discours du maître vise la répression et/ou la réduction du symptôme au signifiant du gouvernement de la jouissance qu'il fait fonctionner. Le symptôme est en effet insupportable pour le discours du maître puisqu'il lui objecte. Cependant, par le conformisme de la jouissance qu'il impose, il est lui-même producteur de symptôme. De plus, le discours du maître a également pour fonction d'organiser et d'ordonner les places symbolique de chacun dans le lien social ce qui en fait un discours précieux.
- Le discours de l'universitaire, notamment dans notre modernité, cherche à éduquer le symptôme à le remettre dans le rang, à le formater.
- Le discours de l'hystérique met le symptôme en place d'agent¹⁷³, ce qui fait du discours hystérique un discours de contestation de l'ordre établi « ça n'est pas ça » et,

171 SOLER, C. (2001). « L'interprétation du hors discours », In *Hétérité*, Revue de l'Internationale des Forums du Champ Lacanien, n°1, pp. 63.

172 Même si c'est sur cette base que s'appuie le sujet pour s'expliquer avec sa souffrance

173 « Au niveau du discours hystérique, il est clair que cette dominante, nous la voyons apparaître sous la forme du symptôme. C'est autour de ce symptôme que se situe et s'ordonne ce qu'il en est du discours de l'hystérique ».

LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse*. Paris : Seuil, pp. 48.

en ce sens, il est un véritable moteur pour le lien social car il pousse à l'invention et nous invite à penser les choses autrement. Cependant, dans le même temps l'agent du discours hystérique en appel au maître (dont il pourra renouveler la déchéance car les discours ne peuvent rendre compte du réel en jeu dans le symptôme).

- Le discours de l'analyste est le seul à mettre au travail le symptôme, c'est pourquoi Lacan a pu dire que le symptôme *institue l'ordre dont s'avère notre politique*. La psychanalyse relève d'une politique du symptôme, c'est-à-dire qu'il oriente la pratique.

Cette politique du symptôme nous apparaît essentielle. Le symptôme est porteur d'une jouissance « hors-discours » qui concerne tout sujet, quel que soit son mode d'assujettissement à la structure : névrose, psychose, perversion. Soutenir une politique du symptôme, c'est soutenir la possibilité de l'acte analytique auprès des sujets psychotiques dits « hors-discours »¹⁷⁴. La praxis analytique n'est donc *pas-toute* supportée par l'ordre des discours, elle se soutient d'un point qui leur reste extérieur, le symptôme, lequel n'est pas nécessairement articulée à la signification phallique (dans le cas de la psychose) – contrairement aux discours qui fonctionnent sous le régime de la signification phallique.

Par conséquent, le symptôme a *réellement* un « effet révolutionnaire »¹⁷⁵, puisqu'il résiste aux gouvernements des jouissances imposés par les discours. Le symptôme apparaît donc comme un point d'appui pour objecter au discours et par conséquent, pour produire une bascule d'un discours à l'autre. Le lien social fonctionne en effet sur l'articulation des quatre discours et la possibilité de passer d'un discours à l'autre. Lorsque le réel du symptôme se met en travers du fonctionnement du discours, c'est-à-dire à chaque fois qu'un réel se manifeste sous la forme d'un intraitable, il peut y avoir changement de discours.

Enfin, le symptôme a une autre fonction. Il témoigne de la façon dont chacun jouit de son inconscient, c'est-à-dire de son rapport au savoir troué. Chaque mode de jouir singulier qui s'invente pour se loger dans le social est également une manière de répondre au trou dans le savoir creusés par le réel et la jouissance et repéré par l'avènement du langage. Les discours

174 Cette remarque n'est pas toujours évidente à soutenir cliniquement et il faudrait examiner plus précisément les modes d'entrées du sujet dits psychotique dans le social. S'il est habituel de rappeler que le psychotique entre dans l'ordre des discours en maître, ce serait à examiner davantage au cas par cas.

175 Nous reprenons ici le titre de l'un des ouvrages de Marie-Jean Sauret

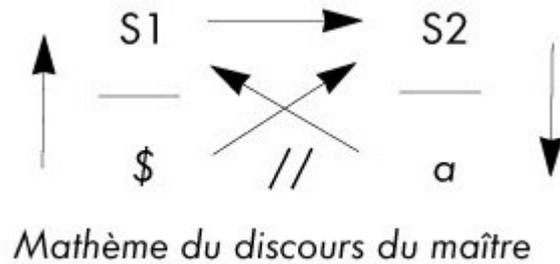
et notamment le discours du maître, proposent eux aussi de jouir du savoir, mais cette jouissance tombe sous le coup de la signification phallique. Il y a donc bien lieu de distinguer deux modalités de jouissance, deux manières de jouir du savoir :

- Celle du symptôme qui témoigne de « la façon dont chacun jouit de l'inconscient » (en tant que savoir)
- Celle du discours, qui est une jouissance limitée, organisée par la signification phallique.

Maintenant que nous avons distingués la jouissance du symptôme, de celle des discours, nous allons pouvoir passer à la présentation des quatre discours à partir desquels Lacan structure et organise le lien social, c'est-à-dire :

- 1) Le discours du maître
- 2) Le discours de l'universitaire
- 3) Le discours de l'hystérique
- 4) Le discours de l'analyste

3.3 Le discours du maître



Lacan fonde la logique du discours du maître à partir d'une relecture kojévienne de la dialectique du maître et de l'esclave définie par Hegel dans *La phénoménologie de l'esprit*. L'agent du discours, le maître (S1) commande à l'esclave (S2) de produire l'objet de son désir (*a*). Le maître ignore tout de la vérité de la cause de son désir laquelle pourtant sous-tend et soutient la demande qu'il fait à l'esclave. Il ne sait rien de la détermination inconsciente qui préside à son acte de commandement, c'est-à-dire de sa division qui, depuis la place de vérité, le fait agir à son insu :

« [...] c'est bien en effet *l'essence du Maître*, à savoir qu'il ne sait pas ce qu'il veut. Car c'est cela qui constitue la vraie structure du *discours du Maître*. »¹⁷⁶

L'esclave quant à lui, détient le savoir ($\$ \rightarrow S2$), il sait ce qui fait jouir le maître. Le savoir (S2) est mis à la place dite de « l'Autre » et, en ce sens, nous pouvons dire qu'il est un « moyen de jouissance » qui se situe au champ de l'Autre. Le savoir de l'esclave est un savoir « qui ne se sait pas »¹⁷⁷, soit la définition du savoir inconscient :

« C'est aussi pour ça que ça marche, car tout de même, ça a marché assez longtemps. S'il y a *un savoir qui ne se sait pas*, je l'ai déjà dit : il est à situer au niveau de S2, soit celui que j'appelle « *l'autre signifiant*. »¹⁷⁸

176LACAN. J. (1991) ; *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, Leçon du 17 décembre 1969.

177En quoi le discours du maître est bien le discours de l'inconscient.

178Ibid.,

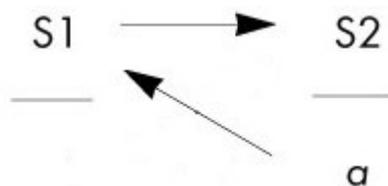
Si le maître (S1) ordonne au savoir (S2), la relation de commandement entre S1 et S2 s'inscrit dans le registre de l'impossible. Le discours du maître répond de « l'impossible de gouverner » déjà révélée par Freud. Cela signifie que S2 ne travaille pour le compte de S1 que sous la base d'un consentement, même si celui-ci peut être inconscient :

« [...] rien n'indique en quoi le Maître *imposerait sa volonté*. Qu'il y faille un consentement, c'est hors de doute ! ». ¹⁷⁹

Par conséquent, s'il est impossible pour le maître de gouverner sans le consentement du sujet, il est tout à fait possible pour un sujet de se laisser gouverner. Si l'aliénation du sujet au langage est de structure, son degré d'assujettissement au signifiant (ou à toute identification) dépend de la manière dont il habite sa structure. À ce propos, Lacan n'a pas manqué de faire remarquer que ce ne serait pas d'une trop grande indocilité des individus que viendraient les dangers de l'avenir humain. L'obéissance reste pour Lacan une manifestation indissociable de l'humain :

« Vous n'avez pas remarqué que c'est quand même une chose étrange, que dans l'espèce parlante l'obéissance existe. Non seulement elle existe, mais c'est là dedans qu'elle se déplace. En fin de compte tout de même, le discours du maître, comme ça au départ, il est évident que ce soit un discours fondamental. ». ¹⁸⁰

Le discours du maître est le seul à inscrire l'objet *a*, le plus-de-jouir, en place de production. Cependant, le double barre (//) interdit que celui revienne au sujet. Le plus-de-jouir revient au maître, c'est-à-dire au signifiant S1 :



¹⁷⁹*Ibid.*, pp. 92.

¹⁸⁰LACAN . J., « Jacques Lacan à l'école Belge de Psychanalyse », 14 octobre 1972. Retranscription consultée sur le site de l'APJL : <http://aejcpp.free.fr/lacan/1972-10-14b.htm>;

Le discours du maître organise non pas un retour de jouissance (il y est impuissant), mais simplement un retour de « pur prestige » : « S1/a »¹⁸¹. L'objet *a* ne revenant jamais au sujet (\$), le maître continue à désirer et à ordonner au savoir de produire ce qui lui manque. Finalement, ce qui est produit c'est une perte, soit « *le seul point régulier*, nous dit Lacan, *par où nous ayons accès à ce qu'il en est de la jouissance*¹⁸². Notre société moderne entretient une confusion entre plus-de-jouir et plus-value. Une telle confusion masque ce qu'il en est de la vérité du plus-de-jouir, c'est-à-dire le fait qu'il est une jouissance fondamentalement perdue. Lacan y insiste dans le séminaire XVII :

« Je vous ai déjà laissé voir que, dans *le discours du Maître* le (*a*), il est précisément identifiable au terme, à ce qu'enfin une pensée travailleuse - celle de MARX - a sorti, à savoir ce qu'il en était, symboliquement et réellement, de la fonction de *la plus-value*. »¹⁸³

Puis :

« [...] cette plus-value, c'est le mémorial du plus-de-jouir, son équivalent de plus-de-jouir. »¹⁸⁴

Nous verrons les conséquences de cette collusion entre plus-value et plus-de-jouir au moment où nous présenterons le discours capitaliste.

Souligner le rapport existant entre discours du maître et gouvernement de la jouissance nous conduit à interroger le lien que ce discours entretient avec le champ politique : le politique est-il un effet du discours du maître, ou est-ce que le politique convoque l'articulation des quatre discours ? Nous savons qu'il revient au politique de traiter la jouissance singulière de chacun en proposant des modes de jouir culturellement déterminés,

181 « [...] c'est en tant que maître qu'il bénéficie de ce plus-de-jouir, non en tant que sujet (\$). Autrement dit, *a*, le plus-de-jouir produit par ce discours, n'est satisfaisant qu'à évincer de la réalité le symptôme qui pourrait faire signe d'un *réel* propre à ébranler le fantasme. ». BRUNO, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*. France : Éditions érès/Point hors ligne. pp. 194.

182 LACAN, J. (1991) ; *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, pp. 57.

183 LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse*. France, Paris : Seuil. pp. 49.

184 *Ibid.*,

c'est-à-dire des dispositifs dans lesquels l'expression de la jouissance du sujet rejoint les principes du vivre-ensemble qui s'invente. Le discours du maître va dans ce sens puisqu'il est le seul à pouvoir produire une conception du monde, une *Weltanschauung* sociétale, mais c'est au prix de l'exclusion des fantasmes singuliers. Lacan le souligne explicitement dans le séminaire XVII *L'envers de la psychanalyse*, le discours du Maître *exclut le fantasme ce qui le rend dans son fondement tout à faire aveugle*¹⁸⁵. Cette exclusion est indiquée au niveau de la ligne inférieure du discours où nous retrouvons le mathème du fantasme fondamental : « \$ ◇ a ». Pour autant, la relation de l'agent à l'autre s'inscrit dans le registre de l'impossible ce qui veut dire que le Maître échoue à cet endroit, il est impossible *qu'il y ait un Maître qui fasse marcher son monde*¹⁸⁶. Cette impossibilité ne signifie pas que le discours du maître soit sans effet car chacun peut faire le choix de se soumettre à l'appel du signifiant maître :

« Il est en effet impossible qu'il y ait un maître qui fasse marcher son monde. Faire travailler les gens est encore plus fatigant que de travailler soi-même, si l'on devait le faire vraiment. Le maître ne le fait jamais. Il fait un signe, le signifiant-maître, tout le monde cavale ».¹⁸⁷

Le discours du maître est animé d'une volonté que « ça marche », que ça tourne rond, ce qui est bien la visée de la gouvernance politique, c'est-à-dire organiser la société de telle manière que tout fonctionne. Il a également pour fonction d'ordonner et de distribuer les places symboliques de chacun permettant ainsi d'organiser le vivre-ensemble. Le discours du Maître nous fournit la structure discursive du pouvoir, du gouvernement et de ses impasses, mais le politique ne se résume pas à des pratiques ou des volontés de gouvernements. Dans le séminaire *L'envers de la psychanalyse* Lacan fait cette remarque :

« L'intrusion dans le politique ne peut se faire qu'à reconnaître qu'il n'y a de discours, et pas seulement l'analytique, de discours que de la jouissance »¹⁸⁸

Si nous définissons le politique sous l'angle d'un traitement de la jouissance, alors nous

185 *Ibid.*, pp. 92.

186 LACAN., J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse*. France, Paris : Seuil. pp. 202-203.

187 *Ibid.*,

188 *Ibid.*, pp. 90.

ne pouvons y associer seulement le discours du maître car tout discours entretient un rapport étroit avec la question de la jouissance. À ceci s'ajoute le fait qu'un discours ne fonctionne jamais seul. Le lien social fonctionne sur la base de l'articulation des quatre discours, c'est-à-dire de leurs antagonismes et de leurs associations. Le lien social est dynamique parce qu'il repose sur la possibilité de faire fonctionner des discours deux à deux, mais également de pouvoir changer de discours, c'est-à-dire de traduire l'impasse d'un discours par un autre. Il ne revient pas au discours du maître de supporter l'ensemble du fonctionnement du politique, le politique se soutient de la conflictualité des discours.

Ceci étant dit, il reste un point à éclairer concernant le discours du maître. Dans le séminaire XVII *L'envers de la psychanalyse*, Lacan présente le discours de l'inconscient comme le répondant du discours du maître.

« [...] ce discours de l'inconscient, il répond à quelque chose qui tient très précisément à l'institution du discours du Maître lui-même. Et c'est cela qui s'appelle l'inconscient. »¹⁸⁹.

Que signifie cette correspondance entre discours du maître et discours de l'inconscient ? La logique du discours maître traduit celle de l'inconscient, celui-ci étant bien le lieu où un signifiant maître commande au savoir inconscient (S2)¹⁹⁰ la production d'un plus-de-jour (*a*) à l'insu d'un sujet (\$) qui n'est pas le maître. L'inconscient est ce lieu Autre où « ça parle » à l'insu du sujet :

« Je ne vois pas qu'on puisse donner un sens à l'inconscient, si ce n'est de le situer dans cet Autre porteur des signifiants qui tire les ficelles de ce qu'on appelle *imprudemment* le sujet – *imprudemment* car là se soulève la question de ce qu'est le sujet dès lors qu'il dépend si entièrement de l'Autre. »¹⁹¹

Rappelons ici la formule éclairée de Freud « le Moi n'est pas maître dans sa propre maison ». Dans le discours du Maître l'agent n'est pas le sujet de l'inconscient (\$) ¹⁹² mais le

189 *Ibid.*, pp. 104.

190 Un savoir « qui ne se sait pas » : « le savoir parle tout seul, voilà l'inconscient. ». *Ibid.*, pp. 80.

191 LACAN, J. (1976-1977). *Le séminaire, Livre XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Inédit, leçon du 16 novembre 1976. Re transcription de Patrick Valas.

192 Celui-ci apparaît dans le discours au lieu de ce qui est refoulé

signifiant-maître (S1), lequel commande au savoir (S2, « l'inconscient non révélé ») qui fonctionne à l'insu du sujet. La vérité refoulée du discours du Maître est la division du sujet, ce dont le signifiant-maître ne veut rien savoir. Lacan fait d'ailleurs du discours du maître, le discours de « l'insu du sujet comme tel »¹⁹³. L'agent du discours du maître (S1) non seulement ne sait pas ce qu'il dit mais en plus, il ne sait pas *qui* parle (Je est étranger au Moi). Par conséquent, et malgré la volonté que « ça marche » du maître, il y a des points de butées – de clocherie – dans le discours, qui sont des moments de manifestations de l'inconscient (lapsus, actes manqués, rêves, symptôme) :

« C'est dans un tel rapport, et pour autant justement *qu'il ne se sait pas*, que réside que l'assiette de ce qui se sait, de ce qui s'articule tranquillement comme petit Maître, comme « moi », comme celui qui en sait un bout, qu'on voit tout de même, de temps en temps, que cela se détraque, et c'est là l'éruption de toute la face de lapsus, d'achoppements, où se révèle l'inconscient. »¹⁹⁴.

Aussi, le discours du maître nous enseigne que nous sommes commandés par l'inconscient et que cela se réalise à l'insu de l'individu. L'inconscient témoigne d'un savoir auquel Moi ne peut accéder et qui, pourtant, le commande. Lacan nous invite à concevoir l'inconscient comme savoir insu et troué par le réel. Cette définition n'est pas sans incidence sur la pratique car il ne s'agit plus simplement de mettre à jour la vérité caché du symptôme, de la faire émerger au niveau de l'inconscient, mais bien de prendre la mesure de l'existence d'un trou dans le savoir à partir duquel nous devons nous inventer comme sujet :

« la psychanalyse est ce qui enseigne au maître que l'inconscient n'est qu'un savoir à la dérive qu'aucun sujet ne peut maîtriser »¹⁹⁵

En rapprochant ainsi discours du maître et inconscient, Lacan éclaire un de ses propos tenu quelques années auparavant lors du séminaire séminaire XIV *La logique du fantasme*¹⁹⁶ : « l'inconscient c'est la politique », phrase sur laquelle il est intéressant de s'arrêter quelques

193 LACAN, J. (2006). *Le Séminaire, Livre XVI. D'un Autre à l'autre*. France, Paris : Seuil. pp. 385

194 LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse*. France, Paris : Seuil. pp. 32.

195 BRUNO, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*. France : Éditions érès/Point hors ligne. pp. 193.

196 LACAN, J. *Le séminaire XIV. La logique du fantasme [1966-1967]*. Inédit.

instants.

- *L'inconscient c'est la politique*

La phrase « L'inconscient c'est la politique » a été prononcée par Lacan lors de sa leçon du 10 mai 1967 dans le cadre du Séminaire XIV *La logique du fantasme*. La formule sonne presque comme un slogan, il faut pourtant lire, voir relire, la leçon dans laquelle s'inscrit cette citation pour essayer d'en saisir le sens. À ce sujet, nous pouvons mentionner l'analyse rigoureuse proposée par Jean-Louis Sous dans son livre : *Lacan et la politique. De la valeur*¹⁹⁷, premier auteur (à notre connaissance) à avoir tissé un lien entre les références de Lacan à E. Bergler et sa citation sur l'inconscient.

La leçon du 10 mai 1967 s'ouvre en effet sur lecture critique de l'ouvrage d'Edmund Bergler¹⁹⁸ *La névrose de base*, que Lacan commente avec intérêt. Dans son livre Edmund Bergler s'intéresse (entre autres), à ce qu'il appelle les « névrosés oraux » dans leur rapport au masochisme. Lacan prend le temps au cours de sa leçon de citer longuement l'auteur et notamment ce passage sur la régression orale :

« Les névrosés oraux font surgir constamment la situation du triple mécanisme de l'oralité que voici :

Premièrement : « je me créerai le désir masochique d'être rejeté par ma mère en créant ou déformant des situations dans lesquelles quelque substitut de l'image préoedipienne de ma mère refusera mes désirs »

Deuxièmement : « je ne serai pas conscient de mon désir d'être rejeté et de ce que je suis l'auteur de ce rejet. Je verrai seulement que j'ai raison de me défendre, que mon indignation est bien justifiée, ainsi que la pseudo-agressivité que je témoigne en face de ces refus. »

Troisièmement : « après quoi je m'apitoierai sur moi-même en raison de ce qu'une

197SOUS, J-L., (2017). *Lacan et la politique. De la valeur*. France, Toulouse : Érès éditions.

198Voir : BERGLER, E. (2000). *La névrose de base*. France, Paris : Payot.

« telle injustice » - entre guillemets - ne peut arriver qu'à moi et je jouirai, une fois de plus, d'un plaisir masochique. ». »¹⁹⁹

Dans son ouvrage, Jean-Louis Sous nous fait remarquer que Lacan s'appuie sur cette proposition de Bergler (Bergler insiste sur les mécanismes qui amènent un sujet à se faire rejeter par l'Autre), mais en propose un renversement. Avec Lacan, le sujet n'est plus dans une position passive, mais bien dans une position active :

« Être refusé serait dans ce registre, à proprement parler, se sauver soi-même de l'engloutissement du partenaire maternel. ». »²⁰⁰

Le sujet « se fait refus » plutôt qu'il ne « se fait refuser », afin de ne pas se laisser happer par l'Autre :

« Lacan, lui considère à l'inverse que l'on peut, à juste titre, vomir le système qui prétend vous imposer son alimentation [...] »²⁰¹.

C'est donc à la suite de ce commentaire de l'ouvrage d'Edmund Bergler que Lacan poursuit en disant :

« Il s'agit de convaincre certaines gens qu'ils ont bien tort de ne pas vouloir être admis aux bienfaits du capitalisme. Ils préfèrent être rejetés ! [...] Si Freud a écrit quelque part que « l'anatomie, c'est le destin », il y a peut-être un moment où, quand on sera revenu à une saine perception de ce que Freud nous a découvert, on dira, je ne dis même pas : la politique, c'est l'inconscient, mais tout simplement, l'inconscient c'est la politique. Je veux dire que ce qui lie les hommes entre eux, ce qui les oppose, est précisément à motiver de ce dont nous essayons pour l'instant d'articuler la logique. ». »²⁰²

La première partie de citation est une critique explicite du capitalisme, elle nous invite

199LACAN, J. *Le séminaire XIV. La logique du fantasme [1966-1967]*. Inédit. Leçon du 10 mai 1967
200Ibid.,

201SOUS, J-L., (2017). *Lacan et la politique. De la valeur. op.cit.*, pp. 18.

202LACAN, J. *Le séminaire XIV. La logique du fantasme [1966-1967]*. Inédit. Leçon du 10 mai 1967

également à reconsidérer le statut des sujets dits « exclus » ou « rejetés », à partir de l'idée qu'ils n'ont peut-être pas tort de refuser les soi-disant « bienfaits du capitalisme ». Pierre Bruno a pour habitude de rappeler le fait que vouloir sortir du capitalisme implique d'abord de réussir à sortir de le capitalisme de soi. Dans cette optique, il n'est sûrement pas inutile de se laisser enseigner par les sujets qui rejettent ce capitalisme, quitte à être rejetés eux-mêmes. Suite à cette remarque, Lacan fait référence à Freud et, plus précisément, à une formule qu'il emprunte à Napoléon et qu'il reprend sous une forme remaniée dans son texte « Contribution à la psychologie amoureuse » : *l'anatomie c'est le destin* :

« L'excrémentiel est bien trop intime et inséparablement lié avec le sexuel, la situation des organes génitaux [...] demeure le facteur déterminant immuable. On pourrait dire ici en reprenant le mot connu du grand Napoléon : l'anatomie c'est le destin. ».²⁰³

Jean-Louis Sous commente longuement ce passage du texte de Freud, ce qui le conduit à souligner l'importance de l'économie pulsionnelle dans les lieux de pouvoirs :

« Pris dans le contexte de ces citations, la politique [dont parle Lacan] ne pourrait pas s'entendre aussi universellement, sans supposer que tout dispositif de pouvoir s'amalgame avec le « particulier » d'agencements économiques. ».²⁰⁴

Pour le psychanalyste, la référence de Lacan à Freud nous invite à considérer les enjeux du micro-politique à l'intérieur de la « superstructure » politique. Si le politique fonctionne sur la base d'une structure commune (les discours par exemple), cela ne doit pas masquer l'influence des différents régimes pulsionnels singuliers, des différents modes de jouir, qui évoluent au sein de cette « superstructure »²⁰⁵. Autrement dit, pour Jean-Louis Sous la citation de Lacan remise dans son contexte nous incite à réfléchir à l'importance des régimes singuliers de jouissance qui se jouent dans le champ de la politique et qui convoquent la dimension de l'inconscient. Si Lacan n'a pas encore théorisé les discours au moment du Séminaire XIV, on peut déjà y entendre des prémisses puisque si les discours apparaissent

203FREUD

204 *Ibid.*,

205Le terme est de Jean-Louis Sous.

comme la structure du lien social, mais la manière dont un sujet habite cette structure reste toujours singulière.

Cependant, il est possible de faire une autre lecture de la phrase de Freud « l'anatomie c'est le destin ». Au moment où il l'introduit, Lacan nous dit la chose suivante :

« [...] il y a peut-être un moment où, quand on sera revenu à une saine perception de ce que Freud nous a découvert, on dira, je ne dis même pas : la politique, c'est l'inconscient, mais tout simplement, l'inconscient c'est la politique ». ²⁰⁶

Cette formulation pourrait nous laisser supposer que Lacan nous invite à dissocier les « dits » de Freud de ses découvertes, il faudrait lire Freud en l'interprétant. Or ce que l'œuvre de Freud nous enseigne – dès ses études sur l'hystérie – c'est qu'il y a plutôt lieu de distinguer l'anatomie du destin, car rien ne laisse présager de la manière dont le sujet va se saisir de son anatomie pour se faire un corps et une identité, il s'agit toujours d'une interprétation. Les paralysies hystériques par exemple, ne suivent aucun destin anatomique. Lacan poursuit ensuite en disant :

« [...] je ne dis même pas : la politique, c'est l'inconscient, mais tout simplement, l'inconscient c'est la politique » ²⁰⁷.

Premièrement, nous pouvons faire remarquer à la suite de Jacques Alain Miller que la première formulation « la politique, c'est l'inconscient », met l'accent sur le signifiant « politique », c'est-à-dire qu'il s'agirait d'une définition de la politique, or il ne revient pas à la psychanalyse de se faire politologue. La seconde formulation en revanche, sonne comme une définition de l'inconscient : « l'inconscient, c'est la politique ». Cette remarque nous oblige à reconsidérer la thèse de Jean-Louis Sous et à nous demander si nous pouvons maintenir sa lecture si l'accent de Lacan ne porte pas sur la politique mais sur l'inconscient ?

Selon nous la réflexion de Jean-Louis Sous reste valable pour deux raisons :

²⁰⁶LACAN, J. *Le séminaire XIV. La logique du fantasme [1966-1967]*. Inédit. Leçon du 10 mai 1967.

²⁰⁷La structuration de phrase est singulière puisqu'elle s'appuie sur une dénégation « je ne dis même pas »

1. La première formulation est introduite par une dénégation ce qui ne la rend pas tout à fait caduque
2. Il ne s'agit pas forcément de chercher « la vérité » dans les dits de Lacan et la thèse de Jean-Louis Sous attire notre attention sur un point important du politique : l'économie de la jouissance, thèse développée par Lacan dans sa théorie des discours

Cependant, nous pouvons également interroger le sens de la deuxième formulation. Nous pouvons déjà rappeler que si les dits de Freud sont à interpréter, l'inconscient lui aussi est soumis à interprétation. Ensuite, dire que l'inconscient c'est la politique, c'est rappeler que la politique n'est pas sans effet sur l'inconscient et ainsi souligner la dimension sociale de l'inconscient (l'inconscient c'est le discours de l'Autre). En rapprochant l'inconscient du politique, Lacan l'inscrit au cœur de la Cité et le fait dépendre (en partie seulement) de l'histoire, des signifiants qui régissent et structurent la politique d'une époque, d'une culture, etc. Cet intérêt de Lacan pour la dimension politique se retrouve d'ailleurs dans un texte plus tardif *Lituraterre*, où il écrit :

« Que le symptôme soit de l'ordre dont s'avère notre politique, c'est là le pas qu'elle a franchi. Il implique d'autre part que tout ce qui s'articule de cet ordre soit passible d'interprétation. C'est pourquoi on a bien raison de mettre la psychanalyse au chef de la politique. Et ceci pourrait n'être pas de tout repos, pour ce qui de la politique a fait figure jusqu'ici, si la psychanalyse s'avérait plus avertie. Il suffirait peut-être, on se dit ça sans doute, que de l'écriture nous tirions un autre parti que de tribune ou de tribunal, pour que s'y jouent d'autres paroles à nous en fait le tribut. ».²⁰⁸

Le lien entre inconscient, symptôme et politique est ici assez explicite et dans ce sens, nous pouvons dire que le psychanalyste ne peut faire l'économie de l'analyse du politique dont il est le contemporain. Cependant, avant de développer ce point, il reste un passage de la citation de Lacan que nous n'avons pas encore commenté :

« Je veux dire que ce qui lie les hommes entre eux, ce qui les oppose, est

208 LACAN, J. (1971), « *Lituraterre* ». In : LACAN, J. (2001). *Autres écrits*. France, Paris : Le Seuil. pp. 18.

précisément à motiver de ce dont nous essayons pour l'instant d'articuler la logique. »²⁰⁹.

Comment comprendre cette dernière phrase ? La logique à laquelle Lacan fait ici référence est très certainement celle du fantasme puisque le titre de son séminaire est, rappelons-le : *La logique du fantasme*. Il semble y avoir comme une continuité entre ce que dit Lacan dans le Séminaire XIV et ce qu'il énonce quelques années plus tard dans le Séminaire XVII : « le discours du maître est fondé sur l'exclusion du fantasme »²¹⁰ :

« Cette formule définissante du discours du maître a l'intérêt de montrer qu'il est le seul à rendre impossible cette articulation que nous avons pointé ailleurs comme le fantasme, en tant qu'il est relation du *a* avec la division du sujet - ($\$ \diamond a$). Dans son départ fondamental, le discours du maître exclut le fantasme. Et c'est bien ce qui le rend, dans son fondement, tout à fait aveugle. Le fait d'ailleurs, et spécialement dans le discours analytique, où il s'étale sur une ligne horizontale d'une façon tout à fait équilibrée, le fantasme peut sortir, nous en dit un peu plus sur ce qu'il en est du fondement du discours du maître »²¹¹.

Cette remarque de Lacan éclaire son propos de 1967 et nous permet de mieux comprendre en quoi le discours du maître est « l'envers du discours analytique ». Le discours du maître exclut le fantasme (ce qui ne signifie pas qu'il en annihile les effets) alors que le discours analytique s'efforce de le mettre à jour. Le fantasme est ce qui donne son cadre à la réalité et en ce sens il est bien ce qui lie ou oppose les hommes entre eux. Le discours du maître cherche à exclure les fantasmes singuliers afin de pouvoir imposer une vision du monde, là où la psychanalyse invite chaque sujet à analyser le montage fantasmatique qui est le sien. En ce sens, l'analyse est une pratique d'émancipation puisqu'elle permet de mettre à jour les dimensions inconscientes et la logique fantasmatique qui président à notre aliénation.

À partir de ces éléments se pose inévitablement la question du rapport entre

209 LACAN, J. *Le séminaire XIV. La logique du fantasme [1966-1967]*. Inédit. Leçon du 10 mai 1967.

210 Ce que nous avons commenté plus haut.

211 LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse*. France, Paris : Seuil. pp. 124.

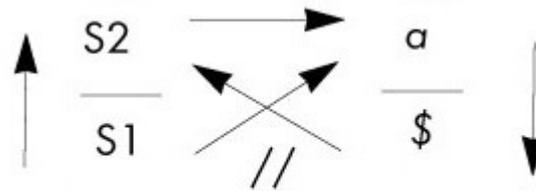
psychanalyse et politique. Lacan pour sa part nous invite à « mettre la psychanalyse au chef du politique »²¹². Cette phrase reste encore énigmatique, c'est-à-dire soumise à interprétation, mais nous pouvons nous demander si interpréter les symptômes et interroger la logique du fantasme d'une société donnée, ne sont-ce pas là des directions que Lacan nous invite à prendre en tant qu'orientés par la psychanalyse ? La proposition est tentante, mais avant de nous engager dans un tel travail il nous faudrait répondre à une série de questions :

- Est-il possible de dégager une logique fantasmatique propre à une société donnée, le fantasme n'est-il pas toujours singulier ?
- Existe-t-il un fantasme-de-la-culture comme Freud avait théorisé le Surmoi-de-la-culture ?
- Peut-on questionner les « fondements » du discours du maître d'une société donnée ?

La pratique analytique est une pratique qui s'intéresse au sujet singulier, c'est de lui qu'elle tire ses enseignements. Cependant, le clinicien reçoit toujours des sujets « socialisés », c'est-à-dire pris dans la dynamique et la logique d'une certaine époque et d'une certaine culture. Chaque analysant est donc une porte ouverte sur le lien social dont il est le contemporain.

212 LACAN, J. (1971), « Lituraterre ». In : LACAN, J. (2001). *Autres écrits*. France, Paris : Le Seuil. pp. 18.

3.4 Le discours de l'universitaire



Mathème du discours universitaire

Dans le discours universitaire le savoir (S2) se retrouve positionné en place d'agent du discours. Son action est causée et garantie par le signifiant-maître (S1) situé à la place de vérité. Ainsi, la phrase : « L'affirmation que l'inconscient est structuré comme un langage est vraie parce que Lacan l'a dit. » serait un bon exemple de la logique sous-tendue par le discours universitaire. L'agent discours est déconnecté de son statut d'énonciateur, il se fait le vecteur d'énoncés dont le poids de l'énonciation est attribué à un autre. Dans le discours universitaire l'agent se veut être « pur savoir » exempt de toute trace de subjectivité, vidé du sujet, c'est-à-dire sans inconscient.

En ce sens, le discours universitaire porte bien son nom dans la mesure où un agent du savoir, dont la vérité est garantie par un maître, commande à l'étudiant (l'*a-studé* nous dit Lacan) considéré ici comme un « trou dans le savoir » : *a*, de travailler à produire un sujet formaté par ledit savoir. Au niveau de la production du discours nous retrouvons le sujet divisé (\$) (celui-ci est donc « effet » du discours), ce que Lacan commente de la manière suivante dans le Séminaire XVII :

« [le discours universitaire] rejoint celui du maître en ce qu'il donne, lui aussi, l'impression à celui qui l'écoute que, s'il savait, il vaincrait, par la même, la division du sujet. »²¹³

Aussi, la spécificité du discours de l'universitaire est de « donner envie de savoir » dans l'espoir que le savoir acquis soit en mesure de résorber le manque et la division du sujet. C'est ceci qu'indexe le signifiant-maître en place de vérité dont l'injonction pourrait se

²¹³LACAN., J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse*. France, Paris : Seuil. pp. 24.

formuler ainsi : « continue à savoir »²¹⁴. Cependant, le sujet est précisément ce qui fait objection au savoir, puisqu'il est porteur d'un réel impossible à dire à partir duquel il s'invente, c'est pourquoi ce qui est produit au bout du compte reste bien un sujet divisé. Autrement dit, le discours universitaire ne cesse de buter contre le symptôme qu'il contribue à produire (cf. les difficultés ou refus scolaires par exemple). Il est en effet impossible de produire un sujet conforme au savoir. Ainsi, ce que révèle finalement le discours universitaire c'est : *l'impossible d'éduquer* (deuxième impossible freudien). Le sujet (\$) rappel au savoir (S2) (la diagonale $\$ \rightarrow S2$) cet impossible, mais sans pourtant en passer par une remis en cause de ce qui a présidé à l'énonciation de ce savoir (S1). Aussi, ce n'est pas dans son fondement de vérité que le savoir de l'agent (que l'on peut nommer ici expert) est remis en cause. Le symptôme manifesté par le sujet sera entendu comme dysfonctionnement et non comme remise en cause de la vérité du savoir. Le pas manqué par le discours universitaire se situe ici : s'apercevoir que le symptôme n'est pas dysfonctionnement mais émergence de la vérité dans la faille du savoir. Le fond du discours universitaire reste donc l'adaptation du sujet au savoir.

Finalement, nous pouvons considérer que le discours universitaire vise à produire « de l'enseignant », c'est-à-dire un sujet éduqué au savoir universitaire qui sera à son tour mis en position de le transmettre :

« Partout où est le S, dans ce que j'appelle mes petites formules à quatre pattes, je ne dis pas partout où est le S il y a de l'enseignant, mais il ne peut y en avoir que là. Et dès qu'on y a pensé, vous savez il suffit d'y penser, hein, c'est comme l'œuf, et dès qu'on y a pensé, c'est évident. Prenez par exemple le schéma du discours universitaire, où est-ce qu'il est le S dans le discours universitaire ? Au niveau de la production. »²¹⁵

Cette remarque laisse à penser que l'université régie par le discours universitaire n'est pas la plus à même de produire des chercheurs, c'est-à-dire des sujets engagés dans la production de savoir inédit. Le discours universitaire est plutôt engagé dans la répétition, répétition d'un savoir déjà là et garanti par le maître. Ceci se lit au niveau du rapport entre vérité et production où le sujet divisé est mis ici dans l'impuissance de rejoindre le signifiant-

214 *Ibid.*, pp. 120

215 LACAN. J., « En guise de conclusion », Discours de clôture au Congrès de Paris (19 avril 1970), *Lettres de l'École freudienne de Paris*, n° 8, 1971, pp. 205-217.

maître, c'est-à-dire de se faire maître à son tour. Celui qui reste fixé dans le discours universitaire, reste donc fixé au savoir garantit par l'Autre :

« [...] l'impuissance où le sujet se trouve, dans un tel discours, d'articuler un signifiant maître qui puisse être le garant de la vérité, il est conduit à devoir supposer, au savoir (S2) qui se trouve commander l'ensemble du discours, un auteur, c'est-à-dire de *personnaliser* le signifiant maître et d'en faire celui dont s'origine le savoir. *L'auteur est un substitut du commandeur absent.* »²¹⁶

Lacan rapproche explicitement le discours du maître du discours universitaire, ce dernier ne diffère du premier qu'en raison du statut de l'énonciation qui s'y trouve éliidé :

« Ensuite, le discours universitaire consolide d'une certaine façon le discours du maître, car il masque le fait que sous l'instance qui commande et qui est identifiée au savoir, il y a, en dessous, S1, un maître caché, qui prétend parler de la place de la vérité, alors que, dans le discours du maître, le maître parle au nom du commandement qu'il assume, sans prétendre le faire au nom de la vérité. »²¹⁷.

En ce sens, le discours universitaire est celui qui domine dans les administrations ou les institutions quand celles-ci virent du côté du « tout-savoir » de la bureaucratie. Le « tout-savoir » n'est pas ici à entendre comme savoir clos, mais comme « pur savoir », c'est-à-dire un savoir sans sujet :

« Ce qui occupe la place que provisoirement nous appellerons dominante est ceci, S2, qui se spécifie d'être, non pas savoir-de-tout, nous n'y sommes pas, mais tout-savoir. Entendez ce qui s'affirme de n'être rien d'autre que savoir, et que l'on appelle, dans le langage courant, la bureaucratie. »²¹⁸.

Ce rapport du discours universitaire avec la bureaucratie amène Lacan à opérer un

216BRUNO, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*. France : Éditions érès/Point hors ligne. pp. 186.

217Ibid., pp.188.

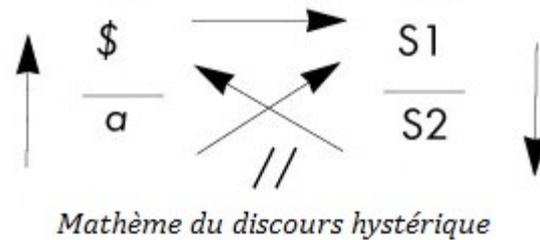
218LACAN., J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse*. France, Paris : Seuil. pp. 34.

parallèle entre l'organisation bureaucratique-communiste du système soviétique et ce fameux discours universitaire²¹⁹. Selon lui, la révolution communiste en U.R.S.S, loin d'avoir permis de produire un fonctionnement sans maître, a conduit à un changement de discours où le maître demeure caché (là où au contraire le discours du maître assume son énonciation : « J'ordonne que ... »). Le discours universitaire apparaît ainsi comme une « flexion »²²⁰ du discours du maître.

219Ce qui signifie bien que le politique ne prend pas toujours la forme du discours du maître

220L'expression est de Pierre Bruno cf : BRUNO, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*. France : Éditions érès/Point hors ligne.

3.5 Le discours de l'hystérique



En place d'agent du discours de l'hystérique nous retrouvons le sujet divisé (\$), que Lacan interprète dans ce discours comme symptôme :

« Au niveau du discours de l'hystérique, il est clair que cette dominance nous la voyons apparaître sous la forme du symptôme. C'est autour du symptôme que se situe et s'ordonne ce qu'il en est du discours de l'hystérique. ».²²¹

En place de vérité apparaît *a* l'objet cause du désir qui est ici masqué, c'est lui qui cause le désir du sujet divisé, lequel ordonne au maître ($\$ \rightarrow S1$) de produire un savoir nouveau sur son désir ($S2 \rightarrow \$$). Cependant, le savoir produit ($S2$) est impuissant à rendre compte de la vérité de la cause du désir du sujet (*a*), ce qui fait du discours hystérique le support structurel de la logique du désir insatisfait. Le savoir produit n'est jamais le bon, « ce n'est pas ça ». Par conséquent, nous pouvons dire que le discours hystérique fait « couple »²²² avec le discours du maître. Le symptôme mis en position d'agent du discours remet en cause l'ordre établi par le maître ($S1$) et le somme de produire un savoir nouveau. Le savoir produit échoue pourtant à résorber la division ($S2 \rightarrow \$$) et le manque du sujet.

Cette remise en cause du maître fait du discours de l'hystérique un discours de

²²¹LACAN., J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse*. France, Paris : Seuil. pp. 48.

²²²Dans son ouvrage *Les affects lacaniens*, C.Soler nous fait d'ailleurs remarquer que chaque discours met en forme un couple : maître/hystérique ; maître/esclave ; professeur/élève ; analyste/analysant. Le discours du capitaliste étant, selon la psychanalyste, le seul à ne pas présenter cette articulation. Nous rejoignons sa remarque, puisqu'elle va dans le sens de la proposition de Lacan : *le prolétaire n'a nul discours pour faire fonctionner la dimension du semblant*, et permet de rendre compte du rapport institué dans le discours capitaliste entre le sujet et la lathouse. Cf : SOLER, C. (2011). *Les affects lacaniens*. France : PUF. pp. 80 : « Le discours capitaliste, lui, ne forme pas de couple. Lacan s'est employé à démontrer contre Marx, et de façon fort convaincante, que la paire capitaliste et prolétaire, chère à Marx, n'est pas une version moderne du maître et de l'esclave. Le seul lien forgé par le discours capitaliste, c'est celui, fort peu social, de tous les sujets et de chacun d'entre eux avec les objets à jouir de la production. ».

contestation, précieux en ce sens puisqu'il permet d'interroger, voir de remettre en cause, l'ordre établi. Le discours hystérique ménage une place à ce qui empêche les discours de tourner rond, c'est-à-dire le symptôme, c'est pourquoi toute cure analytique en passe par une phase d'hystérisation du discours :

« J'entends beaucoup parler de discours de la psychanalyse, comme si cela voulait dire quelque chose. Si nous caractérisons un discours de le centrer sur ce qui est sa dominante, il y a le discours de l'analyste, et cela ne se confond pas avec le discours tenu effectivement dans l'expérience analytique. Ce que l'analyste institue comme expérience analytique peut se dire simplement — c'est l'hystérisation du discours. Autrement dit, c'est l'introduction structurelle, par des conditions d'artifices, du discours hystérique. ».²²³

Pour qu'il y ait analyse, il est nécessaire que l'analysant s'y engage par le symptôme, c'est-à-dire par ce qui le divise. L'analysant adresse au psychanalyste son symptôme mais ce dernier, contrairement au maître, ne cherche pas à le réduire avec du savoir, mais à maintenir l'ouverture de l'inconscient. C'est-à-dire que le psychanalyste ne doit pas se mettre à jouer au maître, il doit s'abstenir de répondre à l'appel au maître (S1) que convoque l'agent du discours hystérique.

En mettant le symptôme en place d'agent, le discours hystérique se constitue comme « l'envers du discours universitaire »²²⁴. Le discours hystérique nous invite à ne pas rester fixés aux jeux entre S1 et S2 déjà établis, il nous incite à désirer autre chose, à penser et à faire autrement. Cependant, le discours hystérique est fondé de tel sorte qu'il ne cesse d'en appeler au maître afin d'en renouveler la déchéance en dénonçant son impuissance à produire le savoir qui rendrait compte de la cause de son désir *a*.

En ce sens, le discours hystérique est producteur de savoir, un savoir que le sujet ne cesse d'exiger au maître puisqu'il ne convient jamais. Le discours hystérique cherche à fabriquer un maître animé par le « désir de savoir » la cause de son désir, mais cette relation du sujet divisé ($\$$) au maître (S1) est *impossible*. Le discours hystérique est caractéristique de

223 LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse*. France, Paris : Seuil. pp. 35-36

224 FIERENS, C., *Le discours psychanalytique. Une deuxième lecture de l'étourdit de Lacan*, Érès, Collection « Point hors ligne », Toulouse, 2012, pp. 28

l'impossible à faire désirer, modalité d'impossible que Lacan ajoute aux trois impossibles freudiens : gouverner, éduquer, psychanalyser.

Le discours hystérique est le seul à produire du savoir, et cette production de savoir est conditionnée par la remise en question de l'ordre établi par le sujet, mis en position d'agent du discours hystérique. Autrement dit, le discours hystérique n'est pas sans avoir quelques affinités avec le discours de la science dans sa visée de recherche et de questionnement. Pendant un temps Lacan assimile d'ailleurs le discours hystérique au discours de la science : « *c'est le discours scientifique lui-même* »²²⁵. L'un des objectifs de la science étant en effet de remettre en cause, ou du moins de préciser, de rectifier, ce qui, jusqu'alors, a été considéré comme établi (non sans dommage parfois pour le scientifique qui s'y risque). Mais la science ne se résume pas à ce temps de questionnement et d'ouverture. Franck Chaumon dans son article *Sujet de l'inconscient et discours en science humaine*²²⁶ nous offre quelques clefs pour penser le « discours de la science », jamais formalisé sous la forme d'un mathème par Lacan.

Pour F. Chaumon (et d'autres auteurs comme Michel Lapeyre par exemple) le discours de la science est en fait la combinaison de deux discours (le discours hystérique et le discours universitaire) qui s'articulent dans deux temps distincts. Dans un premier temps, il y a émergence du discours hystérique, c'est-à-dire que le chercheur mis en position d'agent du discours remet en cause les savoirs établis, sa division situe une faille dans le savoir. Ce temps est décrit par Franck Chaumon comme un temps d'ouverture, de « respiration du lien social », il permet de se dégager des énoncés d'une époque pour opérer un nouveau découpage du réel. À ce temps d'ouverture et de création succède un second temps dit « de fermeture » clôturant le temps d'ouverture organisé par la mise en avant de la division du sujet :

« L'énoncé universel ainsi obtenu obture la division du sujet. « Dans la science, la forme logique donnée au savoir inclut le monde de communication comme suturant le sujet qu'il implique. »²²⁷

Du discours hystérique nous basculons dans le discours universitaire, le savoir se fige dans la formulation d'un énoncé vidé de sa subjectivité, où l'on essaye d'effacer la marque du

²²⁵Cette proposition date de 1971, Lacan la rectifiera en 1973 dans *Télévision* en disant : « Le discours scientifique et le discours hystérique ont *presque* [souligné dans le texte] la même structure. ».

²²⁶CHAUMON, F. (2010). *Sujet de l'inconscient et discours des sciences humaines*. *Essaim*, 25,(2), 67-82.
²²⁷*Ibid.*,

désir de son auteur. Dans ce temps, c'est donc le savoir qui est mis en place d'agent et qui commande. Ce savoir se veut universel :

« La valeur des énoncés est établie pour quiconque en viendra désormais à les utiliser, le sujet ici est universel, et nul de trouvera à y loger sa division. »²²⁸.

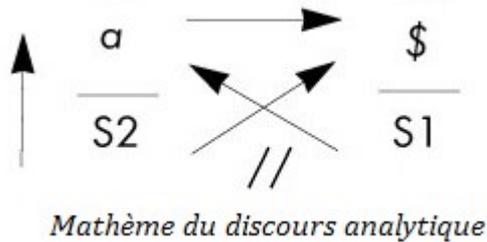
Ce second temps du discours de la science instaure pour le sujet *la conformité aux énoncés au titre de norme subjective*, c'est-à-dire la production d'un sujet éduqué par ce savoir nouveau. Lacan parle de « tyrannie du savoir » pour désigner cet assujettissement du sujet aux énoncés de la science, c'est-à-dire au savoir énoncé par la figure de l'expert. Dans le même article, Franck Chaumon remarque également que si nous avons maintes fois souligné, dénoncé et critiqué la prolifération des objets issus du mode de production de la technoscience, nous oublions parfois de mentionner les « objets » produits par les sciences humaines selon la même logique :

« Au titre d'énoncés universels, les sciences humaines produisent ainsi des objets, et en tant que discours (universitaire) elles impliquent la forclusion du sujet, qui se voit soulagé de son énonciation. »²²⁹.

Aujourd'hui, ce que les sciences dites « humaines » produisent la plupart du temps finalement, ce sont des cadres de pensée normatif dont la visée, à peine voilée, est de proposer une pédagogie de masse dont la fonction serait de fournir le protocole et la marche à suivre (et ainsi appuyer le discours du maître moderne).

²²⁸ *Ibid.*,
²²⁹ *Ibid.*,

3.6 Le discours de l'analyste



Contrairement aux trois autres modalités de discours, le discours analytique ne positionne aucun élément signifiant en poste d'agent, à cette place il y a un manque. La caractéristique première de l'objet *a*, (l'objet cause du désir) est en effet de faire trou dans la structure. Le statut de l'objet *a* est particulier puisqu'il est « l'effet de rejet du discours »²³⁰. Même si à l'occasion, l'objet *a* trouve à être représenté par un sujet dans le registre symbolique ou imaginaire (*i(a)*) à travers les coordonnées de son fantasme, il n'est jamais positivé en tant que tel. Il reste, nous dit Lacan, « de l'ordre du réel »²³¹ et, en ce sens, il objecte au discours²³². Si chaque discours est une prise de position à l'égard du réel (soit l'impossible), le discours analytique est le seul à ne pas viser son recouvrement (bien que le réel appelle toujours le sens, d'où la production de S1)

Le discours psychanalytique réintroduit la castration (le manque) et la division dans l'ordre des discours, non pas que castration et division soient absents des autres formes discursives, mais elles y sont voilées. La fonction du discours analytique dans la ronde des discours est donc de rappeler l'inexistence du rapport sexuel (S1 // S2), c'est-à-dire de mettre l'impossible au poste de commande :

« En tout abord serré de l'approche sexuelle, le pas que nous a fait faire l'analyse nous révèle le détour, la barrière, la chicane, le défilé de la castration. Cela ne peut

230 LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse*. France, Paris : Seuil. pp. 48

231 LACAN, J., *Le Séminaire, Livre XIII : L'objet de la psychanalyse* (1965-1966). Inédit, Leçon du 5 janvier 1966.

232 « L'objet *a* [...] l'objet métonymique, ce qui court tout au long de ce qui se déroule comme discours [...] jusqu'à ce que ça bute, et que tout l'affaire se termine en eau de boudin. ». LACAN, J. (2011). *Le Séminaire, Livre XIX. ... Ou pire*. France, Paris : Seuil pp. 73

proprement s'articuler qu'à partir du discours analytique [...] »²³³.

Ou encore :

« [...] j'énonce que le discours analytique ne se soutient que de l'énoncé qu'il n'y a pas, qu'il est impossible de poser le rapport sexuel. C'est en cela que tient l'avancée du discours analytique, et c'est de par là qu'il détermine ce qu'il en est réellement du statut de tous les autres discours. »²³⁴.

Les autres discours, quant à eux, maintiennent l'illusion d'une possibilité du rapport sexuel. Cependant, il n'y a pas de discours qui ne soit pas du semblant, le discours analytique n'échappe pas à cette règle et c'est pourquoi des signifiants maîtres sont produits. Toutefois, il ne rejoignent pas le savoir (S2) mais *a*. L'objet *a* réintroduit de la division là où le signifiant maître vise l'unification, l'Un du signifiant.

Dans la cure analytique, l'analyste se fait semblant²³⁵ d'objet *a*, semblant de l'objet cause du désir de l'analysant. Le psychanalyste est donc mis en position de causer le désir d'association libre ($\$ \rightarrow S1$) de l'analysant afin de mettre au travail sa division.

L'analysant se trouve à la place de l'autre (de la jouissance). Il occupe cette place comme sujet divisé, c'est-à-dire comme symptôme (d'où le rapport que nous avons déjà souligné entre discours hystérique et discours analytique). Le discours analytique est donc le seul discours à mettre le symptôme à la place de celui qui travaille, ce qui suppose sa reconnaissance. Par conséquent, il se situe bien à l'envers du discours du maître fondé sur le rejet du symptôme et de la division du sujet. Dans la mesure où le discours analytique met le sujet divisé à la place de l'autre, il est aussi le seul discours à reconnaître le sujet comme altérité et non comme semblable.

La relation de *a* à $\$$ est marquée par l'impossible : pas de psychanalyse sans investissement de l'analysant. Par ailleurs, le psychanalyste n'a pas vocation à faire usage de la

233 LACAN, J. (2011). *Le Séminaire, Livre XIX. ... Ou pire*. France, Paris : Seuil pp. 40

234 LACAN, J. (1999). *Le Séminaire, Livre XX. Encore*. France, Paris : Seuil. pp. 20.

235 En quoi il reste un discours fondé sur le semblant. Il n'existe pas de discours qui ne soit pas fondé sur le semblant car s'il devait exister, ce serait « un discours qui finirait mal », ce ne serait « pas du tout un lien social ». Cf LACAN, J. (2011). *Le Séminaire, Livre XIX. ... Ou pire*. France, Paris : Seuil pp.183

suggestion ou encore de l'hypnose. Il ne peut commander à l'analysant d'associer librement, ce qui s'illustre aisément dans la clinique. En effet, rien de moins judicieux pour faire opérer l'association libre que d'ordonner au sujet de parler. L'analyste dirige la cure mais il ne dirige pas l'analysant. Pour Lacan, le psychanalyste doit se trouver *à l'opposé de toute volonté, au moins avouée, de maîtrise.*

En place de vérité nous trouvons le savoir (S2). Le savoir mis en fonction dans le discours analytique est le savoir inconscient, déporté sous la personne de l'analyste à l'occasion du transfert. L'analyste est mis en position du « sujet supposé savoir », l'analysant lui suppose un savoir sur ses propres motivations inconscientes, jusqu'à sa destitution. En situant le savoir à la place de la vérité (celle-ci étant toujours mi-dite), Lacan rappelle que le savoir inconscient est impossible à totaliser, étant troué par le réel. Cette remarque nous met déjà sur la voie de « l'inconscient réel »²³⁶ que Lacan développera par la suite. D'autre part, cela permet de situer les coordonnées de la fonction du psychanalyste :

« Ce qu'on attend d'un psychanalyste, c'est, comme je l'ai dit la dernière fois, de faire fonctionner son savoir en terme de vérité. C'est bien pour cela qu'il se confine à un mi-dire. »²³⁷

Autrement dit, le « mi-dire » de l'interprétation analytique ne relève pas simplement d'un style. Il relève d'un fait de structure, un incontournable conditionné par le fait que le savoir inconscient ne peut être énoncé en totalité. Sur le schéma, aucun vecteur ne permet de rejoindre la place de la vérité, venant ainsi signifier l'impossible récupération de l'ensemble du savoir inconscient (troué par le réel). De ce fait, l'interprétation (confinée au « mi-dire »), a toujours valeur d'énigme :

« Un savoir en tant que vérité – cela définit ce que doit être la structure de ce que l'on appelle une interprétation. Si j'ai longtemps insisté sur la différence de niveau de l'énonciation et de l'énoncé, c'est bien pour que prenne sens la fonction de l'énigme. L'énigme, c'est probablement cela une énonciation ».²³⁸

236 Voir sur ce point : SOLER, C. (2009). *L'inconscient réinventé*. France. Paris : PUF

237 LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse*. France, Paris : Seuil. pp. 59

238 *Ibid.*, pp. 39

Par conséquent l'interprétation, même quand elle énoncée par le psychanalyste, nécessite que l'analysant y mette du sien, c'est-à-dire qu'il interprète à son tour. Il revient à l'analysant d'être l'énonciateur de ses propres signifiants-maîtres (S1). Dans le discours analytique le savoir se fait le support d'une vérité qui ne peut être que mi-dite, aussi, le savoir produit en analyse *est lui-même toujours à mettre en question*²³⁹. Le psychanalyste ne cherche pas à suturer la division du sujet avec du savoir, ayant lui-même fait l'expérience au cours de sa propre analyse que cela est l'impossible.

En associant librement, l'analysant produit des signifiants-maîtres (S1). Cependant, ces derniers ne rejoignent pas le savoir inconscient S2 (S1 // S2). Autrement dit, au cours de la cure, l'analysant fait l'expérience que le signifiant maître qu'il produit (S1) rate, échoue à le représenter au champ de l'Autre signifiant (S2). Comme le fait remarquer Pierre Bruno, pour l'analysant, comme pour tout sujet, il y a *entre ce qu'il dit (S1) et ce qu'il sait (S2), une disjonction qui inter-dit la jouissance*. Cela ne signifie pas qu'il n'y a aucun gain de savoir dans l'expérience analytique, mais celui-ci est minime et ne constitue pas de la visée première de l'analyse. Ce qui prime, c'est la rencontre avec le trou dans le savoir S(A), à partir duquel nous pouvons nous inventer comme sujet :

« La psychanalyse est ce qui enseigne au maître que l'inconscient n'est qu'un savoir à la dérive qu'aucun sujet ne peut maîtriser. »²⁴⁰

L'analyse vise à produire une liaison entre le sujet et son inconscient (S2 → \$), mais également à subvertir le rapport du sujet à celui-ci (la fonction de l'objet *a*, nous dit Lacan, « *c'est le déplacement* »²⁴¹) :

« Pour l'analysant qui est là, dans le \$, le contenu, c'est son savoir. On est là pour arriver à ce qu'il sache tout ce qu'il ne sait pas tout en le sachant. C'est ça l'inconscient. »²⁴².

La cure analytique ne cherche pas simplement à faire émerger la vérité de

239 LACAN, J. (2011). *Le Séminaire, Livre XIX. ... Ou pire*. France, Paris : Seuil pp. 79

240 BRUNO, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*. France : Éditions érès/Point hors ligne.

241 LACAN, J. (2011). *Le Séminaire, Livre XIX. ... Ou pire*. France, Paris : Seuil pp. 183

242 *Ibid.*,

l'inconscient, mais plutôt à créer les conditions favorables pour que l'analysant invente un S1 qui lui permette de régler son rapport à la vérité et au savoir :

« Dans le schéma, le petit gramme que je vous ai donné du discours analytique, le *a* s'écrit en haut à gauche et se soutient du S2, c'est-à-dire du savoir en tant qu'il est à la place de la vérité. C'est de là qu'il interpelle le S ; prié de dire ce « n'importe quoi », ce qui doit aboutir à la production du S1, du signifiant dont puisse se résoudre - quoi ? - justement son rapport à la vérité. ».²⁴³

Avant cela, il faudra éprouver la longue série des S1 qui se succéderont dans l'analyse, témoignant du terrain gagné par le sujet sur le savoir inconscient. La production de ces S1 pourra bien entendu prendre la forme du lapsus, de l'acte manqué ou être extrait d'une analyse d'un rêve. Cependant, ces signifiants maîtres restent impuissants à rejoindre le savoir inconscient (l'inconscient réel). Ainsi, le sujet devra faire le deuil de la vérité comme savoir et du savoir comme vérité :

« Certes la vérité, dont on attrape des bouts en analyse, est quelque peu réduite, mais ceci ne réduit en rien en revanche le fait qu'elle ne saurait se dire toute. Ni l'inconscient en tant qu'il acquiert son statut de vérité dans le discours analytique (S2), ni le symptôme comme retour de la vérité dans la faille de ce savoir, ne sont ébranlés dans leurs fonctions. ».²⁴⁴

La formule sur le symptôme est de Lacan, elle permet de situer le symptôme comme le point de rencontre entre savoir et vérité, d'où son importance pour le champ de la psychanalyse. Aussi, comme aime à le répéter Marie-Jean Sauret, l'enjeu de la cure analytique est de mener à ce que l'analysant soit en mesure de réaliser ce nouage impossible entre le symptôme et le lien social, ce nouage étant nécessairement une invention singulière du sujet.

243 LACAN, J. (1999). *Le Séminaire, Livre XX. Encore*. France, Paris : Seuil. Leçon du 20 mars 1973.

244 VICTORIA, B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015.pp. 108

- *Discours analytique envers du discours du maître*

Avant de conclure notre présentation du discours de l'analyste, nous pouvons introduire quelques remarques sur le rapport de ce discours au discours du maître. Lacan a en effet situé le discours analytique à « l'envers du discours du maître ». Cette proposition mérite quelques éclaircissements. Nous avons déjà souligné plus haut le fait que le discours analytique, contrairement au discours du maître, n'est pas orienté vers l'exercice d'un pouvoir, il ne vise pas la maîtrise (au poste de commande nous trouvons le manque : a). De plus, le discours analytique ménage une place au symptôme. Il le reconnaît et le met au travail, alors que le discours du maître, pour sa part, n'en veut rien savoir (le $\$$ est mis en position de vérité, place dont on ne peut que partir).

Le discours du maître est fondé sur l'exclusion du fantasme (ce qui est visible sur la ligne inférieure du mathème du discours du maître ($\$ // a$)), il vise la production d'une réalité universelle, c'est-à-dire une conception du monde close sur elle-même : une sphère. Bien entendu, une telle ambition est vouée au ratage. Comme tout discours, le discours du maître ne cesse de buter sur le symptôme et sur le réel :

« [...] par la voie de quelque chose que j'appelle la topologie, nous pouvons nous apercevoir de ce qui lie le discours du maître à quelque chose qui ne trouve peut-être pas son ressort d'une façon aussi simple qu'il apparaît, à savoir..., dans cette fonction d'obéissance n'est-ce pas, il y a des points de torsion, il y a des couloirs qui se créent, qui montrent que la topologie n'est pas si ronde que ça. »²⁴⁵.

Le discours analytique, quant à lui, met à jour la logique du fantasme et sa dimension radicalement singulière ($a \rightarrow \$$) et remet en cause les signifiants-maîtres (S1) produits par le maître (c'est-à-dire l'inconscient), comme le souligne la relation « $S1 \rightarrow a$ », dans le mathème du discours analytique. Le discours analytique soulève le voile de l'impuissance du signifiant maître à rejoindre le savoir, il démasque ainsi la « soufflure » sur laquelle il se fonde :

« C'est justement à s'attacher à ça que le discours analytique peut montrer sur quoi repose cette formidable « soufflure » du discours du maître que nous

²⁴⁵LACAN, J. (1981). « Séance extraordinaire de l'École belge de psychanalyse (1972) ». *Quarto*, n° 5, pp. 4-22.

habitons depuis toujours, si je puis dire. [...] Il y a évidemment une autre topologie que cette sphéricité. Mais enfin, il faut s'y intéresser, c'est déjà une drôle d'idée de ce que ça marche si bien comme ça, tout seul, depuis toujours que... hum... franchement on ne voit pas pourquoi on en changerait. »²⁴⁶.

Aussi, si le discours du maître vise la maîtrise, le discours analytique propose une autre voie, celle de l'impossible et de l'impuissance :

« [...] le savoir de l'impuissance voilà ce que le psychanalyste, dans une certaine perspective, une perspective que je ne qualifierai pas de progressive, voilà ce que le psychanalyste pourrait véhiculer. »²⁴⁷

246LACAN, J. (1981). « Séance extraordinaire de l'École belge de psychanalyse (1972) ». *Quarto*, n° 5, pp. 4-22.

247LACAN, J. (2011). *Je parle aux murs*. France, Paris : Seuil.

4 Conclusion

Dans cette première partie nous nous sommes donné pour objectif de présenter l'approche psychanalytique du lien social que permettent de développer les enseignements de Freud et de Lacan. Dans un premier temps, notre attention s'est portée sur l'œuvre de Freud. Nous avons rappelé que l'approche psychanalytique du lien social est basée sur le postulat de l'inconscient et sur l'idée que l'homme est un être de désir et de pulsion. Cela nous a conduit à situer l'action de la civilisation sur l'homme au niveau de l'expression de ces pulsions. Le vivre-ensemble implique un renoncement pulsionnel auquel le sujet répond par le refoulement, la sublimation et le symptôme. Le collectif convoque également l'identification. Avec Lacan nous avons éclairé le rapport entre langage et sujet et définit ce dernier comme un *parlêtre*, divisé et marqué d'un manque-à-être. Nous avons pu voir également que Lacan fonde son approche du lien social à partir du lien qui unit la structure du sujet, celle du langage et celle des discours. L'analyse du rapport entre sujet et discours nous a permis de traduire l'effet de la civilisation sur les pulsions sous la forme d'un traitement de la jouissance. Les discours fonctionnent sous le régime de la castration et de la signification phallique. Ils cherchent à produire l'être social qui leur est conforme, c'est-à-dire celui qui réponde au mode jouir qu'ils proposent. Cependant, l'assujettissement du sujet au langage (qui effectue le sujet divisé) et au discours (qui fonctionne à partir de la castration et de la signification phallique) rencontre un point de buté, celui du symptôme, de la jouissance (non phallicisée) et du réel.

Le symptôme est la manifestation du mode de jouir singulier. Il caractérise un sujet et échappe à la domination du discours sur la jouissance. Il assure le radical de la singularité du sujet et s'oppose aux commandements des discours. Cependant, le symptôme n'est pas déconnecté des discours. Il est ce que le sujet invente pour s'inscrire dans le lien social tout en préservant sa singularité. Nous devons en fait distinguer l'enveloppe formelle du symptôme (le nouage symbolique et imaginaire, soit la forme signifiante qu'il adopte) et son noyau de jouissance (sa dimension de réel). La dimension signifiante du symptôme se loge dans le discours, elle traduit la manière dont le sujet fait usage de sa division en s'appuyant sur le discours, c'est-à-dire sur la castration et la signification phallique²⁴⁸. Le discours de l'hystérique par exemple met le symptôme au poste de commande en faisant valoir le « ce

248 Ce qui signifie que le discours est la structure qui permet au sujet de loger et de faire usage de sa division dans le social

n'est pas ça » dont il témoigne. Dans les autres formes de discours, le symptôme se fait entendre en prenant appui sur les registres de l'impossible et de l'impuissance que chaque discours met en jeu dans sa structure.

Nous avons également défini le lien social comme le dispositif discursif que les hommes inventent pour pallier à l'absence de rapport entre les êtres. Chaque discours est une réponse à l'absence de rapport sexuel. Les discours sont des modalités de traitement de l'impossible (c'est-à-dire du réel) et de la jouissance a-sociale, qu'ils abordent par l'usage du semblant et par la castration. Chaque époque, en fonction de la conflictualité des discours qui lui est propre et du discours qui la domine, est spécifique quant au type de traitement de la jouissance qui s'y promet. Lacan a ainsi défini le lien social qui nous est contemporain comme étant dominé par le discours capitaliste. Pour autant, c'est bien l'articulation et la confrontation des discours qui permet de faire fonctionner le lien social, c'est-à-dire d'en alimenter la dynamique et les possibilités de renouvellement.

Il faut également prendre en considération l'articulation entre la structure universelle du discours et la manière dont le sujet peut faire usage de cette structure, c'est-à-dire l'historiciser. Le processus de subjectivation traduit le rapport particulier que le sujet tisse avec le discours, lequel est soumis aux variations culturelles et historiques. Nous devons à Bernard Victoria d'avoir précisé le rapport entre structure et histoire dans sa thèse de doctorat²⁴⁹. Nous devons prendre en compte à la fois l'influence des discours sur la jouissance, mais également les significations sociales qui structurent notre rapport au monde, à l'autre et à la jouissance à une époque donnée. Ce qui fait référence et autorité au sein d'une société ou d'un collectif donné (ce que Bernard Victoria, en reprenant l'œuvre de C. Castoriadis, nomme dans sa thèse les « significations sociales instituées ») diffère en fonction des cultures et des époques. Nous verrons que la notion de logique collective permet de situer les temps d'institutions qui fondent ces références, lesquelles sont ensuite reprises à l'intérieur de la structure des discours.

Nous avons également souligné le fait que les discours et les significations qu'ils véhiculent affectent la subjectivité du sujet et non sa structure. Nous nous opposons donc à la thèse défendue par C. Melman selon laquelle le sujet dans le discours capitaliste ne serait plus

²⁴⁹ Dans sa thèse de doctorat Bernard Victoria convoque les apports de Cornelius Castoriadis et notamment le concept de signification imaginaire sociale instituée.

divisé. D'abord parce que cette proposition va à l'encontre de l'écriture du discours capitaliste lui-même, le sujet y étant représenté comme un « \$ ». De plus, une telle idée entretient une confusion entre sujet et subjectivité. Le sujet est divisé par le langage et ce, quel que soit son mode d'assujettissement à la structure. La forclusion de la castration n'implique pas une forclusion de la division du sujet. Qui plus est, il faut distinguer la forclusion de la castration dans le discours capitaliste, de la forclusion du Nom-du-père dans la structure psychotique. Les discours ont des effets sur la subjectivité du sujet, c'est-à-dire sur sa manière de faire usage de sa division, de son symptôme et de sa jouissance, mais ils n'affectent pas sa structure de *parlêtre*.

Enfin nous avons souligné le fait que le lien social est dynamique, c'est-à-dire qu'il repose sur la conflictualité des discours, mais également sur la possibilité de changer de discours. Chaque discours prend sens à partir d'un autre discours.

Nous avons mobilisé et présenté les éléments théoriques qui structurent l'approche psychanalytique du lien social. Cependant, notre objectif n'est pas seulement d'exposer les coordonnées théoriques cette approche. Ce que nous cherchons à définir c'est le rapport entre la théorie psychanalytique du lien social et la notion de logique collective. Étudier ce rapport implique que nous ayons défini en amont l'expression de « logique collective ». C'est ce travail de définition que nous allons désormais entreprendre dans la partie suivante en nous appuyant, dans un premier temps, sur les références explicites de Lacan à cette notion.

Deuxième partie : La logique collective

Introduction

Dans ce chapitre, nous allons retracer l'histoire de la notion de « logique collectif » dans l'enseignement de Lacan, afin de répondre la question suivante :

- *Comment définir la notion de « logique collective » à partir des concepts psychanalytiques ?*

Au terme de ce travail préalable, nous pourrions situer la notion de logique collective à l'intérieur de la théorie psychanalytique du lien social, et éclairer le rapport entre logique collective et théorie des discours. Cependant, comme nous le disions dans l'introduction générale, ce concept, bien que souvent mentionné, n'a jamais fait l'objet d'un véritable travail de définition. Par conséquent, il s'agit d'une notion qu'il nous faut élaborer à partir des indices disséminés dans l'œuvre de Lacan. Peu d'auteurs ont abordé cette question de front. Nous pouvons citer cependant le travail réalisé par Jean-Louis Henrion dans sa thèse de Doctorat intitulée *La logique collective de Lacan, sa situation à l'égard de "massenpsychologie und ich-analyse"*²⁵⁰ de Freud. Au terme d'une relecture minutieuse des différentes étapes par lesquelles passe Lacan pour traiter la question du rapport entre le « social » et les « troubles mentaux »²⁵¹, Jean-Louis Henrion en vient soutenir l'idée que la notion de fonction symbolique vient se substituer à celle de logique collective dans l'œuvre de Lacan à partir de 1949. Il est vrai que Lacan ne mentionne l'expression « logique collective » que deux fois et, qui plus est, dans des articles antérieurs à 1949. Cependant, le texte de 1945 est repris dans les *Écrits* en 1966 et bénéficie de plusieurs modifications. De plus, Lacan fait régulièrement référence à ce texte et n'hésite à mobiliser par la suite les concepts qu'il y déploie pour y inclure ses avancées théoriques plus récentes, notamment la conceptualisation de l'objet *a*. Ainsi, selon nous, la thèse de Jean-Louis Henrion passe à côté de l'intérêt et de la spécificité que nous pouvons donner à cette notion, à condition de la remettre au travail et d'y inclure certaines références plus tardives de Lacan. L'élaboration du concept de logique collective apparaît comme un travail inachevé de Lacan que nous nous proposons de reprendre et de soumettre à discussion.

250HENRION, J-L. (1997). *La logique collective de Lacan, sa situation à l'égard de "massenpsychologie und ich-analyse"*. Thèse de Doctorat en psychologie réalisée sous la direction de Paul-Laurent Assoun. Université de Paris 7 Denis Diderot, Paris.

251Nous reprenons ici les termes choisis par Jean-Louis Henrion

Plusieurs indices nous conduisent à adopter cette position vis-à-vis de cette notion. D'abord le fait que dans la version de 1945 de l'article « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme », Lacan conclut son article par une note de bas page où il nous invite à considérer son texte comme le « fragment » d'un « *Essai d'une logique collective* ». La formule laissait sous-entendre que l'étude allait donner lieu à un travail de conceptualisation ultérieur. Nous savons que Lacan ne revient plus sur la notion de « logique collective » après 1946 en revanche, nous pouvons nous demander si ses développements théoriques plus tardifs ne se situent pas dans le prolongement de la réflexion initiée en 1945. Nous pouvons penser ici par exemple à l'invention de la passe, aux cartels, à sa manière de concevoir le fonctionnement des écoles analytiques, le maniement de la cure et l'acte analytique lui-même, ou encore à sa conception du lien social transcrite sous la forme des discours. Comme nous le disions, aborder la logique collective implique de vérifier si cette notion n'a pas déjà trouvé son correspondant. Cependant, outre la note de bas de page de 1945, d'autres éléments nous poussent à autonomiser la notion de logique collective. D'abord les références nombreuses de Lacan au texte du temps logique jusqu'à la fin de son enseignement. Ensuite, deux éléments théoriques tirés de ce texte conservent leur autonomie par rapport aux concepts plus récents : celui du « temps logique », et celui dit de la « fonction de la hâte ». Deux concepts sur lesquels il revient régulièrement afin d'y inclure ses découvertes les plus récentes, et notamment celles qui ont trait à la conceptualisation de l'objet *a*. Enfin Lacan reconnaît lui-même ne pas avoir tiré toutes les richesses théoriques de son texte de 1945²⁵² et regrette ainsi de ne pas lui avoir donné tout le développement qu'il aurait mérité, laissant ainsi sous-entendre qu'il s'agit bien d'une piste à reprendre :

« Je suis encore très loin de pouvoir l'aborder comme je pourrai le faire dans le futur avec toute l'ampleur que cela implique. »

« J'ai introduit une nouvelle dimension dans le temps logique, celle de la « précipitation identificatoire », comme ce qui s'autodétermine dans le fond et qui ne peut s'exercer que d'une certaine manière que j'appelle le a-temps logique. »

« Je m'en sers toujours comme d'un ustensile rudimentaire mais nouveau qui

²⁵²Malgré l'affection qu'il avait pour ce texte puisqu'il l'appelle « mon petit sophisme personnel »

s'applique assez bien à sa fonction. Je ne prétends naturellement pas avoir fait toutes les constructions nécessaires ». ²⁵³

Nous allons commencer cette seconde partie de thèse en reprenant l'analyse des références explicites de Lacan à la notion de « logique collective ». Celles-ci ne se retrouvent que dans deux textes ²⁵⁴. Le premier date de 1945, il est publié dans la revue *Cahiers d'Arts* sous le titre « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme ». L'expression y est utilisée trois fois. Le second : « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion », date de 1946 et a été également publié dans la revue *Cahiers d'art*. Cette fois-ci, la formule « logique collective » apparaît dans une note de bas de page et Lacan y fait explicitement référence au texte du temps logique ²⁵⁵. Nous réaliserons donc une lecture conjointe de ces deux textes au moment où nous étudierons l'article de 1946. Cependant, nous allons entamer notre analyse en étudiant le texte du temps logique et en nous appuyant principalement sur la version donnée par Lacan en 1966 dans ses *Écrits*. Toutefois, nous allons aborder et analyser certaines modifications réalisées par Lacan entre 1945 et 1966, en particulier la transformation de la note de base concluant l'article. Après cette première lecture, nous examinerons la référence faite par Lacan à ce texte pendant l'une des leçons de son Séminaire XX *Encore*. Cela va nous permettre d'inclure dans la définition de la notion de logique collective l'un des concepts pivots du champ lacanien, à savoir celui d'objet petit *a*. En réalisant ce travail de liaison entre logique collective et objet *a*, nous reviendrons également sur la critique de la notion d'intersubjectivité faite par Lacan, laquelle permet de dégager le texte de 1945 de celle-ci. Nous verrons également quel prolongement théorique est donné à la « fonction de la hâte » à partir de l'introduction de l'objet *a* dans le champ théorique psychanalytique.

Dans une seconde partie, nous allons analyser le second texte faisant explicitement

253Propos de Lacan recueillis en 1966 à l'occasion d'une interview en espagnol réalisée par Paolo Caruso. L'interview est parue sous le titre *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan, à Milano*. Une traduction française de cette conversation est disponible à l'adresse :

http://www.gnipl.fr/Recherche_Lacan/2015/08/04/autres-textes-1966-00-00-conversacion-con-jacques-lacan/

254Rien ne nous laisse supposer à ce jour qu'il ait employé cette expression oralement lors de ses interventions, du moins la retranscription de ses séminaires et de ses conférences ne laissent rien apparaître dans ce sens. Nous essayerons d'interpréter cette disparition.

255« L'étude ici développée prend sa place dans les analyses formelles initiales d'une *logique collective*, à laquelle se référait déjà le morceau publié dans le numéro précédent des *Cahiers d'art* sous le titre « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée ». ». Cf : LACAN, J. (1966). « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme ». In LACAN, J. (1966). *Écrits*. France, Paris : Seuil.

référence à la logique collective : « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion ». Nous verrons que ce texte permet de distinguer les principes de la logique collective de ceux qui régissent la logique classe. Cette distinction nous servira d'appui pour éclairer l'un des points fondamentaux qui caractérise l'approche lacanienne du concept d'identification.

Dans une troisième partie, nous ferons référence à un autre texte de Lacan « La psychiatrie anglaise et la guerre », afin de montrer comment la clinique nous aide à penser la question de la logique collective et son rapport au sujet et au symptôme. Nous verrons également que d'en passer par la clinique permet de dépasser certaines impasses du sophisme présenté par Lacan dans le texte du temps logique et, notamment, celle relative au « temps subjectif » et à son incidence sur la dynamique du collectif.

Enfin, si nous nous opposons à la lecture de Jean-Louis Henrion concernant le destin de la notion de la logique collective dans l'œuvre de Lacan, nous rejoignons celui-ci quand il nous invite à distinguer l'approche freudienne de la psychologie des foules, de l'approche lacanienne du collectif. Cependant, nous abordons cette distinction sous un angle différent. Jean-Louis Henrion propose de lire la différence entre l'approche de Freud et celle de Lacan en situant leurs oppositions sur la question du Père. Il défend notamment l'idée que la version freudienne s'enracine dans la tradition juive, alors que celle de Lacan, à travers la notion de trinité, renvoie à la tradition chrétienne. L'argumentation est bien menée, mais nous souhaitons éclairer un autre écart entre Freud et Lacan qui concerne le rapport qu'ils entretiennent à la notion d'identification. Nous développerons ce point au moment où nous nous engagerons dans une lecture conjointe de la psychologie des foules de Freud et de la logique collective de Lacan.

1. La logique collective dans le texte du temps logique

La première publication du texte : « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée » date 1945. Il apparaît dans un numéro spécial de la revue des *Cahiers d'Arts* à la suite d'une demande de Christian Zervos adressée à Lacan. L'édition de ce texte à cette date historique (la sortie de la guerre), lui confère un statut particulier et retient notre attention. Pendant la seconde guerre mondiale (et plus précisément entre 1940 et 1944), la revue *Cahiers d'Arts* avait cessé de paraître et, de son côté, Lacan s'était également abstenu de publier pendant la période de l'occupation nazie. Aussi, la rédaction et la publication de cet article (le premier depuis la fin de l'occupation) et, qui plus est, sur le thème du « dilemme des prisonniers » et de la logique collective, témoigne de sa dimension politique et nous montre que les travaux de Lacan se situent souvent dans « l'actualité ». Lacan souligne lui-même cette proximité entre ses réflexions et l'actualité politique plusieurs fois dans le texte, par exemple :

« Non certes que nous allions conseiller d'en faire l'épreuve au naturel [du dilemme des prisonniers], encore que le progrès antinomique de notre époque semble depuis quelques temps en mettre les conditions à la portée d'un toujours plus grand nombre : nous craignons, en effet, bien qu'il ne soit ici prévu que des gagnants, que le fait de ne s'écarter trop de la théorie, et par ailleurs nous ne sommes pas de ces récents philosophes pour qui la contrainte de quatre murs n'est qu'une faveur de plus pour le fin du fin de la liberté humaine. [...] Les images du récit s'y montreront certes contingentes. Mais, pour peu que notre sophisme n'apparaisse pas sans répondre à quelque actualité de notre temps, il n'est pas superflu qu'il en porte le singe en de telles images [...] ». ²⁵⁶

La revue tire peu d'exemplaires aussi l'article est rapidement introuvable, mais Lacan en publie une version remaniée en 1966 dans ses *Écrits*²⁵⁷. Nous devons à Erik Porge d'avoir montré l'importance des modifications aussi bien qualitatives que quantitatives des remaniements effectués entre les deux versions²⁵⁸²⁵⁹. Cette analyse nous autorise à soutenir l'idée que nous sommes bien en présence de deux versions d'un même texte, voir de deux

²⁵⁶LACAN, J. (1966). « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme ». In LACAN, J. (1966). *Écrits*. France, Paris : Seuil.

²⁵⁷Pour une présentation détaillée des changements survenus entre 1945 et 1966, voir PORGE, E. (1989). *Se compter trois. Le temps logique de Lacan*. France, Toulouse : Édition Erès.

textes distincts, puisque les thèses qui y sont défendues se distinguent nettement à certains endroits. Notre objectif n'est pas de présenter et d'analyser l'ensemble des modifications effectuées entre 1945 et 1966, pourtant il nous faut souligner que celles-ci incluent certaines transformations doctrinales de la théorie de Lacan, qui touchent notamment à sa manière de concevoir le sujet et le rapport à l'autre. Par exemple, dans la version de 1945, Lacan cherche à promouvoir « l'assertion subjective anticipante comme forme fondamentale d'une logique collective » laquelle, nous dit-il, « réserve l'*indétermination* existentielle du « je » ». En 1945 le sujet reste donc indéterminé, si ce n'est dans les modalités de relations réciproques qu'il entretient avec les autres. Dans la version de 1966, comme le repère Erik Porge, cette indétermination se spécifie au regard de la définition canonique du sujet donnée par Lacan : « Un sujet est représenté par un signifiant pour un autre signifiant », aussi écrit-il cette fois-ci que l'assertion subjective anticipante « réserve la *détermination* essentielle du « Je ». Ce revirement nous montre qu'une majorité des modifications opérées par Lacan entre 1945 et 1966 va dans le sens de satisfaire à la constitution du sujet logique comme étant représenté par un signifiant pour un autre signifiant. Cependant, la version de 1966 reste prisonnière des rets de la notion d'inter-subjectivité, et il faudra attendre l'année 1973 pour que Lacan produise, à l'occasion d'une séance du séminaire *Encore*, un pas supplémentaire en opérant une relecture du texte du temps logique à la lumière du concept d'objet petit *a*. L'introduction de l'objet *a* dans les coordonnées du dilemme du temps logique nous permet ainsi d'inclure dans nos considérations la thèse de l'inexistence du rapport complémentaire entre sujets, soit l'idée qu'il n'existe pas de rapport de sujet à sujet, car sujet et autre ne font jamais Un.

La version de 1945 présente par ailleurs trois références explicites à la notion de « logique collective » :

- La première se situe dans le titre qui introduit la dernière partie de l'article. Celui-ci s'intitule : « La vérité du sophisme comme référence temporalisée de soi à l'autre : l'assertion subjective anticipante comme forme fondamentale d'une *logique collective* »
- La seconde, se trouve dans le texte de la partie sus-mentionnée, elle met en relation

258 Erik Porge propose un comparatif des modifications effectuées entre 1945 et 1966 dans les annexes de son ouvrage : PORGE, E. (1989). *Se compter trois. Le temps logique de Lacan. op. cit.* pp. 203.

259 Si les textes publiés dans les *Écrits* ont quasiment tous été remaniés, Erik Porge constate que le texte du temps logique est celui qui présente le plus de modifications.

temporalité, collectivité et logique collective : « Mais l'objection temporelle est plus difficile à concevoir à mesure que la collectivité s'accroît, semblant faire obstacle à une *logique collective* dont on puisse compléter la logique classique ».

- La troisième se repère dans la note de bas de page qui conclut l'article où Lacan présente l'ensemble son texte comme un : « Fragment d'un *Essai d'une logique collective* »²⁶⁰

En 1945, Lacan ambitionne visiblement de rédiger un tel essai cependant, rétroactivement, force est de constater que ce ne fut jamais le cas²⁶¹. D'ailleurs, cette même note de bas de page apparaît en 1966 sous une forme considérablement remaniée, puisque Lacan écrit :

« Que le lecteur qui poursuivra dans ce recueil, revienne à cette référence au collectif qui est la fin de cet article, pour en situer ce que Freud a produit sous le registre de la psychologie collective (*Massen : Psychologie und Ichanalyse*, 1920) : le collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel. ».²⁶²

Cette référence à la psychologie des foules retient inévitablement notre attention dès l'instant où nous intéressons à l'approche psychanalytique de la logique collective. Elle nous invite également à nous demander si nous devons faire équivaloir la logique collective de Lacan et la psychologie des foules de Freud ou si, au contraire, il nous faut distinguer radicalement ces deux approches. La formule qui conclut la note de bas de page : « le collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel » résonne avec celle de Freud : « la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale » sans pour autant la recouvrir. Aussi, nous réaliserons une étude comparée des deux textes afin de situer les points de tensions entre les deux psychanalystes.

La version de 1966 présente encore une dernière particularité qu'il nous faut mentionner puisqu'il s'agit du dernier texte où Lacan emploie l'expression « logique collective ». Cette disparition pourrait nous laisser penser que les développements théoriques présentés dans le texte du temps logique sont désormais datés et dépassés. Pourtant, les

260Version de 1945

261Ce qui ne veut pas dire que la thématique en elle-même ait été mise de côté

262Version de 1966

concepts qui y sont mobilisés, notamment ceux de temps logique, de fonction de la hâte, d'acte et d'identification, traversent l'enseignement de Lacan jusqu'à son terme²⁶³. Nous devons une nouvelle fois à Erik Porge d'avoir recensé l'ensemble des références explicites de Lacan au texte du temps logique. Sans les présenter toutes d'emblée, nous pouvons faire remarquer que leur nombre est impressionnant. Erik Porge relève en effet pas moins de 19 références, réparties entre 1945 et 1978. Ainsi le texte du temps logique conserve encore aujourd'hui toute sa valeur théorique, bien qu'il gagne à être relu à la lumière des développements ultérieurs de Lacan.

Concrètement, le texte du temps logique se structure autour d'une énigme de logique appelée traditionnellement le « dilemme des prisonniers ». D'après le témoignage d'Élisabeth Roudinesco²⁶⁴, Lacan aurait découvert l'existence de cette devinette lors d'une soirée en février 1935²⁶⁵ au cours de laquelle André Weiss en aurait exposé les coordonnées, mais sans vendre la mèche de la solution. L'histoire raconte que Lacan aurait passé une partie de la nuit à essayer de résoudre le problème posé, pour finalement appeler André Weiss à trois heures du matin afin que celui-ci lui révèle la solution – ce que l'intéressé aurait fini par faire, certainement un peu surpris de se voir ainsi sollicité à une aussi heure tardive. Au-delà de la petite histoire, nous pouvons imaginer que Lacan a passé beaucoup de temps à étudier le dilemme et sa solution puisqu'il est le premier – du moins à notre connaissance –, à démasquer la dimension sophistiquée de celle-ci. Il propose en réponse une solution qui, comme nous le verrons, ne remplace par la première, mais la précise.

À présent, nous allons entrer dans l'analyse du texte sans nous concentrer uniquement sur les références explicites à la notion de logique collective afin de comprendre comment celles-ci s'intègrent dans la logique de l'article.

263 Nous pouvons également mentionner l'articulation entre doute et certitude qui sera reprise par Lacan dans son analyse du *Cogito* cartésien.

264 ROUDINESCO, E. (1993). *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. France, Paris : Fayard. pp. 238.

265 Donc 10 ans avant la publication de l'article

1.1. Présentation du texte

- *Le dilemme*

Un directeur de prison convoque trois prisonniers et leur annonce que pour des raisons qu'il ne peut leur communiquer au moment présent, il doit libérer l'un d'entre eux. Pour déterminer qui sera le bénéficiaire de la mesure libératoire, il décide de les soumettre à une épreuve et promet la liberté au premier qui saura la résoudre. Il leur présente ainsi cinq disques de couleurs, trois blancs et deux noirs, et annonce qu'il va accrocher un rond dans le dos de chaque prisonnier, c'est-à-dire hors de portée de leur regard. L'objectif de l'épreuve est de deviner la couleur de son disque en observant celle des deux autres. Il n'est évidemment pas permis aux détenus de communiquer entre eux. Le directeur précise que la solution apportée doit se fonder sur des motifs de logiques. Ainsi, personne ne peut sortir utilisant un argument de type probabiliste comme : *il y a trois disques blancs et deux noirs, il y a davantage de chance que mon disque soit blanc, donc je me déclare blanc*. Les coordonnées et règles du dilemme ainsi posées, le directeur choisit les trois disques blancs, les fixe dans le dos des détenus et l'épreuve commence. La question posée logiquement est la suivante : comment peuvent-ils résoudre l'énigme ?

- *La solution traditionnelle*

Voici comment l'on répond habituellement à ce dilemme :

« Après s'être considérés entre eux un certain temps, les trois sujets font *ensemble quelques pas* qui les mènent, de front à franchir la porte. Séparément, chacun fournit alors une réponse semblable qui s'exprime ainsi « *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 un 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 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.* » C'est ainsi que tous trois sont sortis simultanément forts des mêmes

raisons de conclure. ».²⁶⁶

Une première lecture ne permet pas toujours de bien comprendre l'enchaînement logique proposé par les prisonniers. Pour commencer, il faut se rappeler que trois combinaisons sont possibles :

- Deux noirs, un blanc : le prisonniers blanc peut conclure immédiatement sur sa couleur
- Un noir, deux blancs : chacun doute de sa couleur, mais les deux blancs doivent se reconnaître et conclure
- Trois blancs : chacun voit deux blancs et doute de sa couleur

Lacan propose également d'attribuer une lettre à chacun des prisonniers – A, B et C –, et de reprendre le raisonnement en nous mettant dans la position de A. Cette répartition a simplement un intérêt pédagogique car la solution proposée suppose que les trois prisonniers effectuent le même raisonnement en même temps. Aussi, d'un point de vue purement logique, nous pouvons considérer que $A = B = C$ ²⁶⁷. Ceci étant dit, reprenons les étapes du raisonnement. Quand l'épreuve commence A se trouve face à deux disques blancs. C'est ce qu'il voit immédiatement en entrant la pièce. Nous savons que s'il avait été face à deux noirs, il aurait pu immédiatement en déduire sa « blancheur », puisque le directeur a précisé qu'il y a trois disques blancs et seulement deux disques noirs. La vue de deux blancs en revanche, doit le faire douter et l'oblige à réfléchir pour trouver la solution. Voici alors le raisonnement qu'il tient :

1. Partant de l'hypothèse que la couleur de son disque est noir, A imagine que B et C le voient comme tel. Par conséquent, de point de vue de A, B et C sont tous les deux face à : un noir, un blanc.
2. A poursuit alors son raisonnement en se mettant à la place de B et projette sur lui le raisonnement suivant : « *Je vois un noir (A) et un blanc (C), si j'étais moi-même noir alors C, sachant qu'il n'y a que deux disques noirs, serait sorti aussitôt* ».

²⁶⁶LACAN, J. (1966). « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme ». In LACAN, J. (1966). *Écrits*. France, Paris : Seuil.

²⁶⁷Ce qui peut nous amener à nous poser la question suivante : sommes nous face à un ou trois sujets ?

3. Comme C ne sort pas immédiatement, B doit comprendre que C est face à un noir et un blanc. Il peut alors en déduire qu'il est lui-même blanc et sortir en même temps que C, qui tient exactement le même raisonnement.
4. Cependant, A constate que ni B, ni C, ne sortent. Il en déduit que B n'a pas pu conclure qu'il est blanc à partir de la non sortie de C.
5. Pour A, si B et C ne sortent pas c'est qu'ils ne l'ont pas vu noir, ce qui l'oblige à réfuter son hypothèse de départ. B est en fait face à deux blancs et donc lui-même (A) est blanc. Il peut donc sortir en disant « *Je suis blanc* », de même pour B et C qui font le même raisonnement que A.

Lacan qualifie cette solution de « parfaite » bien qu'il repère qu'il s'agit en fait d'un sophisme, ce qui nous conduit à nous poser trois questions :

- *En quoi la solution proposée est-elle un sophisme ?*
- *Pourquoi Lacan accorde-t-il autant d'intérêt à ce qu'il considère être un sophisme ?*
- *Est-il possible de résoudre l'énigme ?*

La valeur sophistique de la solution se repère au niveau des erreurs de logique qu'elle convoque et qui nous interdisent de penser qu'un prisonnier puisse sortir pour les raisons invoquées. La première erreur (et la plus lisible), est celle-ci : nous considérons que la conviction de B se fonde sur l'expectative de C – l'inertie de C étant la condition du départ de B dans le cas où A serait noir – et réciproquement pour C. Autrement dit, dès l'instant où l'un ou l'autre se dirige vers la sortie, la validité de leur raisonnement vacille, et chacun doit alors de nouveau se poser la question de sa couleur. Il est donc exclu que B et C sortent pour les raisons mentionnées :

« [...] [Si] la conviction de B, nous dira-t-on, se fonde sur l'expectative de C, l'assurance de celle-là doit logiquement se dissiper avec la levée de celle-ci ; réciproquement pour C par rapport à B ; et tous deux rester dans l'indécision. Rien ne nécessite donc leur départ dans le cas où A serait noir. D'où il résulte que A ne

peut en déduire qu'il soit blanc. ».²⁶⁸

Deuxièmement, l'ensemble du raisonnement de A est fondé sur une hypothèse fausse. Il se suppose noir, alors qu'il est blanc. Aussi, la réflexion qu'il impute à B et C selon ce postulat de départ est erronée. L'interprétation faite par A de la signification de l'hésitation de B et C est fausse. Cependant, si l'hypothèse de départ de A est fausse, elle est la seule qui lui permet de conclure, elle permet ainsi d'arriver au vrai en passant par le faux.

Enfin, il est également exclu que A sorte pour les raisons évoquées. En effet, la sortie de A est conditionnée par l'inertie de B et C. Aussi, dès l'instant où B et C, ayant tenu le même raisonnement que lui, se mettent en marche vers la sortie, son raisonnement ne tient plus. Le mouvement de B et C invalide sa démonstration et l'oblige normalement à s'arrêter pour reconsidérer la situation. Ainsi, la solution traditionnelle est bien un sophisme cependant, ce constat ne doit occulter sa valeur réflexive.

Pour Lacan, tout sophisme traité avec rigueur permet de dévoiler la vérité qu'il mi-dit par la fiction sur laquelle il repose. L'objectif est de situer les impasses logiques du raisonnement soutenu pour en proposer un dépassement. De son côté, Erik Porge éclaire une autre valeur du sophisme²⁶⁹ : il oblige celui qui le reçoit à réaliser lui-même le raisonnement pour en saisir l'impasse logique. C'est un exercice de logique qui en passe par le « faux » pour éclairer le « vrai », ce qui nécessite de pouvoir changer de point de vue, c'est-à-dire de modifier notre manière de concevoir les données du problème. Pour y arriver, il faut reprendre une à une les étapes du sophisme car la solution ne peut pas être vue d'un seul coup. Le sophisme a donc un intérêt pédagogique qui se répète à chaque fois qu'on l'écoute.

Ainsi, la solution traditionnelle est une impasse mais, paradoxalement, le raisonnement qu'elle propose est le bon. Le problème est qu'elle ne laisse pas apparaître la tension temporelle nécessaire à son développement. *La clé du problème*, nous dit Lacan *se trouve dans la séquence temporelle des positions subjectives des participants de l'expérience*. Que veut-il dire par-là ? Il est en fait impossible de résoudre le dilemme en un seul temps, c'est-à-dire d'un seul coup. Pour arriver à la bonne conclusion il faut s'intéresser à la nature des « quelques pas » que les prisonniers font ensemble. Lacan intègre ces « quelques pas »

²⁶⁸*Ibid.*,

²⁶⁹PORGE, E. (1989). *Se compter trois. Le temps logique de Lacan. op. cit.* pp. 35.

dans une séquence temporelle scandée par deux « motions suspendues », c'est-à-dire deux temps d'arrêts qui permettent d'avancer dans le procès logique.

1.2. La solution de Lacan

Le premier temps de la solution Lacan ne diffère pas de celle du sophisme. A, B et C tiennent le même raisonnement et se dirigent tous du même pas vers la sortie. Chacun constate alors le mouvement simultané des deux autres et tous s'arrêtent, doutant de la validité de leur raisonnement. Il s'agit du premier arrêt.

Pour poursuivre leur chemin vers la sortie les prisonniers doivent reprendre leur raisonnement. Ainsi : A remarque que B et C se sont arrêtés en même temps que lui. A peut alors penser que si B s'est mis en mouvement c'est parce que lui-même (A), est noir et que son mouvement a mis en doute son raisonnement. Cependant, si tel est le cas, ni B, ni C, ne devraient s'arrêter en même temps que lui, ils devraient poursuivre leur chemin ou, au moins, repartir avant lui (car il est légitime de penser que son propre départ a pu semer le doute dans le raisonnement de B et C). Pourtant, ni B, ni C ne sortent, cela signifie qu'ils doutent tous les deux de leur couleur. A peut donc conclure qu'il est blanc et repartir.

A peut repartir, mais la validité de son raisonnement repose toujours sur l'expectative de B et C. Aussi, quand tous repartent du même pas vers la sortie, le même problème se répète. À partir de là deux solutions sont possibles. Soit les prisonniers continuent à tenir le même raisonnement et le cycle des scansions peut se poursuivre indéfiniment (chaque nouveau départ nécessitant un nouvel arrêt). Soit ils saisissent la valeur signifiante des deux scansions et sortent avec précipitation en se déclarant blanc. En effet, la deuxième motion suspendue doit permettre à chacun d'arriver à la bonne conclusion car si l'un d'entre eux était noir, alors les deux autres n'auraient pas dû s'arrêter la deuxième fois : *une seule hésitation est suffisante à ce que l'un à l'autre ils se démontrent que certainement ni l'un ni l'autre ne sont des noirs*. Ainsi la solution de Lacan ne diffère pas de celle du sophisme, elle y intègre simplement deux scansions significantes qui permettent de faire avancer le procès logique. On peut arriver à la bonne conclusion à condition de répéter deux fois le raisonnement initial.

1.3. La valeur des « motions suspendues »

La solution de Lacan nous invite à traduire les coordonnées spatiales du dilemme en coordonnées temporelles. Cela signifie que les motions suspendues introduites par Lacan n'ont pas valeur de signal, elles ne permettent pas aux prisonniers de communiquer entre eux. Elles permettent en revanche à chacun d'avancer dans le procès logique :

« [...] la donnée d'expérience des motions suspendues, qui équivaldrait à un signal par où les sujets se communiqueraient l'un à l'autre, sous une forme déterminée par les conditions de l'épreuve, ce qu'il leur est interdit d'échanger sous une forme intentionnelle : savoir ce qu'ils voient de l'attribut de l'autre. Il n'en est rien, car ce serait là donner du progrès en question une conception spatialisée celle-là même qui transparait chaque fois qu'il prend l'aspect de l'erreur et qui seule objecte à la solubilité du problème. C'est justement parce que notre sophisme ne la tolère pas, qu'il se présente comme une aporie pour les formes de la logique classique, dont le prestige « éternel » reflète cette infirmité non moins reconnue pour être la leur : à savoir qu'elles n'apportent jamais rien qui ne puisse *être vu d'un seul coup.* ».²⁷⁰

La fonction des temps d'arrêts de chacun des prisonniers est de faire avancer le procès logique, ils permettent de vérifier qu'il y a bien quelque chose qui se répète. Toutefois, ce n'est que dans l'après-coup de l'acte que les scansionnements deviennent réellement signifiantes ou, plus précisément, que leur dimension signifiante est éprouvée. Dans un premier temps, elles permettent surtout de traduire des coordonnées spatiales en coordonnées temporelles. En effet, trois combinaisons sont normalement possibles : deux noirs, un blanc ; deux blancs, un noir, trois blancs. En dehors de l'option « deux noirs, un blanc », il est impossible de voir *d'un seul coup* quelle combinaison est mise en jeu. Par conséquent, pour résoudre le dilemme il faut traduire ces trois combinaisons en « trois temps de possibilité ». Pour faire exister ces « trois temps de possibilité », il faut inclure dans le procès logique deux motions suspendues. Cela signifie que les motions suspendues ne sont pas des données externes aux problèmes des prisonniers, mais les éléments constitutifs de la résolution du dilemme. Lacan traduit ces trois temps de possibilité à travers le concept de « temps logique » et propose ainsi d'associer

²⁷⁰*Ibid.*, pp. 202.

chaque combinaison à une modulation de temps :

- « Deux noirs, un blanc », devient : *l'instant du regard*
- « Un noir, deux blancs », devient : *le temps pour comprendre*
- « Trois blanc », devient : *le moment de conclure*

Nous allons maintenant nous intéresser à la nature et à la fonction de ces trois modulations de temps.

1.4. Les temps logique

Lacan propose de diviser le procès logique en trois modulations de temps non chronologiquement orientées : *l'instant du regard*, *le temps pour comprendre* et *le moment de conclure*. L'introduction de ces trois modulations permet de faire un pas de plus par rapport à la solution traditionnelle : le pas du sujet. En effet, Lacan va traduire ces modulations de temps en trois types de subjectivation dont la valeur va croissante.

1. *L'instant du regard : À être en face de deux noirs, on sait qu'on est blanc*

Lacan traduit la combinaison « deux noirs, un blanc », dans la modulation temporelle de l'« *instant du regard* ». En effet, dans le cas où il y a effectivement « deux noirs, un blanc », il n'y a pas d'hésitation possible, il suffit de *l'instant d'un regard* pour que le prisonnier blanc saisisse la combinaison mise en jeu et fasse la synthèse entre ce qu'il sait (il y a trois disques blancs et deux noirs), et ce qu'il voit (deux disques noirs). Or, il est possible d'associer cette modulation de temps à un type de subjectivation : celle du « sujet »²⁷¹ impersonnel. En effet, la combinaison « deux noirs, un blanc » s'objective sous la forme d'une affirmation formelle : « *À être en face de deux noirs, on sait qu'on est blanc* ». Cette proposition est sous-entendue dans les coordonnées du dilemme, elle n'implique pas que l'on s'engage dans une quelconque forme de raisonnement. Ce type d'hypothèse formelle n'individualise personne il s'agit, nous dit Lacan, de cette forme de conséquence que les linguistes désignent sous les termes de la *prothase* et *l'apodose* : « *À être..., alors seulement on sait qu'on est...* » :

« Une instance du temps creuse l'intervalle pour qui le donné de la *prothase*, « en face de deux noirs », se mue en la donnée de *l'apodose*, « on est un blanc » il y faut *l'instant du regard*. ».²⁷²

Dans le cas présent, aucun prisonnier n'est réellement face à deux disques noirs aussi, à *l'instant du regard* succède *le temps pour comprendre* où chacun envisage la combinaison : « un noir, deux blancs ». Or cette combinaison doit se traduire sous la forme d'une hypothèse

²⁷¹Nous mettons le signifiant sujet entre parenthèse puisque que l'adjectif impersonnel contrevient à la logique même du sujet.

²⁷²*Ibid.*,

qui vise celui qui la formule puisque lui seul (étant face à deux blancs), peut assumer l'attribut noir, c'est-à-dire, l'attribut négatif.

2. *Si j'étais un noir, les deux blancs que je vois ne tarderaient pas à se reconnaître pour être des blancs*

L'*instant du regard* situe une inconnue dans le dilemme des prisonniers, la conclusion ne peut pas être immédiate. Aussi, à l'*instant du regard* succède le *temps pour comprendre* où les prisonniers objectivent quelque chose en plus que les données de faits (soit la vision de deux disques blancs). Ils formulent ainsi l'hypothèse suivante : *Si j'étais un noir, les deux blancs que je vois ne tarderaient pas à se reconnaître pour être des blancs*. Cette hypothèse est soutenue par le temps de méditation que chaque prisonnier observe chez les deux autres, chacun peut ainsi attribuer aux deux autres le raisonnement suivant : « *Si j'étais un noir, il [le blanc que je vois face à moi] serait sorti sans attendre un instant. S'il reste à méditer c'est que je suis blanc.* ». Cependant, il est impossible de s'assurer de la signification objective de ce temps de médiation car il n'est pas certain que tous adoptent le même raisonnement, au même moment ou encore que le temps de méditation nécessaire soit le même pour chacun. Ainsi, l'objectivité de ce temps vacille avec sa limite. Seul subsiste son sens, soit le mode de subjectivation qu'il engendre : celui de sujets indéfinis sauf par leur réciprocité.

En effet, l'hypothèse formulée implique que les « deux blancs » doivent se reconnaître « l'un l'autre » comme blanc. Ainsi, B et C occupent une place qui pourrait tout aussi bien être celle de l'autre. Dans ce contexte, la place du sujet est dépendante de son identification spéculaire à l'autre. La situation est similaire à celle du premier moment du stade du miroir, elle instaure une relation de rivalité où « toi » et « moi » peuvent à tout instant être confondus, et où c'est l'autre qui identifie le sujet. Le *temps pour comprendre* introduit la première scansion qui fait se répéter le procès logique, jusqu'à la deuxième scansion qui permet de moduler le *temps pour comprendre* dans le véritable et dernier *moment de conclure* – lequel se réalise dans la hâte.

3. *Le moment de conclure : Je me hâte de m'affirmer pour être un blanc, pour que ces blancs, par moi ainsi considérés, ne me devancent pas à se reconnaître pour ce qu'ils sont*

Le mouvement temporel se boucle par un acte conclusif qui est un « assertion sur soi », acte par lequel le sujet s'identifie comme blanc. Le mouvement se réalise dans la hâte car le sujet suppose qu'il a un temps de retard par rapport deux autres en raison de l'hypothèse erronée qu'il a pris le temps de formuler pour arriver à sa conclusion. En effet, si l'hypothèse qu'il a formulée « si j'étais noir... »²⁷³ est vraie, alors les deux blancs n'ont pas eu comme lui à en supposer la donnée. Si tel est le cas, ils le devancent du battement de temps qu'implique à son détriment d'avoir eu à former cette hypothèse. Autrement dit, s'il ne conclue pas dans la hâte et qu'il se laisse devancer par les deux autres, il ne pourra plus se reconnaître s'il n'est pas noir. S'il rate le moment de conclure la réflexion du prisonnier perd son sens, il ne pourra plus deviner la couleur qui est la sienne. Il y a donc une tension temporelle qui oriente le procès logique et qui se renverse dans l'acte où le sujet manifeste aux autres qu'il a conclu. L'acte est la seule solution que le sujet a à sa disposition pour transformer le doute qui accompagne son raisonnement en certitude d'être blanc. Le sujet anticipe sur sa certitude et se précipite vers la sortie de peur ne pouvoir se reconnaître comme blanc si les deux autres, s'étant déjà identifiés comme blancs, venaient à le distancer. C'est seulement dans l'après-coup de l'acte que le sujet peut vérifier la validité de sa conclusion. Il y a donc une *tension temporelle* qui organise la dynamique du procès logique, et c'est justement cette tension qui va intéresser Lacan.

Le premier intérêt de celle-ci est qu'elle dévoile – à travers le *moment de conclure* – un autre le type de subjectivation. Le *moment de conclure*, se réalise dans une « assertion subjective » où le sujet apparaît, nous dit Lacan, sous la forme personnelle du « sujet de la connaissance ». Il y a ici une forme de paradoxe qui est exprimé par Lacan. En effet, il semble confondre le sujet de la connaissance (moïque) et le sujet de l'énonciation (convoqué par l'assertion subjective) qui est celui du savoir. Nous sommes alors en 1966, Lacan n'a pas encore produit une théorie du sujet aussi précise que ce qu'il nous proposera par la suite. Une première lecture pourrait donc nous amener à penser qu'il s'agit d'un point laissé encore imprécis par Lacan. Toutefois une autre interprétation est possible. Nous pouvons en effet considérer que le sujet de l'énonciation précède logiquement le sujet de la connaissance. Il amorce le processus de subjectivation, permettant ainsi au sujet de s'historiciser.

L'assertion subjective qui boucle le procès logique implique que le sujet réalise une assertion sur soi, c'est-à-dire qu'il se reconnaisse dans une énonciation qui lui est propre, qui

²⁷³L'hypothèse formulée est fausse mais elle est nécessaire au procès logique, impossible en effet d'arriver à la bonne conclusion sans la formuler.

l'engage et qui le singularise. Le mode de subjectivation du *moment de conclure* diffère radicalement des deux premiers. En effet le premier, celui de *l'instant du regard*, ne nous donne que la forme générale du « sujet noétique ». Celui-ci, nous dit Lacan, pourrait tout aussi bien être « Dieu », une « table » ou une « cuvette ». Le type de subjectivation du *temps pour comprendre*, s'exprime sous la forme « les deux blancs doivent l'un l'autre se reconnaître », il introduit la forme de l'autre en tant que tel, c'est-à-dire comme « pure réciprocité ». Le sujet se reconnaît dans l'autre, mais il ne s'identifie que de cette aliénation. Seul le sujet qui se réalise dans le *moment de conclure*, incarne un mode de subjectivation réellement singulier. Cette genèse du sujet singulier implique, nous dit Lacan, « une décantation de son temps logique propre ». Ainsi, le sujet de l'assertion subjective s'isole *par un battement de temps logique d'avec l'autre*, c'est-à-dire d'avec la relation de réciprocité. Par conséquent, l'avènement du sujet implique une séparation d'avec l'autre qui n'est pas tant spatiale, mais temporelle. C'est à cette condition que le sujet peut se dégager des relations essentiellement transitivistes des autres modulations temporelles. Lacan parle ici d'une « subjectivation d'une concurrence avec l'autre », qui est permise par le bouclage du procès du temps logique. Le temps logique nous donne le modèle de la genèse du sujet logique, dont l'avènement est conditionné par un acte qui anticipe sur la certitude et identifie le sujet (ici comme blanc).

Ainsi, avec le texte du temps logique, Lacan éclaire la dimension temporelle qui organise et sous-temps le processus de subjectivation. La logique du sujet s'articule au temps logique et implique l'acte qui réalise le *moment de conclure*. Ce qui fait la particularité de cet acte c'est qu'il anticipe sur sa certitude en raison, nous dit Lacan, de la *tension temporelle dont il est chargé subjectivement*.

L'agencement de ces trois modulations de temps n'est pas chronologique, elles s'articulent aux deux scansiones que nous avons mentionné précédemment. *L'instant de voir* ouvre sur le *temps pour comprendre* où le sujet émet une hypothèse sur son attribut. S'il n'arrive pas au bout du procès logique en même temps que les deux autres, leur départ peut l'amener à conclure qu'il est noir, il se précipite alors en même temps que les deux autres vers la sortie. Mais à ce moment les deux autres s'arrêtent, ce qui doit le faire douter de sa conclusion : reprise du projet logique. Revient *l'instant de voir*, puis le *temps pour comprendre*. Si ce dernier l'amène à conclure faussement sur son être en raison du nouveau départ des blancs, le second arrêt l'oblige à reconsidérer son hypothèse de départ. Cette fois-ci

la mise en doute ne dure que *l'instant du regard* puisqu'en voyant les deux autres hésiter, il peut immédiatement conclure qu'il n'est pas noir. Ainsi, nous explique Lacan, l'assertion qui conclut le sophisme vient à la fin de l'expérience logique des deux scansion dans l'acte de sortir, à se désubjectiver au plus bas²⁷⁴. En effet, après deux scansion tout sujet peut produire l'assertion subjective suivante : « Je me suis hâté de conclure que j'étais un blanc, parce qu'autrement ils devaient me devancer à se reconnaître réciproquement pour des blancs (et que, si je leur en avais laissé le temps, ils m'auraient, par cela même qui eût été mon fait, plongé dans l'erreur) ». Cette conclusion ne peut être assumée que par un sujet singulièrement, au niveau du « Je ». Cependant, il est possible d'en proposer une formulation « désubjectivée au plus bas » à savoir : « On doit savoir qu'on est blanc, quand les autres ont hésité deux fois à sortir ». Cette forme de vérification peut s'appliquer à chacun des prisonniers ayant fait l'expérience du dilemme. Ainsi, ce qui émerge dans l'après-coup de l'acte c'est :

1. Un sujet qui s'affirme et se reconnaît comme blanc
2. Un nouveau savoir : « On doit savoir qu'on est blanc quand les autres ont hésité deux fois à sortir »
3. Ce nouveau savoir est partagé par l'ensemble des prisonniers, il fait désormais référence pour eux

Cette conclusion, Lacan la commente comme suit :

« [Elle] exige que tous les sujets aient consommé la descente logique qui vérifie le sophisme, mais est applicable par quiconque à chacun d'entre eux. N'étant pas même exclu que l'un des sujets, mais un seul, y parvienne, sans avoir constitué le mouvement logique du sophisme et pour avoir seulement suivi sa vérification manifestée chez les deux autres sujets. »²⁷⁵

Autrement dit, l'acte qui conclut le procès logique est susceptible de servir à d'autres, sans que ces autres aient nécessairement eux à réaliser le même cheminement logique. C'est sur cette conclusion que Lacan ouvre sa réflexion sur la logique collective et entame la dernière partie de son article intitulée :

²⁷⁴*Ibid.*.,

²⁷⁵*Ibid.*, pp. 211.

« La vérité du sophisme comme référence temporalisée de soi à l'autre. L'assertion subjective anticipante comme forme fondamentale d'une logique collective ».

Avant de nous engager dans l'analyse de cette dernière partie, synthétisons ce que nous avons découvert jusqu'à présent. Nous sommes partis de l'étude du « dilemme des prisonniers ». Celui-ci met en relation des individus engagés dans une épreuve que l'on pourrait traduire ainsi : ils doivent découvrir une vérité sur leur être en s'appuyant sur ce qu'ils voient des autres²⁷⁶. Après avoir démontré qu'il est impossible de résoudre l'énigme en s'arrêtant simplement aux coordonnées spatiales, Lacan temporalise le procès logique en faisant valoir qu'on ne peut arriver à la bonne conclusion sans introduire deux motions suspendues. La traduction des coordonnées spatiales en coordonnées temporelles permet d'isoler trois modulations de temps que recourent trois types de subjectivation. Lacan inscrit ainsi la question du sujet au cœur du procès logique et montre que la genèse du sujet de l'énonciation implique que celui-ci se réalise dans l'acte du *moment de conclure*. En première lecture nous pouvons donc dégager trois thèses importantes :

1. Le temps logique organise et sous-tend le processus de subjectivation. Cela signifie que la logique du sujet s'inscrit dans une structure temporelle spécifique : celle du temps logique.
2. L'avènement du sujet implique l'acte. Or l'acte qui réalise le sujet du temps logique a ceci de particulier qu'il anticipe sur la certitude de l'énonciation qu'il porte. Il se réalise au lieu d'un savoir troué
3. Enfin, Lacan suggère que si l'acte sert le sujet, il sert aussi le collectif.

En parallèle de ces remarques, nous pouvons rappeler que jusqu'ici le texte de Lacan convoque principalement cinq notions :

- Le temps logique (qui se boucle dans l'acte et implique le sujet de l'énonciation) et la hâte du moment de conclure
- Les motions suspendues (ou scansion)

²⁷⁶ C'est une première version de la question, nous verrons qu'il est possible d'aborder différemment le dilemme en soulignant le fait que l'épreuve consiste pour les prisonniers à découvrir ce à quoi ils sont tous identique : la couleur blanche de leur disque.

- L'acte (dont la logique s'inscrit dans la structure temporelle du temps logique et convoque une certitude anticipée)
- L'identification (qui conclut le procès logique)
- La subjectivation (qui implique l'acte et le temps logique)

Voyons maintenant comment ces notions s'articulent à celle de la « logique collective »²⁷⁷ en étudiant les références de Lacan à cette notion.

1.5. Première référence à la notion de logique collective

Comme nous l'avons souligné dans notre introduction, la première référence à l'expression « logique collective » se trouve dans le titre donné par Lacan à sa dernière partie :

« La vérité du sophisme comme référence temporalisée de soi à l'autre. L'assertion subjective anticipante comme forme fondamentale d'une logique collective ».²⁷⁸

La première phrase nous invite à considérer la relation soi/autre à l'intérieur de la structure temporelle du temps logique²⁷⁹. La seconde suggère que « l'assertion subjective anticipante » est la forme fondamentale de la logique collective. Cela signifie que nous devons inclure dans notre approche de la logique collective au moins trois dimensions :

- Celle du sujet et de son rapport à l'autre
- Celle de l'acte et de son rapport à l'assertion subjective anticipante
- Celle du temps logique, puisqu'il nous donne le modèle de « l'assertion subjective anticipante »

Nous retrouvons ici énoncés les mêmes éléments qui structurent la première partie du texte de Lacan. Toutefois, pour comprendre leur lien avec la notion de logique collective, il faut entrer plus précisément dans le texte. Dans un premier temps Lacan s'intéresse à ce qu'il

²⁷⁷Nous laissons volontairement de côté la référence mettant en relation logique collective et psychologie des foules puisque nous lui dédions une sous-partie

²⁷⁸*Ibid.*,

²⁷⁹Ce qui pourra nous conduire plus tard à interroger la dimension temporelle qui soutient la dynamique du lien social

appelle la « vérité du sophisme », qu'il traduit du côté de cette forme spécifique de temporalité soutenant et organisant le rapport de soi à l'autre. Celle-ci, dit-il, fait « référence ». Cette remarque peut s'interpréter ainsi : ce qui relie les prisonniers entre eux c'est cette temporalité qu'ils se découvrent commune. Cette temporalité se traduit sous la forme d'une tension qui oriente et détermine le *moment de conclure* et organise les rapports de « soi » à « l'autre ». Cette tension nous donne la clef de la vérité du sophisme, mais elle ne peut être dévoilée qu'à la condition d'être présumée par anticipation dans l'acte d'assertion subjective²⁸⁰. La logique collective fonctionne ainsi à partir de l'acte réalisé par chacun, même si celui-ci n'acquiert son sens pour le collectif des prisonniers que dans l'après-coup.

À quelle sorte de relation répond une telle forme logique ? Se demande Lacan dans un second temps. Voici, comment il répond à cette question :

« À une forme d'objectivation qu'elle engendre dans son mouvement, c'est à savoir à la référence d'un « je » à la commune mesure du sujet réciproque ou encore : des autres en tant que tel, soit : en tant qu'ils sont autres les uns pour les autres. »²⁸¹

Dans ce passage Lacan convoque à la fois la « commune mesure » qui se construit dans les relations de réciprocity (ce qui nous rapproche de la notion d'inter-subjectivité) mais, en même temps, il implique les autres « en tant qu'ils sont autres les uns pour les autres », c'est-à-dire les autres comme altérités pour chacun²⁸². Il y a donc au cœur de la dynamique de la logique collective un mouvement qui inclut, dans un premier temps, la reconnaissance par le sujet, des relations réciproques qui relient les autres entre-eux – étant entendu qu'ils sont des éléments hétérogènes, c'est-à-dire des altérités. Puis, dans ce même mouvement, le sujet s'identifie à ces autres dont il a reconnu la commune mesure. Se pose alors la question de la « nature » de cette commune mesure dont nous parle Lacan. Celle-ci, nous dit-il, nous est donnée par un certain *temps pour comprendre*, qui se révèle comme une fonction essentielle de la relation logique de réciprocity. Ce à quoi il ajoute :

« Cette référence du « je » aux autres en tant que tels doit, dans chaque moment

280L'inertie en revanche ne permet pas de conclure

281Ibid.,

282Du moins, c'est la lecture que nous proposons.

critique, *être temporalité*²⁸³, pour dialectiquement réduire le *moment de conclure* le *temps pour comprendre* à durer aussi peu que *l'instant du regard*.²⁸⁴

Que veut dire Lacan quand il affirme que chaque moment critique doit être « temporalité » ? Nous pensons qu'il sous-entend ainsi que « chaque moment critique » doit être subjectivé par chacun comme un temps particulier, charnier, mettant en relation chacun avec les autres et permettant de faire basculer le procès logique vers le *moment de conclure*. Le temps devient ainsi un événement logique qui, par lui-même, est en mesure d'engendrer une certitude. Comme le souligne Erik Porge, *la vérité de la conclusion du temps logique dépend des temps, des instances temporelles objectivées*. Les scansion propose ainsi une mise en forme du réel. Elles s'interprètent comme des moments signifiants où s'objective le nouage des instances temporelles et où se vérifie ainsi la transformation des combinaisons de couleur en temps de possibilité. Cette interprétation commune est nécessaire pour éviter que le *temps pour comprendre* ne s'éternise, souffrant de l'inertie de chacun. Par conséquent, et comme le souligne Lacan : la « vérité pour tous dépend de la rigueur de chacun ». En effet, si l'expérience de vérité se réalise toujours au niveau d'un sujet pris séparément, aucun n'y touche pourtant, explique Lacan, sinon par les autres. Lacan ajoute également que dans le cas où la vérité n'est atteinte que par quelques-uns elle peut engendrer, ou sinon confirmer, l'erreur chez les autres.

Les relations réciproques qui unissent les protagonistes impliquent des rapports de dépendance, dans le sens où la scansion produite par chacun influence le procès logique de l'autre. Dans ce contexte, la « commune mesure » décrite par Lacan serait alors la reconnaissance de l'institution d'un temps commun, d'une temporalité commune qui relie les protagonistes à un instant T et les pousse vers la conclusion, c'est-à-dire vers l'acte²⁸⁵. Cependant, une telle hypothèse laisse de côté la seconde temporalité convoquée par Lacan, celle de la hâte. Celle-ci implique que chacun se vive avec un temps de retard par rapport au deux autres. Le temps commun se transcrit alors sous la forme d'une tension poussant chacun vers la conclusion. Notons également que la proposition de Lacan – situer la commune mesure dans le *temps pour comprendre* – nous laisse devant la difficulté d'intégrer la valeur

283Souligné par nous

284Ibid.,

285Lacan n'hésite pas à proposer d'appliquer cette logique à celle d'une table de bridge ou d'une conférence diplomatique.

du *moment de conclure* dans un tel raisonnement, puisque le *temps pour comprendre* semble prendre le pas sur celui de la conclusion – nous reviendrons sur ce point.

1.6. Le syllogisme de Lacan : deuxième référence

Après avoir dévoilé la nature de la vérité du sophisme, Lacan souhaite mettre en rapport les formes de relations réciproques décrites avec la « notion logique de collectivité » – que l'on peut très certainement associer à la notion de logique collective²⁸⁶. Cela le conduit, dans un premier temps, à proposer une définition du terme « collectivité » qu'il distingue de la « généralité ». Nous pouvons résumer cette définition en trois points :

1. La collectivité commence à trois, car c'est la condition pour que chacun reconnaisse la relation réciprocité qui relie au moins deux « autres »
2. La collectivité fonctionne sur le principe de la relation de réciprocité
3. La logique de collectivité s'applique sur un nombre définis d'individus, au contraire de la généralité qui se définit comme une classe comprenant arbitrairement un nombre indéfini d'individus

Ainsi, les réflexions de Lacan sur la notion de « collectivité » semblent nous conduire vers une théorie du collectif. Le troisième point évoqué nous conduit à nous poser cette question : est-ce que le fait que la logique de collectivité implique nécessairement un nombre défini d'individu la condamne nécessairement à ne s'appliquer que sur des groupes restreints ?

Ce n'est pas la position défendue par Lacan, sa remarque permet simplement d'introduire une considération logique à l'intérieur de la dynamique de la collectivité. La logique de la collectivité peut s'appliquer à un nombre illimité d'individus. En revanche, le nombre de scansion nécessaires à l'avènement de l'acte du *moment de conclure* augmente avec le nombre d'individus impliqués dans le procès logique. Ainsi, l'objectivation temporelle est plus difficile à concevoir à mesure que la collectivité s'agrandit *semblant* faire obstacle à la logique collective dont on puisse, nous dit Lacan, compléter la logique classique²⁸⁷. L'emploi de l'expression « semblant faire obstacle » vient bien signifier que celle-ci, malgré les difficultés qui s'y opposent, reste réalisable. Cependant, il faut compter avec le fait que la

286« Mais nous voudrions indiquer leur rapport à la notion de logique de collectivité ».

287Nous verrons plus loin le rapport entre logique classique et logique collective

logique collective implique : « [...] que l'attribut « négatif » ne peut intervenir qu'en un nombre égal au nombre des sujets moins un. »²⁸⁸.

En première lecture, cette remarque semble un peu obscure, mais Lacan la précise avec note bas de page renvoyant directement à la notion de «l'Un-en-plus », présentée dans un texte plus tardif : « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 »²⁸⁹. Quel rapport pouvons-nous tisser entre cet « Un-en-moins » et cet « Un-en-plus », si ce n'est considérer que chacun membre de la collectivité dé-complète le collectif dans lequel il se reconnaît, devenant ainsi une instance tierce pour les autres ? Chacun serait alors « l'attribut négatif » du groupe pour les autres²⁹⁰, c'est du moins l'analyse que nous en proposons et qui nous semble aller dans le sens du syllogisme que Lacan présente en conclusion de son argumentation et qu'il introduit comme suit :

« Nous montrerons pourtant quelle réponse une telle logique devrait apporter à l'inadéquation qu'on ressent d'une affirmation telle que « Je suis un homme », à quelque forme que ce soit de la logique classique, qu'on la rapporte en conclusion de telles prémisses que l'on voudra (« L'homme est un animal raisonnable »...,etc.). »²⁹¹.

C'est donc en dehors de la logique classique que Lacan nous invite à saisir le procès d'humanisation qui conduit chacun à s'identifier comme homme. Voici le syllogisme qu'il propose pour répondre de cette identification, et qui a comme particularité d'inclure le principe de l'assertion subjective anticipante :

1. Un homme sait ce qui n'est pas un homme
2. Les hommes se reconnaissent entre eux pour être des hommes
3. Je m'affirme être un homme, de peur d'être convaincu par les hommes de n'être pas un homme

288*Ibid.*, pp. 213.

289LACAN, J. (1956). « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 ». In LACAN, J. (1966). *Écrits. op.cit.* pp. 459-491.

290A condition de jouer le jeu, c'est-à-dire se faire l'attribut négatif pour le groupe, pour les autres

291*Ibid.*, pp. 213.

Premièrement, examinons en quoi cette forme de syllogisme se distingue de ceux qui sont construits à partir des principes de la logique classique. Nous savons que la logique classique se donne pour objectif principal de vérifier la validité du rapport entre un prédicat et son attribut. Par exemple, si l'on reprend l'idée du syllogisme, il peut s'agir de vérifier la validité du rapport entre le prédicat « Je » et l'attribut « homme » :

1. L'homme est un animal raisonnable
2. Or, je suis un animal raisonnable
3. Donc, je suis un homme

Une telle affirmation, si elle semble logique de prime abord, nous laisse pourtant dans l'embarras. En effet, pour s'assurer de la validité de la proposition « je suis un homme », il faut constamment vérifier que tous ceux que l'on identifie comme tel, et eux seuls, répondent bien à la définition : « l'homme est un animal raisonnable ». Cela implique de faire correspondre exclusivement la proposition « animal raisonnable » à la définition « homme », or il est facile de comprendre que ceci n'est pas sans poser quelques difficultés, notamment en raison de l'écart irréductible entre le réel et le signifiant. Il apparaît ainsi très difficile, à partir de la logique classique, de faire conjointement ces deux actions : *s'identifier comme homme* et *définir ce qu'est un homme*. Le processus d'identification implique de faire un pas supplémentaire par rapport à la logique classique : le pas du sujet.

Seul le sujet est en mesure de produire l'énonciation qui l'identifie comme homme. Cette assertion subjective convoque une tension temporelle qui se joue entre retard, anticipation et aliénation. L'identification se réalise selon le schéma du temps logique. Dans un premier temps l'homme sait ce qui n'est pas un homme, c'est *l'instant du regard* qui permet de distinguer, si l'on peut dire, le couple d'opposition homme/non homme ou encore, homme/barbarie. Dans le *temps pour comprendre* le sujet reconnaît l'humanité des autres, humanité dont, pour le moment, il est exclu, ce qui fait de lui un barbare. Ce qui précipite le *moment de conclure* où « Je » s'identifie comme homme de peur que les hommes, par moi reconnus comme tels, se reconnaissent contre moi *pour ce qu'ils sont déjà à mes yeux*²⁹². Ainsi : « Je m'affirme être un homme, de peur d'être convaincu par les hommes de n'être pas un homme ». Plusieurs années plus tard, dans le séminaire XII *Problème cruciaux pour la*

292COPIN, J. (2016). *Les prisonniers de Lacan : Une introduction au temps logique*. France : Hermann

psychanalyse, Lacan insiste d'ailleurs de nouveau sur cette articulation entre temps logique et identification et affirme ceci : « Dans toute *identification* il y a ce que j'ai appelé : *l'instant de voir, le temps pour comprendre, et le moment de conclure.* »²⁹³. Dans ce séminaire il propose également de relier le concept d'identification à la dialectique de la demande via la topologie de la bouteille de Klein. De ce travail nous pouvons retenir ceci : au bout du trajet de la demande il y a l'identification. Cette identification à la structure d'une double boucle et implique la coupure que modélisent les scissions du procès logique du temps logique. En ce sens, nous pouvons dire que le processus de subjectivation introduit ici par Lacan via le concept de temps logique, se conclut par l'identification.

L'homme identifie d'abord sa propre barbarie, celle-ci est finalement au principe du procès d'humanisation. Celui-ci implique que pour me reconnaître comme « homme » je dois d'abord, d'un point de vue logique, reconnaître l'humanité des autres et m'y identifier de peur que ceux-ci, après s'être reconnus entre eux, m'excluent en reconnaissant en moi ma propre barbarie²⁹⁴. L'identification ne vient pas de l'autre, le sujet la réalise par anticipation parce qu'il se vit subjectivement avec un temps de retard par rapport aux autres dont il a déjà reconnu l'humanité. Lacan propose ainsi une mise en forme du processus d'identification par lequel le sujet se reconnaît et s'identifie comme homme. Cette identification convoque à la fois une structure temporelle (celle du temps logique) et la dimension de l'acte. De plus, ce processus laisse apparaître que le sujet est, en quelque sorte, « l'attribut négatif du groupe » pour les autres. En effet, la barbarie qui est à son principe, que l'on pourrait associer à sa dimension réelle, empêche que l'identification à l'autre comme homme se réalise d'emblée. Elle implique un acte du côté du sujet, un acte d'identification qui s'actualise dans une énonciation. Lacan situe donc la barbarie au principe même du processus d'humanisation :

« Mouvement qui donne la forme logique de toute assimilation « humaine », en tant précisément qu'elle se pose comme assimilatrice d'une barbarie, et qui pourtant réserve la détermination essentielle du « je »... ».²⁹⁵

La conclusion laisse apparaître le pas que Lacan réalise en 1945 et 1966, puisque

293 LACAN, J. (1964-1965). *Le séminaire, Livre XII, Problème cruciaux pour la psychanalyse*. Inédit. Leçon du 13 janvier 1965.

294 Soit ce qui objecte au signifiant « homme ».

295 *Ibid.*, pp. 213.

« l'indétermination » de 1945 devient en 1966 « la détermination ». Or cette détermination, c'est bien sûr celle qui est incluse dans l'assertion subjective anticipante, c'est-à-dire celle qui se réfère à l'énonciation et qui implique que le sujet se repère comme effet de signifiant. Cependant, s'il se repère comme effet de signifiant, le sujet n'en reste pas moins manque-à-être et, en ce sens, reste porteur d'une radicale singularité. Celle-ci objecte au procès d'humanisation, c'est-à-dire à l'inclusion du sujet au lieu de l'Autre.

1.7. Conclusion

En même temps qu'il dévoile les principes de la logique collective, Lacan nous propose une définition du collectif ou encore de la collectivité, soit du lieu où la logique collective vient à s'appliquer. Le collectif rassemble en son sein un nombre déterminé de sujet parlants unis par des relations de réciprocités. Celles-ci sont orientées par une tension temporelle. Le collectif commence à trois car c'est là la condition pour que puisse s'opérer un dépassement des relations de réciprocités qui unissent les membres du collectif. L'introduction de l'instance tierce comme « attribut négatif » engage chaque sujet, tous objectent en effet au commun. La barbarie, dans le sens où Lacan l'emploie dans le texte du temps logique, est un autre nom du réel. Le collectif n'est donc pas une entité unifiée, ni unifiante, l'altérité est à son principe et la « commune-mesure » qui relie ses membres se construit dans l'acte, c'est-à-dire dans l'assertion subjective anticipante. Elle implique le pas de chacun et l'institution d'une temporalité reconnue par l'ensemble (ou au moins la plus grande partie) du collectif. Ainsi, si la dimension temporelle se situe au cœur de la relation sujet/autre, le temps logique n'est pas « collectif », il est du sujet. C'est l'acte qui construit la « commune mesure » et atteste que le *temps pour comprendre* a pu être réalisé par tous, il est subjectivation d'un réel dont la mise en forme signifiante trouve à se loger dans le collectif. L'acte transforme le sujet, mais il transforme également le collectif.

À côté de cette définition du collectif, nous trouvons une relecture du processus d'identification que Lacan articule à l'acte et à la temporalité du temps logique. Le procès d'humanisation convoque le processus d'identification et celui-ci implique l'acte. Quelques années plus tard, Lacan reprendra cette idée en soulignant que l'inclusion du sujet au champ de l'Autre nécessite que celui-ci y mette du sien, l'acte étant au principe de la réalisation du sujet. L'inscription dans l'humanité est un mouvement car l'homme est d'abord un barbare, et c'est cette singularité qu'il doit trouver à loger dans le collectif pour *ex-sister* dans une énonciation qui à la fois l'inclut et préserve sa différence. La notion d'identification trouve quant à elle à s'inscrire dans la temporalité spécifique du temps logique. On remarque ainsi que Lacan convoque, au niveau du collectif, des concepts déjà repérés par Freud dans *Totem & Tabou* ou *Psychologie des foules et analyse du moi*, notamment celui d'identification et celui d'acte²⁹⁶. Il y ajoute cependant les considérations temporelles du temps logique.

296 Concernant l'acte nous renvoyons à notre interprétation de *Totem & Tabou*. Cf Partie 1.

La reprise de la dialectique de l'identification et du temps logique dans le séminaire XII, laisse apparaître le lien qui unit identification et demande, ce qui nous permet également d'inscrire, par association, la dimension de l'amour au niveau de la logique collective – puisque toute demande, est demande d'amour.

Finalement, nous pouvons considérer que la notion de logique collective mobilise les concepts suivants :

- Celui de temps logique qui inclut les trois modulations de temps que sont l'*instant de voir*, le *temps pour comprendre* et le *moment de conclure*, ainsi que les deux scansion qui en permettent la découpe
- Celui d'identification, qui s'inscrit dans la temporalité du temps logique, et mobilise l'assertion subjective anticipante.
- Celui dit de la « fonction de la hâte », qui transcrit la tension temporelle dans le point culminant du *moment de conclure* et qui précipite l'acte identificatoire
- Celui d'acte, à travers l'assertion subjective anticipante. En effet, l'assertion subjective anticipante est avant tout un acte, un Dire, qui engage et réalise le sujet qui l'énonce²⁹⁷. L'acte s'articule en fait à l'ensemble des notions que nous venons de mentionner, il apparaît ainsi comment le point central qui fait se rejoindre dans une synchronie : le temps logique, l'identification et la hâte du *moment de conclure*

Par conséquent, nous proposons d'aborder la notion de logique collective comme une logique de l'acte, étant dès lors entendu que l'acte se réalise dans une structure temporelle particulière : celle du temps logique. En partant de ce postulat il est possible, selon nous, d'intégrer les différentes dimensions repérées par Lacan dans son texte.

Penser la logique collective comme une logique de l'acte a, selon nous, plusieurs avantages. D'abord celui de situer l'acte comme un point de jonction entre logique du sujet et logique du collectif, et de considérer ainsi que le sujet et la dynamique du collectif partagent une temporalité commune et se soutiennent tous les deux de la logique de l'acte. Ensuite, cela permet d'introduire une considération temporelle à l'intérieur du rapport sujet/autre, voir

²⁹⁷Lacan porte ainsi la question de la parole et du langage au cœur même de la notion de collectif et de lien social.

sujet/Autre²⁹⁸. C'est d'ailleurs une thèse que soutient Lacan en 1965 à l'occasion de la leçon du 13 janvier 1965, où il dit ceci :

« Par contre, s'il est quelque chose que notre expérience nous commande d'introduire, et justement dans la mesure aussi où elle noue, pour nous étroitement, aux fondements du sujet *le lieu* qui lui est propre, si en effet c'est dans le rapport au langage qu'il détermine sa structure, si c'est *le lieu de l'Autre*, avec un grand A, *le champ de l'Autre* qui va commander cette structure, *le champ de l'Autre*, lui - je l'annonce ici comme l'amorce de ce que j'aurai à ouvrir cette année - *ce champ de l'Autre s'inscrit dans ce que j'appellerai des coordonnées cartésiennes : une sorte d'espace, lui, à trois dimensions, à ceci près que ce n'est point l'espace, c'est le temps*. Car dans l'expérience qui est l'expérience créatrice du sujet au lieu de l'Autre, nous avons bel et bien - quoi qu'on en ait de toutes *les formulations antérieures* - à tenir compte d'un temps qui ne peut d'aucune façon se résumer à la propriété linéaire « *passé, présent, avenir* », où il s'inscrit dans le discours à l'indicatif, dont encore ce qu'on peut appeler *l'esthétique transcendantale* communément reçue dans toute tentative d'inscrire, disons dans les termes les plus généraux, l'ensemble du monde, l'univers, en termes d'*événements*. Ces trois dimensions de ce que j'ai appelé *en son lieu*, dans un article difficile à trouver, j'en conviens, mais qui je l'espère sera de nouveau mis à la portée de ceux qui en voudront lire le caractère de *sophisme* - je l'ai appelé ainsi - *fondamental : Le temps logique où l'assertion de certitude anticipée*, ici vient lier étroitement son instance à ce dont il s'agit, à savoir ce point privilégié de *l'identification*. Dans toute *identification* il y a ce que j'ai appelé : *l'instant de voir, le temps pour comprendre, et le moment de conclure*. Nous y retrouvons les *trois dimensions du temps* qui sont - même pour la première - loin d'être identiques à ce qui s'offre pour les recevoir. »²⁹⁹.

Que le lecteur nous pardonne la longueur de la citation, mais celle-ci nous apparaît nécessaire. D'abord parce que Lacan relie explicitement le lieu de l'Autre à la notion de temps

298Mais en plus, que cette considération temporelle relève du temps logique et non du temps chronologique et/ou chronométrique.

299LACAN, J. (1965). *Séminaire XII. Problèmes cruciaux de la psychanalyse*. Inédit. Leçon du 13 janvier 1965. Retranscription de Patrick Valas.

logique, ce qui nous permet de situer le temps logique comme le temps du sujet. Ensuite, cela permet de situer la réalisation du sujet à l'intérieur des coordonnées temporelles du temps logique. Autrement dit, il y a une articulation entre surface et temps dans la réalisation du sujet. Comme le souligne Lacan, le temps du sujet n'est ni linéaire, ni chronologique, ni chronométrique, la temporalité subjective est celle du temps logique. Cependant avant de poursuivre sur cette idée – inscrire la logique collective du côté d'une logique de l'acte –, nous devons traiter deux difficultés que notre travail a permis d'éclairer. Premièrement, il y a deux questions que l'article du temps logique laisse en suspens (même dans sa version revisitée de 1966).

La première relève d'une forme de paradoxe logique. Lacan soutient que la « commune mesure » se réalise au *temps pour comprendre*, c'est-à-dire qu'il la situe comme antérieure au *moment de conclure*. Cette proposition rend le procès logique du temps logique assez difficile à penser mais, en plus, une telle position écarte l'intérêt premier du texte de Lacan, à savoir l'introduction de l'assertion subjective anticipante comme acte.

La seconde concerne la notion « d'inter-subjectivité » qui parcourt encore le texte publié dans les *Écrits*. En témoigne par exemple l'idée d'une reconnaissance par chacun des prisonniers de la « commune mesure » qui les unit dans des relations de réciprocité. Avec Lacan l'inter-subjectivité ne désigne pas nécessairement ou simplement une relation de dualité. Au départ, elle définit une relation de sujet à sujet médiatisée par l'Autre du langage. Elle implique la supposition et la compréhension d'un sujet par un autre sujet. Si cette définition princeps connaît des évolutions dans le cheminement théorique de Lacan³⁰⁰, à partir de 1961 elle est tout de même désavouée en raison de l'introduction d'une nouvelle définition du sujet comme étant représenté par un signifiant pour un autre signifiant. Dès cet instant, le sujet devient un terme logique et n'est plus défini dans une relation de sujet à sujet. Le sujet est « supposé », ponctuel et évanouissant. Dans ces conditions, il ne peut pas « supposer » un autre sujet, la notion d'inter-subjectivité n'a donc plus cours. Par conséquent, il n'est plus possible de mettre au principe de la relation à l'autre l'existence d'une « commune mesure » qui serait donnée d'emblée, c'est-à-dire qui serait pré-existante et qui attendrait simplement un témoignage de reconnaissance – c'est d'ailleurs ce qu'indexe l'introduction de la thèse du

300Par exemple, en 1956, il propose de penser l'inter-subjectivité à travers le prisme de la logique mathématique : « les lois de l'intersubjectivité sont mathématiques ». In : LACAN, J. (1956). « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 ». In *Écrits. op.cit.* pp.472.

« non rapport sexuel » dans la théorie analytique. Cependant Lacan propose en 1973 une relecture du procès logique du temps logique qui inclut le concept d'objet petit *a*. Ce virage théorique permet d'extraire le texte du temps logique de la notion d'inter-subjectivité. L'étude de ce virage fera l'objet de notre partie suivante.

Une deuxième difficulté s'impose à nous. Le terme de logique collective n'est plus utilisé après 1966. En revanche, les concepts mobilisés en 1945 et 1966 continuent à être développés par Lacan dans ses travaux ultérieurs, notamment la notion d'acte qui devient le point pivot du maniement de la cure analytique. Par conséquent, nous verrons plus loin comment nous pouvons penser la notion de logique collective à travers le prisme de l'acte.

2. Le séminaire *Encore* (1973) : relecture du temps logique

Dans le Séminaire *Encore*, Lacan propose une relecture du procès logique du temps logique. Cette relecture introduit dans ce procès le concept d'objet a et permet ainsi de dépasser certaines impasses dans lesquelles nous laissons le texte de 1966.

2.1. La citation

« C'est quand même au lendemain d'une *guerre*, où rien évidemment ne semblait promettre *ces lendemains qui chantent*, que j'ai écrit quelque chose qui s'appelle *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée* où on peut quand même très, très bien lire - si on écrit - pas seulement si on a de l'oreille, que *la fonction de la hâte c'est la fonction de ce petit(a), petit h(a)té*³⁰¹. [...] Il y a là quelque chose dont j'ai mis seulement en valeur le fait que quelque chose comme une *intersubjectivité* peut aboutir à une issue salutaire, mais qui mériterait assurément d'être regardée de plus près. Très précisément au niveau de ce que supporte chacun des sujets non pas d'être « un entre autres », mais d'être par rapport aux deux autres celui qui est l'enjeu de leur pensée, à savoir très précisément chacun n'intervient dans ce ternaire qu'au titre justement de cet *objet(a)* qu'il est sous le regard des autres. C'est ce que sans doute j'aurai l'occasion d'*accentuer* dans ce que j'avancerai plus tard. En d'autres termes ils sont trois, mais en réalité ils sont $2 + (a)$, et c'est bien en ceci que ce $2 + (a)$, au point du (a) , se réduit non pas aux deux autres mais à un « *Un + (a)* ». Vous savez que là-dessus j'ai déjà usé de ces *fonctions* pour essayer de vous représenter l'inadéquat du rapport de l'*Un* à l'autre, ce que j'ai déjà fait en donnant à ce (a) pour support le nombre irrationnel qu'est le nombre dit « *nombre d'or* ». C'est en tant que du (a) les deux autres sont pris comme « *Un + (a)* » que fonctionne ce quelque chose qui peut aboutir à une sortie dans la hâte. Cette fonction d'identification, qui se produit dans une articulation ternaire, est celle qui se fonde de ceci que en aucun cas ne peuvent se tenir pour support deux comme tels, que entre deux, quels qu'ils soient, il y a toujours l'« *Un* » et l'« *autre* », le « *Un* » et le (a) , et que l'*autre* ne saurait dans aucun cas être pris pour un « *Un* ». »³⁰²

301 Version d'Erik Porge

302 LACAN, J. (1975). *Le séminaire. Livre XX. Encore*. France, Paris : Points/Essais. pp.63.

La densité de la citation nous oblige à procéder par étape. Pour commencer, nous pouvons identifier les concepts mobilisés. En premier lieu, Lacan fait référence à la fonction de la hâte, or il nous faut, vis-à-vis de ce premier point, préciser une chose importante. L'écriture de ce passage, à savoir : « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée où on peut quand même très, très bien lire - si on écrit - pas seulement si on a de l'oreille, que la fonction de la hâte *c'est la fonction de ce petit(a), petit h(a)té*³⁰³. », fait l'objet d'un débat parmi les transcrits de Lacan. Nous pouvons trouver au moins quatre versions écrites différentes de ce passage :

1. Celle de l'ELP, qui est également adoptée par Patrick Valas : « [...] la fonction de la hâte, *c'est la fonction de ce petit a, petit a - t* »
2. Celles des auteurs du livre *789 néologismes de Jacques Lacan* (EPEL, 2002)³⁰⁴ : « [...] *de ce petit a, petit hâte* »
3. Celle que nous avons reproduite et que nous héritons des travaux d'Erik Porge : « [...] la fonction de la hâte *c'est la fonction de ce petit(a), petit h(a)té.* »
4. Celle de J-A Miller : « On peut très bien y lire, si on écrit et pas seulement si l'on a de l'oreille, que la fonction de la hâte, *c'est déjà ce petit a qui la thétise* ». ³⁰⁵

L'écoute des séminaires enregistrés laisse clairement entendre la sonorité « a – t ». L'ELP opte donc pour une version très littérale, voir phonétique, au plus proche de la sténotypie et de l'écoute audio. L'EPEL introduit, comme Erik Porge, un rapport davantage explicite entre la fonction de la hâte et l'objet *a*. Quant à la version de J-A Miller, elle propose une interprétation des propos de Lacan puisque le signifiant « thétise » ne s'entend nullement dans les enregistrements. Notons que cette interprétation n'est pas relevée comme telle par une note de bas de page, ce qui n'a pas manqué de faire réagir certains analystes comme Ogasawara Shin'ya³⁰⁶. Bien que cette remarque nous semble importante du point de vue la

303 Version d'Erik Porge

304 Repéré par Erik Porge : PORGE, E. (2006). « Passage de l'écrit dans l'oral ». *Essaim*, no 17,(2), 107-112.

305 LACAN, J. (1975). *Le séminaire. Livre XX. Encore*. France, Paris : Points/Essais. pp.63.

306 OGASAWARA, Shin'ya, attire notre attention sur cette traduction de Miller présentée comme une retranscription : OGASAWARA, Shin'ya (2014). « Un rapport préliminaire sur des erreurs qui se trouvent dans des transcriptions faites par Jacques-Alain Miller du Séminaire XX Encore de Jacques Lacan. ». Disponible pour consultation à l'adresse : http://www.lacantokyo.org/img/rapport_preliminaire_sur_des_erreurs_de_transcriptions_milleries_de_En_core1.pdf

transmission de l'enseignement de Lacan, nous ne pouvons nous contenter de dénoncer la manœuvre de J-A Miller sans nous demander si sa traduction n'éclaire pas plus précisément la thèse défendue pour Lacan, voir en propose un dépassement. Dire que l'objet *a* « thétise » la fonction de la hâte, renvoie à l'idée que c'est l'objet *a* qui en pose et soutient la thèse, c'est-à-dire l'existence. Il nous semble que la version d'Erik Porge impulse la même idée, voir la précise, sans travestir davantage les propos de Lacan. En effet, Erik Porge introduit un rapport d'identité entre la fonction de la h(a)te et l'objet *a*, dévoilant ainsi l'intérêt de la thèse à savoir : inscrire l'objet *a* dans des coordonnées temporelles et traduire la tension temporelle qui est à son principe et qui oriente le vécu subjectif. Dire que l'objet *a* est un objet h(a)té, c'est soutenir qu'il existe une tension temporelle à son principe ce qui permet, comme nous le verrons, de relire la dialectique du désir à la lumière de cette tension temporelle et ainsi de saisir en quoi l'acte est affaire de désir et de hâte. Cependant, pour le moment, retenons surtout le lien tissé par Lacan entre fonction de la hâte et objet *a*.

Suite à cette référence à la fonction de la h(a)te, Lacan poursuit sur le chemin ouvert par l'objet petit *a*, convoqué cette fois-ci pour interroger la dimension inter-subjective du dilemme. A partir de là, les références aux concepts sont moins évidentes, mais nous pouvons y reconnaître celle de division anharmonique mentionnée par Lacan dès le séminaire XIV *La logique du fantasme*, puis repris dans le séminaire XVI *D'un Autre à l'autre*, pour traduire cette incommensurabilité de rapport qui va de l'Un à l'autre.

2.2. Critique de la notion d'inter-subjectivité

Pour saisir sur quelles bases Lacan opère sa critique de la notion d'inter-subjectivité nous proposons de reprendre pas à pas la logique qu'il déplie dans son propos.

1. *Il y a là quelque chose dont j'ai mis seulement en valeur le fait que quelque chose comme une intersubjectivité peut aboutir à une issue salutaire, mais qui mériterait assurément d'être regardée de plus près. Très précisément au niveau de ce que supporte chacun des sujets non pas d'être « un entre autres » mais d'être par rapport aux deux autres celui qui est l'enjeu de leur pensée, à savoir très précisément chacun n'intervient dans ce ternaire qu'au titre justement de cet objet(a) qu'il est sous le regard des autres.*

Dans ce passage, Lacan réalise une critique des thèses défendues en 1966 puisque le texte faisait alors clairement apparaître le fait qu'il soutenait l'idée de l'existence d'un sujet qui était « un entre autre », soit le piège de l'intersubjectivité. La notion d'inter-subjectivité ne tient qu'à ce qu'on puisse identifier un sujet comme « un », ce qui est précisément impossible car le sujet n'est pas « Un », il est divisé par le langage et marqué d'un manque-à-être. Il n'y a pas d'unité du sujet, on ne peut donc soutenir qu'il existe une relation de sujet à sujet, ni que le sujet est « un entre autres ». Pour se dégager de cette impasse, il faut considérer que le sujet intervient dans le ternaire des prisonniers non pas comme Un, mais comme objet petit a . Pour reprendre notre exemple de départ, cela signifie que le prisonnier A s'inscrit comme objet a , pour les deux autres, en tant qu'il est l'objet visé par leur pensé (c'est du moins ce qu'il suppose). Autrement dit, selon les coordonnées du dilemme, dans le *temps pour comprendre*, chacun se fait objet petit a , sous le regard des deux autres³⁰⁷.

2. *En d'autres termes ils sont trois, mais en réalité ils sont $2 + (a)$*

Cette suite est logique, le sujet intervient dans la relation ternaire comme objet de regard des deux autres prisonniers, ils sont donc : « $2 + a$ ». Lacan introduit ainsi, comme le souligne Erik Porge,³⁰⁸ une disparité entre le sujet dit « réel » (celui qui se réalise comme objet de regard des autres) et les sujets réfléchis, c'est-à-dire les deux autres, dont la conduite supporte le travail de déduction du sujet réel.

3. *et c'est bien en ceci que ce $2 + (a)$, au point du (a) , se réduit non pas aux deux autres mais à un « $Un + (a)$ ».*

Pour saisir le sens de l'équation : « $2 + a = Un + a$ », il faut revenir au procès du temps logique et se souvenir que le *temps pour comprendre* convoque un type de subjectivation particulier, celle du sujet indéfini sauf par les relations de réciprocités. Ce type de relation est modélisé dans le dilemme par la relation entre B et C, telle qu'elle est appréhendée depuis le point de vue de A. Concrètement pour A, B et C doivent se reconnaître comme identiques et s'identifier comme blanc sur la base de ce qu'ils perçoivent du comportement de l'autre. La position de chacun des deux est appendue à celle de l'autre aussi, d'un point de vue logique, il est possible d'écrire : « $B = C$ », et de considérer que du point de vue de A, B et C peuvent être tenus pour homologues dans la mesure où ils forment un ensemble dont les membres sont

307Chacun donne à voir la couleur de son disque (ce à quoi il est réduit).

308PORGE, E. (2012). *Jacques Lacan, un psychanalyste*. France : Éditions Erès/Point hors ligne pp. 282

interdépendants, chacun fonctionnant avec l'autre, en symétrie. Ainsi, le *temps pour comprendre* compte non pas : « 2 autres + *a* », mais bien « Un + *a* », où A se situe comme « autre » vis-à-vis de l'Un. Notons qu'il y a nécessairement un écart qui se crée entre l'Un et l'autre, écart dont l'objet petit *a* nous donne la mesure. C'est pourquoi, si la relation de réciprocité est objectivée pour les deux autres, le sujet A, de son côté, ne se vit pas comme identique aux deux autres, et c'est pour cette raison que l'identification relève du registre de l'acte.

4. *C'est en tant que du (a) les deux autres sont pris comme « Un +(a) » que fonctionne ce quelque chose qui peut aboutir à une sortie dans la hâte*

Dans un premier temps A s'identifie comme l'objet de regard des deux autres, il est l'objet *a* du : « 2 + *a* ». Ce « 2 + *a* » se réduit à « Un + *a* » pour les raisons que nous avons évoquées, ce qui signifie que A s'identifie toujours comme *a*. Quand le *temps pour comprendre* se module en *moment de conclure*, l'objet *a* se retrouve au champ de l'Autre, c'est « Un + *a* » ensemble, c'est-à-dire que A n'est plus *a* pour les deux autres, il s'extrait de sa position d'objet pour se réaliser comme sujet dans l'assertion subjective anticipante, et *a* change de statut. Il y a une chute de l'objet regard et *a* devient la mesure du temps d'avance que A suppose aux deux autres, un « plus-de-temps³⁰⁹ » pour jouer sur la sonorité du signifiant plus-de-jouir. Pour A, B et C jouissent d'un plus-de-temps, d'un temps d'avance sur lui, dans le cas où lui-même serait noir. C'est pour essayer de récupérer *a* situé au champ de l'Autre que le prisonnier conclut dans la h(a)te. Il lui faut agir dans la hâte pour éviter de se laisser distancer par les deux autres, mais également parce que s'il laisse les autres le devancer il ne pourra plus conclure sur sa couleur. L'assertion subjective se réalise dans la hâte au moment où le prisonnier comprend qu'il est *possible* que les autres aient déjà concluent et qu'ils aient un temps d'avance, ce qui rend sa propre conclusion *nécessaire*. L'objet de concurrence du sophisme est donc le temps d'avance que le prisonnier situe au champ de l'autre, il y a avance de jouissance³¹⁰ du côté de l'autre. C'est donc *a* qui motive la sortie dans la hâte des trois prisonniers. Cette transformation permet de comprendre que : *la fonction de la hâte c'est la*

309Ce terme a été initialement produit par Colette Soler dans l'article intitulé « Le plus de temps », paru en juillet 1993 dans *La lettre mensuelle de l'ECF*, n°121 (p. 33-36), ainsi que dans le temps intitulé « Le temps qu'il faut », paru dans la revue de *La Cause freudienne*, n°26, en février 1994 (p. 17-25).

310Ce qui inscrit le temps parmi les objets moyen de jouissance. Sans trop anticiper sur la suite, nous pouvons souligner que la « jouissance du temps » est une question prégnante dans notre société contemporaine où nous semblons souffrir continuellement d'un « manque » de temps, alors même que l'ennui et la dépression se présentent également comme des maux courants.

fonction de ce petit(a), petit h(a)té.

5. *Vous savez que là-dessus j'ai déjà usé de ces fonctions pour essayer de vous représenter l'inadéquat du rapport de l'Un à l'autre, ce que j'ai déjà fait en donnant à ce (a) pour support le nombre irrationnel qu'est le nombre dit « nombre d'or ». [...] en aucun cas ne peuvent se tenir pour support deux comme tels, que entre deux, quels qu'ils soient, il y a toujours l'« Un » et l'« autre », le « Un » et le (a), et que l'autre ne saurait dans aucun cas être pris pour un « Un ». ».*

L'article de 1945 se concluait sur l'idée de l'existence d'une commune mesure donnée par le *temps pour comprendre*, commune mesure qui incluait le rapport entre le sujet et des autres, pris comme autres. Une telle hypothèse ne tient plus en 1973 pour les raisons que nous avons évoqué. Lacan rend compte de ce virage théorique en faisant appel au concept de division anharmonique auxquelles les « fonctions » évoquées font référence. La « division anharmonique », est un concept de géométrie mathématique mobilisé par Lacan pour penser la « non-commune » mesure (l'impossible complétude et/ou complémentarité) d'une valeur au *Un* (de l'union), non commune mesure qui se traduit par un nombre dit irrationnel, que Lacan rapporte à l'objet petit *a*³¹¹. Lacan distingue en effet l'1 du trait différentiel inscrit dans le cycle de la répétition (celui du trait unaire par exemple), de l'Un de l'union, soit ce vers quoi tend le signifiant dans son travail de subjectivation du réel. Cependant, entre le réel et sa subjectivation par les registres imaginaire et symbolique, il persiste toujours un écart incommensurable. Autrement dit, le sujet ne trouve pas au lieu de l'Autre ce qui répondrait du réel de son être. Il y a donc toujours un écart entre le sujet et l'Autre, ils ne feront jamais Un, et la mesure de cet écart nous ait donné par l'objet *a*.

Nous retrouvons une première utilisation de ce concept dans le séminaire XII, puis dans le séminaire XIV *La logique du fantasme*, où il y est convoqué pour métaphoriser ce qu'il en est du rapport sexuel. En résumé, Lacan insiste sur le fait qu'il n'existe aucun acte sexuel qui puisse écrire un rapport de complétude entre l'homme et la femme³¹². Ainsi le rapport d'un terme avec un autre terme qui se présente comme le lieu d'une unité – par

311 L'objet petit *a* est l'être *réel* du sujet et en ce sens met à mal le processus d'identification du sujet à un signifiant, fût-il celui du trait unaire. L'identification est un choix forcé, nécessaire pour adoucir la position d'objet *a* au lieu de l'Autre (car elle continue de s'inscrire dans le fantasme).

312 Homme et femme sont ici des termes logiques, il est évidemment exclu que deux hommes ou deux femmes se complètent l'un et l'autre également.

exemple le couple ou le groupe – présente toujours un rapport incommensurable, l'unité n'est jamais que fictive. Lacan montre également que l'acte sexuel ne permet pas d'écrire ou de s'assurer d'une identification masculine ou féminine (ratage et répétition sont au principe de l'acte)³¹³. Lacan se réfère une autre fois au concept de division anharmonique dans le séminaire XVI *D'un Autre à l'autre*, dans le cadre d'une réflexion qui porte sur l'effet de perte propre à l'introduction du langage, c'est-à-dire à l'inscription du trait unaire : 1. Lacan montre que la répétition de cette perte s'éprouve à chaque pas, ce qui contrevient à l'idée d'une unité du sujet. L'objet *a* devient ainsi la mesure du rapport incommensurable du sujet à l'Un, du sujet à l'autre (et à l'Autre), et de l'Un à l'autre ($1 + a \neq \text{Un}$)³¹⁴. Dans le dilemme chaque prisonnier pris comme objet de regard cherche son identité. Une première lecture pourrait nous amener à penser qu'ils se découvrent identiques, c'est-à-dire qu'ils découvrent une « commune mesure » qui les unit. Lacan montre que la solution du sophisme est ailleurs, il n'y a pas d'autre commune mesure que celle qui s'affirme dans l'acte d'énonciation, car entre les prisonniers il y a un toujours un écart dont l'objet *a* nous donne la mesure. Il n'existe pas de sujet unifié, pas de sujet qui se retrouve tout entier représenté dans le signifiant, il y a toujours « $\text{Un} + a$ ». Cette non commune mesure s'écrit à plusieurs niveaux. Tout d'abord le rapport que chaque sujet entretient avec l'objet *a* est singulier, il ne fait pas « commune mesure ». En effet, chaque sujet aborde la jouissance sous un angle singulier et selon une temporalité qui lui propre. La modalité de traitement de la jouissance inventée par le sujet est toujours singulière. La modalité de jouissance du sujet (ce qu'il situe au lieu de l'objet cause du désir) est également singulière, elle renvoie au fantasme. Enfin, le signifiant qui représente le sujet pour un autre signifiant, est lui aussi toujours différent d'un sujet à l'autre, chaque sujet n'est pas représenté/manqué de la même façon au niveau du langage. Par conséquent il est impossible que deux sujets puissent être tenus pour homogènes. L'introduction de l'objet *a* dans le procès logique du sophisme nous montre que la logique collective ne se fonde pas sur une commune mesure qui relie les membres entre-eux (contrairement à ce que soutenait Lacan entre 1945 et 1966). Du *a* que le sujet était au 1 de l'identification qui s'affirme dans l'assertion subjective, sans plus dépendre du regard de l'Autre, le rapport est incommensurable. En effet, le sujet comme *a* ne peut jamais faire Un. L'acte d'identification – celui qui fait passer au 1 – suppléer au défaut de commune mesure. Le commun, tel qu'il se construit dans la logique

313Cependant, à partir du tableau de la sexuation, nous pouvons considérer qu'il existe une manière « homme » de rater l'acte sexuel et une manière « femme ».

314En revanche Lacan montre que $1 + a = 1/a$, il y a donc répétition de la perte et de la division.

collective, n'est donc pas donné d'avance. La commune mesure apparaît dans l'acte qui se traduit sous la forme d'une énonciation venant nommer le trait commun auquel chacun s'est identifié, mais qui ne fait que voiler l'absence de commune mesure qui est à son principe. La nomination n'est pas de l'Autre, elle est du sujet qui se réalise dans l'acte. La logique collective n'est pas une logique de la commune mesure, ni une logique du commun, elle est une logique de l'acte. Il se crée ainsi un espace entre le « ça-voir » supposé à l'autre et ce que le sujet affirme dans un acte qui justement, anticipe sur le savoir.

Le pas réalisé par Lacan en 1973 permet d'abord de révéler le caractère incommensurable, sans commune mesure, de la « commune mesure » faisant lien entre les prisonniers. Le caractère incommensurable de la réciprocité se fixe ainsi dans la nomination d'un objet, l'objet *a*. De plus, il restitue ainsi toute sa valeur au *moment de conclure* qui est la seule modulation temporelle à même de produire une « commune mesure », malgré l'absence de rapport entre les prisonniers, sur la base de l'acte, lequel est conditionné par la fonction de la h(a)te.

2.3. La fonction de la h(a)te

Le fait que Lacan traduise l'objet *a* dans des coordonnées temporelles nous amène, à la suite d'Erik Porge, à nous poser la question suivante :

« L'objet h(a)té est-il un nouvel objet *a*, qui s'ajoute à la liste déjà dressée par Lacan³¹⁵, ou bien relève-t-il de la détermination temporelle essentielle de l'objet *a*, qu'il révèle ? »³¹⁶

La question mérite d'être posée, doit-on en effet considérer que l'objet h(a)té se situe au même niveau que l'objet regard, l'objet voix, l'objet oral et l'objet anal³¹⁷, ou devons-nous penser que la détermination temporelle de l'objet est sous-jacente à ces différentes incarnations ? Lacan répond en partie à cette question l'année suivante dans le séminaire XXI *Les non-dupes-errent*, où il relie objet voix et temps :

« La voix peut être strictement la scansion avec laquelle tout ça je vous le raconte

315 L'objet regard, l'objet voix, l'objet anal, et l'objet oral.

316 *Ibid.*,

317 D'abord évoqués dans le séminaire *L'angoisse* puis repris dans *L'objet de la psychanalyse*.

[...] l'objet *a* est lié à cette dimension du temps. ».³¹⁸

Cette remarque va dans le sens de la seconde hypothèse formulée par Erik Porge, l'objet h(a)té n'est pas une cinquième forme d'incarnation de l'objet au même titre que le regard, la voix, l'objet oral ou l'objet anal, il représente la détermination temporelle essentielle de l'objet *a* qui se réalise entre tension et scansion³¹⁹. Cette dimension temporelle de l'objet se repère et s'expérimente dans la pratique clinique et dans la psychopathologie de la vie quotidienne. L'angoisse de l'attente d'un résultat d'examen par exemple, atteint le plus souvent son paroxysme dans les dernières secondes qui séparent le sujet de la réponse attendue. Dans la clinique des addictions cela se remarque également, l'angoisse qui accompagne la recherche du produit ne s'apaise bien souvent qu'au moment de la prise du toxique qui permet au sujet de vérifier, contrairement à ce que l'on pourrait penser, que « ce n'est pas ça », c'est-à-dire que la quête de l'objet pourra reprendre par la suite. L'objet h(a)té se dissout dans l'acte qui vise sa consommation. La difficulté pour le sujet dit « toxicomane », c'est qu'il ne tire pas toutes les conséquences du « ce n'est pas ça » ce qui contribue à alimenter sa fixation à l'objet toxique.

De la même façon, l'objet plus-de-temps du sophisme « *se dissout dans l'acte même de conclure où il se constitue* »³²⁰ puisque le temps d'avance supposé à l'autre disparaît au moment même où le sujet se réalise dans l'acte de l'assertion conclusive.

Aussi, comme le remarque très justement Erik Porge, la condensation réalisée par Lacan entre l'objet *a* et la fonction de la hâte : « *va dans le sens de l'identification du sujet du désir à des dimensions temporelles plus que spatiales* »³²¹. Si le sujet du désir se situe d'une distance à l'objet qui cause son désir, alors d'après ce que nous venons d'exposer, nous pouvons supposer que cette distance ne s'actualise pas, ou du moins pas exclusivement, dans des données spatiales mais bien plutôt dans des coordonnées temporelles. Si nous considérons que la tension fondamentale qui sous-tend la structure subjective est celle du manque, manque qui est manque de l'objet *a*, alors nous pouvons considérer que ce manque se mesure non pas spatialement, mais temporellement. Aussi, nous rejoignons Raphaël Tyranowski lorsqu'il écrit :

318LACAN, J. *Le séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent*. Leçon 9 avril 1974, inédit

319Que l'on pourrait traduire aliénation et séparation en suivant la logique du fantasme.

320PORGE, E. (2012). *Jacques Lacan, un psychanalyste*. France : Éditions érès/Point hors ligne pp. 285

321Ibid., pp. 288.

« Ce qui est essentiel dans la vie humaine n'est pas le monde conçu comme un volume d'espace, mais le temps en tant que la « distance » proprement subjective qui nous sépare de l'objet angoissant et de notre jouissance. Le temps en est la seule vraie « mesure ». ».³²²

Autrement dit, la relecture du temps logique réalisée par Lacan dans le séminaire *Encore* nous conduit à penser que la logique du sujet se traduit en temps logique. En fait, nous pouvons considérer que le séminaire *Encore* constitue un premier bouclage des réflexions de Lacan sur la question du temps et son rapport au sujet. Le premier texte connu de Lacan traitant explicitement de la notion temps dans son rapport à la psyché date de 1935. Il s'agit d'un compte-rendu de lecture de l'ouvrage de E. Minkowski, *Le temps vécu*, dans lequel le psychanalyste utilise des formules très proches de celles employées dans le texte du temps temps logique. Il écrit par exemple :

« Les faits de structure se révèlent à l'observateur dans cette cohérence formelle que montre la conscience morbide dans ses différents types et qui unit dans chacun d'eux de façon originale les formes qui s'y saisissent de l'identification du moi, de la personne, de l'objet, – de l'intentionalisation des chocs de la réalité, – des assertions logiques, causales, spatiales et temporelles. Il ne s'agit point-là d'enregistrer les déclarations du sujet que nous savons dès longtemps (c'est là peut-être un des points désormais admis de la psychologie psychiatrique) ne pouvoir, de par la nature même du langage, qu'être inadéquates à l'expérience vécue que le sujet tente d'exprimer. C'est bien plutôt malgré ce langage qu'il s'agit de « pénétrer » la réalité de cette expérience, en saisissant dans le comportement du malade le moment où s'impose *l'intuition décisive de la certitude ou bien l'ambivalence suspensive de l'action*³²³, et en retrouvant par notre assentiment la forme sous laquelle s'affirme ce moment. On conçoit quelle importance peut avoir le mode vécu de la perspective temporelle dans cette détermination formelle. ».³²⁴

322TYRANOWSKI, R-L. (2017). *La fonction du sujet et la temporalité des états délirants : prolégomènes à la clinique de l'extériorité. Psychologie*. Thèse de Doctorat en psychologie clinique. Université Rennes 2

323Souligné par nous

324Sous le titre Psychologie et esthétique, est paru un compte-rendu de Jacques Lacan dans Recherches philosophiques 1935, fac. 4, p. 424-431, sur l'ouvrage de E. Minkowski, *Le temps vécu*. Études phénoménologiques et psycho-pathologiques, Paris, Coll. de l'Évolution psychiatrique.

Dans la suite de l'article, il introduit également des pistes théoriques pouvant laisser penser que Lacan propose une clinique différentielle basée sur le rapport au temps :

« D'où la fonction quelque peu disparate des diverses perturbations de l'intuition du temps, dans les entités ⁽⁴²⁸⁾ nosographiques, où elles sont étudiées dans cet ouvrage : ici elle est apparente dans la conscience et décrite comme symptôme subjectif par le malade qui en souffre, là au contraire, elle est déduite comme structurale du trouble qui l'exprime très indirectement (mélancolies). Seule apparaît très fondamentale, et sans nul doute destinée à accroître la clinique de discriminations essentielles, la subduction du temps vécu dans les états dépressifs : on peut tenir dès maintenant ces états pour enrichis d'un certain nombre de type structuraux (pp. 169-182, 286-304). »³²⁵.

Nous retrouvons ce même élan quelques années plus tard dans le séminaire *Le désir et son interprétation*, où Lacan nous invite à considérer la clinique de la névrose à la lumière du rapport entre sujet et temps :

« Le rapport du sujet au temps, dans la névrose, est justement ce quelque chose dont on parle trop peu et qui est pourtant la base même des rapports du sujet à son objet au niveau du fantasme. Dans la névrose, l'objet se charge de cette signification qui est à chercher dans ce que j'appelle *l'heure de vérité*. L'objet y est toujours à *l'heure d'avant*, ou à *l'heure d'après*. [...] avec ce phénomène qui affleure, qui pointe, qui se manifeste d'une façon permanente dans *cette procrastination de l'obsessionnel* par exemple, fondée sur le fait d'ailleurs qu'il anticipe toujours trop tard. De même que pour *l'hystérique*, il y a qu'il répète toujours ce qu'il y a d'initial dans son trauma, à savoir un certain « *trop tôt* », une *immaturation* fondamentale. »³²⁶.

Nous reviendrons plus loin sur cette « clinique du temps » qui nous est suggérée par Lacan, mais nous pouvons d'ors et déjà souligner que la dimension temporelle traverse l'œuvre de Lacan depuis ce texte de 1935, en passant par les considérations temporelle du

³²⁵*Ibid.*,

³²⁶*Ibid.*,

stade du miroir, l'analyse du rapport au temps dans les différentes structures, le texte du temps logique, la prise en compte de la dimension temporelle de l'inconscient dans le séminaire XI, jusqu'au titre de ces derniers séminaires *Le moment de conclure et la topologie et le temps*. Les thèses du séminaire *Encore*³²⁷ permettent, quant à elles, de manier cette dimension temporelle en l'inscrivant au lieu de l'objet *a*. Ceci nous permet également, comme nous le verrons, d'interroger cette tension temporelle qui se réalise dans la dialectique du sujet et de l'objet au niveau du sujet, mais également au niveau du lien et du collectif, puisque l'objet *a* se retrouve dans la théorie des discours.

2.4. Conclusion

Le séminaire *Encore* introduit une relecture du dilemme des prisonniers qui dévoile l'absence commune mesure qui est à son principe. Seul l'acte permet de suppléer à cette absence de commune mesure et à ce défaut d'identification du côté du sujet. Par conséquent, nous allons nous intéresser dans les parties suivantes à la notion « d'acte » dans son rapport au sujet et au collectif. Auparavant cependant, nous allons analyser le second texte de Lacan qui convoque la notion de logique collective : « Le nombre treize et la logique de la suspicion ». Notons également que le séminaire *Encore* n'est pas le dernier mot de Lacan sur le temps logique, le séminaire *Les non-dupes-errent* initie encore un pas supplémentaire par rapport au chiffrage de 1973, mais celui-ci se situe dans le sillage des développements du séminaire *Encore*. Nous aurons l'occasion de traiter ce point quand nous aurons traversé la question de l'acte dans la théorie analytique. Enfin, nous avons pour le moment laissé de côté la dernière référence à la logique collective du texte du temps logique, celle mettant en rapport logique collective et psychologie des foules. L'analyse du rapport entre ces deux théories du collectif nous permettra de conclure ce second chapitre.

327 Dont le titre s'inscrit dans l'idée d'une temporalité répétitive : *Encore*

3. Le nombre treize et la forme logique de la suspicion

Avec le texte du temps logique, nous avons pu repérer les concepts mobilisés par Lacan dans son abord de la notion de logique collective : sujet, acte, identification, temps logique et fonction de la h(a)te. Nous avons également pu remarquer que, parallèlement à ses travaux sur la logique collective, Lacan nous propose une théorie du collectif, en tant que :

- Le collectif fonctionne sur la base des concepts sus-mentionnés
- Il commence à trois
- Il rassemble en son sein des sujets unis par des relations qu'ils s'imaginent réciproques
- Les liens qui unissent ses membres ne sont fondés sur aucune mesure autre que celle qui nous est donnée par l'acte du *moment de conclure*

Dans le texte « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion », Lacan reprend et poursuit les réflexions initiées en 1945, tout en soulignant dans une note de bas de page³²⁸ que le propos qu'il y développe se situe à un stade antérieur par rapport à ce qui est dit dans le texte du temps logique :

« L'étude ici développée prend sa place dans les analyses formelles initiales d'une *logique collective*, à laquelle se référait déjà le morceau publié dans le numéro précédent des *Cahiers d'Art* sous le titre : *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*. La forme ici développée, quoiqu'elle comporte la succession, n'est point de l'ordre du temps logique et se situe comme antérieure dans notre développement. Elle fait partie de nos approches exemplaires pour la conception des formes logiques où doivent se définir les rapports de l'individu à la collection, avant que se constitue la classe, autrement dit avant que l'individu soit spécifié. Cette conception se développe en une logique du sujet, que notre autre étude fait nettement apercevoir, puisque nous en venons à sa fin à tenter de formuler le syllogisme subjectif, par où le sujet de l'existence s'assimile à l'essence, radicalement culturelle pour nous, à quoi s'applique le terme

328C'est dans cette note que se trouve l'unique mention du terme « logique collective »

d'humanité. »³²⁹

Que retenir en première lecture ? D'abord, le fait qu'il n'y a pas lieu de considérer l'article « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion » comme une mise forme définitive de sa réflexion sur la logique collective. Il s'agit plutôt d'une introduction qu'il nous faut re-situer à l'intérieur de ses réflexions sur le dilemme des prisonniers.

Notons également la récurrence du signifiant « logique ». Rien que dans ce court extrait du texte, Lacan convoque cinq types de logiques différentes : la logique de la suspicion, la logique collective, la logique de collection, la logique de classe et la logique du sujet. Il opère cependant un rapprochement entre logique collective et logique du sujet, dont le syllogisme présenté dans le texte du temps logique doit nous donner la mesure. Nous avons vu en effet que la logique du sujet se réalise, si l'on peut dire, à l'intérieur d'une logique collective, car l'avènement du sujet de l'assertion subjective implique l'autre, soit un rapport à l'altérité³³⁰. La réciproque est vraie également, la logique collective se soutient de la logique du sujet puisque sa forme fondamentale est celle de l'assertion subjective anticipante, c'est pourquoi, comme le dit Lacan : le collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel. La logique collective mobilise le sujet au-delà de l'individu, c'est-à-dire de celui qui se croit identique à son Moi et au signifiant qui le représente.

Lacan explique également que son étude prend sa place *dans les analyses formelles initiales d'une logique collective*. L'analyse formelle désigne une méthode d'analyse particulière, utilisée dans différents cadres : celui de la psychologie existentielle inspirée de la phénoménologie ; celui de la sémantique structurale ; et celui de l'ethnométhodologie³³¹. Il est peu probable que Lacan se réfère à la psychologie existentielle. En revanche, nous savons que Lévi-Strauss a eu recours à l'analyse formelle dans ses analyses structurales des mythes. Plus précisément, il s'est appuyé sur la sémantique structurale pour essayer de définir la logique structurant les discours mythiques. Son travail consistait à dévoiler l'armature qui donne sens

329 LACAN, J. (1946). « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op.cit.* pp. 86.

330 Soit justement ce qui est mis à mal dans le discours capitaliste. Dans les quatre autres discours nous retrouvons la mise en relation de couple/fonction : hystérique/maître ; enseignant/a-studé ; analysant/analyste ; maître/esclave. Un tel couple ne formalise par dans le discours capitaliste, le sujet y est juste mis en relation avec la *lathouse*.

331 Pour une présentation de l'analyse formelle voir : MUCCHIELLI, A. (1993). L'analyse formelle. Dans A. Mucchielli, *L'analyse formelle des rêves et des récits d'imagination* (pp. 9-12). Paris, France: Presses Universitaires de France

aux contenus des mythes. Ainsi, Lacan nous propose dans son article de révéler la structure qui sous-tend et organise la logique collective. Pour cela, il suggère de partir de l'analyse de la logique structurant les rapports de l'individu à la collection et ce, avant que se constitue la classe, c'est-à-dire que l'individu soit spécifié³³². C'est en effet à ce niveau que nous pouvons situer la logique du sujet (qui se situe donc à un stade antérieur par rapport à la logique de classe). Dans cette optique, il s'appuie sur une série d'énigmes mathématiques qui lui servent de support pour développer les idées que nous venons de mentionner. Le texte est construit autour du « problème des pesées ». Nous disposons d'un lot de pièce dont l'une diffère des autres seulement par son poids. Cependant, nous ne savons pas si celle-ci est plus légère ou plus lourde que le reste du lot. L'objectif de l'épreuve consiste à trouver la pièce intruse en effectuant une série de pesées avec une balance à deux plateaux, sans avoir recours à une mesure étalon.

3.1. Le problème des douze

La première épreuve met en jeu un lot de 12 pièces. L'objectif consiste à trouver la pièce intruse – c'est-à-dire celle qui n'a pas le même poids que les autres –, en seulement trois pesées. Si nous pouvons être tenté dans un premier temps de séparer le lot de 12 pièces en deux groupes de 6, nous nous rendons vite compte qu'une telle méthode ne nous permet pas de réaliser la tâche proposée, car la première pesée déséquilibrera nécessairement les plateaux de la balance sans que nous sachions dans quel groupe se situe la pièce incriminée (ne sachant si celle-ci est plus lourde ou plus légère).

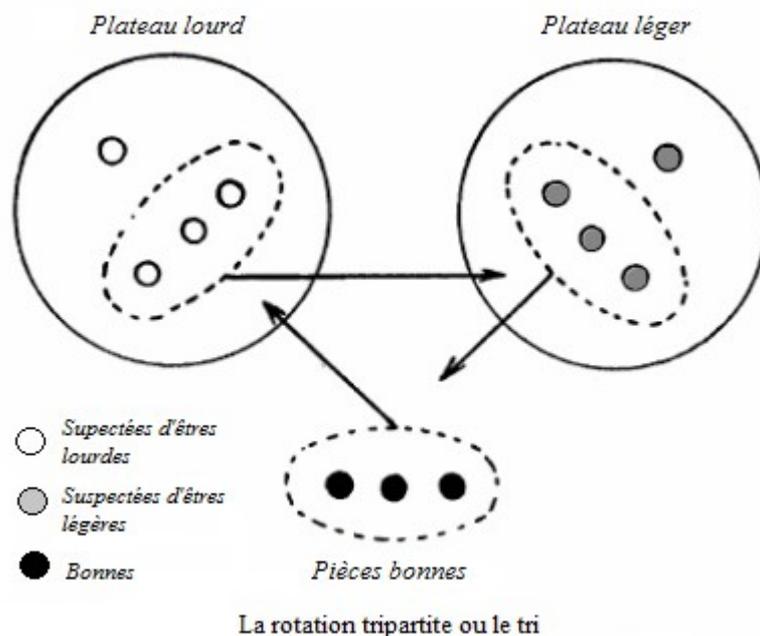
L'astuce consiste en fait à comparer deux groupes de quatre pièces lors de la première pesée. Trois résultats sont possibles : l'équilibre (on sait alors que la pièce différente se trouve dans le groupe de quatre restants), déséquilibre à gauche, déséquilibre à droite. Examinons ces trois possibilités.

Dans le cas où les plateaux de la balance sont équilibrés, il nous reste deux pesées pour déterminer quelle est la pièce intruse parmi les quatre restantes. Une nouvelle fois, il ne faut pas tomber dans le piège qui consiste à comparer deux groupes de deux. Au contraire, il faut choisir deux pièces et les comparer l'une à l'autre lors de la seconde pesée. Soit les plateaux s'équilibrent et nous savons que l'intruse se trouve parmi les deux pièces restantes. Il

³³²Nous verrons pourquoi la logique de collection s'oppose à la logique de classe s'opposent et comment cette distinction nous conduit à différencier la logique collective de la logique de classe.

suffit alors d'en choisir une parmi celles-ci et de la comparer avec l'un des pièces de balance lors d'une troisième pesée, soit les plateaux s'équilibrent et nous savons que la pièce différente est la seule restante, soit il y a déséquilibre et nous savons que l'intruse est la nouvelle pièce sur le plateau (et en prime nous savons si elle est plus lourde ou plus légère).

Dans le cas où la première pesée conduit à un déséquilibre, la question semble plus ardue car il faut isoler la pièce recherchée parmi les huit qui sont sur la balance en seulement deux pesées. Pour réussir l'épreuve, Lacan nous invite à faire usage de la logique de la suspicion, c'est-à-dire de considérer que les quatre pièces qui penchent vers le bas sont suspectées d'être plus lourdes, alors que les quatre pièces qui penchent vers le haut sont suspectées d'être plus légères. L'équilibre maintient l'ambiguïté de la différence alors que le déséquilibre nous permet d'envisager le problème des pesées sous un angle différent. Cette logique de la suspicion nous permet de redistribuer les pièces selon une « rotation tripartite ». L'astuce consiste à se rappeler que nous disposons maintenant de quatre pièces dont nous savons qu'elles sont « bonnes », ce sont celles qui n'ont pas encore été pesées. Lacan propose alors d'en prélever trois et de les substituer à trois pièces de l'un des deux plateaux, puis de remplacer trois pièces de l'autre plateau par les trois que l'on vient d'extraire. Voici le schéma de l'opération à effectuer :



En réalisant cette première rotation trois cas de figures sont possibles : le déséquilibre reste le même, les plateaux s'équilibrent, le déséquilibre s'inverse. Dans le cas où le déséquilibre reste le même, nous pouvons en déduire que l'intruse se trouve dans l'une des deux pièces isolées sur chaque plateau puisque ce sont les seules à ne pas avoir été déplacées. Une pièce est suspectée d'être plus lourde et l'autre d'être plus légère. À partir de là, la troisième pesée est déterminante. Soit nous choisissons l'une des deux pièces suspectes et nous la comparons à une bonne : en cas d'équilibre nous savons que l'autre pièce est l'intruse et nous savons si elle est plus lourde ou plus légère ; de la même façon s'il y a déséquilibre, nous savons que la pièce incriminée est sur le plateau. Nous pouvons également mettre les deux pièces restantes sur le même plateau et les comparer à deux bonnes pièces, si le plateau des deux suspectes s'abaisse alors la pièce à rechercher est celle qui se trouvait dans le lot des « suspectées lourdes », si au contraire il s'élève alors c'est l'inverse.

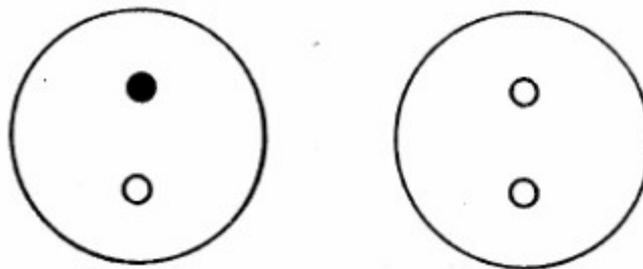
Dans le cas où les plateaux s'équilibrent (suite à la deuxième pesée), cela signifie que la rotation tripartite a fait sortir de la balance l'intruse, elle se trouve donc à l'intérieur du lot de trois qui a été sorti pour la seconde pesée. Nous savons en plus si ce lot de trois provient du plateau plus lourd ou du plateau plus léger, nous connaissons donc la nature de la pièce à retrouver. Il suffit alors de prendre deux pièces parmi le lot de trois et de les comparer dans la troisième pesée, soit il y a déséquilibre et comme nous connaissons la nature de la pièce à trouver nous savons (légère ou lourde) qui incriminer. Soit il y a équilibre et alors la pièce à trouver est la seule restante.

Dans le cas où le déséquilibre s'inverse au moment de la rotation tripartite nous savons que l'intruse se trouve parmi les trois pièces qui ont changé de plateau. Nous savons alors si le lot est plus lourd ou plus léger et il suffit alors de réaliser la même troisième pesée que dans le cas où les plateaux s'équilibrent lors de la rotation tripartite. Le système de la rotation tripartite permet ainsi de résoudre le problème. Après cette première démonstration, Lacan poursuit en expliquant qu'il est possible de reproduire l'opération avec treize pièces, mais à condition d'introduire une opération supplémentaire : la position dite *par-trois-et-un*, que l'on peut traduire sous la forme : $3 + 1$, et qui se distingue de la « rotation tripartite »³³³.

333C'est Le Lionnais qui propose la solution par « rotation tripartite ».

3.2. Le problème des treize

Le début de l'épreuve est similaire à la précédente, on met en balance deux groupes de quatre pièces. Si les plateaux sont en déséquilibre rien ne change, il faut trouver la pièce différente parmi les huit. S'il y a déséquilibre les coordonnées évoluent puisqu'il faut distinguer la pièce parmi cinq. Pour résoudre l'énigme il faut choisir trois pièces parmi les cinq. Sur l'un des plateaux on en dispose deux, et sur l'autre la dernière plus une pièce dont nous savons qu'elle est homogène à la collection. C'est la position *par-trois-et-un* que Lacan décrit comme *la forme originale de la logique de la suspicion*³³⁴ :



La position *par-trois-et-un*

Dans le cas où les plateaux s'équilibrent, l'intruse se trouve parmi les deux pièces restantes, il est alors facile avec une troisième pesée de connaître son identité. Si la balance se déséquilibre il faut chercher parmi les trois pièces suspectes présentes sur la balance. Le déséquilibre nous met dans la même situation que toute à l'heure, d'un côté nous avons deux pièces suspectées d'être soit trop lourdes, soit trop légères (en fonction du déséquilibre) mais de l'autre côté, une seule pièce seulement est suspecte. Il faut donc reprendre le système de la rotation tripartite. On remplace l'une des pièces suspectes du plateau par une bonne tandis qu'une autre est déplacée. Si les plateaux conservent le même déséquilibre la pièce incriminée est la seule qui n'a pas été bougée. S'il le déséquilibre s'inverse, il s'agit de la pièce qui a changé de plateau, et si les deux plateaux s'équilibrent alors il s'agit de celle qui a été sortie du jeu.

Autrement dit, la position *trois-par-un* permet, comme le note Julien Copin, *soit de*

334 LACAN, J. (1946). « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion ». *op.cit.* pp. 94.

*diviser la suspicion en l'étendant à trois pièces, soit d'en réduire la portée à deux*³³⁵. Elle repose en fait sur trois temps (alors que l'opération par rotation tripartite n'en exige que deux), que Lacan décrit ainsi :

« [...] une première [pesée] pour pouvoir fournir l'individu épuré de la suspicion, la seconde qui divise la suspicion entre les individus qu'elle inclut, une troisième qui les discrimine après la *rotation triple*. »³³⁶

Fort de ces résultats, Lacan se pose la question suivante :

« Pouvons-nous dès lors déduire la règle qui, pour un nombre déterminé de pesées, nous donnerait le nombre maximum de pièces entre lesquelles ces pesées permettraient d'en détecter une et une seule, caractérisée par une différence ambiguë, – autrement dit la raison de la série des collections maxima, déterminées par une admission croissante de pesées ? »³³⁷

C'est tout à fait possible, Lacan le démontre en se positionnant contre la formule proposée par Le Lionnais, dont il a montré la caducité en réussissant à découvrir la mauvaise pièce parmi un lot de 13 en seulement trois pesées. Pour avancer dans son raisonnement, il reproduit l'expérience des pesées en se demandant combien de pièces de collection peuvent entrer dans son calcul s'il dispose de quatre pesées. Il montre ainsi que la rotation tripartite permet de déceler la pièce intruse dans un lot de quarante si, et seulement si, la première pesée introduit un déséquilibre. Il n'est pas possible de résoudre l'énigme en quatre pesées si la première présente un état d'équilibre (c'est-à-dire que les 26 premières testées se sont avérées bonnes). C'est à ce moment, nous dit-il, que la position *par-trois-et-un* va démontrer sa valeur. Ses réflexions vont l'amener à proposer une nouvelle formule générale. Soit n le nombre de pesées et N le nombre de pièce de la collection maximum, alors en fonction de la position *par-trois-et-un* nous pouvons dire que $N = 1+3+3^2+\dots+3^{n-1}$.

Jusqu'à présent, notre objectif était de déterminer quelle pièce, parmi un lot autrement homogène, diffère des autres. Pour résoudre l'énigme Lacan s'appuie sur la logique de la

335 COPIN, J. (2016). *Les prisonniers de Lacan : Une introduction au temps logique*. France : Hermann pp. 47

336 LACAN, J. (1946). « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion ». *op.cit.* pp. 97.

337 *Ibid.*,

suspicion qui lui permet de se passer d'une norme extérieure, d'un poids étalon pour réussir le pari. Il lui suffit en effet d'étudier la relation de pièce à pièce ou encore d'individu à individu, c'est-à-dire qu'il identifie les pièces semblables en s'appuyant sur les relations qu'elles entretiennent avec les autres :

« Si le sens de ce problème se rapporte à la logique de la collection, où il manifeste la forme originale que nous désignons du terme de suspicion, c'est que la norme à laquelle se rapporte la différence ambiguë qu'il suppose, n'est pas une norme spécifiée ni spécifiante, elle n'est que relation d'individu à individu dans la collection, – référence non à l'espèce, mais à l'uniforme. ».³³⁸

L'épreuve inclue le fait que nous ne disposons pas de pièce étalon qui permette de faire les comparaisons, d'où l'importance de la première pesée qui est d'isoler un groupe de pièces dites « bonnes ». Lacan se demande alors si l'introduction d'une pièce étalon améliore notre résolution de l'énigme :

« [...] restant donné que l'individu porteur de la différence ambiguë est unique, on supprime la donnée de son existence dans la collection, pour la remplacer par l'appoint d'un individu étalon, donné hors de la collection. ».³³⁹

Alors que nous pourrions nous attendre à ce que l'introduction d'une pièce étalon facilite notre raisonnement et abaisse le nombre de pesées nécessaires pour déterminer s'il existe dans le lot de pièce une qui diffère des autres (selon une logique qui est une logique de classe), Lacan démontre qu'il n'en est rien. La pièce-étalon permet simplement d'introduire la position *par-trois-et-un* dès la première pesée, permettant seulement, nous dit-il, d'accroître d'une unité le groupe inclus dans celle-ci, mais le procès logique reste le même. Ainsi illustre-t-il en logique que notre tendance à privilégier la « logique classificatoire » fondée sur un concept ou une norme ne repose en fait sur aucun intérêt logique sous-jacent. La logique de collection ne compare par les pièces unes à unes à la pièce-étalon, elle compare les pièces les unes aux autres sans avoir besoin de se référer à une norme extérieure. Il est possible d'établir ou de récuser l'uniformité d'une collection (et de situer l'élément hétérogène) par une logique

³³⁸*Ibid.*, pp. 98.

³³⁹*Ibid.*,

qui ne repose pas sur une logique de classe. À partir de là, nous pouvons proposer une distinction entre logique de collection et logique de classe, puis entre logique de classe et logique collective

3.3. Logique collective vs logique de classe

Comparer chacune des pièces à une pièce-étalon revient à suivre une logique de classe. On admet que les pièces appartiennent à la même classe parce qu'on a pu vérifier qu'elles répondent toutes bien aux exigences de la norme-étalon (ici avoir un poids identique à la pièce de référence). Le problème des pesées nous introduit à une autre forme de logique, la logique de collection, où la norme ne pré-existe pas à la collection, mais se construit dans l'analyse des relations de pièces à pièces. La logique de collection nous ramène au niveau des relations de réciprocité que nous avons mis à jour dans le texte du temps logique. Ainsi, ce ne serait pas une norme extérieure qui fonderait un collectif, mais la référence de l'individu à chacun de tous les autres. Cependant, on ne peut pas séparer radicalement logique de collection et logique de classe puisque Lacan nous dit que celle-ci précède celle-là :

« La forme ici développée, quoiqu'elle comporte la succession, n'est point de l'ordre du temps logique et se situe comme antérieure dans notre développement. Elle fait partie de nos approches exemplaires pour la conception des formes logiques où doivent se définir les rapports de l'individu à la collection, avant que se constitue la classe, autrement dit avant que l'individu soit spécifié. ».³⁴⁰

Ainsi, rien ne permet d'exclure l'hypothèse que la logique de collection fonde la logique de classe. Le procès conduisant à la formation d'un norme-étalon étant alors oublié dans le résultat. Pourtant, la logique de collection a pour avantage de ne pas construire le groupe sur un principe d'exclusion, car la norme qui cimente le collectif s'établit sur la base des relations de réciprocité, c'est-à-dire découvrir ce que la collection a de commun. Le problème des pesées démontre que la logique de collection est loin d'être impensable et qu'elle pourrait peut-être s'appliquer à l'individu. Seulement, peut-on faire équivaloir logique collective et logique de collection ? Lacan s'y oppose pour une raison évidente, la logique de collection évacue la présence du sujet. Il y a une différence entre logique de collection et logique du sujet car dans la logique de collection présentée à travers le problème des pesées ce sont des pièces qui sont comparées les unes aux autres. Quand le sujet est mis en jeu, comme dans le dilemme des prisonniers, il faut compter en plus sur la subjectivité de chacun et sur le fait que l'identification qui fonde le collectif implique l'acte de chacun. Dans la

³⁴⁰*Ibid.*, pp. 86.

logique collective ne s'agit pas de découvrir l'essence commune au collectif car, à ce niveau, il y a un trou réel. La dynamique consiste plutôt à nommer dans l'acte un élément qui fait référence pour le groupe, c'est-à-dire d'instituer un signifiant-maître tout en prenant la mesure de sa dimension de semblant. Rappeler que l'identification relève de l'acte et qu'il y a toujours un ratage entre le signifiant et le réel, permet au collectif qui fonctionne avec l'identification de préserver l'idée que son existence est possible mais « non-nécessaire », c'est-à-dire qu'il relève d'un choix et qu'il manque nécessairement à saisir le réel (ce qui permet également de préserver la possibilité de la dissolution du collectif).

Dans le problème des pesées, les étapes de vérifications se produisent indépendamment de l'action des pièces elles-mêmes, les étapes de la procédure à suivre sont déterminées à l'avance. Dans le cas du dilemme, ce sont les prisonniers qui *scandent eux-mêmes le procès par lequel ils vérifient qu'ils appartiennent bien à une collection homogène*³⁴¹. Il revient à chacun de découvrir sa couleur en objectivant les relations qu'il entretient avec chacun des autres. Les relations de réciprocité qui se nouent nous rapprochent de la logique de collection, mais le pas subjectif que leur « reconnaissance » implique nous en éloigne. Dans le cadre de la logique collective représentée par le dilemme des prisonniers ce n'est pas un observateur extérieur qui synthétise les relations des participants, chaque prisonnier doit analyser lui-même le rapport qu'il entretient avec les deux autres. Aussi, le dénouement dépend de la « rigueur » de chacun, pour reprendre l'expression de Lacan. De plus, elle implique la prise en compte de l'autre comme élément hétérogène :

« La conscience réflexive par laquelle ils se pensent comme membres d'une collection homogène structure leurs rapports. Chacun tient les autres capables comme lui de voir, d'être vu, de raisonner à partir de ce qu'ils voient et savent, d'imputer aux autres un raisonnement, etc. ».³⁴²

Chaque prisonnier doit se déclarer blanc dans la hâte pour que son acte – qui consiste à produire et assumer une assertion de certitude anticipée –, produise des effets sur les autres et que ces effets lui confirment rétroactivement la validité de son énonciation, seule manière de pouvoir s'en assurer, c'est-à-dire de se libérer du doute. Comme on le voit, l'acte n'est pas

341 COPIN, J. (2016). *Les prisonniers de Lacan : Une introduction au temps logique*. op.cit pp. 55.
342 *Ibid.*,

l'énoncé que le sujet se formule pour lui-même, c'est l'acte d'énonciation qu'il effectue quand il fait un pas vers la sortie qui, bien que silencieux, est signifiant. À la sortie, il s'engage dans sa parole en reconnaissant et en assumant les conséquences de son énonciation. Les prisonniers sont un *collectif*, c'est-à-dire une collectivité de sujets parlant. Langage, acte, identification et énonciation sont au principe de la logique collective. L'identité acquise et assumée découle de la *transformation, par la parole du sujet, de son rapport à l'autre*³⁴³ - en quoi il s'agit bien d'une identification. Aussi, la logique de collection se situe bien à un stade antérieur par rapport à la logique collective, car la logique collective inclut le pas du sujet. Cependant, cela nous permet de nous mettre sur la voie de la distinction que nous pouvons opérer entre logique collective et logique de classe.

Comme nous l'avons déjà souligné, le collectif se construit selon les principes de la logique collective ne se réfère pas à une norme extérieure, il s'établit à travers les relations des membres du groupe, c'est-à-dire le rapport de chacun à l'altérité (celle qui est située à l'intérieur du sujet et celle de l'autre). Même si d'un point de vue extérieur (celui du directeur par exemple), il est toujours possible d'examiner le groupe des prisonniers selon une logique de classificatoire (la « classe des blancs »), suivre une telle logique est exclu pour les prisonniers puisqu'ils ne peuvent connaître leur couleur. Le collectif des prisonniers suppose et nomme dans l'après-coup de l'acte ce qu'il a de commun, le commun ne lui est pas donné par avance et ne relève pas d'une commune mesure. La logique collective inaugure une modalité de traitement de « l'altérité » différente de celle de la logique de classe.

En forçant un peu les choses, nous pouvons considérer que dans le cadre de la logique collective « l'altérité » est première et le procès logique consiste à reconnaître, ou plutôt à construire les liens qui unissent ces altérités. Dans la logique de classe, c'est plutôt l'inverse. On part de l'idée qu'il existe une classe homogène dont chacun des membres répondent à la même norme-étalon. Une telle logique implique des allers-retours comparatifs constants entre les membres et la norme, afin de vérifier à chaque fois l'homogénéité de la classe. En conclusion de son texte, Lacan écrit :

« Nous dédions cet apologue à ceux pour qui la synthèse du particulier et de l'universel a un sens politique concret. Pour les autres, qu'ils s'essaient à appliquer

343COPIN, J. (2016). *Les prisonniers de Lacan : Une introduction au temps logique. op.cit* pp. 57.

à l'histoire de notre époque les formes que nous avons démontrées ici. ».³⁴⁴

La réflexion de Lacan a en effet une portée politique, car elle situe une forme d'impasse inhérente à la logique de classe. Prise au pied de la lettre, la logique de classe conduit nécessairement à l'exclusion de certains pour assurer la consistance de la classe et l'intérêt de la norme-étalon. Celle-ci est un élément extérieur à la classe elle-même, qui s'applique sur les éléments concernés sans que cela implique un mouvement de reconnaissance de la part de ces éléments. Dans la logique de classe, c'est l'autre qui est vecteur de la norme-étalon qui nous identifie. Que nous apprend l'histoire à ce propos ? Malheureusement rien de rassurant de prime abord, puisque là où la logique de classe a été le plus revendiquée, l'utilisation de procédés ségrégatifs a été largement constaté, chacun pouvant dès lors être suspectés de ne pas répondre comme il faut aux exigences de la norme, en raison notamment de l'écart irréductible entre le réel du sujet et le signifiant. Dans la logique de classe, l'altérité remet en question l'homogénéité de la classe, alors que dans la logique collective elle la fonde. Pour autant, on ne peut pas dissocier complètement la logique collective et la logique de classe. Dans un passage de son texte de 1945, Lacan propose d'articuler logique collective et logique classique :

« Mais l'objectivation temporelle est plus difficile à concevoir à mesure que la collectivité s'accroît, semblant faire obstacle à une logique collective dont on puisse compléter la logique classique. ».³⁴⁵

Or, la logique classique est en fait très proche de la logique de classe, puisqu'il s'agit de définir un axiome qui permette ensuite au mathématicien de raisonner et de déduire des concepts et des théories à partir de cet axiome princeps. Dans un certain sens, nous pourrions considérer que la propriété qui définit la classe – par exemple la classe des prolétaires – constitue l'axiome à partir duquel on raisonne sur les comportements et les rapports que ladite classe doit entretenir avec ceux qui en sont extérieurs. Lacan nous suggère ainsi d'interroger la logique classique (ou logique de classe) à la lumière de la logique collective, ce qui implique d'y inclure une nouvelle fois la dimension du sujet.

³⁴⁴*Ibid.*, pp. 99.

³⁴⁵LACAN, J. (1966). « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme ». In LACAN, J. (1966). *Écrits*. France, Paris : Seuil

Si nous considérons que la logique classique « spécifique » l'individu, la logique collective se situe à un niveau en-deçà, puisque nous savons que ce n'est qu'au moment de conclure que le sujet s'identifie dans une assertion subjective anticipée. Aussi, nous pouvons considérer que si la logique collective « complète » la logique classique, c'est parce qu'elle nous en livre la genèse, laquelle s'oublie dans son résultat. Affirmer « Je fais partie de la classe des prolétaires », c'est fonctionner selon une logique de classe où le sujet s'identifie comme prolétaire. Si cette identification peut avoir un intérêt politique certain, en revanche elle ne peut rendre compte du réel du sujet et c'est cela qui s'oublie parfois dans la logique de classe. Le Moi se prend pour ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire qu'il oublie le processus identificatoire qui a conduit à ce qu'il puisse se reconnaître comme tel. Ainsi, la logique collective complète la logique classique parce qu'elle nous en livre la genèse, laquelle s'oublie dans le résultat. En révélant que le sujet ne s'identifie que d'un acte de parole, Lacan restitue au sujet la responsabilité de ses identifications successives et désamorce ainsi tout mouvement qui conduirait à une oublier la profonde méconnaissance qui caractérise le rapport du sujet à son être : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend ».

C'est peut-être là l'un des intérêts de la psychanalyse pour le champ politique. Lacan nous livre la logique qui sous-tend le principe d'identification et qui précède le mouvement qui fait de ce trait d'identification une valeur intrinsèque qui transforme la logique collective en logique de classe, c'est-à-dire qui produit une pièce-étalon. Ici s'éclaire toute la portée politique du travail de Lacan, il nous montre que ce que l'on considère comme des normes extérieures sont en fait, du fait de l'ambiguïté du langage notamment, des normes qui ont été construites selon une logique identificatoire qui relève de la logique collective. Autrement dit, cette identification est basée sur les rapports de chacun à autrui et non sur les rapports de chacun à une norme extérieure. Or c'est précisément la logique et la connaissance de ce procédé identificatoire qui se perd quand la logique de classe quand elle se substitue à la logique collective. La psychanalyse, en rappelant les principes qui organisent la logique identificatoire qui précède celle de la logique de classe en révèle l'inconsistance, ce qui n'est pas sans conséquence pour celui qui, comme le dit Lacan, cherche à réaliser la synthèse du particulier et de l'universel, c'est-à-dire à penser l'organisation du vivre-ensemble.

La comparaison entre logique collective et logique de classe, nous permet d'introduire une autre remarque : on peut dissoudre un collectif, mais on ne peut pas dissoudre une classe.

Le collectif préserve la dissolution, c'est-à-dire la possibilité qu'il ne soit pas, obligeant ainsi chacun à s'engager en acte dans le collectif. Le collectif engage l'effort de chacun pour son maintien.

4. La logique collective dans la clinique : l'expérience de Bion

Jusqu'ici nous avons cherché les fondements de la logique collective en nous appuyant sur des problèmes de logiques : le dilemme des prisonniers et le problème des pesées. Notre relecture de l'analyse qu'en fait Lacan nous a permis de situer leur intérêt théorique. Cependant : peut-on tout dire de la logique collective en nous basant seulement sur des énigmes de logique ? Ne faut-il pas confronter ces hypothèses théoriques à la clinique du sujet pour en éprouver la validité ? Peut-on transposer une dynamique associant trois sujets à un collectif plus important ? Peut-on tenir pour acquis que chacun réalise le pas en même temps que l'autre ?

Réintroduire la notion de subjectivité à l'intérieur du procès logique du dilemme des prisonniers ne suffit pas pour restituer toute la complexité de la réalisation d'une forme de logique collective. En effet, dans la solution proposée par Lacan les prisonniers réfléchissent et agissent en même temps, à la même vitesse, ce qui ne se constate pas toujours, voire très peu, dans la réalité quotidienne. Pourtant, dans les deux textes que nous venons d'étudier, Lacan semble plutôt tendre à penser que la singularité de chacun n'est pas un obstacle à la logique collective, mais bien plutôt sa condition. Ainsi, dans le texte du temps logique il écrit :

« [...] Mais il suffit de développer par récurrence la démonstration du sophisme pour voir qu'il peut s'appliquer logiquement à un nombre illimité de sujets, étant posé que l'attribut « négatif » ne peut intervenir qu'en un nombre égal au nombre des sujets moins un. Mais l'objectivation temporelle est plus difficile à concevoir à mesure que la collectivité s'accroît, semblant faire obstacle à une logique collective. dont on puisse compléter la logique classique. ».³⁴⁶

Si d'un côté il reconnaît que l'objectivation temporelle se réalise avec plus de difficulté quand le nombre de sujet inclus dans le collectif augmente, il semble en même temps convaincu que cette difficulté n'est pas le signe d'une impossibilité. Que le nombre *semble* faire obstacle ne signifie pas qu'il le fasse réellement. De la même façon, dans le texte « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion » il écrit ceci :

³⁴⁶LACAN, J. (1966). « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme ». In LACAN, J. (1966). *Écrits*. France, Paris : Seuil

« En cherchant à nouveau dans les nombres une fonction génératrice pour le phénomène, nous paraissions retourner à d'antiques spéculations que leur caractère approximatif a fait rejeter par la pensée moderne. C'est qu'il nous paraît justement que le moment soit venu de retrouver cette valeur phénoménologique, à condition d'en pousser à l'extrême rigueur l'analyse. Sans doute y apparaîtra-t-il des singularités qui, pour n'être pas sans analogie de style avec celles qui se manifestent dans la physique, voire dans la peinture ou dans le nouveau style des échecs, déconcerteront les esprits, là où leur formation n'est qu'habitude, en leur donnant le sentiment d'une rupture d'harmonie, qui irait à dissoudre les principes. Si précisément nous suggérons qu'il faille opérer un retour à la logique, c'est pour en retrouver la base, solide comme le roc, et non moins implacable, quand elle entre en mouvement. ».³⁴⁷

Ainsi, plutôt que de considérer la singularité de chacun comme le point de rupture de l'harmonie du collectif, Lacan propose de démontrer, en logique, que le collectif peut supporter d'accueillir cette singularité. Cela signifie que ce n'est pas la singularité de chacun qui fait réellement obstacle à la logique collective mais plutôt le rapport que chacun entretient avec cette altérité à l'intérieur du groupe. Dans un texte publié en 1947 (mais certainement rédigé au moins en partie dès 1945) Lacan s'intéresse de près à un cas concret de logique collective exemplifiant comment la temporalité singulière de chacun peut trouver à se traiter à l'intérieur du groupe. Si nous ne sommes pas les prisonniers du temps logique, c'est-à-dire que nous ne raisonnons pas tous en même temps et/ou de la même manière, cela ne signifie pas que la logique qui s'applique pour eux ne peut s'appliquer pour nous.

4.1. Le texte

En 1947 Lacan publie dans la revue *L'évolution psychiatrique* un texte intitulé « La psychiatrie anglaise et la guerre »³⁴⁸. Le texte se rapproche de celui du temps logique de par sa date de parution, mais aussi parce qu'il rejoint la thématique de l'identification au groupe déjà travaillée (sous un angle différent) dans le texte du temps logique. Cependant, cette fois-ci, ce n'est pas un exercice de logique qui retient l'attention de Lacan mais un cas très concret : celui

347LACAN, J. (1946). « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion ». *op.cit.* pp. 99.

348LACAN, J. (1947). « La psychiatrie Anglaise et la guerre ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op.cit.* pp. 101-121

des soldats de la seconde guerre mondiale. Il rédige cet article après avoir réalisé un voyage de cinq semaines en Angleterre au lendemain de la guerre (septembre 1945). Celle-ci, dit-il, lui avait laissé un « *vif sentiment du mode d'irréalité sous lequel la collectivité des Français l'avait vécue de bout en bout* »³⁴⁹. Pour Lacan la capitulation du maréchal Pétain³⁵⁰ et d'une partie de la France n'était en rien effacée par la victoire soudaine des forces alliées. Il repère dans les célébrations françaises les stigmates de cette défection et considère que les discours sur la grandeur de la France portés à l'époque répondent aux mêmes mécanismes de défenses que ceux dont on use dans la névrose pour se défendre de l'angoisse. Lassé de ce constat, il décide de partir en Angleterre pour observer ce pays qui n'a, lui, pas capitulé et ce, malgré une situation militaire également compliquée. Il estime que la capacité de l'Angleterre à faire face aux difficultés de la guerre repose sur un « rapport véridique au réel », bien que masquée par son idéologie utilitariste. Il lui reconnaît également une adaptation impressionnante de ses pratiques psychiatriques aux problématiques de guerre.

En raison de sa situation démographique l'Angleterre s'est trouvée dans l'obligation d'engager quasiment la totalité de sa population civile dans l'effort de guerre et de compter sur elle même dans des situations complexes. Le pays ne disposait en effet que d'une petite armée de métier, ayant refusé jusqu'au moment du conflit tout principe de conscription. Aussi, à partir de 1940 de nombreux soldats furent envoyés dans des hôpitaux de réadaptations pour des raisons d'inadaptation, de délinquances diverses et de réactions psychonévrotiques. Le tour de force de l'Angleterre est d'avoir convoqué une équipe de psychiatres pour re-mobiliser une grande partie de ces troupes et ainsi contribuer à gagner à la guerre. Lacan repère que des techniques similaires à celles employées par ces psychiatres avaient déjà été expérimentées aux États-Unis par le colonel *Hargreaves* dans le cadre de la sélection de soldats. Il appliquait le système dit *Pulhems* dans lequel on cote de 1 à 5 les capacités de chaque sujet dans sept catégories : capacité physique générale ; fonctions des membres supérieurs ; inférieur ; audition ; vue ; capacité mentale (Intelligence) et stabilité affective. Une première sélection est faite sur les recrues, qui en détache le décile inférieur (soit les recrues ayant eu les résultats les moins bons). Cependant, cette sélection contrairement à ce que l'on pourrait penser, ne vise pas exclusivement à repérer les qualités critiques et techniques de chacun, mais aussi à

349LACAN, J. (1947). « La psychiatrie Anglaise et la guerre ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op.cit.* pp. 101-121

350Les remarques de Lacan semble fait directement écho aux travaux de Freud sur la psychologie des foules. Lacan mentionne par exemple la « dissolution vraiment panique » du statut moral de la France, ce qui rappelle les mouvements de paniques repérés par Freud quand le meneur de la foule vient à disparaître.

former des troupes supposées « homogènes »³⁵¹, dans l'idée qu'il s'agit là d'une condition essentielle pour former un groupe soudé, solidaire et efficace. L'objectif étant alors de favoriser l'identification horizontale des membres du groupe pour le rendre fonctionnel, identification qui, selon Lacan, a été un peu négligée par Freud :

« Tout déficit physique ou intellectuel en effet prend pour le sujet à l'intérieur du groupe une portée affective en fonction du processus d'identification horizontale que le travail de Freud, évoqué plus haut, suggère peut-être, mais néglige au profit de l'identification, si l'on peut dire, verticale, au chef. »³⁵²

Un tel arrangement des troupes eu des effets bénéfiques, puisqu'il fût observé une baisse significative des phénomènes de choc et de névrose parmi ces unités ainsi constituées. De plus, les soldats habituellement considérés comme *dullards*³⁵³, c'est-à-dire ceux qui ordinairement n'arrivent pas à se conformer aux exigences de l'institution, arrivent à s'épanouir et à gagner en efficacité quand ils sont placés dans des groupes qui leur « ressemblent » :

« Aussi bien, d'être groupés entre eux, ces sujets se montrent-ils aussitôt infiniment plus efficaces, par une libération de leur bonne volonté, corrélative d'une sociabilité dès lors assortie [...] ».³⁵⁴

L'Angleterre ne pouvait se payer le luxe de laisser en dehors des problèmes de la guerre des sujets considérés justement comme *dullards* – contrairement aux États-Unis – c'est pourquoi ils durent s'inspirer de ces expériences. Aussi, ils inventèrent dans l'urgence du conflit des méthodes inédites pour réhabiliter les hommes à la guerre et renvoyer ceux qui étaient réellement inaptes à la vie civile. Diverses méthodes furent employées pendant ces années difficiles, mais deux psychiatres en particulier ont œuvré à construire une méthode de prise en charge thérapeutique singulière et particulièrement efficace : Bion et Rickman. Lacan rencontre ces deux hommes qu'il qualifie de « pionniers » lors de son voyage en Angleterre et,

351 Depuis la psychanalyse, nous pouvons adresser une critique à cette idée d'« homogénéité » du groupe. En raison de la singularité irréductible du sujet, un groupe est toujours hétérogène

352 LACAN, J. (1947). « *La psychiatrie Anglaise et la guerre* ». *op.cit.* pp. 105.

353 Turquet propose comme équivalent français le mot « lourdaud ». Lacan lui suggère le terme « débillard » qui selon lui, exprime moins un niveau mental qu'une évaluation de la personnalité.

354 *Ibid.*, pp. 105.

enthousiasmé par leurs échanges, il s'intéresse de près à leurs travaux, notamment à l'article qu'ils ont publié ensemble dans la revue *The Lancet* intitulé : « *Intra-group tensions in therapy. Their study as the task of the group* », qu'il traduit : « Les tensions intérieures au groupe dans la thérapeutique » et commente avec entrain :

« J'y trouve, écrit-il, l'impression du miracle des premières démarches freudiennes : trouver dans l'impasse même d'une situation la force vive de l'intervention. ».³⁵⁵

L'ensemble de son article est ainsi dédié à l'étude de ces expériences et à l'analyse de ce qu'elles nous enseignent. Dans un premier temps, il s'intéresse aux travaux de Bion réalisés dans les centres de réhabilitation. Celui-ci se voit confier la prise en charge de près de quatre cents soldats refusant de retourner au front, étiquetés inaptes et présentant des comportements dits de « délinquances » (refus du front et des ordres notamment) ainsi que des réactions « psychonévrotiques »³⁵⁶ (angoisse, états confusionnels, dépression, sentiment d'infériorité, etc.). La mission de Bion était de proposer un programme thérapeutique qui devait permettre d'établir si ces soldats pouvaient être renvoyés au front (et le cas échéant les y aider) ou s'ils devaient retourner à la vie civile. Une évaluation de leur capacité était également demandée afin que ceux qui étaient jugés aptes au combat à la fin de leur séjour soient orientés vers des postes correspondants à leur profil.

Bion se retrouve ainsi dans une situation complexe puisqu'il doit composer à la fois avec l'urgence de la guerre (qui impose une contrainte temporelle dans la durée du traitement), le nombre important de soldats à sa charge, l'exigence d'évaluation et le manque de moyens en terme de personnels (impossible en effet de proposer un suivi individuel à 400 soldats à lui tout seul). À ceci s'ajoute la réticence des soldats à se soumettre à la hiérarchie militaire et par association aux traitements thérapeutiques proposés, puisque les soldats investissent Bion comme une figure d'autorité, un chef. D'abord inquiet par ces oppositions qui paralysent son travail alors qu'il dispose déjà de peu de temps pour le réaliser, il décide finalement d'organiser le traitement thérapeutique autour de ces résistances mais en les traitant au niveau du groupe. Inspiré par les travaux de Freud, il considère que si les soldats éprouvent des

355 *Ibid.*, pp. 108.

356 L'expression est de Lacan.

difficultés à se conformer au fonctionnement de leur unité militaire c'est parce qu'ils n'arrivent pas à s'identifier aux autres membres de leur groupe, c'est-à-dire que leur névrose singulière prend le pas sur le collectif :

« Neurosis needs to be displayed as a danger to the group ; and its display must somehow be made the common aim of the group. ».³⁵⁷

Il se donne alors pour objectif de favoriser ce processus d'identification en accentuant l'identification horizontale des membres entre eux, au détriment de l'identification verticale au chef. Tenu informé des travaux de Freud sur la psychologie des foules, il se rappelle que deux facteurs permettent habituellement de faire fonctionner la cohésion de groupe : la présence d'un chef qui, pour le dire simplement, ne se « dégonfle pas » ; et l'existence d'un ennemi extérieur :

« I sought, and found, a working hypothesis. It was, that- the discipline required depends on two main factors: (1) the presence of the enemy, who provides a common danger and a common aim ; and (2) the presence of an officer who, being experienced, knows some of his own failings, respects the integrity of his men, and is not afraid of either their goodwill or their hostility. ».³⁵⁸

Cependant, il estime que l'ennemi n'est pas à l'extérieur mais à l'intérieur³⁵⁹ : ce qui fait obstacle au bon fonctionnement du groupe c'est la névrose de chacun. Intuition qui est également partagée par Lacan :

« La guerre m'avait laissé un vif sentiment du mode d'irréalité sous lequel la collectivité des Français l'avait vécue de bout en bout. [...] Je veux plutôt dire chez chacun cette méconnaissance systématique du monde, ces refuges imaginaires, où, psychanalyste, je ne pouvais qu'identifier pour le groupe, alors en proie à une dissolution vraiment panique de statut moral, ces mêmes modes de

357 BION, W. R & RICKMAN, J. (1943). « *Intra-group tensions in therapy. Their study as the task of the group* ». In : *The Lancet*. Volume 242, 27 Novembre 1943, pp. 678-682. Consultable à l'adresse : <https://www.sciencedirect.com/>

358 *Ibid.*,

359 En ce sens il rejoint les travaux de Freud sur la pulsion de mort (venant travailler la civilisation) ou sur le symptôme qui, comme retour du désir refoulé, rend pourtant le sujet insatisfait

défense que l'individu utilise dans la névrose contre son angoisse, et avec un succès non moins ambigu, aussi paradoxalement efficace [...] »³⁶⁰ ³⁶¹.

Comme les oppositions à la hiérarchie sont vives parmi ces soldats, il décide d'endosser le rôle de « chef », mais en faisant de cette fonction une place vide. Il en passe, nous dit Lacan, par la « feinte inertie du psychanalyste » pour opérer au niveau du groupe. Plutôt que d'user de suggestion et de contrainte, il choisit ainsi d'interpréter le rapport de chacun au groupe. Concrètement, il rassemble l'ensemble des soldats à sa charge et leur indique qu'ils vont devoir former des groupes centrés sur une tâche à accomplir en lien avec le domaine militaire ou civile. Le choix du thème leur appartient ainsi chacun est libre de former un groupe ou de rejoindre un groupe existant. Tous restent libres d'organiser leur emploi du temps comme ils le souhaitent, ils peuvent à tout instant retourner se reposer dans leur chambre en le déclarant à la surveillante-chef. En revanche, un rassemblement d'une demi-heure aura lieu chaque jour à 12h10 afin que chaque groupe puisse communiquer sur son organisation et ses avancées.

D'abord réticents, les soldats se prennent finalement au jeu et plusieurs groupes se constituent : un atelier de charpenterie, un cours préparatoire pour agents de liaison, un cours de pratique cartographique, un atelier d'entretien de voiture et même un groupe qui se consacre à la tâche de tenir à jour un diagramme qui recense les différentes activités en cours et le taux de participation de chacun des membres. Soucieux de tenir le rôle qu'il s'est donné, Bion accepte la mise en place de ces différents ateliers. Ainsi, quand on évoque l'idée d'instituer un cours de danse, il y entend une provocation mais ne cède pas et fait en sorte que ceux-ci se réalisent en présence de personnels haut-gradés. Autrement dit, il ne se « dégonfle pas » parce qu'il perçoit, au-delà de la boutade, l'expression d'un sentiment d'infériorité exprimé par des hommes qui ont été écartés du combat parce que jugés inaptes :

« By far the largest group of men proposed the formation of a dancing class. Despite the veneer of a desire to test my sincerity in promising facilities for group activity, the pathetic sense of inferiority towards women that underlay this

360 LACAN, J. (1947). « *La psychiatrie Anglaise et la guerre* ». *op.cit.* pp. 101.

361 Notons que cette méconnaissance dont parle Lacan sonne comme un évitement du *réel*.

proposal, by men taking no part in fighting, was only too obvious. ».³⁶²

Au départ des protestations se font entendre car tous ne participent pas à la même hauteur aux activités du groupe auquel ils sont affiliés. Bion constate que ces phénomènes engendrent des « appels au chef », c'est-à-dire qu'il est sollicité pour régler les problèmes de disciplines de chacun ou pour aider à œuvrer à la réalisation de tel ou tel projet en difficulté. Cependant, plutôt que de répondre à ces demandes, Bion se contente de désigner dans le comportement de chacun les mêmes attitudes que ce dont ils se plaignent chez les autres. Aussi, quand on lui fait remarquer qu'il y a environ 80 % de tire-au-flanc dans les rangs qui se déchargent de leur responsabilité tandis que les 20 % restant travaillent dur chaque jour, il réplique simplement que le problème qui se pose à eux est un fait de société qui se rejoue dans toutes les institutions et qu'il revient à chacun de réfléchir à une solution à proposer. De plus, c'est au groupe de traiter les difficultés du groupe, lui-même n'en accepte pas la responsabilité et puisque ces problèmes sont des manifestations de la névrose de chacun et que tous sont réunis dans cet établissement pour cette raison, il ne réalisera aucune différence de traitement. Après tout, ils ont eux-même eu le même type de comportement.

« [...] quelle ne fut pas l'indignation du groupe lésé (cet épisode n'est pas dans l'article), le jour où les ciseaux à cuir eurent disparu ! Mais chaque fois qu'on fait appel à son intervention, Bion avec la patience ferme du psychanalyste renvoie la balle aux intéressés : pas de punition, pas de remplacement des ciseaux. Les tire-au-flanc sont un problème proposé à leur réflexion, non moins que la sauvegarde des ciseaux de travail ; faute de pouvoir les résoudre, les plus actifs continueront à travailler pour les autres et l'achat de nouveaux ciseaux se fera aux frais de tous ».³⁶³

Bion traite ainsi le réel subjectif et le symptôme de chacun en s'appuyant sur la communauté. Chacun des membres du groupes est ainsi également responsable du fonctionnement de celui-ci, une difficulté ne sera pas traitée par un supérieur car c'est au groupe d'inventer une solution collective, ce qui nécessite d'en passer par un engagement

362BION, W. R & RICKMAN, J. (1943). « *Intra-group tensions in therapy. Their study as the task of the group* ». In : *The Lancet*. Volume 242, 27 Novembre 1943, pp. 678-682. Consultable à l'adresse : <https://www.sciencedirect.com/>

363LACAN, J. (1947). « *La psychiatrie Anglaise et la guerre* ». *op.cit.* pp. 110.

individuel. Les conséquences d'une telle attitude sont plutôt heureuses puisque la dynamique de groupe évolue réellement et tous participent activement à la réalisation des tâches qui leur incombent. Bion remarque même que plusieurs soldats se mettent à accomplir des tâches bénévolement pour le groupe et pour l'institution (nettoyage spontané des salles par exemple). Il observe également des phénomènes d'entre-aide et de solidarité entre les groupes. Là où il manque un membre pour réaliser une tâche, une personne d'un autre groupe se propose pour aider. En à peine un mois, les changements sont flagrants. Alors qu'au début il était difficile de mobiliser chacun de ces soldats pour une simple tâche, quelques semaines plus tard, il semble difficile de trouver assez temps pour réaliser tout ce qu'ils souhaitent faire.

Plus intéressant encore, le fonctionnement du groupe se cristallise petit à petit autour d'une autocritique que chacun fait sur soi. Le groupe devient ainsi un support pour penser et traiter ses propres symptômes. Ce n'est pas un traitement collectif de la névrose, mais un traitement singulier qui en passe par le collectif. Le collectif devient ainsi un support d'élaboration.

L'intérêt de l'approche de Bion est d'avoir mis au centre du collectif la question de la névrose, le symptôme et l'analyse de résistances. De cette façon, il suggère qu'il revient au collectif d'accueillir le symptôme et de le traiter, ce qui a pour effet de renvoyer chaque sujet à sa propre division et à son propre symptôme. Le symptôme est le roc sur lequel vient buter le fonctionnement du groupe et l'empêche ainsi de tourner en rond. Il manifeste un point de réel, un trou dans le savoir, qui divise le collectif parce qu'il se fait l'écho de la division du sujet. En utilisant l'interprétation et la « feinte de l'inertie de l'analyste » plutôt que la suggestion, Bion donne ainsi au groupe les moyens de se mettre au travail sur ce qui le divise, et sur ce qui divise chaque sujet singulièrement. Il s'appuie ainsi sur la structure du sujet divisé au prise avec sa question intime en l'incluant dans le groupe pour qu'elle puisse s'élaborer. Le collectif a alors la charge de trouver à y faire avec le symptôme de chacun (traitement du symptôme par le collectif) et chacun est en même temps renvoyé à son propre mode de fonctionnement : son symptôme, ses résistances, son fantasme, etc. De cette façon, non seulement il intéresse chacun au symptôme de l'autre (ce qui permet de faire lien social), mais en plus, il permet à chaque sujet de traiter son rapport réel et au symptôme en s'appuyant sur le collectif.

Cependant, pour que le collectif puisse s'offrir comme le support d'élaboration de la névrose et su symptôme, il est nécessaire que ceux qui y participent puissent s'y reconnaître.

Les expériences que nous avons présenté montrent, comme Freud l'avait déjà repéré, que l'identification se situe au fondement du collectif, c'est-à-dire du vivre-ensemble. Or se reconnaître dans l'autre ne va pas de soi, se reconnaître dans un collectif non plus. Lacan l'explique très bien dans le texte sur le temps logique avec son syllogisme : s'identifier à l'humanité n'est pas chose aisée et cette difficulté ne cesse de se rejouer dans les rapports sociaux. En revanche, le processus d'identification favorisé par le dispositif de Bion ne recoupe pas celui de la psychologie des foules théorisée par Freud. Bion cherche à entretenir l'identification horizontale des membres entre eux contre l'identification verticale au meneur qu'il vide de sa substance. Ce type d'identification, quand elle ne vire pas au conformisme, c'est-à-dire quand elle ne repose pas sur un principe unifiant, ouvre à des perspectives intéressantes puisque chacun est dès lors responsable de la position qu'il prend à l'égard du réel qui divise le groupe et le divise en même temps. Bion invite ainsi chacun à prendre position, c'est-à-dire à s'affirmer comme sujet singulier dans une énonciation, dans un acte, à travers lequel il se réalise comme sujet et en même temps à partir duquel le groupe se transforme et se ré-invente.

Les soldats de Bion ne sont pas comme les prisonniers de Lacan, tous ne tiennent pas le même raisonnement au même moment. Il revient alors au collectif de réussir à traiter la temporalité singulière de chacun (et les décalages qu'elle induit). S'il existe quelques similitudes entre la situation des prisonniers de Lacan et les soldats de Bion, ce dernier démontre qu'il n'est pas nécessaire que tous partent du même niveau, du moment qu'il y en a assez qui prennent sur eux la responsabilité de faire un premier pas afin d'entraîner celui des autres. Bion espère d'ailleurs que son expérience produite à petite échelle puisse un jour se réaliser au niveau de la société :

« Finally, attention may be drawn again to the fact that society, like the individual, may not want to deal with its distresses by psychological means until driven to do so by a realisation that some at least of these distresses are psychological in origin. The community represented by the training wing had to learn this fact before the full force of its energy could be released in self-cure. What applied to the small community of the training wing may well apply to the community at large ; ».³⁶⁴

364BION, W. R & RICKMAN, J. (1943). « *Intra-group tensions in therapy. Their study as the task of the group* ». In : *The Lancet*. Volume 242, 27 Novembre 1943, pp. 678-682. Consultable à l'adresse : <https://www.sciencedirect.com/>

Le collectif de Bion fonctionne à partir d'un trou dans le savoir. La réponse à la question rencontrée par le collectif n'est pas donnée d'emblée, elle doit s'inventer. Fonctionner à partir de ce trou, faire avec, permet au collectif de se renouveler, de s'inventer et de se démarquer ainsi de la psychologie des foules freudienne. Dans la psychologie des foules les membres répondent en effet aux injonctions d'un *leader* alors en charge de résoudre les problématiques qui se posent au groupe. On comprend ainsi mieux ce que Lacan a pu vouloir dire quand il a écrit : « le collectif n'est rien d'autre que le sujet de l'individuel », c'est parce que chacun traite son rapport au collectif, c'est-à-dire à l'altérité, que celui-ci trouve à fonctionner. Cette articulation fonctionne parce que le fonctionnement du collectif s'appuie sur la structure du sujet divisé. Mais cette remarque ne doit pas occulter la découverte freudienne : il n'existe pas de psychologie individuelle en dehors d'une psychologie sociale.

4.2. Névrose et social

Les travaux de Bion donnent corps à l'une des thèses princeps de Lacan : tout sujet doit pouvoir se loger dans un lien social. En effet il démontre, par la pratique, le lien supposé (et aujourd'hui souvent éprouvé) entre névrose et social. Lorsqu'un sujet n'arrive pas à s'arrimer à un milieu social, le symptôme et la névrose prennent le dessus. En revanche, quand le sujet peut trouver à se loger dans un lien social, à se reconnaître dans l'autre, les manifestations de la névrose s'en trouvent diminuées. Le collectif offre en effet en retour une satisfaction suffisante permettant un refoulement et/ou un traitement suffisant des pulsions. À la suite de Freud, Bion soutient ainsi l'existence d'un lien de causalité fort entre état social et névrose :

« The neurotic is commonly regarded as being self-centred and averse from cooperative endeavour ; but perhaps this is because he is seldom put in an environment in [...] ».³⁶⁵

Dans son article, Lacan fait un pas de plus par rapport à Bion. Il soutient que le symptôme comme « déformation spécifique du type individuel », est le support et le moteur de la créativité humaine :

365 BION, W. R & RICKMAN, J. (1943). « *Intra-group tensions in therapy. Their study as the task of the group* ». In : *The Lancet*. Volume 242, 27 Novembre 1943, pp. 678-682. Consultable à l'adresse : <https://www.sciencedirect.com/>

« Quoi d'étonnant certes pour nous de constater que tout organisme social spécialisé trouve un élément favorable dans une déformation spécifique du type individuel, quand toute notre expérience de l'homme nous indique que ce soit les insuffisances³⁶⁶ même de sa physiologie qui soutiennent la plus grande fécondité de son psychisme. ».³⁶⁷

Autrement dit, il est possible de faire un certain usage du symptôme qui soit bénéfique pour le social. Le lien social se renouvelle en raison du symptôme, il en est le moteur. C'est là où il y a une faille, quelque chose qui fait défaut, que le sujet déploie ses potentialités de création et d'invention. Il en va de même pour le collectif³⁶⁸. Plus généralement, nous pourrions dire que l'ensemble de la vie psychique et sociale est fondée sur l'impossible du symbolique et de l'imaginaire à subjectiver le réel. Il y a toujours un « ratage » à cet endroit et celui-ci soutient la dynamique de la vie psychique et sociale, puisqu'il faut sans cesse inventer et ré-inventer. En poussant un peu les choses, nous pourrions en déduire que la réussite ne mène nulle part dans le sens où, si elle s'avérait possible qu'elle soit pleine et entière, alors il n'y aurait plus aucune raison de poursuivre l'effort d'invention.

Deux questions restent cependant en suspens dans l'article de Lacan, deux questions qu'il ne serait pas sans intérêt de reprendre :

- Comment se détermine la part mobilisable des effets psychique du groupe ?
- Son taux spécifique varie-t-il selon l'aire de culture ?

La réussite de cette tâche collective ne sera pas sans incidence car de nombreux soldats repartirent au front ou dans des activités de la vie civile. Alors que beaucoup étaient arrivés *ravagés par le sentiment de leur infériorité, dépressifs, anxieux, dans des états*

366 On retrouve ici l'idée selon laquelle c'est dans le rapport à l'autre que le sujet trouve à traiter son insuffisance ontologique.

367 LACAN, J. (1947). « *La psychiatrie Anglaise et la guerre* ». *op.cit.* pp. 112.

368 Cependant il ne faut pas penser que Lacan tenait pour autant en haute estime les situations de guerre et qu'il considérait l'engagement dans l'armée comme un acte nécessairement héroïque. Vers la fin de son texte, il écrit :

« À vrai dire les risques que comporte un tel respect pour les intérêts collectifs, sont apparus à l'expérience se réduire à des proportions infimes, et cette guerre a, je pense, suffisamment démontré que ce n'est pas d'une trop grande indocilité des individus que viendront les dangers de l'avenir humain. Il est clair désormais que les puissances sombres du surmoi se coalisent avec les abandons les plus veules de la conscience pour mener les hommes à une mort acceptée pour les causes les moins humaines, et que tout ce qui apparaît comme sacrifice n'est pas pour autant héroïque. ».

confusionnels, la plupart en repartirent allégés.

4.3. Bion comme *plus-un*

Pendant l'expérience, Bion ne cherche pas à imposer quoi que ce soit par la discipline, il se contente d'interpréter le groupe. Bion occupe donc bien la place du chef, mais cette place est une place vide d'où il ne ressort aucun principe de commandement (aucun S1), ni aucune solution non plus (S(A)). La fonction de Bion consiste simplement à agencer les coordonnées symboliques qui structurent les rapports sociaux entre les membres des groupes. Quand ils s'adressent à lui, les soldats reçoivent en retour une réponse qui les oblige à prendre position à l'égard d'une question qui se pose au groupe et à chacun – une faille dans le savoir : *que faire ?* – et à inventer une solution collective. Comme le dit Lacan, Bion tient le groupe *à la portée de son verbe*. Bion incarne pour le groupe la fonction du *plus-un*, il incarne bien une fonction spéciale, mais il le réalise d'une façon qui ne favorise pas l'identification à sa personne et à sa fonction. Si l'identification est toujours au cœur du collectif, son point d'accroche n'est alors plus le même que dans la psychologie des foules.

L'expérience de Bion nous permet d'éclairer en quoi, comme le dit Lacan : « le collectif n'est rien d'autre que le sujet de l'individuel » : c'est parce que chacun traite son rapport au groupe (et par-là à son symptôme), que celui-ci trouve à fonctionner. Bion laisse au sujet la responsabilité de son choix et le pousse vers l'acte, c'est-à-dire à prendre position à l'égard d'un réel qui fait trou dans le savoir. Là où l'armée invite plutôt les soldats à se conformer aux exigences de l'Autre (le commandant dans ce cas), Bion au contraire restitue à chacun sa liberté de choix (ce qui implique également d'en assumer les conséquences, c'est-à-dire les ratages que cela comporte). Toutefois, ce n'est pas une logique individualiste que Bion cherche à instaurer, mais bien une logique collective et celle-ci fonctionne sur le choix à chaque fois renouvelé de chacun de faire fonctionner le groupe. Il s'appuie ainsi sur la structure du sujet divisé au prise avec sa question intime en l'incluant dans le groupe. Tous les membres du collectif sont alors garants de son fonctionnement. Pour faire un pont avec le texte du temps logique, nous pourrions dire que Bion invite chacun à aller jusqu'au *moment de conclure*, à ne pas rester fixer dans le *temps pour comprendre* où c'est la position de l'autre qui détermine ce que je suis. En décidant au bout de six semaines s'ils retournent ou pas au front, les soldats prennent position dans une énonciation singulière. La position de Bion est audacieuse car il invite les soldats à penser avec les autres en se passant des injonctions d'une

figure d'autorité, ce qui n'est jamais sans danger pour le pouvoir.

4.4. Les expériences de Rickmann

Rickmann applique la même méthode que Bion dans une salle d'observation où il a affaire à un nombre plus réduit de malades (environ 14-16 soldats) mais également à un groupe moins homogène. Contrairement à Bion, il peut se permettre de combiner à la fois les entretiens individuels et les principes de groupe. Dans le rapport qu'il fait de ses travaux, Rickmann rédige une remarque qui intéresse particulièrement Lacan :

« Il [Rickmann] fait à ce propos cette remarque, qui a plus d'un apparaîtra fulgurante, que, si l'on peut dire que le névrosé est égocentrique et a horreur de toute effort pour coopérer c'est peut-être parce qu'il est rarement placé dans un milieu où tout membre soit sur le même pied que lui en ce qui concerne les rapports avec son semblable. Je défie la formule à ceux de mes auditeurs qui voient la condition de toute cure rationnelle des troubles mentaux dans la création d'une néo-société, où le malade maintient ou restaure un échange humain, dont la disparition à elle seule double la tare de la maladie. »³⁶⁹

Rickmann, comme Bion, insiste sur les bienfaits thérapeutiques d'une prise en charge favorisant les identifications horizontales au détriment de l'identification verticale à une figure de meneur. La raison en est simple, l'identification horizontale, quand elle ne prend pas la forme d'un pur mimétisme, oblige chacun à s'assumer comme sujet désirant, et à poser des actes en son nom propre. Il s'agit alors de s'appuyer sur le collectif pour percevoir et entendre ses propres mécanismes de fonctionnement, sa singularité, son symptôme. Toutefois, toute identification horizontale ne va pas dans ce sens. Dans l'identification la rivalité peut surgir, et pour Freud c'est l'amour supposé au *leader* qui freine cette émergence. La question qui se pose au collectif est alors la suivante : comment traiter la rivalité dans le collectif ?

4.5. L'expérience du groupe sans chef

En 1941 et avant d'occuper le poste de psychiatre dans les centres de réhabilitation, Bion a d'abord été chargé d'organiser les sélections des officiers, c'est-à-dire qu'il devait

³⁶⁹*Ibid.*, pp. 111.

repérer parmi les soldats soumis à son examen ceux qui, parmi eux, seraient aptes à occuper une fonction de commandement. Lacan présente ces expériences à la fin de son texte ce qui contrevient à la chronologie des travaux de Bion, mais cette modification de l'ordre chronologique est justifiée d'un point de vue logique puisque l'objectif de Lacan est de mettre d'abord l'accent conceptuel sur l'identification horizontale pour éclairer le complément qu'elle apporte aux développements freudiens sur la psychologie des foules. Dans le cadre des expériences dites des « groupes sans chef » mises en place par Bion pour la sélection des officiers, on revient à la question de l'identification verticale mais d'une manière qui se différencie encore de l'approche freudienne.

L'épreuve de sélection en question se déroule au cours d'un stage de 3 jours pendant lequel tous vivent sur le même lieu en communauté. Pendant ces trois jours, les soldats subissent une série d'examen qui visent à évaluer leurs capacités techniques, leur « quotient d'intelligence », leurs capacités physiques, etc. mais au-delà de ces tests élémentaires, ce que le jury a pour tâche d'examiner c'est la « personnalité » de chacun, c'est-à-dire nous dit Lacan, *cet équilibre des rapports avec autrui qui commande la disposition des capacités elles-mêmes, leur taux utilisables dans le rôle du chef et dans les conditions du combat.*

Diverses épreuves écrites leur sont ainsi proposées : test d'association verbale, test dit « d'aperception thématique », rédaction de portraits, etc. Cependant, l'intervention essentielle de Bion se joue au niveau des épreuves dites de « situation quasi-réelles ». Dans ce cadre Bion propose l'épreuve dite du *groupe sans chef* inspirée par les travaux du colonel *Hargreaves*. Concrètement, on constitue des équipes de dix sujets environ dont aucun n'est investi d'une autorité préétablie. On leur propose ensuite une série de tâches à réaliser en collaboration dont la difficulté va croissante. L'objectif est d'observer les capacités d'improvisation, de prévision et le sens du rendement du groupe et de chacun. Si la résolution de ces épreuves permet de mettre en lumière des sujets qui se démarquent par leur esprit d'initiative et leur capacité de commandement, ce que les observateurs repèrent avant tout, c'est moins, explique Lacan, ce qui apparaît chez chacun de capacité de meneur, *que la mesure dans laquelle il sait subordonner le souci de se faire valoir à l'objectif commun, que poursuit l'équipe et où elle doit trouver son unité*³⁷⁰. Autrement dit, l'évaluation porte sur la capacité de chaque sujet à loger sa jouissance dans le collectif pour en faire un usage qui

370 *Ibid.*, pp. 114.

bénéficie au social, ce qui convoque le symptôme entendu comme la marque du mode de jouir singulier du sujet et comme point d'articulation et de liaison entre sujet et lien social. En plus de cette épreuve on propose à l'ensemble de participants de réaliser des entretiens individuels avec le psychiatre³⁷¹. Pour Lacan deux points méritent de retenir notre attention :

1. D'abord le *fair-play* des candidats et la reconnaissance même parmi ceux qui avaient été reconnu inaptes à la fonction de commandement d'avoir vécu une expérience intéressante
2. Ensuite, le rôle dévolu au psychiatre dans l'organisation et le déroulement des épreuves

Concernant le second point, Lacan fait remarquer que ces épreuves mettent en lumière le fait que le psychiatre n'est pas qu'un aliéniste, il est avant tout un professionnel dont la discipline s'inscrit dans le sillage des sciences dites humaines. Autrement dit, l'asile n'est pas le seul lieu d'exercice des psychiatres orientés par la psychanalyse, c'est l'ensemble du social qui peut tirer quelques profits des enseignements de notre champ. Cependant, on peut contester qu'il revient au psychiatre et plus encore au psychanalyste, d'occuper ce type de fonction dans l'armée ou encore dans le social.

Il convient surtout de noter l'influence de la dynamique collective sur la psyché individuelle qui atteste, comme le disait Freud, qu'il n'existe pas de psychologie individuelle en dehors d'une psychologie sociale. Ensuite, nous pouvons souligner la richesse des enseignements cliniques issus des travaux de la psychiatre anglaise pendant la guerre. Ces travaux furent d'ailleurs employés après la guerre pour accompagner les soldats revenus des combats et souvent traumatisés par les horreurs de la guerre. Dans les lieux de soin conçus pour les accueillir on leur laissait, comme dans les expériences de Bion, un maximum de liberté de mouvement et d'organisation de leur emploi du temps. Parmi les activités qui leur étaient proposées pratiquement toutes s'organisaient autour de tâches ou de discussions quotidiennes (meetings de discussion libre, ateliers d'essai de toute sorte, visite d'usine ou causeries sur les problèmes sociaux et techniques du temps présents, etc.) afin qu'ils puissent petit à petit « revenir d'évasions imaginaires ». Les résultats de ces prises en charges étaient plutôt encourageants puisque environ 80 % d'entre eux choisirent de retourner à la vie civile

³⁷¹C'est du moins ce qui se faisait au tout début, mais par la suite faute de moyen et de temps, cette expérience était réservée aux seuls sujets qui s'étaient signalés aux épreuves précédentes par des réactions douteuses.

après six semaines de traitement environ.

4.6. Conclusion

Les réflexions initiées par Lacan dans « La psychiatrie anglaise et la guerre » nous permettent d'entrevoir, par le biais de la clinique, comment la temporalité subjective peut arriver à se loger à l'intérieur de la question de la logique collective. Nous avons montré également que le type d'identification convoqué par Bion ne recoupe pas celle de la psychologie des foules de Freud. Le vivre-ensemble qui s'invente dans cette institution n'implique pas qu'un *leader* serve de support identificatoire au groupe. Bion ne cherche pas non plus à faire usage du pouvoir. En revanche, la position adoptée par Bion, ainsi que la matrice symbolique qu'il institue, permet de mobiliser et de mettre au travail le symptôme des soldats qu'il reçoit. Lacan dit de Bion qu'il use de la « feinte de l'inertie de l'analyste » et, rétroactivement, nous pourrions nous demander si Bion fait fonctionner dans l'institution dont il a la charge le discours de l'analyste tel que Lacan le conçoit plusieurs années plus tard. À dire vrai, répondre avec assurance à cette question en disposant seulement de deux articles (celui de Bion et celui de Lacan) semble prématuré. Nous savons cependant que la fonction du discours de l'analyste consiste bien à mobiliser le symptôme de l'analysant et à soutenir pour cela la division de celui-ci. Nous savons également que Lacan fonde le discours analytique en l'appuyant sur l'acte analytique : Bion s'est-il fait semblant de l'objet *a* pour ceux qu'il recevait ? C'est une piste qu'il pourrait être intéressant de creuser au regard des effets qu'il mentionne. Cette réflexion nous permet cependant d'introduire une autre remarque, celle qui nous permet de lier l'acte analytique et le symptôme.

Dans la première partie de cette thèse, nous avons présenté le discours de l'analyste et affirmé que cette modalité de discours permet de mobiliser le symptôme de l'analysant en soutenant sa division (notamment en l'invitant à s'inscrire du côté de l'agent du discours de l'hystérique). La division étant en effet, comme le souligne Sidi Askofaré, ce que le symptôme *à la fois signale, masque et dévoile, met à nu*³⁷². L'acte invite donc le sujet à renouveler le nouage symbolique (le langage), imaginaire (le corps, le sens) et réel (la jouissance, le réel de son être qui échappe à la prise du savoir) qu'effectue le symptôme³⁷³ pour traiter la division du sujet. Sans trop anticiper sur la suite, il semble possible de pouvoir tisser un lien entre l'acte analytique et le symptôme. L'existence de ce lien pose alors deux questions :

372ASKOFARE, S. (2005). « La révolution du symptôme ». *Psychanalyse*, no 4,(3), 31-40.

- Qu'est-ce qui de l'acte permet de mobiliser le symptôme ?
- Qu'est-ce qui du symptôme est mobilisé par l'acte ?

Nous reprendrons ces questions au moment où nous aborderons plus spécifiquement le concept d'acte dans son acception psychanalytique. Le lien qui se dessine entre acte et symptôme pose également une question d'un autre registre : n'y a-t-il que l'acte analytique qui soit mesure de mobiliser le symptôme ? La question mérite d'être posée dès lors que certains actes politiques ne restent pas sans effets sur le collectif et les sujets qu'il touche. Nous pouvons penser par exemple à la marche du Sel organisée par Gandhi, au franchissement du Rubicon, ou plus récemment à l'immolation de Mohamed Bouazizi.

Ces actes diffèrent dans leur forme et dans le type de conséquence qu'ils ont engendré. En revanche, ils ont tous eu des effets sur le collectif (mobilisation militante, imitation, reproduction de l'acte, etc.), d'où nos deux questions :

- Qu'est-ce qui est opérant dans l'acte politique ?
- L'acte politique mobilise-t-il le symptôme de ceux qu'il touche (directement ou indirectement) ?

Sans trop anticiper sur la suite, nous pouvons penser que le réel de l'acte est susceptible de faire écho à la division du sujet et au réel du symptôme, c'est-à-dire à ce qui fait résistance à l'ordre des discours et au nouage symbolique-imaginaire. L'acte aurait alors pour effet de renouveler le nouage assuré par le symptôme. Le symptôme est la solution que le sujet se ménage pour traiter l'impossible rapport entre la civilisation et son mode jouir. Dans le cas où le lien social ne propose plus des appuis discursifs suffisants pour traiter cet impossible rapport, accueillir le symptôme (dans son nouage RSI), et ménager une place au désir et à la jouissance substitutive, le malaise dans la civilisation grandit jusqu'à devenir – pour certains sujets – insupportable. Pour Lacan, les actes politiques suscitent de nouveaux désirs et apparaissent ainsi comme un traitement de cet insupportable, ils ouvrent une voie

373Le symptôme a en effet deux fonctions, lier les trois registres qui constituent le sujet et servir de point jonction entre sujet et lien social : « [...] d'une part *nouer* les dimensions dont il est constitué – le symbolique (le langage), l'imaginaire (le corps, le sens), le réel (la jouissance, le réel de son être qui échappe à la prise du savoir) ; d'autre part *loger* ce qui fait sa singularité (et qu'il ignore) dans le commun [...] ». Cf : SAURET, M-J. (2017). *La bataille politique de l'enfant*. France, Toulouse : Éditions Érès /Humus. pp. 50.

nouvelle dans laquelle les symptômes singuliers peuvent venir se loger en venant nommer ce qui fait malaise et/ou solution. L'acte politique déplace les coordonnées du traitement du réel et de la jouissance opaque (dont chacun est affecté comme sujet) sur lesquels nous butons, permettant ainsi de renouveler le nouage symbolique et imaginaire qui enserme et borde ce réel.

Nous pourrions à ce niveau situer une différence entre l'acte politique et l'acte analytique. Dans l'acte politique le sujet de l'acte (celui qui est produit par l'acte) est celui qui nomme pour lui-même et pour d'autres ce qui vient faire malaise ou solution. Dans le cadre de l'acte analytique, c'est l'analysant qui énonce pour lui-même et pour lui seul (et non pas l'analyste). L'acte analytique est réalisé pour un autre, au contraire de l'acte politique (même s'il peut s'inscrire dans des coordonnées altruistes).

5. Psychologie des foules ou Logique collective

Nous ne pouvons aborder la notion de « logique collective » sans faire référence à la psychologie des foules freudienne. Lacan réalise lui-même ce rapprochement en 1966, au moment où il publie le texte du temps logique dans sa forme remaniée. La note de bas de page qu'il rédige pour conclure l'article diffère en effet de celle de 1945 et fait apparaître le texte suivant :

« Que le lecteur qui poursuivra dans ce recueil, revienne à cette référence au collectif qui est la fin de cet article, pour en situer ce que Freud a produit sous le registre de la psychologie collective (*Massen : Psychologie und Ichanalyse*, 1920) : le collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel. ».³⁷⁴

Le recueil mentionné est celui des *Écrits* lequel est divisé en trois grandes parties et sept chapitres. Le texte du temps logique se situe entre deux parties : celle intitulée : « De nos antécédents » ; et celle intitulée : « Du sujet enfin en question ». Il est possible de lire le texte du temps logique comme l'amorce d'une réflexion sur la théorie du sujet. Lacan y articule à la fois la dimension temporelle et la logique de l'acte à la question du sujet, dont il montre par la même occasion qu'il n'a rien d'une entité unifiée (les trois prisonniers pouvant tout aussi bien être "un" sujet). Il explique également comment la logique collective prend appui sur la logique du sujet pour se réaliser. La manière dont Lacan aborde le collectif diffère donc de celle Freud en raison de la théorie du sujet qu'il y promet. Du moins, c'est une lecture possible de la conclusion qu'il propose : « le collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel ». Lacan convoque le sujet dans l'individu et se démarque ainsi de la psychologie foules de Freud centrée, quant à elle, sur cette notion d'individu et son rapport au social. Par conséquent, nous supposons qu'il existe un écart entre la psychologie des foules freudienne (ici nommée par Lacan « psychologie collective ») et la logique collective de Lacan, que nous allons nous efforcer de situer. Soulignons également la différence entre le signifiant « psychologie » et le signifiant « logique ». Il n'est pas équivalent de situer le collectif dans sa logique – logique que Lacan situe comme une science du réel –, et de le situer dans une

³⁷⁴LACAN, J. (1966). « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme ». In LACAN, J. (1966). *Écrits. op.cit.* pp. 213.

« psychologie ».

5.1. La psychologie des foules freudienne

Avec son livre *Psychologie des foules et analyse du moi* publié en 1921, Freud s'introduit dans les discussions scientifiques de l'époque centrées sur l'étude des phénomènes de foules³⁷⁵. Son objectif est double. D'une part, il souhaite éclairer l'intérêt et la spécificité de l'approche psychanalytique soutenue par le postulat de l'inconscient. D'autre part, il s'efforce de répondre à une série de questions afin de saisir l'essence du fonctionnement des foules :

1. *Qu'est-ce qu'une masse ?*
2. *Quels sont les mécanismes qui lui permettent d'influencer de façon si décisive la vie d'âme de l'individu ?*
3. *En quoi consiste la « modification animique »³⁷⁶ qu'elle impose à l'individu ?*

En traitant ces questions il aborde de front la question du rapport entre individu et social, ce qui le conduit à cette conclusion souvent commentée : « tout psychologie individuelle est d'emblée et simultanément, une psychologie sociale ». La première partie de l'ouvrage est centrée sur l'analyse des travaux de Gustave Le Bon, ce dernier ayant publié lui-même un livre intitulé : *Psychologie des foules* en 1895. Freud souligne la qualité de la partie descriptive des travaux de Le Bon, bien qu'il y apporte quelques nuances³⁷⁷. En revanche, il est plutôt critique à l'égard de ses analyses.

En premier lieu parce que celles-ci souffrent de contradictions. En effet, Gustave Le Bon soutient que la foule peut, dans certaines circonstances, engendrer chez les individus qui la compose des caractères nouveaux (le plus souvent de moindre qualité). Pour Le Bon, les phénomènes de foules produisent une entité nouvelle, une « âme collective » qui affecte ses membres. Chaque individu acquiert ainsi des traits de personnalité nouveaux d'un niveau inférieur (par exemple : baisse du niveau intellectuel, irresponsabilité, exagération des

375Plusieurs auteurs ont en effet déjà publié sur ce sujet. Par exemple nous pouvons citer : M. Trotter (1916). *Instincts of the Herd in Peace and War*. Londres ; Mc Dougall (1920). *The group mind*. Cambridge ; G. Le Bon (1895). *Psychologie des foules*. Alcan. Paris.

376Freud emprunte cette expression à Gustave Le Bon

377Freud ne porte pas les masses en très haute estime, il reconnaît cependant qu'elles ne sont pas toujours sans intérêt.

croyances, superstitions, illusions, etc)³⁷⁸. Cependant, en même temps qu'il défend l'idée que la foule produit des caractéristiques nouvelles chez les individus, il soutient que la foule se comporte comme un enfant. Il y a donc une contradiction dans les propos de Le Bon qui soutient à la fois que la foule adopte des comportements enfantins et, en même temps, que ces comportements sont nouveaux et propres au phénomène de foule.

Au-delà de ces contradictions, Freud remarque que les explications données par Le Bon pour éclaircir le fonctionnement des phénomènes de foule (expliquer sa genèse, ses mécanismes, ses comportements, etc.) sont elles aussi exclusivement descriptives. Il regrette notamment que les travaux de Le Bon ne permettent pas d'expliquer et de comprendre ce qui relie les membres d'une foule entre eux. Gustave Le Bon se contente en effet de recouvrir la question en invoquant l'hypnose, la suggestibilité de l'individu, le « prestige » ou encore le « charisme » du meneur. Or, sans analyse approfondie de ces concepts et des mécanismes psychiques qui les sous-tendent, les travaux de l'auteur ne permettent pas de renouveler notre compréhension du phénomène de foule. Freud qualifie d'ailleurs le terme de « suggestion » de « mot magique », dont la fonction consiste simplement à voiler la question à laquelle il est censé répondre. Le Bon, en effet, ne nous dit rien de la nature même de cette suggestion.

Contre Le Bon, Freud propose alors de s'affronter à ce qu'il appelle *l'énigme de la constitution libidinale des masses*. Dans le chapitre IV « Suggestion et Libido », il avance l'idée que ce sont les relations d'amour qui ont pour fonction de souder la masse :

« Nous allons donc expérimenter l'hypothèse que ce sont les relations d'amour [...] qui constituent aussi l'essence de l'âme des masses. »³⁷⁹

Nous retrouvons ici en germe une idée qui sera reprise et développée par Lacan au moment où il considérera que l'amour est ce qui permet de suppléer à l'absence de rapport sexuel. Quant à Freud, il se donne pour objectif de comprendre les mécanismes inconscients qui régissent et favorisent les liens libidinaux dans la foule. Pour cela, il en passe par l'analyse de deux types de masses « artificielles, durables et hautement organisées » : l'Église et l'Armée. Pour le psychanalyste, le fonctionnement de ces masses repose sur le même

378 Si Le Bon ne conteste pas l'idée que la foule puisse accomplir des « actions héroïques », il pense que celles-ci sont toujours réalisées pour des motifs irrationnels.

379 FREUD, S. (2014). *Psychologie de masse et analyse du moi [1921]*. France : Points/Essais. pp. 85

« mirage » : il existe un « chef suprême » (le Christ pour l'Église catholique et le commandant en chef pour l'Armée) qui aime du même amour tous les individus composants la foule :

« Tout tient à cette illusion ; si on la laissait tomber, on verrait s'effondrer aussitôt pour autant que la contrainte extérieure le permettrait, aussi bien l'Église que l'Armée. ».³⁸⁰

Freud situe ainsi l'amour pour le meneur de la foule au cœur des liens affectifs participant de la cohésion de la masse. Selon lui, l'individu est lié affectivement au chef comme l'est l'enfant à son père. Le Christ et le commandant apparaissent ainsi comme des substituts paternels. Ils sont des supports sur lesquels viennent se rejouer les coordonnées Œdipiennes. Au moment de l'Œdipe, le désir et les tendances érotiques dirigées vers le père sont réprimés ou sublimés du fait de l'interdiction qui porte sur les pulsions sexuelles. Dans la foule les mécanismes sont identiques. Nous sommes en présence de « tendances érotiques qui, sans rien perdre de leur énergie, ont dévié de leurs buts primitifs »³⁸¹, c'est-à-dire de leurs buts sexuels. La présence de la foule fait barrage au désir individuel de recevoir l'amour exclusif du *leader*, permettant ainsi d'entretenir l'illusion d'un amour équivalent de celui-ci pour chacun des membres de la masse.

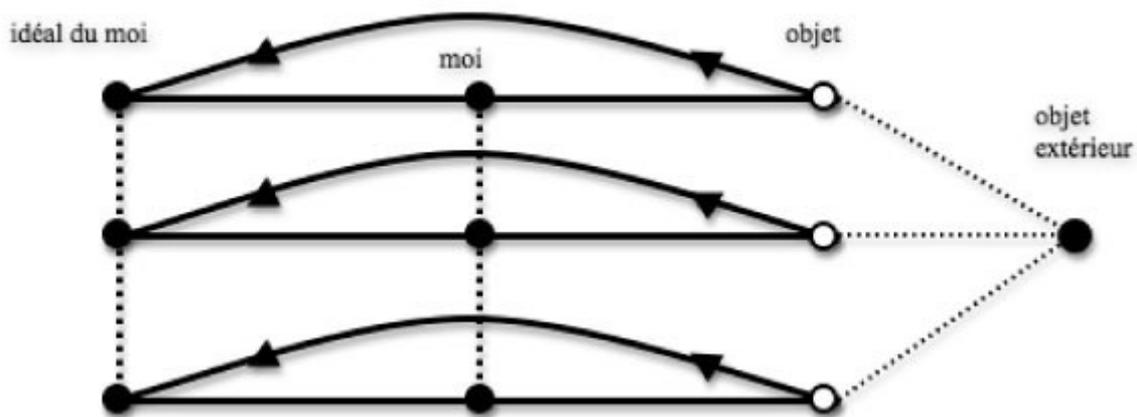
Ces liens libidinaux sont sous-tendus par le processus d'identification reliant les membres de la foule au meneur. En effet, le meneur est pris comme objet d'amour et chacun s'identifie à certains de ses traits qui, mis ensembles, constituent un idéal du moi vers lequel les individus de la foule essayent de tendre. L'amour pour le chef se manifeste donc par l'introjection de certains de ses traits. À côté de cette identification verticale de l'individu vers le meneur, Freud repère une identification horizontale : celle qui relie les membres entre eux et qui est fondée sur leur amour partagé pour le *leader*. Plus précisément, ils s'identifient les uns aux autres parce qu'ils ont introjecté le même objet d'amour mis en position d'idéal du moi :

« Une telle foule primaire est une somme d'individus qui ont mis un seul et même objet à la place de leur idéal du moi et se sont en conséquence, dans leur moi,

380FREUD, S. (2014). *Psychologie de masse et analyse du moi [1921]*. *op.cit.* pp. 88-89.
381*Ibid.*,

identifiés les uns aux autres. ».³⁸²

Deux types d'identifications sont donc mises en jeu : une identification verticale des individus à un ou plusieurs traits prélevés sur le meneur ; et une identification horizontale des membres de la foule entre eux sur la base de la reconnaissance de cette identification commune. Pour Freud l'amour et l'identification fondent et soutiennent le fonctionnement de la foule. Pour synthétiser sa thèse, Freud propose le schéma suivant :



L'objet extérieur correspond au meneur, ou plutôt aux traits du meneur auxquels les différents membres de la foule s'identifient. Cet objet se substitue à l'idéal du moi des individus en foules et chacun peut s'identifier à l'autre dans la mesure où tous ont positionné le même objet en lieu et place d'idéal du moi. L'unité de la foule est donc assurée par l'identification moïque et l'amour partagée pour le meneur. C'est en prenant appui sur cet amour – amour adressé à un trait idéalisé – que le meneur peut user ensuite de suggestion. Quant à l'identification, elle constitue, pour Freud la forme la plus primitive de l'attachement affectif à un objet, c'est pourquoi il la porte au cœur du lien social :

« Premièrement, l'identification constitue la forme la plus primitive de l'attachement affectif à un objet ; deuxièmement, à la suite d'une transformation régressive, elle prend la place d'un attachement libidinal à un objet, et cela par une sorte d'introduction de l'objet dans le moi ; troisièmement, l'identification peut

³⁸²*Ibid.*, pp. 123.

avoir lieu chaque fois qu'une personne se découvre un trait qui lui est commun avec une autre personne, sans que celle-ci soit pour elle un objet de désirs libidineux. Plus les traits communs sont importants et nombreux, et plus l'identification sera complète et correspondra ainsi au début d'un nouvel attachement. ».³⁸³

La lecture de Freud est bien menée et nous permet de réintroduire l'amour et l'identification au cœur du fonctionnement collectif. En revanche, son analyse porte exclusivement sur les foules avec meneur. De plus, il ne pense le phénomène de foule qu'à travers le prisme de l'identification verticale. En effet, d'un point de vue logique l'identification verticale précède nécessairement l'identification horizontale, la seconde étant conditionnée par première. Ainsi considéré, le collectif a nécessairement besoin d'un meneur pour fonctionner et une telle thèse n'est pas sans conséquences politiques. La communauté analytique pensée par Freud repose d'ailleurs sur l'existence d'un « noyau central » ayant pour fonction de soutenir et de garantir le fonctionnement de la communauté. Cette idée est la suite logique de la thèse défendue par Freud dans ce texte : la première identification est l'identification au Père. Cependant, pour Lacan, la fonction du Père est une fonction de nomination³⁸⁴, il est ce qui permet de se faire représenter par un Nom (donc de s'y identifier). Lacan ne manque pas alors pas d'adresser une critique à Freud :

« Pour en revenir à Freud, dont je n'ai fait jusque-là que commenter la fonction qu'il a introduite sous le nom de narcissisme, c'est bien de l'erreur qu'il a commise en liant le moi sans relais à sa *Massenpsychologie* qui relève l'incroyable de l'institution dont il a projeté ce qu'il appelle *l'économie du psychisme*, c'est à savoir l'organisation à quoi il a cru devoir confier la relance de sa doctrine. Il l'a voulue telle, pourquoi ? Pour constituer *la garde d'un noyau de vérité*. C'est ainsi que Freud l'a pensé, et c'est bien ainsi que ceux qui s'avèrent être les fruits de cette conception s'expriment pour s'en attirer la considération, même s'ils déclarent modeste ce noyau. Au point où les choses en sont maintenant dans l'opinion, cela est comique. Il suffit pour le faire apparaître d'indiquer ce qu'implique cette sorte

383 *Ibid.*, pp. 109.

384 « La fonction du père, c'est l'acte même de nommer » : LACAN, J. (1975). *R.S.I.* Inédit. Leçon du 15 avril 1975

de garantie, à savoir une École de sagesse. Voilà comment de toujours on aurait appelé ça. *L'est-ce ?*, point d'interrogation. »³⁸⁵.

Contre Freud, Lacan a cherché à dégager l'association analytique des rets de la religion et de l'endoctrinement afin de préserver la dynamique critique nécessaire à la recherche et au renouvellement du champ théorique analytique³⁸⁶. Lacan est d'ailleurs assez critique à l'égard des travaux de Freud sur la psychologie des foules. Il lui reproche notamment de considérer la foule comme une entité homogène et de focaliser son attention sur l'identification verticale, au détriment de l'étude de l'identification horizontale.

385 LACAN, J. (2011). *Le séminaire. Livre XIX. ... ou pire*. France, Paris : Seuil. pp. 168.

386 Il n'est pas certain que cet objectif soit réellement accompli, il s'agit d'y travailler sans cesse.

5.2. Lacan lecteur de Freud

Le premier point de controverse entre Freud et Lacan se situe au niveau de leur conception de la foule et de « l'individu ». Selon le schéma freudien, l'objet extérieur se substitue à l'idéal du moi des membres de la foule et collectivise ainsi ces derniers en un tout unifié. Le modèle d'identification convoquée par Freud implique une identification uniforme et équivalente des individus à l'objet extérieur. Dans le Séminaire XI, Lacan reprend ce schéma et situe l'objet petit *a* en lieu et place de l'objet externe, mettant ainsi en rapport ledit objet avec l'idéal du moi I(A). Il réalise ainsi un premier déplacement par rapport à la théorie freudienne dans la mesure où le rapport à l'objet petit *a* est toujours singulier. Il est donc impossible de supposer une uniformité du rapport au meneur sur la base de ce rapport. De plus, il existe toujours un *hiatus* entre l'objet petit *a* et l'objet externe, ce dernier ayant pour fonction de se faire le représentant de l'objet cause du désir. Pour Lacan, les membres de la foule ne positionnent donc pas le « même » objet au niveau de leur idéal du moi, et le rapport à cet objet est toujours singulier. Par conséquent, nous rejoignons V. Sidoit lorsque celle-ci écrit :

« L'écart entre l'objet *a*, point de singularité du sujet dans son rapport au réel, et l'objet factice extérieur qui se propose à cette même place, cet écart est nécessairement différent pour chaque sujet qui constitue une foule donnée. »³⁸⁷

S'il n'est pas exclu que les membres de la foule s'imaginent une universalité, l'identité commune qu'ils se supposent repose sur l'illusion d'un rapport équivalent à l'objet de désir. À partir du Séminaire XIX, Lacan traduit l'idéal du moi sous la forme du trait unaire opérant ainsi un deuxième déplacement par rapport à Freud :

« Une chose est évidente, c'est le caractère-clef, dans la pensée de Freud du *tous*. La notion de foule, qu'il hérite de cet imbécile de Gustave Le Bon, lui sert à entifier ce *tous*. Il est n'est pas étonnant qu'il y découvre la nécessité d'un *il existe* dont, à cette occasion, il ne voit que l'aspect qu'il traduit comme le trait unaire, *der einziger Zug*. [...] le trait unaire est ce dont se marque la répétition comme telle. La répétition ne fonde aucun *tous*, ni n'identifie rien, parce que

387 SIDOIT, V. (2009). « La foule à l'heure du discours capitaliste ». *Psychanalyse*, 15,(2), 81-87.

tautologiquement, si je puis dire, il ne peut y en avoir de première. »³⁸⁸.

Le trait unaire est un signifiant sans signifié, il est répétition de la marque indexant le trou produit par l'entrée dans le langage et la découpe de l'objet *a*. Le trait unaire est également pour Lacan le support du nom propre. Il constitue l'idéal du moi et identifie le sujet comme 1, c'est-à-dire comme pure différence et répétition de cette différence. En ce sens, la répétition du trait unaire ne fonde aucun « tous », elle est plutôt la marque d'une absence, d'un trou creusé par la perte de l'objet *a*. La foule n'est pas une entité homogène parce que l'individu (dans le sens « indivisible ») n'existe. Tout sujet est divisé et troué, il n'existe pas de rapport complémentaire entre les êtres. La logique du signifiant tend vers le Un de l'union, mais le fondement du collectif et, par association, de la logique collective, renvoie à la logique du « pas-tout » :

« Toute cette *psychologie* de quelque chose que l'on traduirait par *des foules* loupe ce qu'il s'agirait d'y voir avec un peu plus de chance, la nature du *pas tous* qui la fonde, nature qui est justement celle de la *femme*, à mettre entre guillemets, laquelle, pour le père Freud, a constitué jusqu'à la fin le problème, problème de ce qu'elle veut. »³⁸⁹.

La foule freudienne fonctionne au Père, lequel garantit la nécessité de l'association des membres de la foule. Lacan en revanche renverse le schéma freudien, il fonde le collectif sur la base de ce qui justement ne repose sur aucune exception existante : la femme, c'est-à-dire l'altérité. La fonction paternelle arrive dans l'après-coup pour confirmer l'universalité imaginée par les membres du collectif, universalité qui repose sur un acte identificatoire. Lacan réintroduit ainsi à l'intérieur de la « psychologie des foules » la notion de sujet, préservant ainsi la singularité du rapport à l'objet cause du désir.

388LACAN, J. (2011). *Le séminaire. Livre XIX. ... ou pire. op.cit* pp. 167.

389LACAN, J. (2011). *Le séminaire. Livre XIX. ... ou pire. op.cit* pp. 167.

5.3. Psychologie des foules vs logique collective

La logique collective se distingue de la psychologie des foules sur plusieurs points. Pour commencer, la théorie du sujet qu'elle promeut n'est pas la même. Nous avons vu précédemment que Lacan introduit dans le procès logique du temps logique la notion de sujet divisé et le concept d'objet petit *a*. Ces deux notions introduisent un décalage par rapport aux travaux de Freud centrés sur l'étude du rapport entre individu et social, ces derniers étant perçus comme des « entités » fonctionnant sur la base de relations inter-subjectives. Or, nous avons vu avec le concept de division anharmonique qu'entre « je » et « moi », et entre « moi » et « l'autre », il existe toujours un écart incommensurable.

Ensuite, le type d'identification convoqué par Lacan diffère de celui de Freud. Dans la version freudienne, c'est le lien au meneur qui fonde le collectif – d'où la panique qu'induit la défection ou le décès d'un commandant militaire par exemple :

« Nous avons déjà pressenti, écrit Freud, que le lien réciproque entre les individus de la foule est de même nature que cette identification née d'une communauté (*Gemeinsamkeit*) affective importante et nous pouvons supposer que cette communauté réside dans le type de lien au meneur. ».³⁹⁰

Pour Freud, le meneur est la clef de voûte de l'identification entre les « Moi ». Il est cet objet externe que tous introjectent de manière identique. Par conséquent, la foule freudienne fonctionne sur la base d'un élément commun à l'ensemble des membres. Ce n'est pas le cas de la collectivité présentée dans le texte « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme », laquelle se passe de l'hypothèse du meneur³⁹¹. L'identification qu'elle met en jeu ne repose sur aucune « substance » commune et n'implique aucun rapport complémentaire entre les sujets du collectif :

« Le paradoxe du temps logique rend compte de quelque chose qui fait lien social et qui pourtant n'est pas fondé sur le présumé de quelque chose de commun, d'une commune mesure. ».³⁹²

390FREUD, S. (2014). *Psychologie de masse et analyse du moi [1921]*. op.cit. pp. 109.

391Chacun pouvant prendre sur soi « l'attribut négatif » du groupe.

392PORGE, E. (1989). *Se compter trois. Le temps logique de Lacan*. op. cit. pp.185.

La logique collective en passe par l'acte, c'est-à-dire qu'elle convoque les sujets au un par un, pour instituer un trait, un signifiant, faisant référence pour le collectif, afin que se construise un lien social à la place du rapport qu'il n'y a pas :

« [...] est-ce que vous avez entendu parler de l'*identification* ? L'*identification* dans FREUD, c'est tout simplement génial. Ce que je souhaite, c'est quoi : l'*identification* au groupe. Parce que c'est sûr que les êtres humains s'identifient à un groupe. Quand ils ne s'identifient pas à un groupe, ben ils sont foutus, ils sont à enfermer. Mais je ne dis pas par là à quel point du groupe ils ont à s'identifier. Le départ de tout nœud social se constitue, dis-je, du non-rapport sexuel comme trou [...] ». ³⁹³

L'identification de la logique collective diffère donc de celle de la psychologie des foules. Elle repose sur un acte qui dans l'après-coup permet de nommer ce qui fait référence pour le collectif (là où il y a un trou). Cette référence n'est pas donnée d'emblée, elle intervient dans un second temps. Quand le sujet dit « Je suis blanc », il le fait d'abord de façon singulière, même si son énonciation trouve à se loger du même coup dans une universalité : celle instruite par le langage. Cette identification est anticipée par un acte qui divise le sujet entre être et pensée. Soit il reste fixé dans le *temps pour comprendre*, c'est-à-dire qu'il pense mais qu'il n'est pas ; soit il s'affirme blanc dans un acte où, comme sujet du raisonnement, il est absent (c'est-à-dire qu'il est là où il ne pense pas). Le temps logique – et par association la logique collective – n'est pas une logique du temps, mais bien une logique de l'acte. C'est l'acte qui établit dans l'après-coup une « commune mesure » entre les différents prisonniers, mais cette affirmation procède de la non-commune mesure des sujets entre eux. En ce sens, l'acte a un caractère d'événement inaugural, même si ce commencement inclut un ratage : le signifiant de l'énonciation reste impropre à saisir le réel en-je. En revanche, rien n'indique que la logique collective puisse s'inscrire dans une forme de « permanence » ou d'équilibre. L'acte s'oubliant dans son résultat (imagination d'une universalité quelconque par exemple), la logique qui préside à la logique collective implique la répétition et prend la forme d'un *Work in progress*.

393 LACAN, J. (1974-1975). *Le Séminaire, Livre XXII. R.S.I.* Inédit : leçon du 15 avril 1975. Retranscription de Patrick Valas.

- *La fonction du directeur*

Malgré tout, nous pouvons nous demander si le directeur de prison n'occupe pas la même fonction que celle du meneur dans la psychologie des foules. Il est celui qui dispose de la mesure libératoire, et il se présente comme le témoin auprès duquel on vient déclarer son assertion conclusive, ce qui le situe comme Autre garant de la vérité ou sujet supposé savoir le vrai. Il a également pour fonction de rassembler en un même lieu et dans une même optique des prisonniers autrement isolés. Par conséquent, nous pourrions être tenté d'assimiler la figure du directeur à celle meneur. Toutefois, plusieurs éléments s'opposent à cette identification. En premier lieu, le directeur de prison n'occupe pas la place d'un objet d'amour sur lequel on prélèverait certains traits pour constituer un idéal-du-moi. Ce n'est pas l'amour adressé au directeur qui fonde le processus identificatoire du groupe des prisonniers, ils ne cherchent pas non plus à se faire aimer de lui. Ensuite, en dehors du cadre l'épreuve qu'il impose aux prisonniers, il ne leur indique pas la marche à suivre, il ne fait pas usage de suggestion. Il se contente finalement d'organiser les coordonnées symboliques à l'intérieur desquelles les relations entre les prisonniers prennent leur sens. Dans un premier temps, nous pourrions donc le situer comme Autre, lieu du discours, probablement celui du maître d'ailleurs. Cependant, par la suite, quand Lacan évoque sa présence, il le nomme « l'observateur », le réduisant ainsi réduit à une fonction de regard. Enfin, la fin de l'épreuve renverse une nouvelle fois sa fonction puisqu'il ne peut plus s'en remettre aux termes qu'il a lui-même énoncé au début de l'épreuve pour attribuer la mesure libératoire. Son injonction est rendue caduque, et lui-même, se trouve frappé de désêtre par la solution du sophisme. En ce sens, il passe de discours du maître (il institue les règles et permet l'acte) au discours analytique.

Contrairement à la foule qui fonctionne sur le principe de l'idéalisation du meneur, soit la tentative de réduire l'écart entre l'objet petit *a* et l'idéal, le dilemme des prisonniers creuse l'écart.

- *Autres points de distinctions*

Psychologie des foules et logique collective se différencient encore sur d'autres points, notamment le nombre. En effet, si la foule freudienne peut commencer à partir de deux (dans l'hypnose par exemple), ce n'est pas le cas de la logique collective qui commence à trois. La psychologie des foules souffre peu de l'augmentation du nombre des sujets impliqués. En revanche, dans le cadre de la logique collective plus le nombre s'accroît, plus l'objectivation devient difficile *semblant* faire obstacle à sa réalisation. Si nous insistons sur le terme « semblant » c'est qu'il est parfois oublié par les commentateurs du texte de Lacan, or il a son importance. Il n'est pas impossible de faire fonctionner la logique collective avec un grand nombre de sujet, mais la difficulté va croissante, semblant rendre sa réalisation impossible. Autrement dit, plus le nombre de sujet augmente, plus le pas que doit réaliser chacun est important. C'est probablement ce constat qui a poussé Lacan à considérer que les cartels ne doivent pas fonctionner à plus de 5 ou 6 participants maximum (en incluant le plus-un). À partir de là, nous pouvons supposer qu'une collectivité, dès qu'elle excède un certain nombre de membres, aura plus de mal à s'organiser et tendra à prendre la forme d'une foule.

À côté du facteur « nombre », nous pouvons également repérer le facteur « temps » qui n'apparaît pas dans la formalisation freudienne³⁹⁴ et qui constitue un réel apport de Lacan à la théorie du social. Il serait incorrect de dire que Freud ne se réfère jamais à la notion de temps, puisque c'est lui qui, le premier, a introduit la notion d'après-coup dans l'approche des symptômes. Cependant, il ne reporte pas cette notion d'après-coup au niveau des rapports entre individus et foule, et laisse ainsi la dimension temporelle séparée de la dynamique de groupe. Dans la logique collective, non seulement la dimension temporelle participe du lien entre les sujets, mais plus encore, elle en est indissociable.

³⁹⁴On peut tout de même rappeler que le facteur temps est implicitement évoqué par Freud quand il signale le temps de l'urgence qui apparaît dans la panique déclenchée par la déchéance (*Verlust*) du meneur. Quand celui-ci chute de sa position de référence, que les membres de la foules ne savent plus à quoi s'en tenir à son sujet (*das Irrewerden an ihm*) c'est la panique. Celle-ci est le pendant de la structure de la foule, elle en vérifie l'authenticité.

6. Conclusion

Dans un premier temps, nous nous sommes intéressés au texte du temps logique. Cela nous a permis de situer les concepts mobilisés par Lacan au moment où il aborde la question de la « logique collective ». Ainsi nous avons retenu :

- Celui de temps logique. Ce concept inclut les trois modulations de temps que sont *l'instant de voir*, *le temps pour comprendre* et *le moment de conclure*, ainsi que les deux scansion qui en permettent la découpe
- Celui d'identification. L'identification s'inscrit dans la temporalité du temps logique, et mobilise l'assertion subjective anticipante.
- Celui dit de la « fonction de la hâte », qui transcrit la tension temporelle dans le point culminant du *moment de conclure*, et qui précipite l'acte identificatoire
- Celui d'acte, à travers l'assertion subjective anticipante. En effet, l'assertion subjective anticipante est avant tout un acte, un Dire, qui engage et réalise le sujet qui l'énonce³⁹⁵. L'acte s'articule en fait à l'ensemble des notions que nous venons de mentionner, il apparaît ainsi comment le point central qui fait se conjoindre dans une synchronie : le temps logique, l'identification et la hâte du *moment de conclure*

À la suite de quoi, nous avons proposé de considérer la logique collective, comme une logique de l'acte, étant entendu que l'acte se réalise dans une structure temporelle particulière : celle du temps logique. Cette hypothèse nous permet de situer l'acte comme un point de jonction entre logique du sujet et logique du collectif, et de considérer ainsi que sujet et la dynamique du collectif partagent une temporalité commune et se soutiennent tous les deux de la logique de l'acte. De plus, cela nous permet également d'introduire une considération temporelle à l'intérieur du rapport sujet/autre, voir sujet/Autre³⁹⁶. Enfin, cette hypothèse nous semble justifiée au regard de la volonté de Lacan d'inscrire l'acte analytique à la fois au cœur de la pratique et du fonctionnement de l'association psychanalytique.

395Lacan porte ainsi la question de la parole et du langage au cœur même de la notion de collectif et de lien social.

396Mais en plus, que cette considération temporelle relève du temps logique et non du temps chronologique et/ou chronométrique.

Cependant, cette première lecture nous laissait devant deux difficultés. La première concernait la notion d'inter-subjectivité encore très présente dans le texte du temps logique. La seconde se rapportait à la fonction du *temps pour comprendre* et du *moment de conclure*. Nous nous sommes alors penchées sur l'étude d'un passage du Séminaire *Encore* pour essayer de résoudre ces impasses. L'analyse de ce passage nous a amené à introduire le concept d'objet petit *a* dans nos considérations sur la logique collective. Il permet de préserver l'absence de rapport sexuel entre les sujets d'un collectif et de penser que l'acte est ce qui vient suppléer à ce rapport qu'il n'y a pas. L'identification dans le cadre de la logique collective apparaît ainsi comme un effet, un produit de l'acte, et ce n'est que dans l'après-coup de celui-ci que les sujets peuvent s'imaginer une universalité.

La logique collective introduite par Lacan inclut dans sa définition la théorie du sujet divisé et troué, et la thèse de l'absence de rapport sexuel. Il n'existe pas d'autre commune mesure entre les sujets que celle qui s'invente dans l'acte et se repère dans une énonciation.

Toutefois, soutenir que la logique collective est une logique de l'acte nous oblige à faire un retour sur la théorie de l'acte produite par Lacan, afin de voir où nous mène une telle hypothèse.

Troisième partie : La logique collective est une logique de
l'acte

Introduction

L'examen des références explicites et implicites de Lacan à la notion de logique collective nous a permis de dégager une hypothèse de travail : la logique collective est une logique de l'acte. En effet, l'acte conclut le procès logique du temps logique et produit des effets sur le sujet et sur le collectif. Il se présente ainsi comme un point de jonction entre ces deux pôles dont il permet l'existence et le renouvellement. Toutefois, soutenir l'idée que la logique collective est une logique de l'acte implique que nous définissions précisément ce que nous entendons par « acte » dans le champ théorique analytique. En effet, pour la psychanalyse, l'acte diffère de la simple action.

L'analyse de l'acte dans le champ psychanalytique commence avec Freud au moment où il découvre le lien qui unit les « actes manqués » à l'inconscient. Cependant, il faut attendre les travaux de Lacan pour que l'acte devienne l'un point pivot de la théorie analytique et du maniement de la cure. La thématique de l'acte traverse l'œuvre de Lacan. Sa thèse de médecine (publiée en 1932) est centrée sur l'analyse du passage à l'acte de Marguerite Pantaine (dit le cas Aimée). En 1933, il poursuit sa réflexion et publie un article sur le passage à l'acte des sœurs Papin. Dans la période de son « retour à Freud », il réalise également une relecture assidue du concept d'acte manqué, avant de reprendre, dans le Séminaire V *Les formations de l'inconscient*, l'étude de l'*acting-out* qu'il souhaite distinguer des autres formes de compulsions de répétition³⁹⁷. Dans le Séminaire X *L'angoisse*, il s'attache à distinguer le passage à l'acte de l'*acting-out* en mobilisant plusieurs notions propres au champ lacanien : l'objet petit *a*, les trois registres (symbolique, imaginaire, réel) et son fameux « anti-Cogito ». Ces deux concepts formalisés, son attention se porte ensuite sur la notion « d'acte analytique » dont il interroge la fonction et le statut au moment où il se donne pour objectif de comprendre ce qui est opérant dans la cure. Dans le Séminaire XV intitulé *L'acte psychanalytique*, il essaye de tracer une orientation dans ce sens et inscrit l'acte analytique au cœur de la *praxis*. Au cours de ce séminaire il propose également de longs développements sur la fonction de l'acte dit « politique » que Colette Soler propose de différencier radicalement de l'acte analytique³⁹⁸ – thèse que nous aurons l'occasion de discuter. Le rapprochement opéré par Lacan entre l'acte et l'objet *a* trouve à se formaliser ensuite dans le Séminaire XVII *L'envers de la psychanalyse*, quand il positionne ledit objet en place d'agent du discours analytique.

³⁹⁷En raison notamment de la tension entre désir et demande qui s'y transcrit

Ainsi, Lacan a produit au fil des ans une véritable théorie de l'acte et fait de celui-ci l'un des points pivots du maniement de la cure et de la position de l'analyste. Les enseignements qu'il tire de ses analyses lui servent à penser la cure, mais également le fonctionnement de la communauté analytique.

Au moment où il se trouve confronté à l'échec de son école analytique, c'est d'ailleurs l'acte qu'il mobilise pour renouveler son approche et fonder sa nouvelle association. Concrètement, il dissout son école et inscrit ce geste dans le registre de l'acte. Il rédige ensuite sa *Lettre de dissolution*, et insiste pour situer l'acte au cœur du fonctionnement de l'école analytique afin que celle-ci ne vienne pas – ou du moins complètement – du côté de l'institution. Il propose de fonder une association analytique qui appelle à ce que chacun s'y manifeste et s'y inscrive par un acte. L'objectif étant que le sujet prenne appui sur sa singularité dans le groupe, qu'il ne se confonde pas avec le collectif mais, plutôt, le dé-complète pour le renouveler dans la critique :

« Que l'écrit d'une candidature les fasse aussitôt connaître de moi. Dans les 10 jours, pour couper court à la débilite ambiante, je publierai les adhésions premières que j'aurai agréées, comme engagements de « critique assidue » de ce qu'en matière de « déviations et compromissions » l'AFP a nourri. Démontrant en acte que ce n'est pas de leur fait que mon École serait Institution, effet de groupe consolidé, aux dépens de l'effet de discours attendu de l'expérience, quand elle est freudienne. On sait ce qu'il en a coûté, que Freud ait permis que le groupe³⁹⁹ psychanalytique l'emporte sur le discours, devienne Église. ».⁴⁰⁰

La « dit-solution » de l'école fait fonction de scansion et permet à la communauté analytique de réinventer son mode de fonctionnement, c'est-à-dire les modalités de son « vivre-ensemble ». Dans sa leçon du 11 mars 1980, Lacan s'explique sur sa manière de

398 Colette Soler soutient en effet l'idée que dans l'acte politique l'auteur engage son nom, alors que l'acte analytique ne nomme pas celui qui le supporte : « Le rejet tient ici au fait que l'acte analytique ne s'historicise pas. Il permet au sujet de s'historiciser mais l'acte analytique ne s'historicise pas. En revanche l'acte politique s'historicise, l'acte créateur aussi, de même que l'acte moral. ». SOLER, C. (1999-2000). *La politique de l'acte. Cours au collège clinique de Paris (1999-2000)*. Inédit. pp. 144.

399 Nous pourrions ainsi définir le groupe comme le mode de vivre-ensemble où le sujet se confond dans le collectif, c'est-à-dire ne prend plus appui sur son symptôme pour y objecter.

400 LACAN, J. (1980). *Lettre de dissolution*. Inédit. 5 janvier 1980. Retranscription Patrick Valas : <http://www.valas.fr/La-Dissolution-1979-1980-et-ses-suites,051>

concevoir l'association analytique. Il souhaite que chacun réussisse à *ex-sister* dans le collectif pour que s'invente un type de lien social inédit :

« Aussi bien est-ce la faute à Freud, d'avoir laissé les analystes sans recours, et d'ailleurs sans autre besoin que de se syndiquer. Moi, j'ai essayé de leur inspirer une autre envie, celle d'ex-sister. Là, j'ai réussi. Cela se marque aux précautions dont se contorsionne le retour dans l'ornière. Ce qui n'est pas vrai de tous, puisqu'il y en a suffisamment pour suivre mon frayage, à *subsister d'un lien social jamais sorti jusqu'à présent*⁴⁰¹. Quoi d'autre fait preuve de ma formation que de m'accompagner dans le travail, car c'en est un, de la dissolution ? Ils ont maintenant à se compter. ».⁴⁰²

La dernière phrase « Ils ont maintenant à se compter », pourrait faire écho au texte du temps logique, puisqu'il revient effectivement aux prisonniers d'arriver à se compter à la fois comme sujet et comme attribut négatif du groupe. Il s'agit également pour un sujet de faire la synthèse des différents types de subjectivations qui s'articulent à son temps logique. Il n'est donc pas si simple de « se compter ». D'ailleurs, les cartels fonctionnent avec un « Plus-un » qui n'est pas tellement un « Un-en-plus », mais plutôt un « Un-en-moins ». La fonction du « Plus-un » est de se compter à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du groupe de Cartel afin d'en soutenir la dynamique. Quant au type de lien social inédit que Lacan essaye d'instituer, nous pouvons penser qu'il s'agit de celui qui permet à chacun de faire fonctionner le collectif à partir de sa singularité, c'est-à-dire à partir de ce qui y objecte. Lacan se donne pour tâche « d'innover » mais, nous dit-il : « pas tout seul », chacun devant dès à présent y mettre du sien et faire son propre pas. Lacan précise d'ailleurs qu'il n'attend rien des personnes, mais quelque chose du fonctionnement. Faire fonctionner l'association analytique avec le discours de l'analyste n'est pourtant pas une chose aisée. Le fait que le discours analytique positionne l'objet *a* en place d'agent du discours implique que l'on ne puisse pas s'y installer solidement.

En relisant l'œuvre de Lacan, nous pouvons nous rendre compte qu'il n'a finalement jamais cessé d'essayer de cerner et de définir la logique et la fonction de l'acte à la fois pour : le sujet, la cure, et le social. Sa *Proposition d'octobre* par exemple, se situe au croisement de

401 Souligné par nous.

402 LACAN, J. (1980). *D'écolage*. Inédit. 11 mars 1980. Retranscription de Patrick Valas : http://www.valas.fr/IMG/pdf/la_dissolution.pdf

ces trois dimensions. Il l'inscrit dans le registre de l'acte et celle-ci propose à la fois une articulation entre sujet et acte, une réflexion sur le maniement de la cure, et un développement implicite des rapports entre acte et collectif.

Ainsi, pour préciser les enjeux et les conséquences de notre thèse nous allons reprendre le fil de la théorie de l'acte propre au champ analytique lacanien. Soulignons toutefois le fait que Lacan inscrit l'acte dans le registre du réel. Par conséquent, toute tentative de définition de l'acte est condamnée à buter sur cet os que constitue le réel. De plus, l'acte se repère dans son après-coup et échappe toujours en partie à la représentation. Aussi : *Comment parler de ce qui, par définition, s'impose juste en acte ?* Si nous ne pouvons pas « Dire » l'acte, nous pouvons en revanche en interroger les coordonnées, les effets, les conditions, les visées et les fonctions.

Certainement familier de constat, Lacan a adopté une méthode spécifique pour saisir les coordonnées de l'acte. Dans un premier temps, il s'est efforcé de distinguer l'acte de ce qui apparaît désormais comme des ratages de l'acte : le passage à l'acte, l'*acting-out*, l'acte manqué, l'*agieren*. Nous allons présenter et reprendre le fil de son analyse en partant des apports freudiens sur les concepts d'*agieren* et d'acte manqué, afin de situer les enjeux de la relecture de l'acte manqué réalisée par Lacan. Nous verrons ensuite comment Lacan formalise la distinction entre passage à l'acte et *acting-out*.

L'acte enfin défini, nous étudierons ses rapports avec la logique du sujet dans un premier temps, puis avec la logique collective dans un second temps. Au cours de cette partie nous essaierons également de dégager des éléments de réponses aux questions suivantes

- En quoi l'acte est-il lié au temps logique ?
- En quoi l'acte est-il lié à la fonction de la h(a)te ?
- Comment l'acte permet-il de faire se rejoindre la logique du sujet et la logique collective ?

En répondant à ces questions nous souhaitons éprouver la validité de trois hypothèses de travail :

- La logique de l'acte se soutient de la dialectique du sujet et de l'objet *a*
- La logique de l'acte s'inscrit dans la temporalité du temps logique
- L'acte réalise le sujet et fonde/renouvelle le collectif

1 Prémises à la théorie de l'acte

Comme nous le disions dans notre introduction, la théorie de l'acte chez Lacan apparaît à la suite d'un long parcours de réflexion. Au départ, il s'agit de comprendre comment Freud articule la compréhension des actions humaines au postulat de l'inconscient. Freud nous lègue à ce sujet deux concepts : celui d'*agieren* et celui d'acte manqué.

1.1 Agieren

Freud commence à s'intéresser à l'acte au moment où il découvre dans la cure analytique que le retour du refoulé peut se traduire en acte :

« Le patient n'a aucun souvenir de ce qu'il a oublié et refoulé et ne fait que le traduire en acte. »⁴⁰³.

Freud comprend alors que certaines réalisations d'actions sont liées à des déterminations inconscientes. En 1914, il introduit dans la théorie analytique le concept d'« *agieren* ». Le terme choisi n'est pas anodin car le signifiant « *agieren* » est habituellement peu employé dans la langue allemande, on lui préfère souvent des termes comme « *die Tat* », « *die Wirkung* » ou « *tun* ». Freud l'utilise pour traduire l'idée d'une « mise en acte » des motions inconscientes refoulées. Dans la cure, l'*agieren* se manifeste sous la forme d'une résistance à la remémoration. Selon Freud, il se produit quand les motions inconscientes *ne veulent pas être remémorées, comme la cure le souhaite*⁴⁰⁴. Cette traduction en acte de la réalité de l'inconscient s'effectue à l'insu du sujet et porte la marque de la répétition :

« [...] Si, pour caractériser leur différence, nous nous en tenons au second type, nous sommes en droit de dire que l'analysé ne se remémore absolument rien de ce qui est oublié et refoulé, mais qu'il l'agit. Il ne le reproduit pas sous forme de souvenir mais sous forme d'acte, il le répète, naturellement sans savoir qu'il le

403FREUD, S. (1953). « Remémoration, répétition, perlaboration », in *La technique psychanalytique*. France : PUF, pp. 108.

404FREUD, S. (2013). « La dynamique du transfert ». In *La technique psychanalytique*. France : PUF. pp. 59-98.

répète. »⁴⁰⁵

Ou encore :

« [...] le patient n'a aucun souvenir de ce qu'il a oublié ou refoulé et ne fait que le traduire en acte. Ce n'est pas sous forme de souvenir que le fait oublié reparait, mais sous forme d'action. Le malade répète évidemment cet acte sans savoir qu'il s'agit d'une répétition. »⁴⁰⁶

Le concept d'*agieren* se trouve ainsi relié à la fois l'inconscient et à la répétition. À cette même époque, Freud tend à faire se rejoindre les concepts de transfert et de répétition. Par exemple dans « Remémoration, répétition, perlaboration », il écrit : *Le transfert n'est lui-même qu'un fragment de répétition*⁴⁰⁷. L'*agieren* se trouve ainsi situé au croisement du transfert, de l'inconscient et de la répétition. Dans le séminaire XI *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan reprend cette intuition freudienne d'une remémoration et d'une actualisation du passé en acte dans le transfert et repère que la présence du passé dans la cure est une « présence en acte » :

« La présence du passé est une présence en acte, une reproduction, le transfert est la mise en acte de la réalité de l'inconscient. »⁴⁰⁸

Cependant, si pour Lacan le transfert est mise en acte de la réalité de l'inconscient, il se positionne contre Freud en dissociation le transfert de la répétition, et en faisant valoir le caractère inédit de chaque répétition (en distinguant notamment l'*automaton* de la *tuchê*). Dans le séminaire XIV *La logique du fantasme*, il reprend cette articulation entre transfert, répétition et acte détectée par Freud et y ajoute un quatrième terme: la sublimation, dont il donne cette définition resserrée : la sublimation élève un objet, qu'il soit quelconque ou produit de la création culturelle, « à la dignité de la Chose ».

405FREUD, S. (1953). « Remémoration, répétition, perlaboration », In *La technique psychanalytique*. France : PUF.

406*Ibid.*,

407*Ibid.*,

408LACAN, J. (1973). *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse [1963-1964]*. France, Paris : Seuil. pp. 133.

Le concept *d'agieren* constitue donc une première approche psychanalytique de l'acte qu'il permet de connecter à la dimension de l'inconscient. Penser l'acte dans le champ de la psychanalyse implique en effet d'avoir posé en amont le postulat de l'inconscient (comme structure du langage) dans son effet de rupture avec le *Cogito* cartésien⁴⁰⁹. Cette rupture implique l'existence d'un sujet divisé entre l'être et la pensée. Ce dernier est en effet aliéné au choix forcé du « ne pas penser » ou « ne pas être ». Dans l'acte, Lacan précise que le sujet ne pense pas, il n'y est pas comme sujet de la connaissance et les effets de l'acte ne sont évaluables que dans l'après-coup.

Cependant, le concept *d'agieren* reste difficilement maniable et l'acte y apparaît surtout comme une résistance à la remémoration. De plus, Freud ne propose pas de distinction franche entre l'acte qui se produit dans la cure – c'est-à-dire dans le cadre du transfert analytique –, et celui qui se produit hors cure et surtout hors transfert analytique. Le travail de Lacan sur le passage à l'acte et l'*acting-out* est une première réponse à cet impensé du côté de Freud.

1.2 L'acte manqué

L'acte manqué apparaît dans la littérature analytique au moment où Freud publie son ouvrage *Psychopathologie de la vie quotidienne*⁴¹⁰, dans lequel il s'intéresse à l'ensemble des maladresses, oublis et actes accidentels qui rythment notre quotidien et perturbent notre vie psychique consciente. Il faut l'intervention de Freud pour que le champ de la psychologie clinique commence à s'intéresser à ces phénomènes qui, jusqu'alors, avaient tendance à passer inaperçus en étant assimilés à des étourderies ou à des manifestations de fatigue. Freud considère quant à lui ces événements de la vie quotidienne comme des manifestations de l'inconscient. Selon lui, ce sont des « actes psychiques » dont il faut chercher le sens au niveau du sujet de l'inconscient. Il regroupe ainsi sous le signifiant « actes manqués » (*Fehlleistung* en Allemand) ces phénomènes en apparence disparates. L'acte manqué désigne alors un acte par lequel un sujet substitue, à son insu, une action ou un comportement totalement imprévu, inattendu, voire incongru, à un projet ou une intention qu'il souhaite réaliser consciemment. Freud repère au niveau de cette substitution la manifestation d'un désir inconscient refoulé dont le sujet ne veut rien savoir et qui se réalise à son insu. Des actes en

409 Freud découvre en effet qu'il existe du « ça pense » sans « Je ».

410 FREUD, S. (2001). *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1923). France : Édition Payot et Rivages.

apparences dénués de sens deviennent ainsi des actes psychiques, signifiants, marqués par une intention inconsciente (cette dimension inconsciente nous autorise à les définir comme des actes psychiques) et vecteurs d'un désir refoulé. Le refoulement est donc la condition de l'acte manqué :

« Une des intentions doit avoir subi un certain refoulement pour pouvoir se manifester par la perturbation de l'autre. Elle doit être troublée elle-même avant de devenir perturbatrice. ».⁴¹¹

Les actes manqués sont comme des portes ouvertes sur l'inconscient qu'il s'agit de déchiffrer. Le désir inconscient refoulé fait irruption dans la vie du sujet sous la forme d'une action ou d'une conduite allant à l'encontre de l'intention consciente du sujet. Deux intentions antagonistes se côtoient donc dans l'acte manqué : l'intention consciente et l'intention inconsciente qui vient perturber la réalisation de la première. La nature de la perturbation dépend selon Freud du degré de refoulement : soit que le désir refoulé parvienne seulement à modifier l'intention consciente, soit qu'il se confonde avec elle, soit encore qu'il se substitue pleinement à elle. Dans l'acte manqué, il se produit une formation de compromis entre l'intention consciente et la manifestation du désir le refoulé. Cependant, ce compromis s'accomplit le plus souvent au détriment de la vie consciente puisque le désir se réalise sous forme d'accidents ou de raté de la vie quotidienne.

Les oublis de rendez-vous dans la pratique clinique par exemple, doivent être interprétés le plus souvent comme des actes manqués. Ainsi, un patient nous appelle un jour pour s'excuser d'avoir oublié de venir à l'heure convenue : « Je suis désolé j'ai complètement oublié » nous dit-il. Le patient en question est habituellement très régulier et arrive toujours un peu avant à son rendez-vous. De plus, il vient chaque semaine, le même jour, à la même heure, aussi un tel oubli est plutôt surprenant de sa part. Quand nous abordons le sujet avec lui à la séance suivante, il se rappelle avoir été angoissé le dimanche précédant notre rencontre, car il avait de nouveau consommé de la drogue dans le week-end après un arrêt de plus de quatre mois, ce qu'il commente ainsi : « déjà que j'avais honte devant moi-même, je pense que n'avais pas très envie de vous le dire, je me demandais ce que vous alliez penser de moi ». Ainsi, l'oubli de rendez-vous apparaît ici comme une manifestation de l'inconscient au service

411FREUD, S. (2004). *Introduction à la psychanalyse*. France : Payot.

d'un désir logé au lieu de l'inhibition. Les oublis de rendez-vous sont assez fréquents dans la psychopathologie de la vie quotidienne, mais ils restent épisodiques dans le sens où le désir qui s'y manifeste trouve facilement sa voie de satisfaction, ils suffisent à éviter la situation dont les coordonnées contreviennent au désir du sujet. Ils permettent également parfois d'inscrire un temps de séparation d'avec l'Autre, ils peuvent prendre la forme d'une opposition silencieuse à l'Autre. Parfois cependant, l'acte manqué est la première manifestation d'un désir plus insistant qui, s'il ne trouve pas une voie de satisfaction suffisante, tend à adopter des formes plus « bruyantes », comme cela a été le cas pour une patiente que nous appellerons ici Madame M.

1.2.1 Le cas de madame M.

Madame M arrive en consultation à l'hôpital sous les conseils de son médecin référent. Elle souffre notamment de dépression⁴¹², d'insomnies, d'angoisse et de crises de larmes incontrôlées. Il lui est aussi devenu presque impossible de conduire sa voiture. À chaque fois qu'elle prend le volant elle angoisse, ses mains et ses jambes tremblent et elle « cale » à chaque tentative de démarrage. Ces symptômes sont apparus suite à un accident de voiture qui a failli lui coûter la vie, ainsi qu'à ses deux enfants. Elle était la conductrice de la voiture au moment de l'accident. L'un de ses deux enfants (le plus jeune) garde sur le front la marque d'une cicatrice. Celle-ci, dit-elle, ne cesse de lui rappeler l'événement de l'accident. Elle a l'impression de vivre « dans une culpabilité constante », ce qui l'empêche de dormir et déclenche chez elle des sursauts de larmes plusieurs fois dans la journée.

Le matin de la journée de l'accident notre patiente se réveille « *angoissée et énervée* ». Cet état dure en fait depuis quelques jours alors qu'elle ressent également une grande fatigue due en partie à son état de santé difficile. Madame M souffre en effet d'une maladie génétique rare qui lui cause des douleurs articulaires importantes. Malgré son état d'angoisse et de fatigue, elle se lève rapidement car elle doit se rendre à un rendez-vous important avec une conseillère de la C.A.F. Ses enfants étant en vacances, elle ne peut les déposer à l'école et ils sont encore trop jeunes pour rester seuls à la maison. Elle décide donc de les emmener avec elle et de partir au plus tôt malgré le fait qu'elle n'ait pas du tout envie de se rendre à ce rendez-vous. Cependant à peine partie, elle se rend compte qu'elle a oublié la pochette dans laquelle elle a rangé les papiers demandés pour l'entretien. Elle fait donc une première fois

412Signifiant employé par la patiente

demi-tour pour récupérer la fameuse pochette, puis elle repart en vitesse. Cependant, sur le chemin elle se trompe de route, ce qu'elle commente ainsi : « *Vraiment je ne comprends ce qui s'est passé, ce chemin je le connais par cœur, par cœur, par cœur, et là au lieu de tourner à la troisième rue après le feu, je tourne à la deuxième* ». Quand nous lui demandons si la route qu'elle a emprunté lui est également connue, elle répond : « *J'aurai pris cette route si j'avais voulu rentrer, mais là je devais aller à mon rendez-vous* ». Obligée de faire un détour elle passe par un autre chemin afin d'aller faire demi-tour au niveau d'un rond-point situé plus loin, cependant pour cela elle doit emprunter une route longeant un « précipice ». Le premier passage se passe bien, toutefois son fils ne cesse de lui demander : « *dit maman on ne va pas tomber dans le trou hein ?* », ce à quoi elle répond : « *mais enfin pourquoi tu dis ça ? Ne dis pas des choses comme ça !* ». En réalité les paroles de son fils l'angoissent, car elle se met à imaginer la scène décrite.

Après avoir fait demi-tour au rond-point, elle reprend cette même route et voyant une voiture arriver en face, elle fait un « *écart brusque avec le volant* ». La voiture se met à zigzaguer de gauche à droite jusqu'à traverser le bord du précipice et chuter quelques mètres plus bas après plusieurs tonneaux. De ce moment, la patiente conserve le souvenir suivant : « *je ne sais pas pourquoi je ne suis pas arrivée à reprendre le contrôle de la voiture, c'est comme si j'étais figée, fixée, je tremblais et n'arrivais pas à reprendre le contrôle, ni de la voiture, ni de mon corps [...] quand je suis allée au commissariat plusieurs jours après on m'a expliqué que ce passage de route est un couloir à vent, mais moi j'ai bien senti que j'ai perdu le contrôle, je ne pouvais plus bouger, plus rien faire, je n'étais plus vraiment là, enfin j'étais là, sans être là, bloquée, c'est étrange, vraiment très étrange, j'en tremble encore quand j'y repense* ».

Madame M est par ailleurs atteinte d'une maladie chronique, elle souffre physiquement au quotidien et fatigue très vite. Cependant, elle s'occupe seule de ses deux enfants comme mère au foyer pendant que son mari travaille en dehors de la maison partant tôt le matin et revenant tard le soir. Elle s'occupe donc des enfants, mais également des courses, des nécessités administratives, des repas, et de tout ce qui touche de près ou de loin à la vie familiale. Elle a d'ailleurs abandonné ses études littéraires pour se consacrer à l'éducation de ses enfants (rapprochés en âge puisque le plus jeune à 7 ans et l'aînée est âgée de 9 ans), ce qu'elle mentionne parfois avec regret. Par exemple, lors de notre deuxième séance elle peut

dire : « *Vous savez, j'étais douées dans mes études, et puis j'adorais ça, je pouvais me plonger des heures et des heures dans mes lectures. Maintenant, je n'ai plus une minute pour moi, pour me plonger dans un livre, un temps rien que pour moi, ça ça fait longtemps que j'ai pas connu ça* ». Quand nous lui demandons si ce sont des nécessités financières qui l'ont conduite à ne jamais faire appel à une nourrice, elle nous répond que non, qu'elle a toujours voulu s'occuper seule de ses enfants car sa propre mère avait été absente pour elle et qu'elle avait dû s'occuper de ses frères et sœurs plus jeunes. Elle poursuit ainsi : « *On m'a proposé à la maternité de me faire aider, mais je n'ai jamais voulu accepter l'aide, je suis mère et je dois assumer* », puis elle ajoute : « *et puis, j'aime bien être dans le contrôle, je ne pourrais pas laisser un ou une inconnue s'occuper de mes enfants, j'aurai l'impression de les abandonner, ou j'aurai peur qu'il leur arrive quelque chose, que cette personne leur fasse du mal d'une manière ou d'une autre* ». Pourtant, elle reconnaît que ses enfants « *lui prennent toute son énergie* » et surtout « *tout son temps* », qu'elle ne fait « *que des choses pour eux* » et plus rien « *pour elle* ». Un jour elle nous dit : « *je ne suis plus que mère et c'est pas toujours gratifiant* ». Quand ses enfants sont en vacances à la maison, l'impression d'être constamment au prise avec les problématiques familiales est d'autant plus forte. Durant ces périodes, le seul moment où elle dit pouvoir se « *retrouver un peu* », c'est très tôt le matin au moment où les enfants dorment encore.

Quand nous lui demandons si le rendez-vous du jour de l'accident devait avoir lieu tôt le matin elle répond par l'affirmative en ajoutant : « *Je n'avais pas envie d'y aller en plus à ce foutu rendez-vous, ça me volait mon seul moment de détente de la journée, parce qu'une fois les enfants réveillés, il faut être tout le temps attentif, tout le temps disponible, c'est quelque chose d'avoir deux enfants* », puis elle ajoute : « *même quand vous allez en rendez-vous, il faut leur trouver des occupations sinon ils s'ennuient, au moins à la maison ils peuvent parfois être au calme devant les dessins animés quand je dois me concentrer sur une tâche, là ce n'est pas possible, je suis tout le temps partagée entre ce que je veux faire et les enfants* ». Aussi, les deux actes manqués qui ont précédés l'accident⁴¹³ : l'oubli de la pochette, ainsi que le mauvais trajet, apparaissent comme des manifestations de désirs inconscients dont le plus manifeste pourrait se formuler ainsi : le désir de pouvoir profiter de temps pour elle sans ses enfants. Cependant notre patiente éprouve des difficultés à formuler ce désir consciemment parce qu'il emporte avec lui une motion d'agressivité adressée à ses deux enfants (qu'elle

413 Qui, selon nous, relève davantage du passage à l'acte

critique souvent implicitement durant nos entretiens) qui, malgré l'amour qu'elle leur porte, apparaissent pour elle parfois comme des obstacles dans la réalisation de son désir.

L'acte manqué se situe donc bien au croisement de l'inconscient et du désir. L'acte quant à lui mobilise également le désir mais sous un autre mode que celui de l'acte manqué. Le désir y apparaît sous une forme manifeste et assumé au niveau d'un Dire dont il subvertit le sujet.

- *L'acte manqué avec Lacan*

Quand Lacan reprend l'analyse des actes manqués, c'est d'abord pour en accentuer la dimension de « vérité ». Ainsi, dans le séminaire XV *L'acte psychanalytique* il explique ceci :

« [...] quand *l'acte manqué* est supposé et contrôlé, il se révèle ce dont il s'agit - épingleons-le de ce mot dont j'ai déjà suffisamment insisté qu'il en sort ravivé - *la vérité*. ».⁴¹⁴

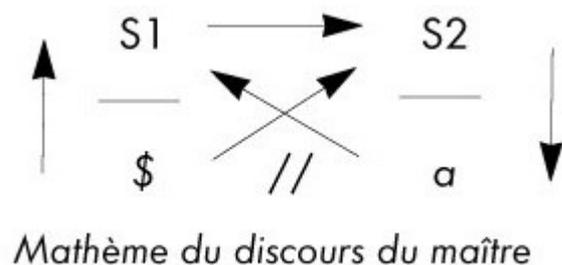
En réalisant l'acte dit « manqué », le sujet vient signifier une vérité sur son désir dont il ne veut rien savoir (comme nous l'avons vu avec Madame M). Ce désir refoulé fait donc retour sous la forme déguisée de l'acte manqué, manifestant en même temps le compromis entre refoulement, censure et désir. Par conséquent et comme le souligne Lacan, l'acte n'est jamais aussi bien réussi que quand il est manqué, puisqu'il est une mise en œuvre d'un désir inconscient et la manifestation d'une vérité sur ce désir. Cependant, pour Lacan l'acte manqué n'atteint à cette valeur de vérité qu'à la condition d'être reconnu comme tel par un sujet, car c'est à cette condition que peut se poser la question de sa signification. Il faut lui reconnaître le statut de messenger pour interroger son sens et révéler la vérité dont il se fait le vecteur. Cela signifie que l'acte manqué nécessite une lecture « d'après-coup » – ce qui nous permet d'inscrire l'acte manqué dans des coordonnées temporelles –, afin qu'il puisse prendre son plein sens et sa pleine valeur d'acte, c'est-à-dire qu'il devienne signifiant. C'est d'ailleurs cette dimension signifiante qui distingue l'acte de la simple action ou du comportement. L'effet de vérité quant à lui, n'advient qu'au moment où l'acte manqué est reconnu réussi par son auteur, c'est-à-dire qu'il devient un acte psychique, un désir assumé au niveau du « Je » de l'énonciation. Une partie du travail de l'analyste consiste justement à pouvoir faire entendre à

414 LACAN, J. (1967-1968). *Le séminaire, Livre XV, L'acte psychanalytique*. Inédit. Leçon du 9 décembre 1967.

l'analysant le désir inconscient qui se loge dans ses actes manqués, ce qui n'est pas toujours évident puisque l'acte manqué, comme manifestation de l'inconscient, semble être l'action d'un Autre, d'une personne étrangère, il vient d'une autre scène pour surgir sur celle de la conscience.

Par ailleurs, comme le souligne G. Morel dans son article « Le suicide est-il un acte ? »⁴¹⁵, l'acte est pour Lacan : *l'issue normale du désir à condition toutefois que celui-ci ait eu un temps d'élaboration suffisant ou ait bénéficié d'une interprétation à point nommé*⁴¹⁶. Le travail d'interprétation de l'analyste se soutient d'une analyse du transfert et des dits de l'analysant. Si l'interprétation vient trop tôt, elle risque de renforcer le refoulement du désir et de l'inhiber, mais si elle vient trop tard elle peut laisser passer quelque chose d'important et nourrir ainsi l'inhibition de l'analysant ou encore favoriser l'émergence d'un *acting-out*⁴¹⁷.

Nous pouvons traduire le mécanisme de l'acte manqué à l'intérieur de la logique discours du maître (que Lacan nomme aussi « discours de l'inconscient ») :



Le sujet divisé en place vérité est le sujet de l'inconscient. Il cause l'action du maître (S1) qui ne sait rien désir qui préside à son acte, ce qui permet la production d'un plus-de-jour, c'est-à-dire d'une satisfaction substitutive qui ne rejoint jamais la vérité du sujet divisé. C'est pourquoi il faut l'intervention du discours analytique pour traduire cette vérité. L'acte manqué manifeste l'existence d'une autre vérité que celle de l'intention manifeste. La cure

415MOREL, G. (2004). « Le suicide est-il un acte ? ». *Savoirs et clinique*, no5,(2), 11-18.

416*Ibid.*,

417Dans « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », Lacan soutient par exemple que le décès à la guerre de l'homme au rat relève d'un acte manqué qui dévoile son désir fasciné pour la mort, laissé en partie irrésolu du fait de l'inachèvement de la cure menée avec Freud. Cf : LACAN, J. (1966). « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », In *Écrits*. France, Paris : Seuil. pp. 598.

analytique, régie par le discours analytique, invite le sujet à répondre autrement que par le refoulement aux occurrences de l'inconscient. L'interprétation vise à transformer le rapport du sujet au discours de l'Autre, c'est-à-dire à l'inconscient.

Lacan distingue l'acte manqué de l'acte (qui n'est pas une manifestation de l'inconscient à proprement parler). Toutefois, l'acte et l'acte manqué partagent des caractéristiques communes. Comme l'acte manqué, l'acte :

- Présente une dimension signifiante
- S'inscrit dans une dimension temporelle (celle du temps logique, mais l'acte convoque également le registre de l'après-coup)
- Appel à interprétation. L'acte manqué « veut dire » mais échoue à cet endroit en raison de l'incompatibilité du désir inconscient et de la parole. L'acte a quant à lui valeur de « signe ».
- Implique un ratage : en effet le désir inconscient ne saurait se réaliser sans ce détour par la dimension du ratage. L'acte, comme l'acte manqué, implique un ratage bien que celui-ci se manifeste sur un autre niveau.

1.3 Passage à l'acte et acting-out

- *L'Acting-out*

La formule *Acting-out* est un dérivé du verbe *To act*, une formule proprement anglaise que l'on retrouve dans de nombreuses expressions. Par exemple, « *to act a part* » signifie jouer un rôle, alors que « *to act a play* » signifie jouer une pièce. C'est donc la postposition qui donne sa signification à l'expression « *to act* » dans une situation donnée. La postposition *out* apporte deux nuances, elle signifie : *montrer au dehors ce qu'on est supposé avoir en soi (c'est-à-dire extérioriser)* ; mais aussi *accomplir jusqu'au bout, jouer une pièce jusqu'au bout*⁴¹⁸. Dans l'*acting out* en effet le sujet met en scène ses désirs inconscients dans un « donné à voir » adressé à l'Autre :

« *L'acting-out* est essentiellement quelque chose, dans la conduite du sujet, qui se montre. L'accent démonstratif de tout *acting out*, son orientation vers l'Autre, doit être relevé. ».⁴¹⁹

Dans l'*acting-out* la conduite du sujet est une mise en scène adressée à l'Autre dont le sujet attend l'interprétation vraie qui lui restituerait le sens de sa conduite, soit la vérité de son désir. En ce sens, l'*acting-out* convoque le sujet supposé savoir même s'il ne se réalise pas toujours dans le cadre de la cure analytique⁴²⁰. Dans l'*acting-out* le sujet donne à voir la cause de son désir sans que lui-même puisse en saisir les coordonnées. Le message véhiculé est masqué pour son auteur qui agit et répète, à son insu, un désir inconscient :

« *L'acting-out*, c'est essentiellement la monstration, le montrage, voilé sans doute, mais non pas voilé en soi. Il n'est voilé que pour nous, comme sujet de l'*acting-out*, en tant que ça parle, en tant que ça pourrait faire vrai. Sinon, au contraire, il est visible au maximum, et c'est pour cela même que, dans un certain registre, il est invisible, montrant sa cause *L'essentiel de ce qui est montré, c'est ce reste, sa*

418TERRAL-VIDAL, M. (2010). L'acting out ou l'échappée sur la scène du monde. *Figures de la psychanalyse*, 19,(1), 229-234.

419LACAN, J. (2004). *Le séminaire. Livre X. L'angoisse [1962-1963]*. France, Paris : Seuil. pp. 94.

420Dans l'acte en revanche, il y a destitution du sujet supposé savoir

*chute, ce qui tombe dans l'affaire*⁴²¹». ⁴²²

Pour Lacan, *l'acting-out* mime ce qu'il ne peut dire par défaut de symbolisation. Le sujet agit ce qu'il n'arrive pas à dire et surtout à *se* dire – cependant, la vérité de l'acte peut se dévoiler à celui qui se fait bon lecteur ou bon entendeur. *L'acting-out* surprend souvent celui qui le réalise, son action lui semble immotivée et se présente comme une énigme qui attend sa résolution. Si le sujet a parfois l'impression qu'il vient signifier quelque chose, sa signification reste voilée car il n'arrive pas à reconnaître le sens du message qu'il véhicule, ni à se reconnaître comme l'auteur de l'acte. Il lui manque en effet le signifiant qui lui permettrait de boucler la signification de son comportement. À la place du signifiant manquant, le sujet répète de manière inconsciente ce qu'il n'arrive pas à dire du fait du refoulement. Ainsi, ce qui est mis en scène et donné à voir dans *l'acting out* reste voilé dans son essence, il n'atteint pas le niveau de l'énonciation :

« Il y a de la vérité articulée qui se montre, mais qui n'est pas subjectivée. c'est de la vérité articulée, lisible, visible, mais qui ne dit pas « je ». C'est ça la définition de *l'acting-out* ». ⁴²³

Ce défaut d'énonciation constitue l'une des différences majeures entre acte et *acting-out*. En dehors de la cure, *l'acting-out* est la manifestation d'un transfert sauvage, et dans la cure il vient pointer une défaillance du psychanalyste resté sourd à ce que lui adressait l'analysant. L'analysant réalise alors sur la scène publique ce qui n'a pu être traité dans le travail de la cure, ce qui nécessite de la part de l'analyste une intervention qui permette au sujet de réintégrer la scène de l'analyse. Dans le séminaire V *Les formations de l'inconscient*, Lacan présente *l'acting-out* comme tentative de résolution de la tension qui s'inscrit entre demande et désir :

« Je crois que si cela a un sens, c'est toujours quelque chose qui surgit au cours

421 Souligné par nous. *L'acting-out* est pris dans une dynamique particulière qui à la fois dévoile et voile l'objet cause du désir qu'il met en scène.

422 *Ibid.*, pp. 146

423 SOLER, C. (1999-2000). *La politique de l'acte. Cours au collège clinique de Paris (1999-2000)*. Inédit. pp. 53.

d'une tentative de solution de ce problème de la demande et du désir [...]. ».⁴²⁴

C'est pour cette raison, nous dit-il, que les manifestations d'*acting-out* se produisent de manière élective dans l'analyse. La cure étant justement le lieu où le sujet vient traiter cette tension. L'acte manqué est un acte réussi puisque le désir ou les motions inconscients refoulées trouvent à se satisfaire dans l'acte. En revanche, l'*acting-out* ne présente pas cette dimension de réussite et de satisfaction puisqu'il apparaît comme la marque insistante de ce qui a été manqué, sans que la tension entre demande et désir qu'il exprime trouve à se résoudre et/ou à se symboliser.

L'*acting-out* n'est pas un acte parce qu'il ne relève pas du registre du Dire, il ne se réalise pas dans une énonciation et ne permet pas au sujet de repérer le désir qu'il manifeste. Il s'effectue dans une aliénation à l'Autre dont il attend l'interprétation vraie. Cependant, l'*acting-out* peut advenir comme acte s'il est traité dans l'après-coup, dans la cure par exemple.

⁴²⁴LACAN, J. (1998). *Le séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient [1957-1958]*. France, Paris : Seuil. Leçon du 21 mai 1958.

- *Le Passage à l'acte*

Le passage à l'acte se situe à l'opposé de l'*acting out* car contrairement à celui-ci :

- Il ne s'adresse à personne
- Il n'attend aucune interprétation
- Il se réalise hors transfert, c'est-à-dire qu'il ne convoque pas le sujet supposé savoir
- Il n'est pas mise en scène de la réalité de l'inconscient, mais exclusion de la scène

L'*acting-out* se réalise sur la scène du monde. Dans le passage à l'acte au contraire, le sujet va dans le sens de s'évader de la scène, c'est-à-dire du lieu de l'Autre. Par conséquent, le passage à l'acte se situe du côté du « hors-sens »⁴²⁵. Dans le passage à l'acte le sujet s'éjecte du lieu de l'Autre, dont il choit comme reste en dehors de toute dialectisation et de toute symbolisation. Deux conditions président au passage à l'acte :

- La réduction du sujet à l'objet sous sa tonalité de déchet, l'objet *a*.
- La confrontation du désir et de la loi, quand le désir de l'Autre fait loi

Dans le passage à l'acte le sujet se retrouve réduit à ce qu'il est comme objet réel pour l'Autre. Identifié à cet objet déchet, il n'est plus qu'un reste à évacuer. Il s'éjecte alors hors de la scène du monde⁴²⁶, c'est-à-dire du lieu où comme sujet fondamentalement historicisé il peut se maintenir dans son statut de sujet. Dans le passage à l'acte, le sujet est littéralement exclu de la scène de l'Autre, il disparaît dans une identification absolue à *a*. En faisant référence à la formule du fantasme fondamental : « $\$ \langle \rangle a$ », nous pouvons considérer qu'au moment du passage à l'acte, il se produit une traversée sauvage du fantasme qui court-circuite la dialectique entre le sujet et l'objet où, pendant l'espace d'un instant, les deux s'équivalent. Le passage à l'acte se produit quand toute symbolisation est devenue impossible, c'est un agir impulsif, inconscient qui ne relève pas de l'acte à proprement parler.

Pour éclairer la distinction entre *acting-out* et passage à l'acte, il est utile d'en passer

425 Lequel ne se réduit pas au « non-sens ». Le « non sens » conserve la possibilité qu'un sens puisse advenir, ce qui n'est pas le cas du « hors sens ».

426 Les suicides par défenestration par exemple, relève souvent semble-t-il de la logique du passage à l'acte.

par la clinique comme le font Freud et Lacan. Dans ce cadre, le cas de la jeune homosexuelle, d'abord analysé par Freud⁴²⁷, puis repris par Lacan⁴²⁸, nous livre un bel exemple à la fois d'*acting-out* et de passage à l'acte.

1.3.1 Le cas de « la jeune homosexuelle »

Une jeune femme de 18 ans, issue d'une famille viennoise aisée s'est amourachée d'une dame de 10 ans son aînée. Cette dame demi-mondaine est connue pour entretenir des relations aussi bien avec des femmes qu'avec des hommes. Au regard des mœurs de l'époque, cette relation apparaît scandaleuse. Déjouant la surveillance parentale à laquelle elle est soumise, la jeune femme passe ainsi tous ses moments de libertés au bras de cette dame, au vu et au su de tous. Cette précision est importante puisque l'analyse de Freud nous montre que plus cette mise en scène devient scandaleuse, plus la conduite de la jeune fille s'accroît, c'est-à-dire se donne à voir. Il faut aussi préciser que cette mise en scène se déroule à proximité des bureaux du père de la jeune fille. Aussi, c'est sans surprise que nous apprenons qu'un jour le père, sortant de son bureau, surprend sa fille au bras de sa dame et lui lance un regard furieux. La dame en question, saisie elle aussi par ce regard, interroge la jeune femme qui lui apprend que cet homme est son père. Forte de cette information, la dame annonce à la jeune fille qu'elle souhaite mettre un terme à leur relation. Cette dernière enjambe alors le parapet le plus proche et bascule sur une voie de chemin de fer en contrebas. C'est à la suite de cette tentative de suicide que le père de la jeune fille demande de l'aide à Freud, afin qu'il fasse cesser la conduite de sa fille qu'il juge inappropriée, et qu'il résolve également la question de cet élan suicidaire. Sur la question de l'homosexualité Freud ne se fait que peu d'illusion, il met cependant assez aisément à jour les fondements de l'affaire. Pour le comprendre il faut revenir sur quelques éléments d'anamnèses. L'investigation de Freud nous apprend en effet que cette jeune femme a été fille unique jusqu'au début de sa puberté – période au cours de laquelle les solutions Œdipiennes se réactualisent –, mais que sa mère est tombée enceinte justement à ce moment-là. Freud commente alors le cas de la manière suivante :

« Indignée et aigrie, elle se détourna de son père, et de l'homme en général. Après ce premier grand échec, elle rejeta sa féminité et rechercha pour sa libido un autre

427FREUD, S. (1973). « Sur la psychogénèse d'un cas d'homosexualité féminine [1920] ». In *Névrose, Psychose et Perversion*, Paris : PUF. pp. 245-270.

428Cf notamment : LACAN, J. (2004). *Le séminaire. Livre X. L'angoisse [1962-1963]*. France, Paris : Seuil

placement. ». ⁴²⁹

Le fond de l'affaire pour Freud est le suivant : la jeune femme désirait inconsciemment un enfant du père, la grossesse de la mère (dont il nous est dit qu'elle considérait sa fille comme un concurrente) lui apparaîtrait alors comme une trahison de son père, un défaut d'amour. Pour Lacan le désir d'enfant masquait encore autre chose à savoir : la demande faite au père de lui donner ce qu'elle n'a pas : le phallus (ce qui recouvre le manque de l'objet *a*). Cette absence de don de la part du père est interprétée comme un défaut d'amour à son endroit, ce qui l'oblige à réviser sa solution Œdipienne. Elle s'identifie à son père et fait d'une autre femme – substitut de sa mère – l'objet de son amour. Elle se fait son chevalier servant et joue à l'homme. Elle est celle qui l'a (le phallus) et qui le donne à sa dame pour habiller son manque de *a* de l'étoffe de son phallus. Aussi, toute cette mise en scène n'est qu'un moyen détourné pour adresser au père un : *voilà comment l'on aime quelqu'un : on donne ce qu'on a pas*. Ce scénario ne vise qu'à montrer au père ce qu'est le véritable amour, lui qui est resté sourd à son désir. Lorsque sa Dame la rejette, elle devient alors l'objet déchet *a* et se laisse tomber, *niederkommen lassen*, selon l'expression allemande qui signifie, comme le relève Freud, à la fois « tomber » et « accoucher ». Dans le passage à l'acte le sujet se laisse choir. Lacan reprenant ce cas dans le séminaire *L'angoisse*, fait le commentaire suivant :

« Dans le cas d'homosexualité féminine, si la tentative de suicide est un passage à l'acte, toute l'aventure avec la dame de réputation douteuse qui est portée à la fonction d'objet suprême est un *acting out*. » ⁴³⁰

L'*acting-out* est bien du côté de la mise en scène, c'est ce qui *se montre essentiellement comme autre que ça n'est*, nous dit Lacan, éclairant en quoi il ne faut pas s'arrêter à l'enveloppe manifeste mais bien entendre le message que le sujet adresse à l'autre, le père dans le cas de la jeune homosexuelle. Le passage à l'acte en revanche est une sortie de scène, ce que le mouvement de bascule au-dessus du parapet manifeste explicitement.

Lacan donne comme autre exemple de passage à l'acte le cas des fugues, où précisément le sujet, par son départ, sort de scène :

429FREUD, S. (1973). « Sur la psychogénèse d'un cas d'homosexualité féminine [1920] ». In *Névrose, Psychose et Perversion*, Paris : PUF. pp. 245-270.

430LACAN, J. (2004). *Le séminaire. Livre X. L'angoisse [1962-1963]*. France, Paris : Seuil. pp.145

« [...] ce départ vagabond dans le monde pur où le sujet part à la recherche, à la rencontre, de quelque chose de rejeté, de refusé partout. [...] Le départ, c'est bien le passage de la scène au monde. ».⁴³¹

Cette remarque de Lacan nous renvoie à une expérience clinique antérieure à nos études de psychologie clinique, qui mêle également *acting-out* et passage à l'acte car elle se conclut par une fugue.

1.3.2 Le cas de K.

K. est un jeune garçon qui a été reçu dans un centre de vacance accueillant des enfants, des adolescents et des adultes dits autistes ou psychotiques⁴³². Le centre forme des animateurs qui accompagnent les vacanciers sur diverses activités dites « adaptées ». Le ratio accompagnateur est le plus souvent de 1 pour 1 (c'est-à-dire un animateur pour un vacancier), mais cela peut varier en fonction de l'autonomie des personnes accueillies. Dans la majeure partie des cas, les jeunes (et moins jeunes) vacanciers ne parlent pas et la plupart présentent également des difficultés psychomotrices plus ou moins importantes.

K. un jeune garçon de 11-12 ans, nous avait été adressé et décrit comme : « *Un gamin de l'ASE. Abandonné par ses parents. Psychotique* ». Ce jeune garçon avait été parachuté dans le centre de vacance au dernier moment, l'ASE n'ayant trouvé personne pour l'accueillir en raison, nous avait-on dit, de son dossier déjà chargé (fugue, agressivité, violence verbale etc.). Il avait déjà passé une partie de l'été à l'hôtel accompagné par des éducateurs changeants régulièrement. Il en avait alors profité pour tenter une fugue et, plutôt habile, avait réussi à prendre le train et à s'éloigner d'une centaine de kilomètres. Il se retrouve ainsi dans le lieu qui l'avait déjà accueilli auparavant et lui avait fait miroiter un possible hébergement à l'année avec un éducateur permanent. Cependant, ce projet avait finalement été abandonné faute de moyens alloués à la structure.

Dès les premiers jours, K. s'était montré très agréable. Nous avions en tout quatre jeunes, trois adolescents autistes (non parlant et avec peu d'autonomie physique) et K qui, pour sa part, ne présentait aucun signe d'autisme, que ce soit sur le plan verbal ou moteur.

⁴³¹*Ibid.*, pp. 136-137.

⁴³²Un diagnostic nous était indiqué mais dans les faits il n'orientait que très peu notre prise en charge puisque nous recevions ces jeunes et ces adultes dans un cadre de vacance.

Celui-ci était très prévenant avec les autres jeunes, il prenait très à cœur de les aider, de faire attention aux affaires qu'ils pouvaient semer à droite et à gauche, mais aussi de nous aider dans les tâches quotidiennes, comme la cuisine ou le ménage. Son comportement a commencé à changer alors que la fin théorique de son séjour approchait et que nous ne savions toujours pas quand, et où, il allait partir. K. nous posait la question chaque jour, et la réponse du directeur du centre de vacance changeait quasiment chaque jour elle aussi. K. avait alors dans la journée des attitudes plus renfermées, parfois même empruntes d'agressivité : il faisait crises de colères où il se mettait à frapper puis à hurler par terre ; il lançait pierres sur les fenêtres (une fût cassée) ; il avait même coupé fil du téléphone⁴³³. Quand son animateur référent l'interrogeait sur la raison de ces actes, K. restait muet ou évasif, comme si lui-même ne savait pas réellement pourquoi il faisait ça, voir que son comportement était pour lui-même également empreint d'une « inquiétante étrangeté ». Nous avons parfois l'impression que lui-même n'était pas « là » dans la réalisation de ces comportements. Malgré ces quelques soucis du quotidiens, K. n'avait toujours pas fait de fugue.

Celle-ci est arrivée alors qu'une énième solution d'hébergement pour l'année arrivant était tombée à l'eau et que se profilait encore une prolongation de son séjour (K. commençait à exprimer une certaine souffrance à ne pas pouvoir communiquer avec des jeunes de son âge et de même centre d'intérêt) et probablement un retour à l'hôtel par la suite (soit une nouvelle période d'isolement rythmée par des changements d'éducateurs). C'est en début d'après-midi que son animateur référent nous a averti qu'il ne trouvait plus K. et que son portefeuille personnel avait disparu – or c'est de cette façon que K. avait réussi à prendre le train la première fois. Nous nous mettons alors à le chercher et je le trouve finalement à quelques mètres du centre, le regard hagard, face à un mur qu'il gratte avec une main sans le regarder. Quand je m'approche de lui je n'ai pas l'impression qu'il me voit, il faudra que je répète son nom plusieurs fois pour qu'il tourne sa tête vers moi, il semblait presque étonnée de me voir (et peut-être de se retrouver ici?). Je lui propose de rentrer, et nous marchons vers le centre tranquillement, mais d'abord dans le silence. Le portefeuille est dans sa poche, je n'en dis rien et il le rendra de lui-même quelques temps après que nous soyons rentrés. Un peu plus tard en discutant avec K. il nous explique qu'il ne sait pas pourquoi il a fugué, qu'il « ne se souvient pas trop ». Il semble angoissé à l'évocation de l'événement, il a du mal à se reconnaître dans son comportement et à reconstruire le fil des événements. Autre point sur lequel il nous faut

433Le sens de cette action aurait sûrement été intéressant à questionner avec lui

insister : K. ne semblait pas se souvenir de ce qui se passait durant son instant de fugue, comme sujet il était absent. Ainsi il apparaît que la situation de K. rassemble les deux conditions du passage à l'acte :

- *La réduction du sujet à l'objet déchet, l'objet a* : K. est convoqué dans les institutions dont il dépend comme l'objet dérangeant, que l'on ne sait pas où caser. Il est un enfant abandonnée et rejeté de toutes les structures d'accueils.
- *La confrontation du désir et de la loi, quand le désir de l'Autre fait loi* : l'Autre dont il dépend – un Autre sans visage – fait loi selon un désir qui apparaît comme énigmatique : *Chue Vuoi ?* Que me veut-il à me déplacer au gré de ses envies, envies qui changent au jour le jour sans qu'il ne semble y avoir de sens à ces changements ?

Il nous semble cette fugue peut être entendue comme un passage à l'acte, qui émerge à la suite d'une série d'*acting out* que nous n'avions pas su entendre ou du moins interpréter assez tôt, assez explicitement. Aurions-nous pu empêcher cette fugue ? Peut-être que oui, peut-être que non, il n'y a pas de déterminisme du sujet. Cependant, il me semble que deux attitudes auraient pu contribuer à éviter cet événement :

- D'abord considérer ses changements de comportements et ses « bêtises » comme des *acting-out* et ainsi entendre et faire entendre à K. le message qu'il nous adressait.
- Ensuite il y a la question de la loi et du désir de l'Autre. Il nous semble qu'ici nous n'avions pas su nous faire les garants de la loi, d'une loi qui protège le sujet de l'énigmatique et inquiétant désir de l'Autre (ici non barré). Il nous semble qu'au contraire, nous avons renvoyé à K. l'énigme de ce désir de l'Autre (et notre impuissance à en faire quelque chose), puisque nous-même, nous ne savions pas ce qu'il allait advenir de sa situation, ce qui ne nous empêchait pas pourtant de nous positionner face à cela, d'intervenir et d'en dire quelque chose, c'est peut-être le décalage que nous avons manqué. Soulignons tout de même que la fugue « ratée » n'a pas été sans effet, et qu'en cela la réussite de l'acte inclut bien son ratage : il nous a fait entendre son message.

- *Formalisation de la distinction entre passage à l'acte et acting-out*

Dans le séminaire *La logique du fantasme* Lacan propose une formalisation logique de la distinction entre passage à l'acte et *acting out* au moyen du demi-groupe de Klein. Le groupe de Klein est un outil mathématique permettant de combiner deux opérations (mathématiques ou autres). Lacan l'utilise pour re-penser le *Cogito* de Descartes à partir de la découverte de Freud qu'il existe des pensées sans « je pense » : les pensées inconscientes. Ainsi, à l'inverse de Descartes, Lacan accentue la disjonction entre l'être et la pensée plutôt que leur conjonction. Entre l'être et la pensée (inconsciente) il y a un *vel* aliénant, un « ou bien ou bien », que Lacan traduit de la manière suivante : ou « je ne pense pas » ou « je ne suis pas ». C'est un choix forcé, un choix dit d'aliénation qui signe une perte inévitable (de l'être ou de la pensée). Cet *anti-Cogito*, Lacan l'élabore en deux temps, d'abord dans *l'Instance de la lettre* puis dans le séminaire *La logique du fantasme*. C'est sur ce deuxième temps de l'élaboration que nous allons nous attarder, pour relier l'*anti-Cogito* à la question de l'acte. Le demi-groupe de Klein proposé par Lacan est le suivant :

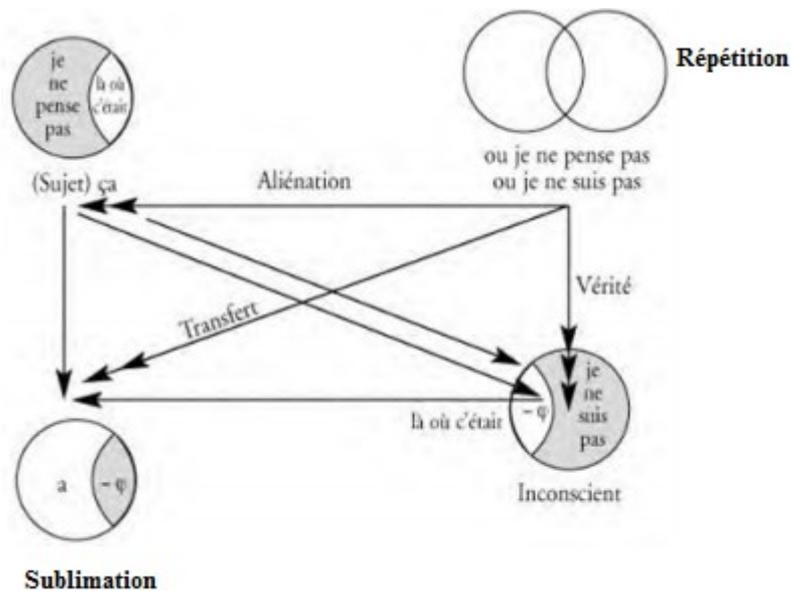


Fig. Demi-groupe de Klein

Dans le procès d'aliénation, le sujet forcé dans son choix, choisit presque inévitablement le « *Je ne pense pas* ». Cette exclusion de la pensée inconsciente est le prix à payer pour promouvoir le « Je » au niveau du sujet, un « Je » qui reste en manque d'être. Á

l'inverse, le *Cogito* est bien une promotion du sujet du côté du « Je » qui pense (en tant que conscience de soi) à la condition d'une forclusion de la question de l'être. Dans l'analyse, l'analysant se situe du côté du « *Je ne suis pas* » que Lacan appelle « l'opération de vérité », condition de l'association libre. Le rêve est également une manifestation de la pensée inconsciente au prix de l'exclusion de l'être. Il y a une tension entre ces deux modalités (d'être et de penser), une impasse que C. Soler résume ainsi : *là où il y a la pensée, le « je » a disparu et là où il y a le « je », la pensée n'y est pas*⁴³⁴. Quel que soit le choix du sujet on remarque que dans la lunule en bas à gauche ne sera présent que ce qui signe l'être du sujet (lequel reste troué) mais qui reste étranger à la pensée, c'est-à-dire l'objet *a* dans sa dimension réel ; et la place où le sujet ne peut advenir que comme absence : - Φ .

Comme le souligne S. Askofaré dans *Les références de Jacques Lacan*, Lacan va penser la fin d'analyse à partir du recouvrement des deux surfaces :

« Lacan va formuler la fin d'analyse comme le recouvrement de ces deux surfaces, de telle sorte que le « je ne suis pas » trouve sa valeur dans le « Je suis ça » que permet l'émergence de l'objet (*a*) d'un côté, dans la positivation du « Je ne suis pas » par le « Je suis ça » de l'objet (*a*), tandis qu'à l'inverse le "Je ne pense pas" s'accroche à l'inconscient : Je ne pense pas le rapport sexuel (- ϕ) ». ⁴³⁵

En effet, pour l'analysant (qui est du côté du *Je ne suis pas*), il y aura toujours une signification qui ne pourra être produite, celle qui dirait le rapport sexuel. Il y a un trou, il manque la signification de ce que veut l'homme en tant qu'homme et de ce que veut la femme en tant que femme. Il n'y a pas de rapport sexuel, signifie qu'il n'y a pas de signification sexuelle. Cette formalisation est reprise par Le Gaufey dans son article « L'acting-out : la perte et le manque »⁴³⁶, l'auteur nous aide ainsi à comprendre le schéma de Lacan. À partir de ce schéma nous pouvons situer le passage à l'acte en haut à gauche du côté du « je ne pense pas » (c'est-à-dire de l'être) ; et l'*acting-out* en bas à droite, du côté du « je ne suis pas » (c'est-à-dire vers la pensée en tant qu'inconsciente au lieu de l'Autre).

434 SOLER, C. (1999-2000). *La politique de l'acte. Cours au collège clinique de Paris (1999-2000)*. Inédit. pp. 70.

435 ASKOFARÉ, S. (1989). *Les références de Jacques Lacan*. France : Les Séries de la Découverte Freudienne (1989)

436 LE GAUFEY, G. « L'acting-out : la perte et le manque », congrès ELP, Un style « passe », 13 mai 1995, non publié. http://www.legaufey.fr/Textes/Attention_files/8.rtf

- 1) « là où c'était → je ne pense pas ». Dans le passage à l'acte on est du côté du « ça » c'est-à-dire de « l'être pas-je ». Au moment du passage à l'acte le sujet, littéralement, n'y est pas. Le passage à l'acte s'articule à l'opération dite « *d'aliénation* ». Le sujet met en jeu son être troué (réel), insaisissable et se réalise au champ de l'Autre comme objet jusqu'à son éviction, sous la forme d'une séparation brutale, hors de toute dialectisation.

- 2) « là où c'était, je ne suis pas ». Dans l'*acting-out*, à l'irruption de « a » le sujet répond : – ϕ , il lui manque un signifiant pour se représenter dans la vérité qu'il met en scène. Comme le formule C. Soler, *l'acting out, c'est de la vérité articulée, lisible, visible, mais qui ne dit pas "je"*, on est du côté de l'inconscient c'est-à-dire de la pensée sans je. L'*acting-out* est mise en scène de la pensée inconsciente et, en ce sens, se présente comme une opération de vérité. La pensée inconsciente surgit mais écornée de l'être : – ϕ . Aussi, comme le fait remarquer Le Gaufey : *l'acting-out, prend valeur de vérité, non seulement de l'agencement inconscient dont il témoigne, mais de ce que le sujet ne peut s'y soutenir et laisse vacante la place qu'occuperait forcément son être*⁴³⁷

Comme nous l'indique Le Gaufey, si nous suivons le schéma proposé par Lacan, il apparaît que ces deux positions de l'*acting-out* et du passage à l'acte, sont toutes deux gouvernées par la place de la répétition, spécifiée comme le *vel* aliénant où le sujet est pris entre un « ou je ne suis pas », et un « ou je ne pense pas ». La répétition, dont la logique temporelle n'est pas celle du temps chronologique, s'actualise soit dans le passage à l'acte dans le cas où le sujet bascule vers le « Je ne pense pas » (c'est-à-dire vers l'être), soit vers l'*acting-out* si le sujet se dirige vers le « Je ne suis pas », soit vers la pensée en tant qu'inconsciente. Il existe donc un lien entre acte et répétition.

Dans le cadre clinique, il est important et intéressant de distinguer le passage à l'acte de l'*acting-out*, les deux n'appelant pas aux mêmes types d'interventions et maniement du transfert du côté de l'analyste. Cependant, nous pouvons constater que ces deux dérivés de l'acte se rapprochent sur au moins deux points :

⁴³⁷*Ibid.*,

- Ils présentent tous deux un défaut d'énonciation et de symbolisation
- Ils mettent tous les deux en jeu un rapport singulier à l'objet *a*. Dans le passage à l'acte le sujet se réalise comme objet, et dans l'*acting-out* l'objet cause du désir se manifeste dans sa dimension de vérité, bien que celle-ci reste voilée pour le sujet qui le réalise

L'acte, contrairement à l'*acting-out* et au passage à l'acte, tient lieu d'un Dire. Ceci le distingue également de l'acte manqué et de l'*agieren*. L'acte est corrélé à une pointe signifiante et se réalise dans une énonciation qui ne laisse pas le sujet inchangé. L'acte convoque lui aussi l'objet *a* dans sa réalisation, mais le désir qui s'y exprime ne reste pas voilé dans son essence comme cela peut être le cas pour l'acte manqué ou l'*acting-out*. L'acte n'est donc ni *agieren*, ni acte manqué, ni passage à l'acte, ni *acting-out*.

Maintenant que nous avons présenté brièvement les « ratages » de l'acte et leurs différences avec celui-ci, nous pouvons aborder la définition de « l'acte » proposée par Lacan au fil de ses séminaires et écrits. À dire vrai, Lacan a proposé plusieurs définitions de l'acte cependant, celles-ci ne s'opposent pas, elles se complètent. Nous allons faire le tour de ces définitions et montrer que l'acte ne peut se penser qu'avec l'introduction de l'objet *a* et la formalisation des trois registres lacaniens : symbolique, réel, imaginaire.

2 Définir l'acte

Lacan a proposé plusieurs définitions de l'acte, chacune venant compléter la précédente ou la préciser. Dans cette partie, nous allons tenter de donner un aperçu de l'ensemble de ces définitions et de montrer que l'acte ne peut se penser qu'avec l'introduction de l'objet *a* et la formalisation des trois registres lacaniens : symbolique, réel, imaginaire. Ceci devrait nous permettre d'éclairer, dans un second temps, les liens qui unissent l'acte au temps logique⁴³⁸, à la logique du sujet et au lien social. Nous verrons ainsi que l'acte est à la fois un point pivot de la théorie analytique, mais aussi du vivre-ensemble.

2.1 L'acte est la manifestation d'un ratage

Lacan oppose l'acte au passage à l'acte et à *l'acting-out*. Nous avons vu effectivement que ces derniers mettent tous les deux en défaut le registre de l'énonciation. Pour autant, l'acte dit « réussit » n'échappe pas à la dimension du ratage⁴³⁹. Toutefois, dans ce cas précis, celui-ci indexe l'impossible subjectivation par le symbolique du réel qu'il met en jeu. L'acte n'est évidemment pas sans effet, mais cet effet inclut le ratage qui est à son principe :

« La psychanalyse nous révèle que la dimension propre de l'acte – de l'acte sexuel en tout cas, mais du coup de tous les actes, ce qui était depuis longtemps évident –, c'est l'échec. C'est pour cette raison qu'au cœur du rapport sexuel, il y a dans la psychanalyse ce qui s'appelle la castration ».⁴⁴⁰

Cette remarque nous permet de commenter une autre citation de Lacan à propos de l'acte de suicidaire. Dans *Télévision*, il dit ceci :

« Le suicide est le seul acte qui puisse réussir sans ratage. Si personne n'en sait rien, c'est qu'il procède du parti pris de ne rien savoir ».⁴⁴¹

Au regard de la première définition de l'acte donnée par Lacan (l'acte est toujours

438Et par association, interroger le rapport entre acte et fonction de la h(a)te.

439Nous avons déjà souligné la fonction du « ratage » au moment où nous avons présenté l'acte manqué

440 LACAN, J. (2006). *Le Séminaire, Livre XVI. D'un Autre à l'autre*. France, Paris : Seuil. pp. 346.

441 LACAN, J. (1974). « Télévision ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op.cit* pp. 542.

raté), il nous semble opportun de distinguer la réussite de l'acte, de la réussite de l'acte suicidaire. Selon nous, le suicide est un acte sans ratage parce qu'il ne permet pas que l'acte soit un Dire, c'est-à-dire que le sujet s'affronte au ratage dont il est l'effet et la réponse. L'acte subvertit le sujet, il lui permet de re-poser la question de son rapport à l'Autre et à l'objet, et de renouveler les coordonnées de son désir. Aussi, ce n'est pas tellement ce qui est « réussit » qui fait et qui sert le sujet, mais bien ce qui rate. La réussite « pure » ne mène nulle part, elle ne relance aucune dynamique. L'acte doit permettre au sujet de se re-poser la question de ce qu'il est, pour que la réponse qu'il s'invente continue de rater (peut-être mieux). Autrement dit, l'acte doit permettre au sujet d'interroger son désir. À l'inverse, ce qui réussit ne sert pas le sujet, car même la jouissance est ratage de la Chose. Il faut donc distinguer la réussite de l'acte (incluant le ratage), de la réussite de l'acte suicidaire.

L'acte subvertit le sujet, mais en aucun cas il ne résout sa division et son manque-à-être, ni ne réduit l'écart entre le sujet et l'Autre. De ce fait, l'acte s'inscrit dans le registre de la répétition. Il subsiste toujours un écart entre la subjectivation de l'acte et le réel et la jouissance en jeu. Autrement dit, l'acte est nécessairement appelé à se répéter (dans des coordonnées différentes). Toutefois, si l'acte implique un ratage, tout ratage n'est pas le signe qu'il y a eu un acte, Lacan y insiste :

« Ma proposition gîte à ce point de l'acte, par quoi s'avère qu'il ne réussit jamais si bien qu'à rater, ce qui n'implique pas que le ratage soit son équivalent, autrement dit puisse être tenu pour réussite. ».⁴⁴²

Il revient au sujet (et parfois au social) de prendre en charge cette dimension du ratage propre à l'acte, c'est-à-dire d'inventer une manière de supporter cet écart entre le réel et le symbolique – lequel implique qu'il n'y a pas de rapport sexuel –, et entre l'objet et sa nomination.

442LACAN, J. (1967). « Discours à l'École freudienne de Paris ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op.cit.* 261-283.

2.2 L'acte et son rapport au signifiant

À partir du séminaire XIV *La logique du fantasme*, Lacan inscrit l'acte dans le registre du signifiant : l'acte « veut dire ». Par conséquent, l'acte diffère de la simple action⁴⁴³ en raison de cette pointe signifiante⁴⁴⁴ qui le caractérise⁴⁴⁵ et que nous avons déjà situé au principe de l'acte manqué, de *l'agieren* et de *l'acting-out* :

« [...] dans la dimension de l'acte, tout de suite vient au jour ce quelque chose qu'implique un terme comme celui dont je viens de parler, à savoir l'inscription quelque part, le corrélat de *signifiant*, qui à la vérité ne manque jamais dans ce qui constitue un acte. ».⁴⁴⁶

Ainsi, si nous marchons de long en large dans une pièce, nous ne réalisons pas un acte. En revanche, si en marchant nous franchissons un seuil nous mettant hors-la-loi alors, nous dit Lacan, notre motricité aura valeur d'acte. Pour soutenir cette idée, Lacan fait référence au franchissement du Rubicon réalisé par César. La loi de Rome interdisait à quiconque de franchir ce fleuve avec une armée, sauf autorisation expresse du Sénat. César transgresse sciemment cette loi en le traversant avec son armée (la XIII^e légion) sans autorisation. Par ce geste, il lance un défi au Sénat lequel dirige à cette époque la République. En réponse, le Sénat confère à Pompée le pouvoir de réunir une armée pour contrer les mouvements militaires de César, mais ce dernier emporte la victoire et conquiert l'Italie (ainsi que d'autres contrées). César a souvent été reconnu comme un fin tacticien militaire, mais franchir le Rubicon ne présentait pas davantage décisif. Cependant, franchir le Rubicon c'était *entrer sur la terre-mère, la terre de la République, celle qu'aborder c'était violer*⁴⁴⁷. C'est cette dimension symbolique et signifiante⁴⁴⁸ qui retient l'attention de Lacan. Franchir le fleuve en arme par mégarde n'est pas un acte, mais le traverser comme l'a fait César donne à son action une dimension signifiante évidente. Pour autant, ce n'est pas le fait de franchir une limite symbolique qui, en soit, permet à une action d'atteindre à la valeur de l'acte. Parfois, le fait de

443Lacan propose également dans le séminaire XV *L'acte psychanalytique*, de distinguer le « faire », dont la visée relève de l'efficacité, de l'acte caractérisé non pas par efficacité mais par son caractère signifiant.

444La dimension signifiante de l'acte, nous avait déjà été suggérée par Freud dans ses travaux sur l'acte manqué.

445Lacan dit qu'il y « attient » ; Attenir est un verbe transitif que l'on peut traduire comme : « être situé immédiatement à côté de... » ou « jouxter ».

446LACAN, J. (1967). *Le séminaire. Livre XV. L'acte psychanalytique*. Inédit. Leçon du 13 novembre 1967

447LACAN, J. (1967). *Le séminaire, Livre XV, L'acte psychanalytique*. Inédit

448 L'acte état repris dans le registre du signifiant, il rate nécessairement.

refuser de la franchir peut constituer un acte.

Dans la mesure où la dimension signifiante de l'acte prend le pas sur celle de l'action, l'acte n'implique pas nécessairement un mouvement. Ainsi, dans certains contextes, la suspension d'une activité – dans le cadre d'une grève par exemple – peut ainsi avoir valeur d'acte⁴⁴⁹. Par ailleurs, que l'acte soit signifiant n'implique pas pour autant que sa signification nous soit révélée d'emblée. Au contraire, Lacan inscrit l'acte dans le registre du réel. C'est d'ailleurs à partir de ce réel que l'acte convoque l'interprétation (celle du sujet, et parfois celle des autres), une interprétation qui vise la cause : *pourquoi a-t-il fait ça ?* Se demande-t-on. L'agent de l'acte n'est pas situé par rapport à ses dits, mais vis-à-vis de la cause du désir qui sous-tend l'acte réalisé. L'interprétation formulée permet de renouveler la catégorie du savoir, mais seulement dans un second temps. Ce qui retient en premier lieu, c'est la certitude de signification. Dans le dilemme des prisonniers par exemple, il est impossible de connaître le sens exact des arrêts et départs des prisonniers. En revanche, chacun en vient à formuler l'idée qu'il est certain que ces mouvements sont signifiants, soit qu'ils « veulent dire » quelque chose. Comme le souligne C. Soler, la certitude de l'acte *va avec l'inconnu de sa signification*⁴⁵⁰. De ceci, nous pouvons en faire l'expérience dans la clinique, notamment quand nous sommes amenés à rencontrer des sujets dont la structure se décline sous un mode paranoïaque, chacun venant alors témoigner que la certitude qu'il se formule répond à une faille dans le savoir.

C'est le cas par exemple de monsieur P., rencontré dans le cadre d'une hospitalisation pour un sevrage d'alcool. Très rapidement, il apparaît au cours de nos entretiens que la prise d'alcool le protège, de façon assez précaire, du regard de l'Autre, source d'angoisse et de questionnements. Plus précisément, monsieur P. se sent épié, regardé et jugé par l'Autre. En retour, il analyse les moindres comportements de ceux qui croisent son chemin qui, pour lui, lui sont tous adressés. S'il ne sait pas ce que l'Autre lui veut, il est en revanche certain qu'on lui veut quelque chose, autrement dit, la certitude d'être au centre de l'attention vient se loger au niveau d'un trou dans le savoir, dans le cas présent, au lieu du *Che Vuoi ?*

C'est également le cas de monsieur M. qui vient témoigner de ses difficultés à prendre le métro dès lors que chaque regard ou mouvement des passagers devient un message qui lui

449Pour autant, toutes les « grèves » actuelles ne sont pas des actes

450SOLER, C. (1999-2000). *La politique de l'acte. Cours au collège clinique de Paris (1999-2000)*. Inédit. pp. 117. Par conséquent, il y a chez Lacan l'idée d'une disjonction entre savoir et certitude

est adressé. Encore une fois, monsieur M, ne sait pas toujours ce que signifient ces comportements qu'il perçoit. En revanche, il est lui aussi certain d'être visé par une intention, celle de l'Autre, contre laquelle il lui faut se protéger d'une manière ou d'une autre. Ainsi, au cours d'une séance il peut nous dire : « *A chaque fois que je suis dans la rue ou dans le métro, j'ai l'impression d'être au centre d'un ... d'un truc... que tout part de moi et que tout revient vers moi* ». Ainsi, ce que nous enseigne la clinique, c'est que l'énigme – qui est une forme de non-su, de trou dans le savoir – est au principe de la certitude délirante⁴⁵¹. Lacan y insiste dans son texte *D'un question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* :

« [...] il s'agit en fait d'un effet du signifiant, pour autant que son degré de certitude prend un poids proportionnel au vide énigmatique qui se présente à la place de la signification elle-même. »⁴⁵².

Par conséquent, l'acte du *moment de conclure* ne révèle pas un savoir pré-existant comme dans le cas de l'acte manqué. Il en situe la faille et permet ainsi de faire advenir de nouvelles significations. Si le *moment de conclure* du sophisme se réalise dans une « assertion de certitude anticipée », c'est bien parce que, dans le cadre de l'acte, la certitude ne peut être « qu'anticipée ». Dans le séminaire XV, Lacan soutient d'ailleurs l'idée que l'acte advient là où il est nécessaire qu'il y en ait un, parce qu'il n'y en a pas. En ce sens, l'acte est « créateur », il introduit quelque chose de nouveau dans le monde.

2.3 L'acte est lié à la détermination du commencement

En convoquant Goethe et sa formule : « *Au commencement était l'action* »⁴⁵³ dans le Séminaire XV, Lacan éclaire une autre dimension de l'acte : il introduit quelque chose de nouveau dans le monde avec lequel il faut désormais compter :

« Un acte c'est lié à la détermination du commencement et tout à fait là où il y a besoin d'en faire un, précisément parce qu'il n'y en a pas. [...] Ce qui ouvre la

451Ce qui se retrouve également dans l'angoisse puisque dans le séminaire X Lacan soutient que la certitude de l'angoisse surgit devant l'énigme du désir de l'Autre. SOLER, C. (1999-2000). *La politique de l'acte. Cours au collège clinique de Paris (1999-2000)*. Inédit. pp. 116

452LACAN, J. (1966). « D'un question préliminaire à tout traitement possible de la psychose ». In *Écrits*. France, Paris : Seuil. pp. 531-583.

453Déjà cité par Freud dans la conclusion de *Totem & Tabou*. De plus, Lacan fait un pas de plus par rapport à Goethe, puisqu'avec Lacan nous pouvons dire : *Au commencement était l'acte de Dire*.

porte, même par la voie d'une opposition, à ceci qu'il est concevable que l'acte constitue si l'on peut s'exprimer de cette façon, sans guillemets, un vrai commencement, qu'il y ait, pour tout dire, un acte qui soit créateur et ce soit là le commencement. Or il suffit d'évoquer cet horizon de tout fonctionnement de l'acte pour s'apercevoir que c'est bien évidemment là que réside sa vraie structure, ce qui est tout à fait apparent, évident, et ce qui montre la fécondité, d'ailleurs, du mythe de *la Création*. ».⁴⁵⁴

Dans ce passage, Lacan en passe par l'étude des mythes pour éclairer la fonction de l'acte dans le registre de la création. L'étude de l'histoire des civilisations dévoile en effet l'existence, dans presque toutes les sociétés, d'un mythe contant l'histoire de la naissance de la vie (celle des plantes, des animaux, des hommes, de l'univers, etc.). Même dans les cas où il n'existe pas de mythe cosmogonique au sens strict du terme (comme en Australie par exemple), il y a toujours la trace d'un récit racontant les commencements du monde, c'est-à-dire ce qui s'est passé avant qu'il soit devenu tel qu'il est aujourd'hui. Dans de nombreuses civilisations, le mythe conte l'histoire d'un acte, que ce soit par exemple celui de Dieu dans le christianisme (puis celui d'Ève), ou celui de Prométhée dans les mythes grecs. Ainsi, l'acte transforme l'organisation du monde et ceux qui sont touchés par lui. Il marque l'histoire (celle du sujet et/ou celle du social), il fonctionne comme une coupure temporelle qui inscrit un « avant » et un « après ». En ce sens, l'acte peut servir le collectif et apparaît comme un point de jonction entre la logique du sujet et la logique collective.

Dans le Séminaire XV, Lacan ne s'appuie pas uniquement sur le mythe pour penser l'acte. En faisant référence au poème « À une raison » de Rimbaud, il soutient également que tout acte a pour effet de « susciter un nouveau désir »⁴⁵⁵ en se situant en rupture avec l'ordre existant. C'est d'ailleurs sous cet angle qu'il nous propose de considérer la fonction des actes dits « politiques », comme le franchissement du Rubicon, le serment du Jeu de Paume, les journées d'octobres, ou encore la Nuit du 4 août :

« Après tout la question vaut bien d'être posée ici à un certain départ, car dans la façon dont je vais m'avancer aujourd'hui sur ce terrain de l'acte, il y a aussi un

454LACAN, J. (1967-1968). *Le séminaire, livre XV, L'acte psychanalytique*. Inédit. Leçon du 10 janvier 1968

455En quoi l'acte est bien nécessaire au maintien de la dynamique du lien social

certain franchissement à évoquer cette dimension de l'acte révolutionnaire et à l'épingler de ceci de différent de toute efficacité de guerre et qui s'appelle susciter un nouveau désir. ».⁴⁵⁶

Sans trop anticiper sur la suite, nous pouvons indiquer que l'acte renouvelle les coordonnées du désir en mettant en jeu l'objet petit *a*. Soulignons également que l'acte politique, contrairement à l'acte analytique, engage généralement également le nom de celui qui le réalise⁴⁵⁷.

La référence aux vers de Rimbaud permettent à Lacan de convoquer également le registre de l'amour :

« Un coup de ton doigt sur le tambour décharge tous les sons et commence la nouvelle harmonie.

Un pas de toi, c'est la levée des nouveaux hommes et leur « en-marche ».

Ta tête se détourne : le nouvel amour !

*Ta tête se retourne, - le nouvel amour ! »*⁴⁵⁸

En suivant le fil suggéré par Lacan, nous pouvons nous demander si l'acte peut sous-tendre l'apparition d'un nouvel amour ?

L'amour implique le désir, mais il est une construction qui vient dans l'après-coup du désir. Il vient suppléer à l'absence de rapport sexuel, il jette un voile sur le réel de la rencontre (toujours manquée). En ce sens, l'amour mobilise la fonction phallique et se situe, comme Freud l'avait repéré, au cœur du lien social. Toutefois l'amour, dans un certain sens, ne sait pas ce qu'il fait. Il y a quelque chose qui lui échappe, ce que met en bien en avant le registre de l'acte : *une fois produit, l'amour n'est plus à même de repérer ce qui l'a déterminé*⁴⁵⁹. Dans sa

456 LACAN, J. (1967-1968). *Le séminaire, livre XV, L'acte psychanalytique*. Inédit. Leçon du 10 janvier 1968

457 « Est-ce qu'il ne se peut pas, se demande Lacan au cours du Séminaire XV, que nous puissions situer toute une ligne de réflexions sur l'acte politique en tant qu'assurément ce sont des actes au sens où ces actes étaient un dire... et précisément, un dire au nom d'UNTEL. »

458 RIMBAUD, A. « À une raison ». Texte rédigé entre 1872 et 1875, publié dans le recueil *Illuminations* (1886). In RIMBAUD, A. (2010). *Œuvres complètes*. France : Flammarion.

459 MONNIER, D. (2011). *Le réel de l'amour. Trois modèles lacaniens*. France, Rennes : PUR

thèse de doctorat, David Monnier⁴⁶⁰ propose de distinguer l'amour de la rencontre amoureuse. En suivant ce fil, nous pouvons penser que l'acte précède l'amour. Il est mobilisé dans la contingence de la rencontre amoureuse et, en ce sens, il est susceptible d'ouvrir vers un nouvel amour. L'acte vient à la place du rapport qu'il n'y a pas pour que puisse s'inventer un nouvel amour.

Lacan fait également de l'amour le signe d'un changement de discours. Cela ne signifie pas pour autant que l'amour soit lui-même directement impliqué dans le changement de discours (bien qu'il puisse y participer), mais plutôt qu'il en soit l'un des effets. L'acte est impliqué dans le changement de discours car il est émergence de l'objet *a*, lequel permet le déplacement d'un discours à l'autre. Acte, amour et symptôme sont donc convoqués dans le changement de discours. Cette relation entre acte et amour est importante à repérer dès l'instant où Lacan a posé la thèse selon laquelle le discours capitaliste rejetait les choses de l'amour. Si l'acte est ce qui permet qu'émerge un nouvel amour et, par association, qu'un changement de discours s'effectue, alors l'acte apparaît comme un point d'appui pour nous engager vers une sortie du discours capitaliste. Nous reviendrons sur cette articulation entre acte, changement de discours, amour et symptôme.

2.4 L'acte met en jeu l'objet *a* et son rapport au sujet divisé

L'acte réalise le sujet. Il affirme l'*ex-sistence* du sujet par une prise de position subjective mettant en jeu l'être d'objet du sujet (l'objet petit *a*) comme objection à son inclusion dans l'Autre. Dans le cadre de la cure, il assure qu'il y ait, selon l'expression de Lacan, « du » psychanalyste :

« Le psychanalyste se fait de l'objet *a*. Se fait, à entendre se fait produire ; de l'objet *a* : avec de l'objet *a*. »⁴⁶¹

Ainsi, il y a émergence de l'objet *a* au moment de l'acte. Celui-ci vient du réel, il a pour effet de renouveler le rapport du sujet à sa division : « $a \rightarrow \$$ », subvertissant ainsi ce dernier. L'acte analytique repose sur la même logique. Nous retrouvons d'ailleurs celle-ci écrite sur la ligne supérieure du mathème du discours de l'analyste. L'objet *y* est en place d'agent

460 MONNIER, D. (2011). *Le réel de l'amour. Trois modèles lacaniens*. France, Rennes : PUR

461 LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op.cit.* pp. 129.

permettant ainsi de soutenir la division de l'analysant afin que celui-ci produise des signifiants pour se dire, et se re-dire⁴⁶². L'analyste est, quant à lui, réalisé par l'acte analytique lui-même. En effet, l'acte subvertit le sujet qu'il réalise et, en ce sens, il n'y a pas de « Je pense »⁴⁶³ au moment de l'acte, mais plutôt méconnaissance :

« [...] la reconnaissance de ces effets par un sujet qui ne peut les reconnaître, puisqu'il est tout entier – comme sujet – transformé par l'acte, ce sont ces effets-là que désigne, partout où le terme est justement employé, la rubrique de la *Verleugnung*. »⁴⁶⁴

C'est justement pour contourner cet effet *Verleugnung* que Lacan a instauré le dispositif de passe, afin de recueillir un témoignage au plus près de l'acte. Lacan soutient également qu'au moment de l'acte le sujet est représenté comme « division pure », puis il ajoute que l'acte est le seul lieu où le signifiant a l'apparence de se signifier lui-même – soit la définition du trait unaire⁴⁶⁵. Le discours analytique produit effectivement un signifiant maître (S1) coupé du savoir (S1//S2). Par conséquent, la pratique analytique n'est pas une quête de sens (bien qu'elle en passe parfois par le sens pour opérer), mais émergence du trait unaire (soit d'un signifiant sans signification, qui échappe à l'articulation signifiante S1 – S2). Pour autant, le sujet reste bien entendu divisé.

2.5 L'acte s'inscrit dans la répétition

L'acte réalise et subvertit le sujet par l'effet de coupure dans le cycle de répétition de l'*automaton* qu'il produit. Il bouleverse les coordonnées signifiantes qui enserrent le réel⁴⁶⁶ et s'inscrit ainsi dans le registre de la *tuché*⁴⁶⁷. Par conséquent, il provoque souvent un effet de surprise (même pour celui qui le réalise). Lacan relit explicitement l'acte au registre de la répétition dans le Séminaire XV *L'acte psychanalytique* alors qu'il se propose de définir

462Des dits dont il ne peut se dédire

463En ce sens, l'acte n'est pas si éloigné du passage à l'acte. D'ailleurs, Lacan soutient parfois que l'acte analytique est un « acte éclairé ». Le signifiant « éclairé » serait à étudier plus précisément parce qu'il ne peut signifier que l'analyste à la maîtrise de l'acte, mais plutôt qu'il est averti de ses effets et de ses conditions.

464LACAN, J. (1967-1968). *Le séminaire, Livre XV, L'acte psychanalytique*. Inédit. Leçon du 15 novembre 1967.

465En quoi l'acte est toujours raté car il existe toujours un écart entre a et 1 qu'écrit l'opération de division anharmonique : $1 + a = 1/a$

466Non sans ratage

467L'acte introduit donc une discontinuité dans la chaîne signifiante, il est un temps de rupture dans l'articulation entre S1 et S2.

l'acte :

« Mais comment définit ce qu'est un acte ? Il est impossible de le définir autrement que le fondement de la double boucle, autrement dit de la répétition. Et c'est précisément pour en cela que *l'acte est fondateur du sujet*⁴⁶⁸. L'acte est précisément l'équivalent de la répétition, par lui-même. Il est cette répétition en un seul trait, que j'ai désigné tout à l'heure par cette coupure qu'il est possible de faire au centre de la bande de Moebius. Il est en lui-même double boucle du signifiant. [...] Le sujet, disons dans l'acte est équivalent à son signifiant. Il n'en reste pas moins divisé. ».⁴⁶⁹

La coupure s'effectue en double boucle parce qu'elle fait à la fois le tour sujet et de l'Autre pour produire la division du sujet et la chute de l'objet. C'est à cette condition que le sujet peut advenir dans le registre du signifiant, représenté par un trait : *einziger zug*, le trait unaire. La répétition tuchique est répétition de la marque du trait unaire. Elle est introduite par Lacan en 1962 après qu'il ait aperçu lors d'une visite de musée une cote de renne marquée par plusieurs entailles régulières. Il remarque ainsi que ce n'est pas la différence qualitative de chaque trait qui les distingue, mais simplement le fait qu'ils se répètent. La répétition du trait unaire est répétition de « l'identité de la différence ». Ce qui est répété, c'est la marque du sujet (S1) et, par association, celle d'une perte qui conditionne l'émergence du sujet, c'est-à-dire l'objet petit *a*. L'acte est répétition qui s'effectue en double boucle car il est un temps de découpe de l'objet petit *a* et c'est cette découpe qui laisse apparaître le trou à partir duquel peut se réaliser une subversion du sujet. En ce sens, l'acte peut se concevoir comme l'opération qui boucle la réalisation du processus de subjectivation.⁴⁷⁰

La répétition convoque trois temps : le temps non marqué, le trait unaire et la répétition de marque. Le temps 1 ou « non marqué » est en quelque sorte le temps 0, un temps nécessaire du point de vue logique pour que surgisse la première marque du trait unaire en T2 occasionnant ainsi une chute de l'objet petit *a*, qui se répète au temps T3. Il faut donc bien trois temps et deux marques (double boucle), pour que la perte qui engendre le sujet comme effet de coupure se répète – ce qui n'est pas sans faire écho au texte du temps logique et aux

468Souligné par nous

469LACAN, J. (1966-1967). *Le séminaire. Livre XIV, La logique du fantasme*. Inédit. Leçon du 15 février 1967.

470Au bout de l'acte il y a l'identification (cf partie 2).

scansions impliquées dans la résolution du dilemme. L'acte réalise et/ou transforme le sujet, dans la mesure où la coupure qu'il produit s'inscrit sur la surface topologique du sujet lui-même :

« Si un acte se présente comme coupure, c'est dans la mesure où l'incidence de cette coupure sur la surface topologique du sujet en modifie la structure ou au contraire la laisse identique. ».⁴⁷¹

Dans la mesure où la double boucle fait le tour du manque du sujet et de l'Autre, elle permet au sujet de re-poser la question de son inscription au champ de l'Autre. Répondre à la question « Qui suis-je ? », nécessite en effet d'en passer par l'Autre : *Que suis-je pour l'Autre ? Che Vuoi ?* La réponse que le sujet donne à cette question influence la manière dont il se perçoit, s'invente et s'historicise. Cette réponse influence également sa manière de se positionner dans le rapport à l'autre et donc dans le lien social. L'acte permet justement de refonder le rapport du sujet à sa division et à l'altérité (celle-ci se situe également à l'intérieur de du sujet en raison de la division).

2.6 L'acte réalise le sujet de l'énonciation

Pour Lacan, tout acte relève du registre du Dire :

« C'est quand, l'acte ? C'est quand surgit un dire, qui ne va pas toujours jusqu'à pouvoir ex-sister au dit. »⁴⁷²

Le Dire convoque le sujet de l'énonciation contrairement au « dit », qui se situe du côté de l'énoncé. Le registre de l'énoncé convoque la dimension de la vérité, nous pouvons poser la question de sa véracité : *est-il vrai ou faux ?* Le Dire en revanche, ne relève pas du registre de la vérité, *il est* ou *il n'est pas*, mais on ne pose pas la question de sa véracité. Le Dire *ex-siste* au dit, c'est un moment d'*ex-sistence* qui implique le sujet comme énonciateur. Il existe un lien étroit entre acte et énonciation, car l'acte n'existe qu'à ce qu'un sujet prenne sur lui la responsabilité de sa cause dans une énonciation, alors même que cette cause lui excède et lui échappe en partie. Ainsi, il ne suffit pas de franchir le Rubicon, encore faut-il affirmer :

471 LACAN, J. (1967-1968). *Le séminaire, Livre XV, L'acte psychanalytique*. Inédit

472 LACAN, J., (1975). *Le Séminaire, Livre XX, Encore [1972-1973]*. Paris : Seuil. pp. 25.

« Je franchis ». D'ailleurs, dans l'histoire telle qu'elle nous est contée par Plutarque et Suétone, au moment de l'acte César aurait lancé cette phrase désormais célèbre : *Ale jacta est* – signifiant ainsi qu'il allait au-devant de son destin, prêt à faire face aux conséquences de son acte.

L'acte, nous dit encore Lacan, a lieu d'un dire dont il change le sujet⁴⁷³. L'acte subvertit le sujet en même temps qu'il le réalise, quand celui-ci en assume la cause dans une énonciation. Cet aspect permet de distinguer l'acte, du passage à l'acte et de l'*acting-out*, Lacan y insiste dans son *Compte-rendu du séminaire de la logique du fantasme*, où il écrit :

« Au regard de l'acte en tant qu'il est ce qui veut dire, tout passage à l'acte ne s'opère qu'à contresens. Il laisse à part l'*acting-out* où ce qui est dit n'est pas sujet, mais vérité. ».⁴⁷⁴

Dans le passage à l'acte, il n'y a aucune manifestation d'un « vouloir dire », quant à l'*acting-out*, il se situe exclusivement du côté du dit, et se joue dans le registre de la vérité. Seul l'acte permet la réalisation du sujet de l'énonciation.

473LACAN, J. (2011). *Compte-rendu du séminaire La logique du fantasme [1966-1967]*. In *Autres écrits*. Paris : Seuil. pp. 325.

474LACAN, J. (2011). *Compte-rendu du séminaire La logique du fantasme [1966-1967]*. In *Autres écrits*. Paris : Seuil. pp. 325.

3 L'(a) temporalité de l'acte

Maintenant que nous avons posé les bases de la définition de l'acte, nous pouvons interroger ses liens avec le temps logique. Dans notre introduction, nous avons émis l'hypothèse que l'acte se réalise dans la structure temporelle du temps logique et, plus particulièrement, qu'implique la modulation de temps du *moment de conclure*. À partir de cette hypothèse, il est possible de proposer une clinique différentielle de l'acte, c'est-à-dire de la différence entre : acte, *acting-out* et passage à l'acte, sur la base du rapport entre acte et temps logique. Une telle orientation nous est suggérée par Lacan dans son « Discours à l'école freudienne de Paris » au moment où il explique ceci :

« [...] le moment de rater ne réussit à l'acte que si l'instant d'y passer n'a pas été passage à l'acte, de paraître suivre le temps pour comprendre. »⁴⁷⁵

Lacan sous-entend ainsi que le passage à l'acte réalise une forclusion du *temps pour comprendre*. Nous passerions ainsi de l'*instant de voir* au *moment de conclure*, sans que puisse s'inscrire le temps de méditation et d'élaboration propre au *temps pour comprendre*. Dans ce cas, le processus de subjectivation réalisé en partie par le *moment de conclure* devient dès lors impossible. Le passage à l'acte serait ainsi un acte « pré-maturé », il y manquerait la subjectivation de la position du sujet vis-à-vis de l'Autre. L'impossible séparation qui s'y révèle – puisque le sujet est réduit à l'objet déchet de l'Autre, jusqu'à son éviction – contreviendrait ainsi à la logique de l'acte devant se réaliser à travers les différentes modulations de temps du temps logique. Dans la clinique, Lacan repère d'ailleurs que le passage à l'acte se manifeste bien souvent au moment où le sujet est appelé à prendre position dans une énonciation, notamment dans le cas de la psychose :

« Ne touchons-nous pas là dans notre expérience même, et sans avoir à la chercher plus loin, à ce qui est au cœur des motifs d'entrée dans la psychose ? C'est ce qui peut se proposer de plus ardu à un homme, et à quoi son être dans le monde de l'affronte pas si souvent – c'est ce qu'on appelle *prendre la parole*, j'entends la sienne, tout le contraire de dire *oui, oui, oui*, à celle du voisin. Cela ne s'exprime

475LACAN, J. (2001). « Discours à l'École freudienne de Paris ». In *Autres écrits*. France, Paris : Seuil. pp. 265.

pas forcément en mots. La clinique montre que c'est justement à ce moment-là, si on sait le repérer à des niveaux très divers, que la psychose se déclare. ».⁴⁷⁶

Nous comprenons alors mieux le lien existant entre psychose et passage à l'acte. La forclusion du Nom-du-Père dans la psychose entraîne une identification du sujet à l'objet qui pousse celui-ci à répondre comme objet au trou dans l'Autre (là où le névrosé, du fait de la métaphore paternelle, répond habituellement – phi). Cette remarque va dans le sens de confirmer le rapport étroit entre acte et objet *a*.

Quant à l'*acting-out*, c'est un acte qui ne conclut pas. Le sujet reste comme fixé dans le *temps pour comprendre*, sans être en mesure, lui non plus, de pouvoir subjectiver sa position dans une énonciation. Le sujet réalise en acte une vérité sur son être et son désir, mais sans pouvoir l'articuler, c'est à l'Autre qu'il délègue cette tâche dans un appel masqué au sujet supposé savoir. Dans l'*acting-out* le sujet reste déterminé par son inconscient. C'est d'ailleurs ici qu'intervient l'analyste qui invite le sujet à se reconnaître, dans l'après-coup, dans l'acte qu'il a réalisé. C'est notamment ce que fait Freud quand il indique à Dora qu'elle a largement participé à construire le *quatuor* amoureux dont elle se plaint auprès de lui. Il s'agit d'un passage important de la cure, car tant que le sujet n'accède pas à l'énonciation il reste énoncé par l'Autre.

Cependant, nous ne pouvons réduire la temporalité à celle du temps logique, ni à la h(a)te⁴⁷⁷ du *moment de conclure*. L'acte convoque encore une autre temporalité, celle de l'après-coup. Dans son *Discours à l'EFP*, Lacan questionne le statut de sa *Proposition du 9 octobre*, qu'il présente comme un acte. *L'immixtion de l'acte*, écrit-il, *était le préalable à ce que ma proposition dite du 9 octobre parût*⁴⁷⁸. Puis il nuance et se demande : *La proposition en elle-même était-elle un acte ?* Ce à quoi il répond : *c'est ce qui dépend de ses suites dès les premières à se produire*. Par conséquent, l'acte ne s'authentifie que de ses suites, les effets qu'il produit ne peuvent donc être considérés comme des événements heureux ou malheureux et non nécessaires à la réalisation de l'acte lui-même. Cela signifie également que si l'acte se réalise dans la temporalité du temps logique et, plus particulièrement, dans la modulation de

476 LACAN, J. (1981). *Le Séminaire, Livre III. Les psychoses*. Paris : Seuil. pp. 285.

477 Dans notre chapitre 2 nous avons montré que la h(a)te de l'acte est la conséquence de la mise en jeu de l'objet *a*.

478 LACAN, J. (1967). « Discours à l'École freudienne de Paris ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op.cit.* 261-283.

temps du *moment de conclure*, sa vérification convoque un autre type de temporalité qui est celle de l'après-coup. Lacan le confirme un peu plus loin dans son *Discours à l'AFP*, où il écrit :

« La proposition n'est pas un acte au seconde degré, mais rien de plus que l'acte psychanalytique qui hésite d'être déjà en cours. ».⁴⁷⁹

Lacan propose ainsi de considérer l'existence d'un temps de latence, de vacillement, entre l'acte et sa vérification. C'est donc bien toujours dans l'après-coup qu'un acte s'authentifie. Lacan inclut dans la définition de l'acte *non seulement l'option de l'agent de l'acte, mais les effets que cette option engendre*. Autrement dit, l'acte ne se réduit pas au *moment de conclure*, il y a comme un effet ricochet de l'acte qui ne se résume pas seulement à l'instant de la hâte à le produire. L'acte se réalise dans la hâte, mais nous devons prendre en compte toute la séquence de temps qui en éprouve les effets.

Cette séquence inclut la réactivation du désir produite par l'acte et les effets de satisfaction pour le sujet et pour le collectif que cela implique.

⁴⁷⁹*Ibid.*,

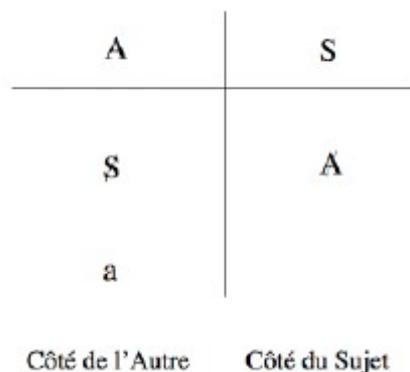
4 Fonction de l'acte pour le sujet

4.1 Acte, temps logique et processus de subjectivation

En abordant la question de la temporalité de l'acte, nous en sommes venus à défendre l'idée que chaque modulation de temps, comme le soutient Lacan dès 1945, réalise un type de subjectivation différents – le *moment de conclure* étant le seul à permettre l'émergence du sujet de l'énonciation. Partant de là, il est possible de relire le procès de la division proposé par Lacan à travers les schémas de la division, avec les concepts d'acte et de temps logique. Les trois schémas de la division modélisés par Lacan rendent compte du procès logique qui conduit à l'avènement du sujet du désir. Ils sont introduits dès le séminaire VI *Le désir et son interprétation*, mais Lacan en propose une relecture dans le séminaire X *L'angoisse*. Cette relecture va nous servir de point d'appui pour étayer notre propos.

Le premier schéma est présenté dans la troisième partie de la leçon du 21 novembre 1962, il interroge le rapport du sujet à l'Autre. Le second schéma, que l'on retrouve dans la leçon du 23 janvier 1963, est quasiment identique au premier. Il en reprend la logique mais accentue davantage l'analyse du rapport entre Autre et objet petit *a*, et laisse apparaître le vide du sujet engendré par la rencontre avec le signifiant. Enfin, le troisième schéma du 6 mars 1963 est différent des deux premiers et présente une modification des places respectives du sujet et de l'objet *a* situant ainsi – c'est du moins notre hypothèse –, le pas de l'acte comme coupure.

- *Le premier schéma de la division*



Le premier schéma rend compte de la rencontre du sujet avec le signifiant. Le sujet s'y repère comme effet de l'articulation signifiante et s'inscrit comme quotient au lieu de l'Autre. L'inscription du sujet dans le langage réalise sa division, laquelle laisse apparaître un reste, un résidu : l'objet petit *a*, qui fonctionne ici comme perdu. La chute de l'objet est ce qui fait émerger le vide du sujet, et c'est à partir de ce vide que s'engendre l'objet cause du désir (deuxième schéma de la division).

Le « temps 1 » se lit sur la première ligne et met en jeu le couple « A – S ». La lettre A désigne l'Autre comme non marqué par la castration, c'est-à-dire non subjectivé par le sujet. S désigne le sujet mythique (non castré également). Ce sujet mythique est un sujet supposé, reconstruit logiquement, celui du temps qui précède l'avènement de la division (antérieur donc à son introduction dans le langage), un sujet de jouissance. Nous disons que ce sujet est une reconstruction logique, mythique, car nous n'y avons jamais affaire, nous rencontrons toujours le sujet pris dans l'univers langagier, Lacan y insiste :

« Dans sa première position, ce sujet, je vous l'ai laissé indéterminé quant à sa dénomination, mais la fin de mon discours vous a permis de reconnaître comment il pourrait être dénommé à ce niveau mythique, préalable à tout le jeu de l'opération. C'est le sujet de la jouissance, pour autant que ce terme ait un sens, mais justement, pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons, on ne peut d'aucune façon l'isoler comme sujet, sinon mythiquement. »⁴⁸⁰.

Le « temps 2 » correspond à la relation « $\$$ - \bar{A} », soit le temps de la division. La rencontre du sujet et du langage occasionne division et perte. Le sujet trouve à se loger au lieu de l'Autre du langage, désormais subjectivé, c'est-à-dire décomplété du sujet qui lui objecte. L'Autre marqué par la castration se retrouve côté sujet, il est l'inconscient. L'Autre est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du sujet. Le rapport sujet/Autre s'inscrit donc bien dans une dialectique du manque que formalise la perte de l'objet petit *a*. Lacan nous invite ainsi à lire le procès de la subjectivation comme le procès de la constitution de la fonction du trou, qui sera interprété comme manque (registre symbolique), privation (registre réel) ou frustration (registre imaginaire) en fonction de la structure subjective. Notons que la privation apparaît comme un effet du symbolique qui situe le trou dans le réel et, dans ce sens, le sujet apparaît

480LACAN, J. (2004). *Le séminaire, Livre X, L'angoisse [1962-1963]*. France, Paris : Seuil. pp. 203.

d'abord comme privation, privation dans la Chose.

Il faut distinguer l'effet de la barre sur le sujet, de l'effet de la barre sur l'Autre. La première division, celle du sujet, le situe comme privation, comme absence. La marque de la division sur l'Autre situe également une absence, mais cette absence est une absence de signifiant. Il manque au champ de l'Autre le signifiant qui permettrait de suturer la division du sujet, car son manque-à-être ne peut se résorber dans le signifiant. Le sujet découvre l'absence d'un signifiant qui serait en capacité de nommer son être réel : $S(\mathcal{A})$. C'est en réponse à ce moment, nous dit Lacan, que surgit, comme suppléant du signifiant manquant, l'élément imaginaire, terme corrélatif de la structure du fantasme soit : l'objet petit a dans sa dimension imaginaire – $i(a)$. Comme il manque un signifiant pour se dire au champ de l'Autre, le sujet va d'abord s'y réaliser comme objet. L'être du sujet vient répondre d'un manque, celui de l'Autre, en même temps qu'il lui objecte :

« C'est parce qu'il y a un sujet qui se marque lui-même ou non du trait unaire, qui est le 1 ou (-1), qu'il peut y avoir un (-a), que le sujet peut s'identifier à la petite balle du petit-fils de Freud, et spécialement dans la connotation de son manque : il n'y a pas, *ens privatum*. »⁴⁸¹

- *Le troisième schéma de la division*

A	S	X
a	\mathcal{A}	angoisse
§		désir

Le troisième schéma formalise l'après-coup de la perte inaugurale. Cette fois-ci le reste n'est pas a , – qui ici fonctionne comme objet cause et non comme objet perdu –, mais le sujet du désir §. Il se produit donc entre le premier et le troisième schéma une découpe de l'objet qui se réalise en double boucle dessinant le manque du sujet et celui de l'Autre : c'est le pas de l'acte, condition de l'avènement du sujet. Dans l'acte, c'est l'objet qui est mis en position

481 LACAN, J. (1961-196). *Le Séminaire, Livre IX. L'identification*. Inédit. Leçon du 28 février 1962. Retranscription de Patrick Valas

d'agent, on est du côté du « Je ne pense pas », autrement dit, le sujet n'y est pas. L'acte est un Dire qui change le sujet parce qu'il en reproduit la division, devenant ainsi sujet à redite. Il introduit le sujet comme coupure, soit comme division pure :

« [...] la reconnaissance de ces effets par un sujet qui ne peut le reconnaître, puisqu'il est tout entier – comme sujet – transformé par l'acte, ce sont ces effets-là que désigne, partout où le terme est justement employé, la rubrique de la *Verleugnung*. L'acte est donc le seul lieu où le signifiant a l'apparence, la fonction en tout cas, de se signifier lui-même. [...] le sujet est – dans l'acte – représenté comme division pure. »⁴⁸²

Le sujet ne peut reconnaître et rendre compte de l'acte au moment où il se produit car il est lui-même transformé et réalisé par cet acte. L'instauration de la passe par Lacan a eu pour visée de déjouer la *Verleugnung* de l'acte analytique en expérimentant un dispositif de témoignage. L'acte est répétition de l'avènement du sujet, car le sujet est une invention permanente, un *work in progress* qui se réalise, se re-fonde, dans l'acte :

« Néanmoins, je le répète, le petit *a*, ici, c'est ce que déjà, à propos de l'objet ainsi désigné, j'ai pu vous faire sentir comme étant en quelque sorte ce qu'on pourrait appeler «la monture », la monture du sujet : métaphore qui implique que le sujet est le bijou, et *a*, la monture, ce qui le supporte, ce qui le soutient, le cadre. Déjà je le rappelle, pourtant, l'objet petit *a*, nous l'avons défini et imagé comme ce qui fait la chute dans la structure, au niveau de l'acte le plus fondamental de l'existence du sujet, puisque c'est l'acte d'où le sujet, comme tel, s'engendre, à savoir la répétition. ».⁴⁸³

Ou encore :

« [...] puisqu'il [l'acte] fonde l'homme en principe, ou plutôt qu'il le refonde, ou qu'il le refond chaque fois que l'acte en question, l'acte tout court, l'acte que je ne

482LACAN, J. (1967-1968). *Le Séminaire, Livre XV, L'acte psychanalytique*. Inédit. Leçon du 28 février 1968.

483LACAN, J. (1966-1967). *Le Séminaire, Livre XIV. La logique du fantasme*. Inédit. Leçon du 4 février 1967.

nomme pas, a lieu – ce qui n'arrive pas souvent. »⁴⁸⁴.

Le moment de l'acte correspond au temps de la séparation, soit la possibilité que le sujet échappe à la détermination signifiante à laquelle, comme objet, il est irréductible. Ce temps de séparation est nécessaire pour que le sujet advienne comme sujet singulier et désirant et non seulement comme objet de désir, de jouissance ou de demande de l'Autre. Par conséquent, l'acte permet au sujet de re-poser la question de son rapport à l'Autre et à l'objet (et par association, la question de son désir).

Que l'acte détermine le sujet est la condition pour que le sujet ne soit pas uniquement déterminé par l'Autre. Le processus de subjectivation implique aliénation et séparation, répétition et découpe de l'objet, il se conclut par une identification dans laquelle le sujet consent à se laisser représenter par un signifiant.

4.2 Relecture du procès de la division avec le temps logique

Le premier temps de la division est la mise en place de la synchronie du signifiant, autrement dit le type de subjectivation mis en jeu n'individualise aucun sujet, c'est le temps 1. Or, c'est précisément ce type de subjectivation qu'exemplifie *l'instant du regard* dans le temps logique.

Le temps pour comprendre situe le sujet dans le rapport à l'Autre comme objet. C'est le temps de l'aliénation – et de l'angoisse – où le sujet se réalise au champ de l'Autre comme un objet déterminé par lui. Comme dans le sophisme, il s'agit d'un temps où le sujet est situé par l'Autre entre promesse d'*ex-sistence* et risque d'éclipse effective. Le prisonnier se repère par rapport aux autres, mais s'ils les laissent le définir il ne pourra plus conclure sur son être. C'est un temps de personnalisation du sujet, mais la position de celui-ci est aliénée à la position de l'Autre.

Le moment de conclure, réalise le sujet du désir dans l'acte d'assertion subjective anticipante. Ce temps implique division et séparation d'avec l'objet. Le procès de la division permet d'éclairer ceci : dans le cas où le sujet rate le *moment de conclure*, il ne rate pas seulement la solution, mais également la possibilité même de l'acte, soit de ce à partir de quoi s'affirme l'*ex-sistence* du sujet. Dans ce cas, sa subjectivation ne sera pas celle d'un « Je » qui, 484LACAN, J. (1967-1968). *Le Séminaire, Livre XV, L'acte psychanalytique*. Inédit. Leçon du 20 mai 1968.

dans l'anticipation, s'autorise de lui-même à conclure sur soi, mais celle d'un « il » qui se laisse passivement déterminer par l'Autre. Autrement dit, sa manière d'habiter le pronom personnel ne sera pas la même, il y manquera l'affirmation de sa position subjective singulière que seul l'acte de l'assertion subjective permet de garantir. S'il manque le *moment de conclure*, le sujet rate le moment de subjectivation de sa position. Ainsi, sa position dans le lien social, dans le discours ne sera pas la même non plus. Dans l'exemple du sophisme, si un prisonnier sort en suivant passivement les deux autres il conclura faussement sur son être, sa réponse ne sera pas nécessairement inexacte, mais elle sera subie, déterminée par les autres prisonniers. Ainsi, comme le montre l'acte analytique, s'autoriser de soi-même nécessite d'en passer par l'acte.

4.3 Conclusion

L'acte est fondateur du sujet et participe du processus de subjectivation. Il implique la division du sujet et donc la possibilité d'en faire un certain usage⁴⁸⁵. Il s'inscrit dans la temporalité du temps logique (le temps du sujet) et dans celle de l'après-coup. Il vient du réel et appelle à la subjectivation de celui-ci par le symbolique et l'imaginaire (dans l'après-coup). Autrement dit, l'acte subvertit le sujet parce qu'il permet de renouveler le nouage réel, imaginaire et symbolique faisant fonction pour le sujet en mettant au travail sa division. En ce sens, nous pouvons dire que l'acte prend appui sur le réel du symptôme pour transformer la modalité de nouage qui l'enserme. C'est à cette condition que nous pouvons comprendre la dimension de séparation vis-à-vis de l'Autre propre à l'acte. L'acte transforme ainsi les coordonnées par lesquelles le sujet borde le réel contre lequel il bute et renouvelle le rapport du sujet à l'Autre, à l'objet et au désir. Dans son compte-rendu du Séminaire *La logique du fantasme*, Lacan précise qu'il n'y a pas d'autre entrée pour le sujet dans le réel que le fantasme. Aussi, nous devons considérer que l'acte mobilise le fantasme dans le processus de subjectivation du réel qu'il met en jeu. L'acte met également en jeu l'objet petit *a* cause du désir, il est donc en capacité de susciter un « nouveau » désir pour le sujet, dont Lacan nous dit qu'il est transformé par l'acte. Autrement dit, c'est le rapport du sujet à l'objet cause du désir qui est également changé dans l'après-coup de l'acte. Cette transformation ne peut être effective que si le rapport du sujet à l'objet s'inscrit dans une dialectique, c'est-à-dire entre

485 Soit ce qui est justement mis à mal dans le discours capitaliste Cf chapitre suivant.

aliénation et séparation⁴⁸⁶.

486Celle-ci ne devant pas nécessairement en passer par le symbolique. Un sujet inscrit dans la structure de la psychose peut poser un acte.
Comme nous le verrons c'est justement cette dialectique entre le sujet et l'objet qui est mise à mal dans le discours capitaliste.

5 Fonction de l'acte pour le collectif et le lien social

Examinons à présent les rapports que l'acte entretient avec le collectif et le lien social. Un premier élément de réponse nous est donné par notre analyse du rapport entre acte et logique du sujet. En effet, nous avons défini le collectif comme un ensemble qui rassemble des êtres parlants, et nous avons précisé que l'acte subvertit le sujet. Par conséquent, si l'acte change le sujet, le collectif lui-même s'en trouve changé. Nous connaissons d'ailleurs les pressions qui peuvent parfois être exercées par un groupe sur un de ses membres quand celui-ci signale sa singularité par un acte inattendu.

De plus, nous avons posé l'hypothèse d'un lien entre acte et symptôme en soutenant que l'acte prend appui sur le réel du symptôme. Or nous savons depuis Freud et *Malaise dans la civilisation* que le symptôme a une dimension sociale. Plus précisément, l'enveloppe symbolique et imaginaire du symptôme s'inscrit dans le lien social et prend appui sur les contenus culturels d'une époque pour s'inventer. L'enveloppe du symptôme dépend donc en partie des nouages symboliques et imaginaires proposés par une société donnée. Quand le sujet ne trouve plus dans le discours les appuis discursifs nécessaires pour traiter son rapport au réel et à la jouissance, la dimension pathologique du symptôme prend le pas sur sa capacité de liaison entre sujet et lien social. Dans la mesure où l'acte introduit du nouveau dans le monde, il permet que s'invente de nouveaux nouages symboliques et imaginaires, lesquels pourront être mobilisés par d'autres afin qu'ils puissent y loger leur symptôme. L'acte n'est pas donc pas sans rapport avec le collectif.

Toutefois, il nous faut encore préciser ces rapports dans la mesure où il n'existe pas d'acte collectif. En effet, l'acte est toujours d'un sujet⁴⁸⁷ quand bien même il est reproduit par d'autres (en simultanée ou de manière différée). Se pose alors la question de la part mobilisable de l'acte singulier pour le collectif et de ses conséquences : Comment l'acte participe-t-il de la structure du lien social ? Comment l'acte permet-il de faire se rejoindre la logique du sujet et celle du collectif ?

487Ou plutôt réalise t-il un sujet

5.1 L'acte implique ses effets

Au moment où nous avons abordé la question de la temporalité de l'acte, nous avons souligné le fait que celui-ci convoque deux types de temporalité : celle du temps logique et celle de l'après-coup. À la suite de Lacan, nous avons également affirmé que l'acte se vérifie dans ses suites. La question se pose alors de déterminer la nature de celles-ci. Dans son *Discours à l'EFPP*, Lacan affirme que l'acte *ne dépend pas de l'audience trouvée pour la thèse*. Puis dans son texte : « La méprise du sujet supposé savoir » rédigé quelques jours plus tard, il précise que l'acte ne se situe pas non plus dans la thèse elle-même :

« [...] il y a toute une part de mon enseignement qui n'est pas acte analytique, mais thèse et polémique inhérente à la thèse. ».⁴⁸⁸

L'acte n'est pas dans la thèse parce qu'il ne relève pas du registre du « dit » mais de celui du Dire. Cependant, il n'est pas non plus entièrement déconnecté de la parole qui s'y énonce. Lacan inscrit par exemple sa *Proposition d'octobre*⁴⁸⁹ dans le registre de l'acte. Si les thèses qu'il y défend ne constituent pas l'acte à proprement parler, les effets de l'acte posé ne sont pas sans rapports avec les idées qu'il souhaite faire passer, notamment : sa redéfinition de l'acte, ses réflexions sur le passage de l'analysant à l'analyste et sur les conditions de fin de cure. La proposition d'octobre a suscité chez ceux que Lacan appelle les « didacticiens » une vague d'indignation et de vives réactions. Pour autant, ce n'est pas la polémique inhérente à la thèse qui permet d'authentifier l'acte. L'acte se vérifie dans ses suites c'est-à-dire dans sa capacité à susciter un nouveau désir et par association, de nouvelles satisfactions pour le sujet et pour le collectif. L'acte ne soit pas laisser les choses inchangées, il inscrit une coupure. Dans le cas de la *Proposition d'octobre*, il aura fallu attendre plus d'un an pour que la proposition de Lacan – fondée finalement sur trois textes (proposition prononcée le 9 octobre, proposition définitive, discours à l'EFPP) –, fasse l'objet d'assises à l'EFPP. Une première réunion a lieu les 11 et 12 janvier 1969, une réunion conclusive, avec vote, les 25 et 26 janvier. L'école évolue et la passe est acceptée⁴⁹⁰, ainsi se vérifie l'acte de Lacan.

488 LACAN, J. (1967). « La méprise du sujet supposé savoir ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op.cit* pp. 329-341.

489 LACAN, J. (1967). *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École*. In LACAN, J. (2001). *Autre écrits. op.cit*. pp. 243-261.

490 Cependant cela ne se réalise pas tout à fait selon la proposition de Lacan, à ce sujet voir : BRUNO, P. (2007). « L'absente ». In : *Psychanalyse*, 9,(2), 73-79

Lacan insiste à plusieurs reprises pour inscrire l'acte dans le lien social. L'acte renouvelle la question du désir, il inscrit un temps de coupure qui transforme la surface sur laquelle il a des effets. Autrement dit, il n'y a pas nécessairement qu'un seul sujet qui est subvertit par l'acte, d'où ses effets sur le collectif. La logique collective, comme logique de l'acte, renouvelle le collectif en renvoyant les sujets à leur propre division et en invitant chacun à prendre position vis-à-vis du réel mis en jeu. Le fonctionnement et la dynamique de la logique collective repose à la fois sur l'agent de l'acte, mais également sur la réponse produite par le collectif, soit par les autres pris au un par un. Dans le dilemme des prisonniers, chacun « s'appuie contre » l'acte des deux autres pour avancer vers la sortie. À chaque fois qu'un des prisonniers prend sur la responsabilité de faire un pas vers la sortie, il offre la possibilité à chacun de renouveler leur perception de la situation. Lacan inscrit l'acte dans le lien social parce que le réel qu'il manifeste est susceptible de faire écho chez plusieurs sujets. Il convient cependant de distinguer les différents « types » de suites. Il y a celles qui touchent le sujet lui-même (subversion), celles qui touchent les autres et par associations, celles qui touchent le collectif. Notre compréhension de l'acte inclus donc les changements qu'il produit, que ce soit sur le ou les sujets impliqués.

Nous ne pouvons pas prédire les suites d'un acte au moment même où il s'effectue⁴⁹¹, il y a une dimension incalculable de l'acte qui provient à la fois de la faille dans le savoir qui lui précède et conditionne son avènement⁴⁹², et de la réponse singulière que le sujet invente pour y faire avec ce trou. Le sujet s'explique son acte, il le subjective. Ainsi, si nous ne pouvons pas soutenir qu'il existe des actes collectifs, nous pouvons en revanche repérer les effets de l'acte sur le collectif à travers ses suites.

Le réel qui se manifeste dans l'acte par l'entremise de la mise en jeu de l'objet appelle à l'interprétation. L'acte est à la merci des sujets qu'il touche, la valeur de ses effets dépend de l'interprétation qui en est fait. Ceci signifie que l'acte occasionne parfois des luttes pour sa reconnaissance, afin que les suites n'annulent pas l'invention portée par l'acte. L'acte n'existe

491Ce qui est une remarque précieuse à l'heure où l'on voudrait expliquer chaque événement au moment même où il se produit, ce qui correspond en fait à un court-circuit des temps logiques et qui nous fait certainement manquer, paradoxalement, ce que l'acte pouvait avoir de tranchant. Peut-être même que cette manière d'accueillir les événements dans l'actualité immédiate désactive la possible valeur d'acte qu'ils auraient pu acquérir rétroactivement. A peine éclairé, le trou qu'ils inscrivent est recouvert, masquant ainsi la faille dans le savoir qui a précipité leur avènement.

492En effet l'acte advient là où il y a besoin d'en faire un, c'est-à-dire là où une réponse manque et doit être inventée.

qu'à ce qu'un sujet s'y identifie dans l'après-coup, il nécessite la reconnaissance et la prise en charge de ses conséquences (l'acte, écrit Lacan, inclut ses conséquences).

5.2 L'acte : un traitement de l'impossible

Dans notre deuxième partie, nous avons évoqué une référence de Lacan au texte du temps logique tirée de son Séminaire XX. L'analyse de cette référence nous a permis d'introduire la fonction de l'objet *a* dans les considérations du temps logique. L'année suivante dans le Séminaire *Les non-dupes-errent* Lacan fait de nouveau référence au texte du temps logique dans sa leçon du 9 avril 1974⁴⁹³ :

« J'avais autrefois *commis* un truc qui s'appelait *Le Temps logique*. Et c'est curieux que j'y aie mis au second temps *le temps pour comprendre*, le temps pour comprendre ce *qu'il y a à comprendre*. C'est la seule chose dans cette forme, que j'ai faite aussi épurée que possible, c'est la seule chose qu'il y avait à comprendre : c'est que « *le temps pour comprendre* » ne va pas s'il n'y a pas *trois*. À savoir ce que j'ai appelé : *l'instant de voir* ; puis *la chose à comprendre* ; et puis *le moment de conclure*. De conclure [...] de travers. Sans quoi – s'il n'y a pas ces 3 – il n'y a rien qui motive ce qui manifeste avec clarté le 2, à savoir cette *scansion* que j'ai décrite, qui est celle *d'un arrêt, d'un cesser et d'un re-départ*. Grâce à quoi il est évident que ce sont les seuls mouvements convaincants, qui ne valent comme *preuve* n'est-ce pas, que quand les trois personnages... dont vous savez qu'il s'agit qu'ils sortent de prison comme par hasard ...que ce n'est que dans l'après-coup de ces scansions qu'ils peuvent les faire fonctionner comme *preuve*. C'est-à-dire faire ce qui leur est demandé, non pas seulement qu'ils soient sortis, ce qui est d'un mouvement bien naturel, mais à quoi ils sont identiques, à savoir chacun strictement aux deux autres. Ils ont la même rondelle noire ou blanche, dans le dos. Ils ne peuvent - ce qui leur est demandé ! - en donner l'explication que de ceci qu'ils ont fait tous le même ballet pour sortir. C'est là la seule explication. C'est une voie qui est tout à fait, enfin, tout à fait charmante, n'est-ce pas, à expliquer ceci, ceci qui est en plus bien évident, c'est que ça ne comporte entre eux aucune espèce d'identité de nature, que *l'illustration, le commentaire en marge* que j'en donne, c'est à savoir que c'est comme ça que les êtres s'imaginent une universalité quelconque, il n'y a pas trace dans cet apologue... puisque d'un apologue il s'agit

493 LACAN, J. (1973-1974). *Le Séminaire, Livre XXI. Les non-dupes-errent*. Inédit. Leçon du 9 avril 1974. Retranscription de Patrick Valas

...il n'y a pas trace dans cet apologue du moindre rapport entre les prisonniers puisque c'est justement ce qui leur est interdit : c'est de communiquer entre eux. Ils sont simplement - s'identifient ou se distinguent - d'avoir ou de n'avoir pas, un disque blanc ou un disque noir dans le dos. ».⁴⁹⁴

Dans la conclusion de ce passage Lacan affirme qu'il n'existe pas de rapport entre les prisonniers. Cette remarque semble faire écho à la thèse de l'inexistence du rapport sexuel. Malgré l'inexistence de ce rapport, Lacan souligne que les prisonniers doivent découvrir à quoi ils sont identiques. Il transforme ainsi les coordonnées du dilemme. Il ne s'agit plus seulement de découvrir la couleur de son disque, mais de justifier en quoi je suis identique aux deux autres, c'est-à-dire expliquer ce qui est au fondement de mon identification à l'autre. La réponse de Lacan est simple : ils sont identiques parce qu'ils ont effectué le même ballet.

Ce ballet implique deux scansiones celle *d'un arrêt, d'un cesser et d'un re-départ*, lesquelles, nous dit-il, valent comme preuve dans l'après-coup. Pour comprendre cette référence il faut reprendre le propos défendu par Lacan dans la leçon du 9 avril 1974. Il commence par affirmer que sa seule invention dans le champ de la psychanalyse est la conceptualisation de l'objet petit *a* et rappelle en même temps que le savoir est quelque chose qui s'invente. Il précise ensuite que l'objet *a* est à loger au niveau du « X » des formules de la sexualité, soulignant par là que l'être sexué ne s'autorise que de lui-même (et de quelques autres). L'incommensurabilité de *a* à l'unité empêche en effet que l'acte sexuel suffise à ce qu'un sujet y trouve la certitude de ce qu'il soit d'un sexe.

Pour faire preuve il faut, d'après Lacan, en passer par la lettre. La lettre s'écrit au lieu de l'inconscient. Elle a pour fonction de border l'inexistence du rapport, soit le trou creusé par le réel. L'objet *a* comme lettre par exemple, s'écrit faute pouvoir se saisir⁴⁹⁵. L'objet *a* a donc deux faces : l'une réelle que nous situons de l'écrit ; et l'autre imaginaire, c'est-à-dire que l'objet *a* s' imagine (dans ce qui se suce, se fait regard, se chie et se fait voix)⁴⁹⁶. Toutefois, la

494LACAN, J. (1973-1974). *Le Séminaire, Livre XXI. Les non-dupes-errent*. Inédit. Leçon du 9 avril 1974. Retranscription de Patrick Valas

495Lacan précise qu'il ne l'écrit pas toujours pour que ça cesse et qu'ainsi ça fasse preuve : « Mais enfin, cet objet(*a*) , quand même qu'est-ce qui... quelle est la face de ce qui vous intéresse, non pas quand je l'écris... parce que je l'écris le moins que je peux, j'ai trop le sens de mes *responsabilités* pour que cet écrit, je lui laisse pas sa chance, sa chance que *ça cesse*, pour que, si *ça ne cesse pas*, ça fasse sa preuve. ». Ce que l'on pourrait interpréter ainsi : Lacan attend de la communauté analytique qu'elle reprenne la mise au travail de l'objet *a* afin de prouver que ça ne cesse pas.

496Dont la fonction est de « boucher » le trou du *réel*

preuve n'est pas dans ce qui s'écrit, mais dans *ce qui cesse de s'écrire*. Lacan y insiste : « *Il faut que ça cesse de s'écrire pour que ça prouve quelque chose. C'est-à-dire, précise-t-il, que ça ne cesse pas de repartir* »⁴⁹⁷. Les scansion du dilemme fonctionnent comme preuve parce que quelque chose cesse de s'écrire au moment de l'arrêt des prisonniers : leur identification les uns aux autres car ils doutent. Cependant, ils reprennent les coordonnées du procès logique et repartent. Arrive alors la deuxième scansion, laquelle vérifie la conclusion de la première : répétition et preuve. L'acte est une coupure qui s'effectue en double boucle, il fonctionne comme une scansion. Autrement dit, l'acte dans le dilemme des prisonniers est équivalent au ballet qu'ils effectuent. L'acte est donc au principe de leur identification.

Lacan précise également que « ce qui cesse de s'écrire » renvoi au registre du *possible*, sachant que ne peut être *nécessaire* que ce qui est *possible*. Par exemple, si nous disons qu'il y aura une révolution demain, il devient alors *nécessaire* qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de révolution. L'alternative ouverte par l'existence du *possible* est *nécessaire*, ce que Lacan traduit ainsi : *ce que je situe du cesser de s'écrire, est justement ceci qui ne cesse pas de se répéter* – sachant que « ce qui ne cesse pas de s'écrire » renvoi au registre du « nécessaire ». Par conséquent, les scansion du dilemme permettent de passer du registre de l'impossible (l'inexistence du rapport) au possible puis au nécessaire. Les prisonniers font l'expérience qu'il y a un ballet qui ne *cesse pas de s'écrire*, à partir de quoi une conclusion devient *possible*. La tension temporelle qui oriente le procès logique rend par ailleurs la conclusion *nécessaire*, les deux scansion ayant permis à chacun de vérifier la validité de son raisonnement. La conclusion se réalise ainsi dans la h(a)te et ce qui s'est écrit (le ballet) fait preuve dans l'après-coup de l'acte réalisé. Il y a un trajet qui va de l'impossible au nécessaire en passant par la contingence de l'acte (le ballet) et ses conséquences : l'émergence d'un possible : *impossible* → *contingence (acte)* → *possible (scansion/répétition)* → *nécessaire (après-coup de la scansion/coupure valant comme preuve)*.

L'acte apparaît ainsi comme une modalité de traitement de l'inexistence du rapport sexuel et de l'impossible, il y supplée pour que se réinvente une modalité de réponse. Il advient là où il y a besoin d'en faire un parce que justement, à cet endroit, une réponse manque.

497LACAN, J. (1973-1974). *Le Séminaire, Livre XXI. Les non-dupes-errent*. Inédit. Leçon du 9 avril 1974. Retranscription de Patrick Valas

Le collectif des « blancs » se construit donc sur la base de l'acte et Lacan précise que l'identité qu'ils se découvrent n'est pas une identité de nature. L'acte ne permet pas de découvrir l'essence commune au principe du groupe ou du collectif. Lacan le précise bien, pour lui le groupe est réel, c'est-à-dire que le groupe vient traiter le réel creusant l'absence de rapport entre les êtres. C'est pourtant sur cette base que les êtres, nous dit Lacan, s'imaginent une universalité quelconque : soit une identité qui s'inscrit dans le registre du nécessaire. L'acte identificatoire fonde le collectif mais s'oublie dans son résultat quand celui-ci s'inscrit dans le registre du nécessaire.

L'acte vient suppléer à l'*impossible*. Au niveau du sujet, il répond de l'impossible conjoncture entre le signifiant et le réel du sujet (et en ce sens préside à l'acte identificatoire), au niveau du collectif il répond du non rapport entre les êtres, de cette béance irréductible entre l'un et l'autre. Dans le cadre du sophisme, l'acte est bien ce qui suppléer au non rapport entre les prisonniers, il est la seule solution possible à l'impasse à laquelle ils font face (un trou dans le savoir et un impossible rapport), leur reconnaissance mutuelle ne peut passer que par l'acte, de même que leur sortie. L'acte est *contingent* mais il est l'une des réponses à l'*impossible*, avec le symptôme et l'amour. C'est pourquoi d'ailleurs, il est impliqué, comme l'amour et le symptôme, dans la ronde des discours et donc dans la dynamique du lien social.

5.3 Le changement de discours : acte, amour, symptôme

5.3.1 La ronde des discours

Comme nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse, l'approche psychanalytique du lien social proposée par Lacan repose sur la théorie des discours. Le lien social fonctionne à partir de l'articulation de quatre discours : le discours de l'analyste, le discours du maître, le discours de l'universitaire et le discours de l'hystérique. Le lien social n'est jamais structuré par un seul discours mais bien par l'articulation des quatre⁴⁹⁸.

Cela se repère facilement dans le cadre de la cure analytique par exemple. Le discours analytique a pour fonction d'instituer la position du psychanalyste comme semblant d'objet *a*. Pour autant, le dispositif de cure ne fonctionne pas seulement à partir du discours analytique puisque l'analysant entre dans l'analyse par le discours de l'hystérique, c'est-à-dire par son symptôme comme indice de sa division. Faire passer l'analysant par le discours de l'hystérique constitue parfois l'un des enjeux des entretiens dits « préliminaires ». Cette ouverture au symptôme et à la division est ce que le discours analytique vise à produire en positionnant le sujet analysant du côté de l'autre, c'est-à-dire en mettant sa division au travail afin qu'il produise des signifiants pour se dire. L'un des enjeux de la position de l'analyste consiste alors à ne pas répondre à l'appel au maître porté par le discours hystérique. L'exemple du dispositif de cure nous montre qu'un discours ne fonctionne jamais seul, c'est bien l'articulation des discours⁴⁹⁹ entre eux, leurs oppositions, leurs traductions, etc. qui permet de faire fonctionner le lien social. Comme le précise Lacan dans « Radiophonie », il n'existe pas de discours qui ne prenne sens à partir d'un autre discours.

La théorie du lien social chez Lacan implique également une dynamique, c'est-à-dire à la fois la possibilité de traduire l'impasse d'un discours par un autre (articulation qui ne se fait

498Ce qui n'empêche pas qu'un discours domine une société ou une époque donnée, mais il ne peut fonctionner qu'en s'articulant à d'autres discours.

499Soutenir que les quatre discours fonctionnent ensemble, ne signifie pas qu'il existe un « univers des discours », les discours ne se complètent pas les uns les autres, Lacan y insiste :

« A s'articuler, ce réseau devait se fermer en un univers supposé enserrer et recouvrir comme d'un filet ce qui était offert à la connaissance. L'expérience logicienne a montré qu'il en était différemment. ».

Le psychanalyste inclut dans sa conception des discours le registre du *réel*, soit l'existence d'un trou, d'un indicible, d'un impossible. Le *réel* introduit une béance irréductible dans la théorie des discours, et en ce sens, la proposition théorique de Lacan ne relève pas du structuralisme puisqu'elle ne fait pas « univers ». La topologie des discours n'est pas celle d'une sphère fermée. En fait, chaque discours soutient une modalité de nouage des trois registres : Symbolique ; Imaginaire ; *Réel*, qui intègre la butée du *réel*.

pas sans perte), mais aussi la possibilité de changer de discours. La traduction de l'impossible d'un discours en impuissance par le biais d'un autre discours (et inversement) est la base de ce que Lacan nomme la « ronde des discours ». Nous avons vu en effet que chaque discours intègre une modalité de l'impossible :

- Le discours du maître s'affronte à l'impossible de gouverner : impossible pour le maître (S1) de commander au savoir (S1 → S2)
- Le discours hystérique bute contre l'impossible à faire désirer : Impossible en effet pour un sujet (\$) de susciter chez l'autre mis en position de maître (par le sujet) le désir de produire un savoir (S2) sur la cause du désir (*a*), laquelle le divise comme sujet (ce qui engendre le symptôme)
- Le discours universitaire rencontre l'impossible à éduquer : impossible pour le savoir de résorber le trou réel. Impossible pour le savoir d'éduquer, de formater l'objet déchet, soit ce qui chez le sujet objecte à sa réduction au signifiant
- Le discours analytique traduit l'impossible de psychanalyser : c'est-à-dire de pouvoir restituer au sujet (\$) l'objet cause de son désir (*a*). Impossible de guérir (de soigner) le sujet de sa division et du trou qui le constitue comme sujet singulier.

De la même façon, chaque discours, porte en lui même une impuissance, *c'est-à-dire une façon pour le sujet qui s'y inscrit, de rencontrer la castration*⁵⁰⁰, matérialisée par la double barre (//) :

- Le discours du maître révèle l'impuissance du sujet (\$) à pouvoir saisir son être de jouissance (\$ // *a*), ce qui correspond à l'impossible du discours analytique
- Le discours analytique, répond de l'impuissance du signifiant maître (S1) à rejoindre le savoir (S2⁵⁰¹), ce qui correspond à l'impossible du discours du maître

En ce sens, le discours du maître constitue bien l'envers du discours analytique où

500VICTORIA. B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015.pp. 112

501« Dans le discours universitaire, c'est la béance où s'engouffre le sujet qu'il produit de devoir supposer un auteur au savoir. ». LACAN, J. (1970). « Radiophonie ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits*. France, Paris : Seuil. pp. 445.

cette impuissance est traduite en impossible ($a \rightarrow \$$). À l'inverse, *l'impossible de gouverner*, c'est-à-dire de commander au savoir ($S1 \rightarrow S2$) se traduit en *impuissance* dans le discours analytique ($S2 // S1$).

- Le discours universitaire démontre *l'impuissance du sujet à être représenté par un signifiant-maître*⁵⁰² ($S1 // \$$) et répond en ce sens de l'impossible du discours hystérique ($\$ \rightarrow S1$)
- Le discours hystérique révèle *l'impuissance du savoir à réduire, à rendre compte de l'objet cause du désir du sujet, c'est-à-dire de ce qui préside à sa division* ($a // S2$), ce qui correspond à l'impossible du discours universitaire ($a \rightarrow S2$) :

Il y a donc deux modalités de changement de discours possible : la première réalise une traduction de l'impossible d'un discours en impuissance d'un autre discours, la seconde traduit une impuissance en impossible. Dans son texte « Radiophonie », Lacan situe l'inconscient comme le moteur de la bascule d'un discours à l'autre :

« [...] l'inconscient n'a à faire que dans la dynamique qui précipite la bascule d'un de ces discours dans l'autre. [...] C'est à partir de là qu'est à juger ce que l'inconscient peut subvertir. Certainement aucun discours, où tout au plus apparaît-il d'une infirmité de la parole. Son instance dynamique est de provoquer la bascule dont un discours tourne à un autre, par décalage de la place où l'effet de signifiant se produit. ».⁵⁰³

L'inconscient dont il s'agit est l'inconscient réel, en tant que ce réel reste bien entendu bordé par la structure du langage. Plus loin dans le texte il convoque également l'acte :

« Ce n'est qu'à pousser l'impossible en ses retranchements que l'impuissance prend le pouvoir de faire tourner le patient à l'agent. C'est ainsi qu'elle vient **en acte**⁵⁰⁴ en chaque révolution dont la structure ait pas à faire, pour que

502Ce qui n'est pas sans conséquence politique, la démocratie représentative en ce sens rejette ce qui fonde la singularité du sujet, c'est-à-dire sa division. Une part du sujet résiste à être représenté par un représentant.

503LACAN, J. (1970). « Radiophonie ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op.cit.* pp. 435-436.

504Souligné par nous.

l'impuissance change de mode bien entendu. »⁵⁰⁵

Ce n'est qu'à pousser l'impossible (autre nom du réel) dans ses derniers retranchements que peut se produire un changement de discours. Précédemment nous avons défini l'acte comme un mode de traitement de l'impossible, mais nous avons également situé le symptôme comme buté du discours en raison de la part de réel et de jouissance singulière qu'il véhicule. L'acte apparaît donc bien comme une mise au travail du symptôme (et de la division) et comme traitement du réel et de la jouissance qui s'y révèle. Le symptôme étant bien ce qui empêche le discours de tourner en rond.

Lacan situe l'émergence du discours analytique à chaque changement de discours⁵⁰⁶. Il y a changement de discours à chaque fois qu'un réel surgit au poste de commande du discours sous la forme d'un intraitable, c'est-à-dire quand le sujet ne trouve plus, dans le discours dans lequel il est installé, les appuis discursifs pour traiter ce réel, l'obligeant ainsi à réviser sa position à l'égard de ce trou, de cet impossible. Il revient au discours analytique de positionner ce réel en place d'agent du discours, sous la forme de l'objet petit *a*, dont à l'occasion l'analyste se fait le semblant :

« L'irruption du *réel* n'est-elle pas identique à l'avènement du discours analytique ? On se souvient que Lacan postule cet avènement du discours analytique à chaque changement de discours (Séminaire XX : Encore) : c'est confronté à "un" *réel* venu au poste de commande, et à condition de consentir à s'expliquer avec lui, que le sujet va traiter dans un autre discours ce *réel* à quoi il ne pouvait faire face dans le lien social où il l'a rencontré. Cette irruption nous pouvons donc légitimement l'écrire $a \rightarrow \$.$ »⁵⁰⁷

505 LACAN, J. (1970). « Radiophonie ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op.cit.* pp. 446.

506 « Il y a émergence du discours analytique à chaque franchissement d'un discours à un autre. Je ne dis pas autre chose en disant que l'amour, c'est le signe qu'on change de discours. ». LACAN, J., (1975). *Le Séminaire, Livre XX, Encore [1972-1973]*. Paris : Seuil. pp. 25.

Ou encore : « Le discours de l'analyste... faut bien que je vous le dise, puisqu'en somme vous ne l'avez pas entendu ! ... Le discours de l'analyste n'est rien d'autre que la logique de l'action. »

Le discours capitaliste justement se fonde sur le « rejet des choses de l'amour » ce qui rend d'autant plus compliqué la sortie dudit discours. Sur le « rejet des choses de l'amour » dans le discours capitaliste, voir :

VICTORIA, B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour*. Thèse de doctorat en psychologie. Université Toulouse-II Jean Jaurès. Toulouse.

507 BRUNO, P. & SAURET, M.-J., (2014). *Du divin au divan. Recherches en psychanalyse*. France, Toulouse : Érès, pp. 319-326

Comme le soulignent Marie-Jean Sauret et Pierre Bruno, le traitement de ce réel, qu'il soit le fait d'une rencontre ou du symptôme, ne peut s'opérer sans le consentement du sujet, c'est-à-dire sans qu'il ne prenne position vis-à-vis de ce réel. Il y a, selon nous, quatre modalités de réponses possibles pour le sujet quand il est mis en rapport avec ce réel intraitable et le renouvellement de sa division qu'il induit :

- L'inhibition
- L'*acting-out*⁵⁰⁸
- Le passage à l'acte (donc l'angoisse)
- L'acte (et le symptôme)

Cependant, seul l'acte répond d'une véritable prise de position à l'égard du réel, permettant au sujet de s'inscrire dans un nouveau discours en place d'agent. Lacan y insiste dans un passage de son texte « Radiophonie » :

« Nulle clameur d'être ou de néant qui ne s'éteigne de ce que le marxisme a démontré par sa révolution effective : qu'il n'y a nul progrès à attendre de vérité ni de bien-être, mais seulement le virage de l'impuissance imaginaire à l'impossible qui s'avère d'être le réel de se fonder qu'en logique : soit là où j'avertis que l'inconscient siège, mais pas pour dire que **la logique de ce virage n'ait pas à se hâter de l'acte**⁵⁰⁹. Car l'inconscient joue aussi bien d'un autre sens : soit à partir de l'impossibilité dont le sexe s'inscrit dans l'inconscient, à maintenir comme désirable la loi dont se connote l'impuissance à jouir. Il faut le dire : le psychanalyste n'a pas ici à prendre parti, mais à dresser constat. ».⁵¹⁰

L'acte est donc mobilisé dans la dynamique du lien social et, plus précisément, dans le processus de changement de discours. La fonction de l'objet dans la dynamique des discours s'éclaire également. La fonction de l'objet petit *a*, c'est le déplacement (lequel se produit toujours dans la *h(a)te*). Il y a comme une « accélération » qui se produit à l'approche de

508A dire vrai, il ne serait peut-être pas sans intérêt d'étudier le rapport entre l'inhibition et l'*acting-out*

509Souligné par nous.

510LACAN, J. (2001). « Radiophonie ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op. cit.*, pp. 439.

l'objet, mais celui-ci restant insaisissable, le ratage de l'objet permet en fait de relancer la dynamique.

Cependant, nous avons mentionné deux autres registres qui sont à même de produire un changement de discours : le symptôme et l'amour⁵¹¹. Le symptôme, avons-nous dit, « s'appuie contre » le discours. La forme qu'il adopte pour se manifester n'est en effet pas indépendante des modalités de censure de jouissance discursives et historiques organisées par le discours. Cependant, le symptôme est également la marque de ce que Pierre Bruno appelle la « radicale singularité » du sujet, il est le vecteur de la dimension réel et de la part de jouissance du sujet qui objecte au discours. C'est d'ailleurs bien souvent quand la manifestation du symptôme adopte une forme « bruyante », que tout un chacun s'oriente vers l'analyse et/ou réalise un bascule vers un autre discours, ce qui n'arrive pas si souvent, puisqu'à moins d'être « fou » ou « débile », selon les expressions de Lacan, nous avons tendance à être solidement ancré dans un discours et, qui plus est, à une certaine place dans ce discours. Ce discours et cette place témoignent de notre éthique, c'est-à-dire de notre manière de répondre face à l'impossible. Entrer en analyse lorsque le symptôme occupe le devant de la scène psychique et quotidienne peut relever de l'acte, à condition de faire de cette entrée un véritable acte. C'est tout l'enjeu, selon nous, des entretiens préliminaires. Autrement dit, s'il y a acte à la sortie de l'analyse, il y a acte à l'entrée, acte qui permet le passage du patient à l'analysant. Par conséquent : l'acte est une manière de mobiliser la division du sujet et de renouveler son symptôme pour s'en servir.

Pour soutenir cette hypothèse, nous pouvons nous référer à une vignette clinique issue d'une série d'entretiens non directifs de recherches, réalisés dans le cadre de ce travail de thèse. Il s'agit du cas d'une jeune femme que nous appellerons pour l'occasion Anna, et qui a accepté de se prêter au jeu de l'association libre à partir d'une première question : *Quel sens a pour cet « engagement politique » que vous revendiquez ?*

511 « Il y émerge du discours analytique à chaque franchissement d'un discours à un autre. Je ne dis pas autre chose en disant que l'amour, c'est le signe qu'on change de discours. ». LACAN, J., (1975). *Le Séminaire, Livre XX, Encore [1972-1973]*. Paris : Seuil. pp. 25. Nous avons déjà proposé un lien possible entre acte et amour en disant que l'acte préside à la construction de l'amour.

5.3.2 *L'acte et le symptôme : le témoignage d'Anna*⁵¹²

Anna est une militante engagée dans divers mouvements de luttes (Nuit Debout, le collectif Autonomie,⁵¹³ et d'autres encore). Nous la rencontrons dans le cadre d'entretiens de recherche sur une période de trois mois à raison d'un entretien toutes les deux ou trois semaines en fonction de ses disponibilités. Au cours de ces entretiens, Anna raconte comment les derniers mois qui ont précédés notre rencontre ont radicalement changés son mode de vie. Éducatrice spécialisée depuis plusieurs années, travaillant dans le secteur de la protection de l'enfant, cela faisait déjà plusieurs années que dans son travail elle « ne s'y retrouvait plus ». Dans la société contemporaine elle ne s'y « retrouvait plus » non plus, ayant parfois l'impression de « devenir folle ». L'organisation capitaliste du monde et son mode de production ne lui conviennent pas, à tel point qu'aller faire des courses, se promener en ville, etc. était devenu pour elle une véritable épreuve :

« [...] y a une période où j'y allais [dans les magasins de nourriture] je restais une heure dans le magasin, je sortais avec un produit et je rentrais en larme chez moi parce que j'avais rien pu acheter parce que, parce que ça vient tout de [...] de l'autre bout du monde et, enfin même, même en allant dans des magasins bio [...] y a aussi ça [...] le bio que j'ai connu il y a, euh, j'en ai 34, donc je pense que vraiment il y a une vingtaine d'années, c'est pas celui qu'on connaît maintenant dans toutes nos belles enseignes euh « Bioocop », « Bioasis », ou toutes celles qu'on veut, ou la « Vie Claire » où je trouve que c'est bien l'exemple du néolibéralisme c'est-à-dire comment une idée qui est quand même au départ une restructuration dans notre système a été récupéré par le libéralisme et reproduisant des mêmes pourritures. Alors c'est sûr, y a peut-être moins de pesticides mais, euh, [...] en Italie par exemple tout ce qui est bio, eh beh, c'est fait les trois quarts du temps par des gens sous payés, euh, mis dans des bidons, euh voilà, et on répète exactement la même chose sous une belle enseigne entre-guillemets. Voilà ça, ça m'est insupportable. [...] je regarde quasiment plus la télé parce que, euh voilà, ça m'est insupportable, sortir dans la rue a été, euh, a été longtemps compliqué pour moi, les samedis, la question de la consommation des gens, le fait de pas se

512 Le prénom a été modifié

513Collectif engagé dans la prise en charge des mineurs étrangers isolés

regarder, de pas se parler, euh e cetera, tout ça, ça m'est insupportable. ».

À son travail, elle a l'impression de « cautionner du danger » et de mettre ainsi les jeunes dont elle a la responsabilité dans des situations préjudiciables :

« [...] à un moment je m'y suis pas retrouvée, c'est-à-dire que je bossais en protection de l'enfance et j'ai eu le sentiment de cautionner du danger par moment parce que tout simplement il y a pas de moyens, ou parce que les réponses politiques sont pas, euh fin les pouvoirs publics, je ne sais pas comment le dire, mais la question des lois quand je parle politique dans ce sens-là, pouvait m'amener à cautionner du danger, non pas euh volontairement, mais vu qu'il y avait pas les moyens mis en œuvre euh dans les situations, ben on était dans une espèce de constat, on pouvait écrire au juge en constatant, donc on sortait une sorte de parapluie, mais au fond on changeait rien à la réalité de ces jeunes euh donc du coup j'en ai quitté le CDI. ».

Anna relie assez justement la question de la loi à la question politique. Transposé à la théorie des discours, nous pourrions d'abord situer Anna en place de S2 du discours du maître. La loi (S1), lui ordonne de produire, selon les règles édictées, un certain comportement sur son lieu de travail. Mais, il y a quelque chose « d'insupportable » dans cette situation pour Anna. Que ce soit dans son travail, ou dans le lien social (gouverné par le discours capitaliste), il y a quelque chose qui lui est insupportable, elle « ne s'y retrouve » pas, elle pleure, elle a peur de devenir « folle » et elle a des montées d'angoisse⁵¹⁴, etc. Finalement, elle pose un acte, c'est-à-dire qu'elle prend position face à cet insupportable. Elle quitte son CDI et change de mode vie. Désormais, elle n'accepte plus que les emplois à mi-temps afin d'avoir « du temps pour elle ». Elle peut désormais s'investir dans des activités parallèles ayant du « sens » pour elle. Parallèlement, elle se rend seule sur la place où se déroulent les rassemblements de Nuit Debout ce qui, d'après elle, aurait été impossible auparavant, car se retrouver seule, sans connaître personne, sur le lieu d'un tel rassemblement aurait suscité trop d'angoisse. Toutefois, quand elle entend parler de Nuit Debout cela a été « une évidence » pour elle qu'il fallait « y être », même si elle ne savait pas ce qu'il allait vraiment s'y passer.

514L'angoisse entretient des liens étroits avec le symptôme et le *réel*. Il est le seul affect « qui ne trompe pas », d'après Lacan.

Autrement dit, le réel qui présidait à cette angoisse de se retrouver au milieu d'une foule a été traité. Deux hypothèses peuvent rendre compte de ce traitement de l'angoisse : soit l'acte opéré en quittant le CDI a permis à Anna de se situer dans une autre modalité de discours lequel lui offre appui discursif pour traiter cette angoisse ; soit c'est l'ouverture créée par le mouvement de rassemblement « Nuit Debout » qui lui a permis de trouver à y a loger son symptôme. Ces deux hypothèses ne s'opposent pas, mais dans le discours d'Anna le fait d'avoir quitté son CDI semble avoir une réelle importance. Elle revient régulièrement sur cet événement au cours de nos entretiens. L'acte semble ainsi avoir créé un temps d'ouverture pour Anna, qui a ensuite trouvé à Nuit Debout les appuis symboliques et imaginaires nécessaires pour renouveler le nouage de son symptôme et ainsi trouver à se loger dans le lien social.

Ce qui lui plaît à Nuit Debout, c'est qu'elle « repart chaque soir avec une question ». C'est un lieu où elle peut débattre, où elle rencontre d'autres militants avec qui elle peut trouver les moyens de contester l'ordre établi, de monter des actions politiques, etc. Autrement dit, elle s'est engagée dans un lieu où elle peut désormais traiter cet insupportable (autre nom de l'impossible) contre lequel elle ne cessait de buter, et ce changement en est passé par un phase où elle ne s'y retrouvait plus, que l'on pourrait ainsi traduire comme un moment de destitution subjective (le rapport en \$, S1 et S2 est ébranlé) qui ouvre parfois à l'émergence du discours analytique. Si nous devons situer Anna dans un discours au moment où nous la rencontrons, ce serait très certainement dans le discours hystérique, discours de contestation contre le maître, de questionnement. Mais ce qui est intéressant de relever, c'est l'insupportable qui a présidé à l'acte (quitter le CDI) et au changement de discours, insupportable qui se manifestait dans ses symptômes, que ce soit ses crises de larmes (angoisse) ou son impossibilité à faire des courses (symptôme inhibition au service de l'évitement de l'angoisse). Cependant au bout d'un certain temps l'inhibition n'est plus suffisante, l'impossible se fait trop présent. Comme le disait Lacan dans *Radiophonie* :

« Ce n'est qu'à pousser l'impossible en ses retranchements que l'impuissance prend le pouvoir de faire tourner le patient à l'agent. »⁵¹⁵.

Le témoignage d'Anna nous ouvre la voie pour comprendre ce qui peut pousser un

515 LACAN, J. (1970). « *Radiophonie* ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op.cit.* pp. 446.

sujet à sortir d'un discours où, pourtant, il est le plus souvent solidement ancré⁵¹⁶ : le symptôme et la confrontation à un réel insupportable, c'est-à-dire à un impossible que le discours dans lequel le sujet est ancré ne parvient plus à traiter avec une efficacité suffisante. Dans le cas présent, il était impossible pour Anna que l'on continue à commander ses actes et sa manière de consommer de cette façon. Cela signifie également que le discours à renverser se situe bien au niveau du sujet lui-même, le discours n'est pas extérieur. Enfin, l'acte apparaît bien comme le moyen que le sujet se donne pour re-mobiliser son symptôme et s'appuyer sur sa dimension de solution.

516Seuls les sujets psychotiques sont dits êtres dans un rapport « flottant » avec les discours, sans arrimage.

6 Conclusion : L'acte un moteur du lien social

En partant de l'hypothèse que la logique collective est une logique de l'acte, nous avons cherché à comprendre comment l'acte pouvait réussir à faire se rejoindre la logique du sujet à celle du collectif et du lien social.

Dans un premier temps nous avons rappelé que l'acte est fondateur du sujet. Il met au travail sa division et renouvelle ainsi les coordonnées dans lequel s'inscrit son désir. L'acte transforme le rapport du sujet à l'objet cause du désir⁵¹⁷, ainsi que son rapport au réel. Pour réaliser cette subversion du sujet l'acte prend appui sur la division et la jouissance du sujet afin qu'un nouveau nouage des dimensions réel, symbolique et imaginaire puisse s'opérer par le symptôme. L'acte produit parfois une nouvelle identification, laquelle prend racine dans une Dire, c'est-à-dire une énonciation.

Dans un second temps, nous avons montré que l'acte est au service du collectif et du lien social. L'acte institue le collectif. Comme traitement du réel il préside à la nomination de l'impasse réelle du groupe (nomination qui supporte le processus identificatoire)⁵¹⁸. L'impasse est du registre du réel lequel n'est jamais « collectif ». Il ne le devient qu'à la condition d'être nommé comme tel, Lacan y insiste :

« Il n'y a pas là d'impasse commune, car rien ne permet de présumer que tous confluent. L'usage de l'un que nous ne trouvons que dans le signifiant ne fonde nullement l'unité du *réel*. Sauf à nous fournir l'image du grain de sable. On ne peut dire que, même à faire tas, il fasse tout. Il y faut un axiome, soit une position de le dire tel. Qu'il puisse être compté, comme le dit Archimède, n'est là que signe du réel, non d'un univers quelconque. »⁵¹⁹

Cette nomination (produit de l'acte) permet l'identification des membres du groupe entre eux. Lacan montre ainsi que l'identification qui cimente le fonctionnement d'un groupe

517Et en ce sens il n'est pas sans effet sur le rapport à la jouissance

518Dans le Séminaire XII, Lacan précise d'ailleurs que l'identification implique nécessairement les dimensions du temps logique que sont : *l'instant de voir*, le *temps pour comprendre* et le *moment de conclure*. Effectivement, nous avons pu voir que procès du temps logique, comme le procès de la subjectivation, se bouclent sur le même point de l'identification.

519LACAN, J. (1980). *L'Autre manque*. Inédit. Leçon du 15 janvier 1980.

et, plus largement du lien social, n'implique aucune identité de nature : il n'y a pas de rapport sexuel. L'universalité qui s'inscrit dans l'après-coup de l'acte s'inscrit dans le registre du semblant⁵²⁰. Dans *Radiophonie*, on trouve cette remarque de Lacan :

« Elle [la fonction de la hâte en logique] n'est correcte qu'à produire ce temps : le moment de conclure. Encore faut-il se garder de la mettre au service de l'imaginaire. Ce qu'elle rassemble en un ensemble : les prisonniers dans mon sophisme, et leur rapport à une sortie structurée d'un arbitraire : non pas d'une classe. ».⁵²¹

La première définition qui nous est donnée du signifiant « arbitraire » est : « Qui est produit par la seule volonté », l'acte vient donc répondre de la cause du collectif. On retrouve cette même logique à l'œuvre dans l'acte qui fonde la communauté des frères dans le mythe freudien L'acte meurtrier de la bête est nommé rétroactivement parricide, l'érection du Totem et l'identification des frères entre eux apparaît ainsi comme une subjectivation de l'acte par le symbolique et l'imaginaire. L'acte appelle à l'interprétation et le symbolique est convoqué pour en répondre via le trait prélevé sur le père mort. Dans l'après-coup se vérifie que l'alliance entre les frères s'est bien réalisée. C'est donc l'acte et la dimension signifiante qu'il inclut qui se situe au fondement du collectif.

Autrement dit, l'acte est une modalité de traitement de l'absence de rapport sexuel c'est-à-dire de l'impossible rapport unitaire entre les êtres. Il constitue avec le symptôme, l'amour, et l'identification, l'un des points pivots du fonctionnement du vivre-ensemble. Nous avons d'ailleurs vu que l'acte est impliqué dans la dynamique des discours (dans la mesure où il implique l'objet *a* et par association, la fonction de la h(a)te). Il permet d'y traiter l'impossible qui s'y rencontre en prenant appui sur la division pour renouveler les coordonnées du symptôme. En ce sens, la logique collective (comme logique de l'acte et mise en jeu de la fonction la h(a)te) s'articule à la théorie des discours : elle en explique la dynamique.

En considérant que l'acte est une modalité de traitement du réel, nous inscrivons l'acte au cœur du politique. Le politique est en effet ce qui s'invente pour traiter le *réel* et la

520A l'heure des guerres entre les communautés identitaires, il y a un enjeu politique à défendre la thèse selon laquelle l'identification qui fonde le collectif ne repose sur aucun rapport préalable entre ses membres.

521LACAN, J. (1970). « *Radiophonie* ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op.cit.* pp. 443.

jouissance singulière de chacun (celle du symptôme) afin que se construise un vivre-ensemble. Quand les sujets ne trouvent plus dans le discours les appuis discursifs pour traiter cette tension entre le singulier et le lien social, il y a malaise. Dans le séminaire VI, Lacan rappelle qu'il n'y a pas d'autre malaise dans la culture que de malaise du désir, or l'acte positionne l'objet cause du désir à la place de l'agent :

« là où le signifiant agissait [...] moi qui agis, moi qui lance dans le monde cette chose à quoi on pourra s'adresser comme à une raison, petit (a), moi de ce que j'introduis comme nouvel ordre dans le monde – je dois devenir le déchet. Telle est la nouvelle forme, sous laquelle je vous propose de poser une nouvelle façon d'interroger ce qu'il en est en notre âge, du statut de l'acte. »

L'acte sert encore le collectif parce qu'il produit un renouveau dans le registre du désir, permettant ainsi de mobiliser les symptômes singuliers. Susciter un nouveau désir implique de subvertir le rapport du sujet à l'objet et, par conséquent, l'acte n'est pas sans conséquence pour le sujet et pour le lien social. Ainsi pouvons dire que :

- L'acte est au fondement du collectif et de la dynamique du lien social, c'est pourquoi la logique collective est une logique de l'acte. Elle fait se rejoindre la logique du sujet et l'invention du vivre-ensemble
- L'acte est un moyen de mobiliser le symptôme (et donc la modalité de nouage de la jouissance) pour le sujet et pour le lien social

Pour autant, l'acte à lui seul ne permet pas que se maintienne le collectif. Le lien social fonctionne avec l'amour et l'identification. L'acte est comme la rencontre amoureuse. La rencontre amoureuse supplée pour un moment à l'absence de rapport, mais elle a également pour fonction d'ouvrir à la relation amoureuse, laquelle diffère de la rencontre. L'amour est ce qui s'invente dans l'après-coup de la rencontre et/ou de l'acte pour suppléer à l'absence de rapport sexuel.

Nous retrouvons donc l'acte au fondement du collectif. Toutefois, l'acte sert parfois à dissoudre un groupe existant, invitant alors chacun à s'identifier ailleurs et/ou autrement⁵²². Au

⁵²²Ce qui nourrit la dynamique du lien social

moment où il dissout son école, Lacan invite ceux qui le veulent à renouveler leur intérêt pour le collectif. Pour autant le réel en jeu reste le même : celui de la cause analytique. Ce qu'il souhaite c'est que la manière de se nouer autour de ce réel se transforme pour le remettre au centre. Quand l'acte dissout, il défait l'illusion du nécessaire, dévoilant ainsi que « l'ensemble » est l'effet d'une contingence qui a ouvert sur le « possible » du groupe. Parfois, c'est au moment où le voile se lève qu'émerge l'angoisse.

Un jour une patiente arrive en séance, la première, en urgence. De prime abord le motif semble commun : elle n'arrive pas à supporter une rupture amoureuse. Cependant, ce que cette patiente repère de « traumatique » dans cette séparation est le fait que depuis que son compagnon est parti la vie continue, c'est-à-dire qu'il n'était pas nécessaire qu'il soit là, auprès d'elle, pour que les choses existent et que le quotidien suive son cours :

« Je suis triste, nous dit-elle, mais en même temps, pas tant que ça et c'est ça qui me tétanise, ça veut dire quoi de moi ? Ça faisait cinq ans que nous étions ensemble, je m'étais toujours dit que si on devait se séparer je serais effondrée, alors bon oui j'ai pleuré, mais je ne suis pas effondrée, je me lève le matin, je vais travailler, je vois des amis, je ris, je pleure aussi parfois, mais bon, ben la vie continue quoi... Si au bout de 5 ans une séparation a aussi peu d'effet, alors ça tient à quoi l'amour ? Ça veut dire quoi être amoureuse ? Est-ce que ça veut dire que je ne l'aimais pas ? Moi j'avais bien l'impression de l'aimer pourtant, peut-être même que je l'aime toujours et pourtant...je vais pas si mal... alors tout ça c'est très bizarre, ça me met mal à l'aise...pourquoi je suis perturbée de ne pas être effondrée ? »⁵²³

L'amour s'imagine nécessaire mais il est bien ce qui supplée à l'inexistence du rapport sexuel.

La logique collective est une logique de l'acte au service du sujet et du lien social. L'acte est toujours singulier mais il a des effets sur le collectif. De plus, il s'inscrit dans un rapport à l'autre. C'est le pas de chacun qui fait fonctionner le collectif, ce qui nécessite de pouvoir à la fois se séparer de l'Autre pour s'autoriser de soi-même, mais également de

⁵²³Retranscrit de mémoire, à partir de notes de séances.

prendre appui sur quelques autres. Ainsi fonctionnent le lien social et la logique collective :

« Il n'est que de donner au terme logique des autres la moindre relativité hétérogène, pour que cette forme manifeste combien la vérité pour tous dépend de la rigueur de chacun, et même que la vérité, à être atteinte seulement par les uns, peut engendrer, sinon confirmer, l'erreur chez les autres. Et encore ceci que, si dans cette course à la vérité, on n'est que seul, si, l'on n'est tous, à toucher au vrai, aucun n'y touche pourtant sinon par les autres ». ⁵²⁴

L'acte est une prise de position du sujet à l'égard du réel, c'est-à-dire que l'acte advient là où une réponse manque. Il permet au sujet de traiter l'impossible qu'il rencontre et de s'inscrire comme agent au lieu du discours. L'acte (donc la logique collective) s'inscrit dans une dialectique qui mobilise le sujet divisé et l'objet cause du désir et se situe au cœur de la dynamique du lien social. La fonction de l'objet *a* avons nous dit : c'est de déplacement. Cela va dans le sens du rapprochement que nous avons opéré entre l'objet *a* et la fonction de la *h(a)te*. La tension temporelle produite par le rapport à l'objet *a* introduit une dynamique dans l'ordre des discours, sachant que la bascule d'un discours à l'autre se réalise toujours dans la *h(a)te*, témoignant à la fois de la tension temporelle qui définit la relation du sujet à l'objet et du caractère insaisissable de l'objet *a* (objet métonymique par excellence) permettant la relance du désir (et de l'ordre des discours). En ce sens, la logique collective pourrait bien constituer une réponse à l'impasse du discours capitaliste. En effet, si l'acte est impliqué dans le changement de discours, la sortie du discours capitaliste convoque le collectif :

« [...] Plus on est de saints ⁵²⁵, plus on rit, c'est mon principe. Ça pourrait être la sortie du discours capitaliste, mais ça ne constituera pas un progrès si ça ne se passe que pour certains. ». ⁵²⁶

524 LACAN, J. (1966). « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme ». In LACAN, J. (1966). *Écrits*. France, Paris : Seuil.

525 Pour une réflexion sur le statut du saint dans son rapport au discours capitaliste, on peut se référer à l'ouvrage de Pierre Bruno *Lacan, passeur de Marx*. Dans cet ouvrage il nous fait notamment remarquer que la position de Lacan n'implique pas que nous devenions tous des saints, mais simplement qu'il y en ait un nombre suffisant :

« Que la sortie ne soit pas pour certains signifie non pas que tous, pour sortir, doivent être saints, mais qu'il y ait suffisamment de saints pour le discours capitaliste soit caduque et que nul ne puisse désormais l'intégrer, à quelque place que ce soit. ». BRUNO, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*. France : Éditions érès/Point hors ligne. pp. 259.

526 LACAN, J. (1974). « Télévision ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op.cit* pp. 520.

Dans notre prochain chapitre nous allons donc étudier le rapport que nous pouvons tisser entre logique collective et discours du capitaliste.

Quatrième partie : Logique collective et discours capitaliste

Introduction

Nous nous sommes fixés deux objectifs dans ce travail de thèse :

1. Dans un premier temps, définir la notion de logique collective pour le champ psychanalytique
2. Dans un second temps, discuter la thèse selon laquelle la logique collective se présente comme une solution de sortie du discours capitaliste

Dans cette optique nous avons commencé par définir ce que la psychanalyse entend par « lien social ». En partant de Freud nous avons vu qu'il était possible de penser la civilisation à partir du postulat de l'inconscient, des pulsions et de leur répression, de l'identification et de l'amour. Avec Lacan nous avons pu situer le langage au fondement du lien social. L'analyse de la théorie des discours nous a permis de penser le lien social à partir de la logique du sujet, du symptôme, de la structure du langage, de la division et de la castration et, par association, avec les registres de l'impossible (donc du réel) et de l'impuissance (donc la castration)

Dans une seconde partie nous nous sommes intéressés à la notion de « logique collective », terme employé par Lacan au début de son enseignement puis partiellement abandonné. Nous en sommes venus à définir la logique collective comme une logique de l'acte. Ceci nous a conduit à aborder, dans une troisième partie, la théorie de l'acte proposée par Lacan à partir de la conceptualisation de l'objet *a* et des trois registres : réel, symbolique et imaginaire.

Dans cette quatrième partie et dernière partie, nous allons à présent nous intéresser à ce que Lacan appelle le « discours capitaliste », afin d'étudier l'influence de celui-ci sur la logique collective et inversement. Dans un premier temps, nous allons présenter ce « cinquième discours » et interroger son statut au regard des quatre autres discours proposés par Lacan dans sa théorie du lien social.

1 Le discours capitaliste

1.1 Introduction

Dans la première partie de cette thèse nous avons présenté l'approche psychanalytique du lien social proposée par Lacan sous la forme de la théorie des discours. La théorie des discours aborde le lien social à partir de la structure du langage, dont le sujet est à la fois l'effet et la réponse. Le sujet apparaît effectivement comme un effet de l'articulation entre le signifiant (S1) qui le représente et le savoir (S2), mais sa dimension réelle objecte à sa réduction au discours. L'entrée dans le langage divise le sujet et cette division implique une perte de jouissance réelle (au lieu de l'être). Chaque discours est une manière de traiter cette division et cette perte par la castration (laquelle présente une dimension culturelle et historique). Autrement dit, le lien social est la traduction de la perte de jouissance inhérente à l'avènement du sujet dans le registre du manque.

Les quatre discours partagent une structure commune. Cette structure est composée de quatre places mises en relation par des vecteurs orientés. Elle intègre dans son fonctionnement le registre de l'impossible et celui de l'impuissance (que nous avons identifié du côté de la castration) :

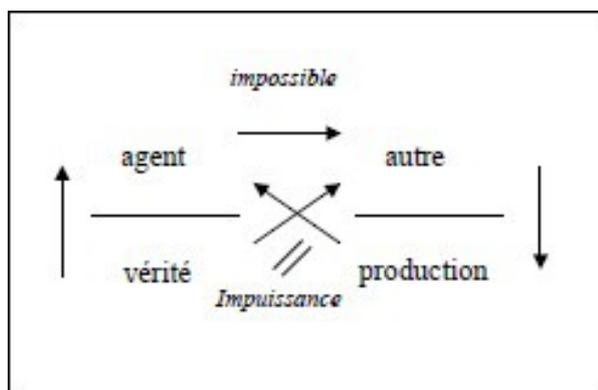
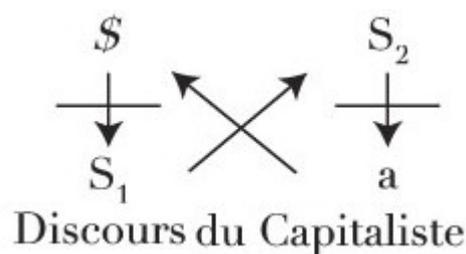


fig. Schéma structure des discours

La structure des discours préserve l'impossible du rapport sexuel (au niveau de la relation de l'agent à l'autre) et la castration (la production du discours étant impuissante à en rejoindre la vérité). Pour autant, le lien social ne laisse pas de côté la jouissance. Malgré les restrictions qu'il impose, il promet en retour une jouissance (phallicisée) substitutive venant à

la place de celle à laquelle il a fallu renoncer pour s'humaniser sous la forme du plus-de-jouir. L'objet *a* a pour fonction de venir représenter ce plus-de-jouir dans la logique des discours. L'équivoque du « plus-de-jouir » s'entend facilement, il écrit à la fois la jouissance perdue (et traduite comme manquante) et fait résonner le « + », faisant courir ainsi le sujet vers l'objet cause de son désir (à jamais inaccessible). La jouissance qui s'éprouve dans les discours n'est donc pas celle de l'objet, mais celle de son ratage à l'atteindre. En effet, le seul discours produisant l'objet cause du désir (le Discours du Maître) est impuissant à le restituer au sujet. Cette impuissance se lit sur mathème au niveau de la barrière séparant la place de la vérité (où se trouve le sujet) et celle de la production (où se trouve l'objet petit *a*). Elle s'interprète comme une traduction de la perte, via la castration symbolique, dans le registre du manque. Aucune jouissance produite par le discours n'étant en mesure de suturer la division du sujet. Le lien social fonctionne sur la base d'une dialectique : celle du désir, et il inscrit la jouissance sexuelle comme foncièrement négivée.

Telle qu'elle nous présentée par Lacan, la logique des discours nous permet d'en produire quatre formes spécifiques. Chaque discours préserve en plus la mise en fonction du registre de l'impossible et celui de la l'impuissance. Cependant, Lacan formalise un « cinquième » discours : le discours dit « du capitaliste », afin de rendre compte de la modalité du vivre-ensemble qui s'invente à l'ère capitaliste. Pour cela, il doit contourner l'impossibilité logique d'écrire plus de quatre discours, ce qui l'amène à tordre la structure. Voici l'écriture du discours capitaliste proposée lors de sa conférence à Milan :



Comme nous allons le voir, cette torsion n'est pas sans conséquence, ni sans effet sur le lien social et les subjectivités. Cependant, avant d'entrer dans l'analyse structurelle du discours capitaliste, nous devons rappeler plusieurs éléments.

Tout d'abord le fait que le discours capitaliste ne doit pas être compris comme le prolongement théorique direct de la réflexion de Marx sur l'exploitation de la force de travail par le système et l'économie capitaliste, bien que Lacan s'inspire de son concept de plus-value, ce qui lui permet de rendre compte d'un détournement de la jouissance par le marché. Le discours capitaliste est avant tout, comme tout discours, une modalité d'organisation du lien social, c'est-à-dire un style de « vivre ensemble », une manière d'organiser les rapports humains spécifique. Le discours capitaliste désigne donc le type de lien social contemporain de l'avènement du capitalisme comme système économique et du néolibéralisme comme philosophie politique. Le lien social contemporain est un lien social soumis aux exigences du marché et de la technoscience, appuyés par une idéologie foncièrement rationaliste et systémique. L'une des particularités du discours capitaliste étant de vouloir *faire entrer la jouissance dans un calcul énergétique*⁵²⁷, c'est-à-dire de faire se confondre plus-value et plus-de-jouir. La plus-value apparaît en effet comme la mesure du plus-de-jouir que le capitaliste ravit au travailleur. Il devient alors possible de comptabiliser, de chiffrer cette jouissance perdue, mais également d'intéresser le prolétaire au plus-de-jouir. Le discours capitaliste est fondé sur l'illusion d'un retour de jouissance sous la forme de la plus-value, laquelle s'incarne notamment dans les objets de consommations produits par le marché et les technosciences. Ces objets étant incidemment promus comme des objets de jouissance. En ce sens, la société capitaliste peut être considérée comme une société proprement consumériste, dans la mesure où le traitement de la jouissance qu'elle institue en passe nécessairement par l'objet marchand :

« Ce que Marx dénonce dans la plus-value, c'est la spoliation de la jouissance. Et pourtant, cette plus-value, c'est le mémorial du plus-de-jouir, son équivalent du plus-de-jouir. La société des consommateurs prend son sens de ceci, qu'à ce qui en fait l'élément entre guillemets qu'on qualifie d'humain, est donné homogène de n'importe quel plus-de-jouir qui est le produit de notre industrie, un plus-de-jouir en toc pour tout dire. ».⁵²⁸

Toutefois, il reste illusoire de penser pouvoir faire se rejoindre le plus-de-jouir et la

527Cf :BRUNO, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*. France : Éditions érès/Point hors ligne.

528LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse. op.cit.* pp. 92-93.

plus-value. Le plus-de-jouir de l'objet *a* ne sera jamais récupéré par le prolétaire, celui-ci étant perdu de structure. La confusion entretenue par le discours capitaliste entre le plus-de-jouir et plus-value engage cependant le prolétaire⁵²⁹ vers une course effrénée vers l'objet de consommation. L'idée étant qu'en possédant l'objet, le prolétaire pourrait prendre la place du capitaliste-maître⁵³⁰. En intéressant le prolétaire au plus-de-jouir Marx, en un certain sens, contribue à renforcer l'aliénation de celui-ci au plus-de-jouir. Sur ce point Lacan ne manque d'ailleurs pas de lui d'adresser une critique :

« Si avec le temps, par cet acharnement qui est le sien de se castrer, il n'avait pas comptabilisé ce *plus de jouir*, s'il n'en avait pas fait la *plus-value*, en d'autres termes s'il n'avait pas fondé le capitalisme, MARX se serait aperçu que la *plus-value*, c'est le *plus de jouir*. Mais tout ceci bien sûr, n'empêche pas que le capitalisme est fondé, et que la fonction de la *plus-value* est tout à fait pertinemment désignée dans ses *conséquences ravageantes*. Néanmoins, pour en venir à bout il faudrait peut-être savoir quel est au moins le premier temps de son articulation. Parce que *ce n'est pas parce qu'on nationalise* - au niveau du socialisme d'un seul pays - *les moyens de production qu'on en a fini pour autant avec la plus-value*, si on ne sait pas ce que c'est. ».⁵³¹

De son côté la psychanalyse attire notre attention sur deux points fondamentaux. D'une part, le fait que la jouissance apparaît comme foncièrement négativée. D'autre part, la sortie d'un discours suppose une dévalorisation de jouissance (ce que ne permet par l'accrochage du sujet à la plus-value). La force du capitalisme est d'avoir intéressé le prolétaire au plus-de-jouir et d'avoir ainsi produit une aliénation inédite du sujet à l'objet *a* ou, plus précisément, à ses substituts en toc : les « lathouses ». Plus grave encore, dans le capitalisme le prolétaire lui-même est réduit au statut de plus-value (on parle aujourd'hui de « capital humain » et de « ressources humaines », de même, nous sommes des « usagers » de telle ou telle institution ou service), c'est-à-dire à une valeur comptable.

La société de consommation structurée par le discours du capitaliste propose donc un retour de la jouissance perdue sous la forme de l'objet de consommation. Bien entendu, une

529 Nous pourrions définir ici le prolétaire comme le sujet qui se laisse suggestionner par le discours capitaliste

530 Ce que Lacan conteste

531 LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil, pp. 123.

telle entreprise est vouée à l'échec, mais elle permet de faire courir le sujet derrière l'objet de consommation. Cependant, ce n'est jamais suffisant, ça n'est jamais ça, car aucun objet produit par le marché ne peut rivaliser avec l'objet de jouissance perdu, c'est-à-dire avec l'objet *a*. Aussi, comme le souligne très justement Marie-Jean Sauret lors de ses interventions : « acheter l'iphone 6, c'est acheter le manque de l'iphone 7 »⁵³², et c'est effectivement bien ainsi que le marché capitaliste fonctionne : en promettant la jouissance de l'objet, il crée sa frustration. Le discours capitaliste émerge au moment où se construit dans l'histoire une alliance toujours plus resserrée entre le Marché et la technoscience, permettant ainsi la fabrication et la prolifération des objets de consommations. Ces objets sont nommés par Lacan « lathouses ». Il construit ce signifiant en condensant trois mots, d'abord le terme *Ousia* (qui signifie : être) et le terme *Léthé* (oubli) et enfin le terme *Alètheia* (vérité). Le mot « lahtouse » renvoie à l'idée d'un oubli d'une vérité sur l'être et désigne chez Lacan le rejet du sujet comme manque-à-être dans le discours capitaliste. Dans la société capitaliste les « lathouses » sont en effet présentées comme des objets de jouissance susceptibles de suturer le manque du sujet et donc, par association, d'en finir avec la question du désir, dont Freud a pourtant démontré la fonction qu'il occupe pour le social dès 1913 dans son article « L'intérêt de la psychanalyse »⁵³³. Le discours capitaliste s'organise donc sous le fond d'un rejet du sujet du désir. De telles considérations impliquent en plus de penser que le sujet et l'objet de consommation sont de même « nature »⁵³⁴. Le discours du capitaliste se propose finalement de réussir là où le discours du maître échoue, c'est-à-dire là où il est impuissant à restituer la jouissance perdue au sujet⁵³⁵ :

« Quelque chose à changer dans le discours du maître à partir d'un certain moment de l'histoire [...] Le point important est qu'à partir d'un certain jour, le plus-de-jouir se compte, se comptabilise, se totalise. Là commence ce qu'on appelle accumulation du capital. Ne sentez-vous pas, par rapport à ce que j'ai énoncé tout à l'heure de l'impuissance à faire le joint du plus-de-jouir à la vérité du maître,

532Remarque de Marie-Jean Sauret prononcée (entre autre) lors de la journée d'étude « Psychanalyse & Politique » du 21/04/2017, organisée par l'équipe de recherche « Clinique psychanalytique du sujet et du lien social ». Laboratoire LCPI.

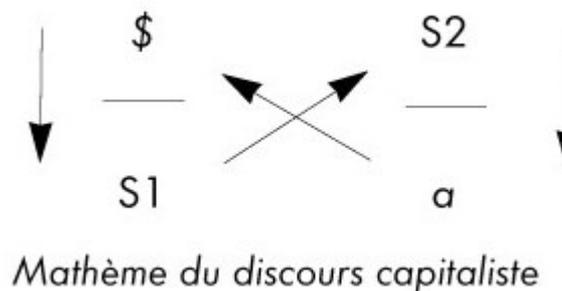
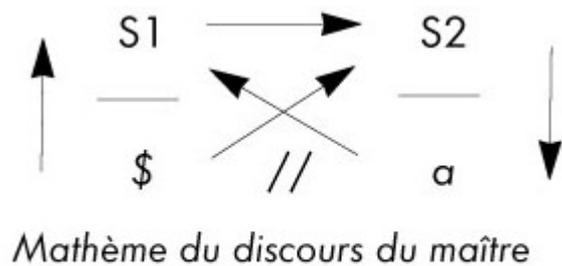
533Voir partie 1 : Freud inscrit le désir (et son caractère toujours insatisfait) comme le moteur des productions culturelles et sociales

534Ce qu'exemplifient très bien les théories transhumanistes contemporaines

535Cependant, il est impossible d'atteindre l'objet *a* et on ne l'approche jamais sans angoisse.

qu'ici, le pas gagne ? ». ⁵³⁶

Dans l'écriture du mathème du discours du capitaliste, la barrière de jouissance (//) est supprimée (il s'agit de l'une des trois « erreurs » du discours). En ce sens et à la suite de Lacan, nous pouvons affirmer que le discours capitaliste est fondé sur une forclusion de la castration. De plus, en supprimant la barrière de l'impuissance, le discours capitaliste met en relation la place de la vérité et celle de la production. La place de la vérité devient dès lors accessible alors même que la caractéristique première de celle-ci est de rester en partie voilée. En effet, il y a toujours un écart entre la réalité (produite par les discours) et la vérité. *A contrario*, dans le discours capitaliste il y a « un écrasement des deux plans » ⁵³⁷. En réalité, ce n'est pas la seule « erreur » du discours capitaliste. Une comparaison de ce discours avec le discours du maître permet de nous en convaincre :



⁵³⁶LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse*. France, Paris : Seuil. pp. 207

⁵³⁷VICTORIA. B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015. pp. 126.

Le discours du capitaliste apparaît comme une torsion du discours du maître, une flexion de la partie gauche ayant pour effet un renversement des termes $\$$ et S1. Ce renversement s'accompagne de trois autres modifications majeures :

- La barrière de jouissance ($//$) est levée, ce qui implique l'absence de la disjonction entre savoir et vérité
- La flèche mettant en relation la place de l'agent et celle de l'autre est supprimée
- La place de la vérité est accessible en raison de l'inversion du sens de la flèche du côté gauche du mathème

Ces particularités du discours capitaliste font qu'il tourne en rond. En effet, en suivant le chemin tracé par les vecteurs il est possible de dessiner le signe de l'infini (∞). Cela signifie que le discours capitaliste évacue (entre autres) le point de buté contre lequel chaque discours se heurte⁵³⁸, condition nécessaire à l'institution de la ronde des discours. Le vecteur formalisant la mise en fonction du registre de l'impossible est supprimé, ainsi que la barrière de jouissance (support de la castration dans le discours). Par conséquent, les spécificités du discours capitaliste ne permettent pas de le considérer de la même manière que les autres discours qui façonnent habituellement le lien social. Se pose ainsi la question suivante : *quel statut devons-nous accorder au discours capitaliste ?*

Nous avons souligné précédemment que la théorie des discours fonctionne avec, et seulement avec, quatre discours. Elle ne laisse donc logiquement aucune place pour un cinquième discours. De son côté, Lacan a donné plusieurs définitions du discours capitaliste soutenant parfois qu'il « détermine » le discours du maître moderne et, d'autres fois, qu'il est un « substitut du discours du maître ». Nous ne pouvons pas tenir ces deux positions pour équivalentes. La première implique que le discours capitaliste est une logique particulière qui influence la dynamique du discours du maître. La seconde signifie que le discours capitaliste a remplacé le discours du maître dans la ronde des discours. Pour trancher sur cette question nous allons nous appuyer sur une lecture critique de la thèse de Guy Lérès.

Guy Lérès propose une interprétation inédite du discours du capitaliste⁵³⁹, fondée sur deux postulats. D'une part, il soutient que le discours du capitaliste est un « vrai discours du

⁵³⁸C'est-à-dire le *réel* porté par le symptôme.

maître » et, d'autre part, que celui-ci n'est pas fondé sur une inversion des termes entre S1 et \$, mais sur une inversion des places (celle de la vérité et celle de l'agent). Si nous suivons sa proposition, la place de la vérité passe au-dessus à la place de l'agent, alors que la place de l'agent passe en dessous. Cette analyse est originale et surprenante puisque Lacan évoque de son côté un « changement dans l'ordre des lettres »⁵⁴⁰. Cependant, la proposition de Guy Lérès est astucieuse puisqu'elle permet de maintenir au poste d'agent le signifiant-maître (S1), et ainsi de donner au discours du capitaliste la même dominante que le discours du maître (de cette façon il rend aussi le discours capitaliste plus aisé à manier théoriquement).

La position de Guy Lérès, nous retient bien que nous la récusions, car elle nous permet d'éclairer deux lectures opposées du discours capitaliste, dont les conséquences diffèrent radicalement. En effet, si nous soutenons qu'il s'agit d'une inversion des termes, alors nous ne sommes plus dans le discours du maître (car il n'y a plus de S1 en place d'agent). En revanche, si nous suivons l'hypothèse de Guy Lérès⁵⁴¹ et que nous supposons qu'il s'agit d'une inversion des places, alors nous sommes toujours dans le discours du maître, mais celui-ci inaugure une toute nouvelle façon de gouverner. Il nous faut donc examiner précisément ces deux hypothèses. Pour appuyer sa thèse, Guy Lérès s'appuie sur une lecture assidue des séminaires de Lacan. Nous proposons de reprendre une à une dans la partie suivante les citations de Lacan choisies par l'auteur afin de soumettre son interprétation à discussion.

Cette analyse critique de la position de Guy Lérès nous permettra dans un deuxième temps de proposer une analyse des trois « erreurs » du discours capitaliste que nous venons de mentionner. Il nous faudra alors interroger un autre point de débat : le rapport du sujet à l'inconscient à l'ère du discours capitaliste. En effet, si le discours capitaliste apparaît comme une torsion du discours du maître, c'est-à-dire du discours de l'inconscient, il nous faut examiner les conséquences de cette torsion sur le rapport du sujet à son inconscient. Certains auteurs comme C. Melmam ou J-P Lebrun supposent que cette torsion implique que le sujet

539 Voir : LERES, G. (2006). « Science, capital et sujet ». *La clinique lacanienne*, no 10,(1), 209-219. ; LERES, G. (2005). « Copulation discursive ». *Essaim*, no 15,(2), 35-51 ; LERES, G. (2016). « Une autre lecture du discours capitaliste selon Jacques Lacan ». *Psychanalyse*, 36,(2), 37-51. Guy Lérès, *Essaim*, n° 3, Toulouse, érès, 1999.

540 LACAN. J. « Sur l'expérience de la passe », In : *Ornicar ?*, n°12/13, pp. 119
Voir aussi : LACAN. J., *Du discours psychanalytique, Conférence à l'université de Milan*, Le 12 mai 1972, In : *Lacan en Italie*, Éditions La Salamandra, 1978.

541 Voir : LERES, G. (2006). « Science, capital et sujet ». *La clinique lacanienne*, no 10,(1), 209-219. ; LERES, G. (2005). « Copulation discursive ». *Essaim*, no 15,(2), 35-51 ; LERES, G. (2016). « Une autre lecture du discours capitaliste selon Jacques Lacan ». *Psychanalyse*, 36,(2), 37-51. Guy Lérès, *Essaim*, n° 3, Toulouse, érès, 1999.

contemporain ne serait « plus divisé ». Nous nous opposons à cette lecture puisque la division du sujet est une conséquence de son entrée dans le langage. Ainsi, il ne faut pas confondre la perte inhérente au langage (et à la division du sujet) et la constitution de la fonction du manque donnée par le Phallus. De plus, le discours capitaliste laisse clairement apparaître le sujet divisé en position d'agent du discours. Pierre Bruno propose de son côté une autre lecture de cette transformation du discours du maître que nous prendrons le temps de développer et de commenter dans un troisième temps.

1.2 Discussion de la thèse de Guy Lérès

Guy Lérès soutient l'idée que le discours capitaliste est fondé sur une inversion des places et non pas, comme nous avons l'habitude de le penser, sur une inversion des termes. Dans un article de 2016 intitulé : « Une autre lecture du discours capitaliste selon Jacques Lacan »⁵⁴², il dresse la liste des passages de l'œuvre de Lacan l'ayant guidé sur la voie de sa thèse. Nous allons reprendre ces différentes citations par ordre chronologique.

Dans un premier temps Guy Lérès convoque brièvement plusieurs passages du Séminaire XVII *L'envers de la psychanalyse*. Voici ce qu'il écrit :

« Cette écriture, même si Lacan ne la propose pas encore dans *L'envers de la psychanalyse*, il l'y décrit déjà. Ainsi, lorsqu'il invoque la mutation « capitale » qui « donne au discours du maître son style capitaliste »⁵⁴³, c'est bien le discours du maître qui est « toujours là » même si « nous ne le connaissons plus maintenant que sous une forme considérablement modifiée »⁵⁴⁴. »⁵⁴⁵.

Le premier passage convoqué concerne « la mutation capitale » qui donnerait au discours du maître « son style capitaliste ». Voici la citation de Lacan remise dans son contexte :

« Ces remarques ont pour but de vous amener à vous étonner, et au moins à vous poser cette question, concernant le discours du maître – comment ce discours, qui s'entend si merveilleusement bien, peut-il avoir maintenu sa dénomination ? – comme le prouve ce fait, à savoir qu'exploité ou non, les travailleurs travaillent. Le travail n'a jamais été autant à l'honneur depuis que l'humanité existe. Il est même exclu qu'on ne travaille pas. C'est un succès ça, quand même, de ce que j'appelle le discours du maître. Pour cela, il a bien fallu qu'il dépasse certaines limites. Pour tout dire, il en arrive à ce quelque chose dont j'ai essayé de vous

542 LERES, G. (2016). « Une autre lecture du discours capitaliste selon Jacques Lacan ». *Psychanalyse*, 36,(2), 37-51.

543 LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse. op.cit* pp. 195.

544 *Ibid.*, pp. 203.

545 LERES, G. (2016). « Une autre lecture du discours capitaliste selon Jacques Lacan ». *Psychanalyse*, 36,(2), 37-51.

pointer la mutation. [...] Je parle de cette mutation capitale, elle aussi, qui donne au discours du maître son style capitaliste. ».⁵⁴⁶

En revenant au texte nous pouvons constater que dans le passage cité, Lacan ne parle pas ici spécifiquement de la place de l'agent du discours, ni du signifiant-maître. Il semble même plutôt s'intéresser à la place de « l'autre » positionnée en haut à gauche dans la structure des discours. C'est en effet au niveau de cette place que « ça travaille ». Lacan poursuit ensuite de la manière suivante :

« On aurait tort de croire qu'il y a quelque part des savants politiques qui calculent bien exactement tout ce qu'il faut faire. On aurait également tort de croire qu'il n'y en a pas – il y en a. **Ce n'est pas sûr qu'ils soient toujours à la même place d'où l'on peut agir congrûment**⁵⁴⁷. Mais dans le fond, ce n'est peut-être pas cela qui a tellement d'importance. Il suffit qu'ils soient, **même à une autre place**, pour ce qui est de l'ordre du déplacement du discours se transmette tout de même. ».⁵⁴⁸

Contrairement à ce que sous-entend Guy Lérès, la remarque de Lacan ne nous permet pas d'affirmer que le maître reste au poste de commande dans le discours capitaliste. Exploité ou non le travailleur travaille et c'est d'abord cela qui étonne le plus Lacan. Ensuite, Lacan précise bien que les « savants politiques » ne doivent pas nécessairement se situer en place d'agent du discours. Ils peuvent en influencer la dynamique depuis une autre place. À partir de ces éléments il ne nous semble pas possible de suivre la thèse de Guy Lérès.

Toutefois, la psychanalyse convoque un second passage du Séminaire XVII où Lacan aborde la question de la mutation du discours du maître contemporain :

« Cela se touche là d'une façon sensible, mais cela remonte plus haut, au niveau du discours du maître, que, grâce à Hegel, je me permets de présupposer, car, **comme vous allez le voir**, nous ne le connaissons plus [le discours du maître] maintenant **que sous une forme considérablement modifié**. ».⁵⁴⁹

⁵⁴⁶LACAN., J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse. op. cit.* pp. 195.

⁵⁴⁷Souligné par nous

⁵⁴⁸*Ibid.*,

⁵⁴⁹*Ibid.*, pp. 203.

L'expression « comme vous allez le voir », utilisée par Lacan nous indique que le passage repéré par Guy Lérès doit être lu avec la suite du discours de Lacan. Or, voici ce que nous dit le psychanalyste un peu avant de clôturer la leçon du jour :

« Quelque chose a changé dans le discours du maître à partir d'un certain moment de l'histoire. [...] le point important est qu'à partir d'un certain jour, le plus-de-jour se compte, se comptabilise, se totalise. Là commence ce qu'on appelle accumulation du capital. Ne sentez-vous pas, par rapport à ce que j'ai énoncé tout à l'heure de l'impuissance à faire le joint du plus-de-jour à la vérité du maître, qu'ici le pas se gagne ? Je ne dis pas que c'est le dernier, qu'il est décisif, mais l'impuissance de cette jonction est tout d'un coup vidée. La plus-value s'adjoint au capital – pas de problème, c'est homogène, nous sommes dans les valeurs. [...] Ce qu'il y a de frappant, et qu'on ne semble pas voir, c'est qu'à partir de ce moment-là, du fait qu'ont été aérés les nuages de l'impuissance, le signifiant-maître n'en apparaît que plus inattaquable, justement dans son impossibilité. Où est-il ? Comment le nommer ? Comment le repérer ? - sinon bien sûr dans ses effets meurtriers. ».⁵⁵⁰

Le premier point évoqué par Lacan concerne le rapport du capitalisme au plus-de-jour. Il remarque qu'à partir du moment où le plus-de-jour se glisse sous le voile de la plus-value, il devient comptabilisable⁵⁵¹. Il poursuit ensuite en disant : « La plus-value s'adjoint au capital », or si la plus-value c'est le voile qui masque petit *a*, le capital ce n'est pas le sujet (\$), mais plutôt le signifiant-maître (S1) faisant fonction de vérité du discours. Enfin, Lacan questionne, il est vrai, le statut du signifiant-maître à l'ère du capitalisme. Rappelons qu'au moment où il prononce ces mots, il n'a pas encore formalisé le discours du capitaliste, il n'en produira l'écriture qu'une seule fois lors de sa conférence à Milan en 72. Il nous indique

⁵⁵⁰*Ibid.*, pp. 207.

⁵⁵¹C'est d'ailleurs certainement ce qu'il nous faut d'abord retenir quand nous lisons et interprétons le discours théorisé par Lacan. Notons qu'il insiste encore sur ce point un an plus tard dans le séminaire XVIII :

« [...] c'est simple comme tout : un tout petit truc qui tourne et votre discours du Maître se montre tout ce qu'il y a de plus transformable dans le discours du capitaliste. L'important n'est pas ça, la référence à MARX était suffisante pour montrer que ça avait le plus profond rapport avec ce discours du Maître. Ce à quoi je veux en venir, [...] quand je réalise que du plus-de-jour le support c'est la métonymie, c'est bien que là je suis entièrement justifié [...] par le fait que ce plus-de-jour est essentiellement un objet glissant : impossible d'arrêter ce glissement en aucun point de la phrase. ».

LACAN., J. (2007). *Le Séminaire, livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant [1971]*. Paris : Seuil.

cependant ceci : le signifiant-maître *n'en apparaît que plus inattaquable, justement dans son impossibilité*, quel sens donner à cette phrase ?

Il nous semble que si une impossibilité devait être conservée dans le discours capitaliste elle se situerait certainement au niveau de la place de la vérité laquelle reste, d'un point de vue logique, impossible à dire toute (soit à nommer)⁵⁵². Autrement dit, il nous semble que ce passage ne nous permet pas d'affirmer comme le fait Guy Lérès que le signifiant-maître serait à situer en place d'agent du discours dans le discours du capitaliste.

Toutefois, Guy Lérès ne fonde pas son argumentation exclusivement sur ces passages du Séminaire XVII et, dans la suite de son article, il convoque des références plus récentes. Voici ce qu'il écrit :

« Ce ne sont pas les seules indications de Lacan plaidant pour ce maintien du discours du maître. Dans *Le savoir du psychanalyste*, il insiste sur le fait que, malgré ce bouleversement, « le discours du maître tient toujours et encore »⁵⁵³. De même, dans le séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, il soutient que le discours du capitaliste ne prend pas seulement « sa racine dans le discours du maître »⁵⁵⁴. Tout semble confirmer que, sous son écriture mathématique, le discours capitaliste n'est qu'une forme modifiée de celui du maître. Toujours dans le séminaire de 1971, Lacan définit le discours du capitaliste « en tant qu'il est détermination du discours du maître »⁵⁵⁵. Détermination ? Ne confirme-t-il pas ainsi fermement les caractères de ce discours ? Comment ? En faisant fi de ce que l'éthique protestante permettait de voiler. Avec l'aide du discours de la science, le discours du maître peut privilégier l'accumulation de capital plutôt que le réinvestissement. En termes de mathème, la nouvelle logique de l'écriture permet de faire sauter l'impuissance du discours. »⁵⁵⁶

552D'ailleurs le marché se présente aujourd'hui comme LA vérité absolue qu'il nous faudrait suivre aveuglément.

553LACAN., J. (2011). *Je parle aux murs*. France : Seuil, Champ freudien. pp. 65

554LACAN., J. (2007). *Le Séminaire, livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant [1971]*. op. cit., Leçon du 20 janvier 1971.

555LACAN., J. (2007). *Le Séminaire, livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant [1971]*. op. cit., pp. 105.

556LERES., G. (2016). « Une autre lecture du discours capitaliste selon Jacques Lacan ». *Psychanalyse*, 36,(2), 37-51.

De la même façon reprenons une à une les citations de Lacan en commençant par celle que nous pouvons retrouver dans « Le savoir du psychanalyste » :

« Il y a quelques deux ans ? je suis arrivé dans la voie que j'essaie de tracer, à articuler ce qu'il en est de quatre discours, [...] Ces quatre discours constituent là, d'une façon tangible, quelque chose de réel. Ce rapport de frontière entre le Symbolique et le Réel, nous y vivons, c'est le cas de le dire. **Le discours du Maître, ça tient, toujours et encore !** Vous pouvez le toucher - je pense - suffisamment du doigt pour que je n'aie pas besoin de vous indiquer ce que j'aurais pu faire si ça m'avait amusé, c'est-à-dire si je cherchais la popularité : vous montrer le tout petit tournant quelque part qui en fait le discours du capitaliste. ».

Comment comprendre cette remarque de Lacan : « Le discours du Maître, ça tient, toujours et encore ! » ?

À un niveau très concret, force est de constater que le discours du maître fait encore fonction dans le lien social, que ce soit dans l'éducation, dans les formations professionnelles, à l'atelier, au chantier, etc. Même si l'éducation tend de plus en plus à être gangrenée par le capitalisme et son idéologie⁵⁵⁷, il demeure des îlots où le discours du maître fonctionne. Sur un plan davantage théorique, Lacan associe le discours du maître et le discours de l'inconscient. En partant du postulat de l'inconscient, nous pourrions alors avoir tendance à penser que le discours du maître s'énonce toujours, au moins au lieu du sujet. Cependant, pouvons-nous soutenir que l'inconscient implique nécessairement la mise en œuvre du discours du maître dans le lien social ? Une telle lecture semble pouvoir difficilement tenir puisque cela ferait des sujets psychotiques des sujets sans inconscient (puisque hors discours). L'inconscient à ciel ouvert de la psychose (pour reprendre le titre de l'ouvrage de C. Soler) n'implique pas l'inexistence de cet inconscient. Il nous faut donc distinguer inconscient et discours du maître. Cependant une troisième lecture pourrait s'énoncer ainsi : en partant du postulat que le discours du capitaliste n'est pas un « vrai » discours, nous pouvons supposer qu'il n'évince pas les quatre autres modalités de discours et, en ce sens, le discours du maître « tient toujours ». C'est la thèse que nous soutenons.

⁵⁵⁷Il n'y a qu'à voir les dernières réformes de l'enseignement : « parcoursup' », augmentation des frais d'inscriptions, sélection à l'entrée de l'université, utilitarisme des formations, etc.

En réalité, nous pouvons faire encore un pas de plus, et affirmer que le discours capitaliste est en fait un discours « sous-développé ». Cette thèse nous est suggérée par une phrase prononcée par Lacan lors d'une leçon du séminaire XVIII *D'un discours qui ne serait pas du semblant* :

« Alors, le plus-de-jouir, comme la plus-value, n'est détectable que dans un discours développé, dont il n'est pas question de discuter qu'on puisse le définir comme le discours capitaliste. ».⁵⁵⁸

La formulation de la phrase est ambiguë. Est-ce que Lacan nous indique que le discours du capitaliste *n'est pas* le discours développé à partir duquel se repère la plus-value ou, est-ce qu'au contraire, il estime évident qu'il *est* ce discours développé ?

Nous pensons que la première interprétation est la bonne, c'est-à-dire que nous affirmons que le discours du capitaliste est « sous-développé ». Si nous faisons ce choix c'est d'abord parce que Lacan fait lui-même ce rapprochement dans la leçon précédente où il dit la chose suivante :

« À la vérité, je ne sais pas ce que c'est qu'une pensée primitive. Une chose beaucoup plus concrète que nous avons à notre portée, c'est ce qu'on appelle le sous-développement. Mais ça, le sous-développement, ça n'est pas archaïque, chacun sait que c'est produit par l'extension du règne capitaliste. Je dirai même plus : **ce dont on s'aperçoit, et dont on s'apercevra de plus en plus, c'est que le sous-développement c'est très précisément la condition du progrès capitaliste**⁵⁵⁹. Sous un certain angle, la révolution d'Octobre elle-même en est une preuve [...] Il conviendrait... il faut voir ce que nous pouvons tirer de ce que j'appellerai une logique sous-développée. C'est cela que j'essaie d'articuler devant vous, comme disent les textes chinois : « pour votre meilleur usage ».⁵⁶⁰

De plus, dans le même Séminaire, Lacan nous dit également ceci :

558 LACAN., J. (2007). *Le Séminaire, livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant [1971]. op. cit.*
Leçon du 10 février 1971.

559 Souligné par nous.

560 *Ibid.*, pp. 37.

« [...] un tout petit truc qui tourne et votre *discours du Maître* se montre tout ce qu'il y a de plus transformable dans le *discours du capitaliste*. L'important n'est pas ça, la référence à MARX était suffisante pour montrer que ça avait le plus profond rapport avec ce *discours du Maître*. ».⁵⁶¹

De cette manière, Lacan semble nous indiquer que le discours du capitaliste n'est pas sans rapport avec le discours du maître pour la bonne raison qu'il a été produit par lui⁵⁶². Le discours capitaliste n'est pas un « vrai » discours car il ne fonctionne ni à l'impossible, ni à l'impuissance (en dehors de l'impossibilité présente dans tout discours qui interdit au S1 de se résorber dans le savoir S2). Il est une « logique »⁵⁶³ soutenue comme telle par le discours du maître moderne. Le discours du maître moderne soutient la logique capitaliste, celle qui laisse supposer que le sujet pourrait être complété par l'objet marchand mais cela reste, dans le fond, impossible (ce qui ne veut pas dire que cela est sans effet pour celui qui s'y laisse prendre, notamment un effet de frustration). L'essentiel à retenir n'est donc pas que le discours du capitaliste est le nouveau discours du maître, mais plutôt que la logique portée par le discours capitaliste vise à transformer le rapport du sujet à l'objet *a* :

« Ce à quoi je veux en venir, c'est ceci [...] quand je réalise que du plus-de-jouir le support c'est la métonymie, c'est bien que là je suis entièrement justifié... c'est ce qui fait que vous me suiviez ...par le fait que ce plus-de-jouir est essentiellement un objet glissant : impossible d'arrêter ce glissement en aucun point de la phrase. Néanmoins, pourquoi nous refuser à nous apercevoir que le fait qu'il soit utilisable dans un discours... linguistique ou pas, je vous l'ai déjà dit : ça m'est égal ...dans un discours qui est le mien, et qu'il ne le soit qu'à s'emprunter non au discours, mais à la logique du capitaliste, est quelque chose qui nous introduit, plutôt nous ramène à ce que j'ai apporté la dernière fois et qui a laissé certains un tout petit peu perplexes. ».⁵⁶⁴

561 LACAN., J. (2007). *Le Séminaire, livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant [1971]*. *op. cit.* Leçon du 10 février 1971.

562 En un certain sens nous pourrions dire qu'il a été en partie constitué par Marx qui, installé dans le discours du Maître, a produit la notion de plus-value

563 Il reste cependant une logique qui s'écrit sous la forme d'un pseudo discours « encadré » (comme le dit Pierre Bruno) par les autres.

564 *Ibid.*,

Ainsi, nous ne suivons pas l'analyse de Guy Lérès. Nous ne pensons pas que le discours capitaliste puisse être considéré comme un véritable discours, mais qu'il s'agit plutôt d'une logique qui, effectivement, « prend racine » dans le discours du maître :

« Ce discours que nous pourrions appeler dans l'occasion du capitaliste, en tant qu'il est détermination du discours du Maître, y trouve bien en fait, et bien plutôt son complément. Il apparaît que - loin que le discours capitaliste se porte plus mal de cette reconnaissance comme telle de la fonction de la plus-value, il n'en subsiste pas moins puisque aussi bien **un capitalisme repris dans un discours du Maître** est bien ce qui semble distinguer les suites politiques qui ont résulté - sous forme d'une révolution politique - qui ont résulté de la dénonciation marxiste de ce qu'il en est d'un certain discours du semblant. ».⁵⁶⁵

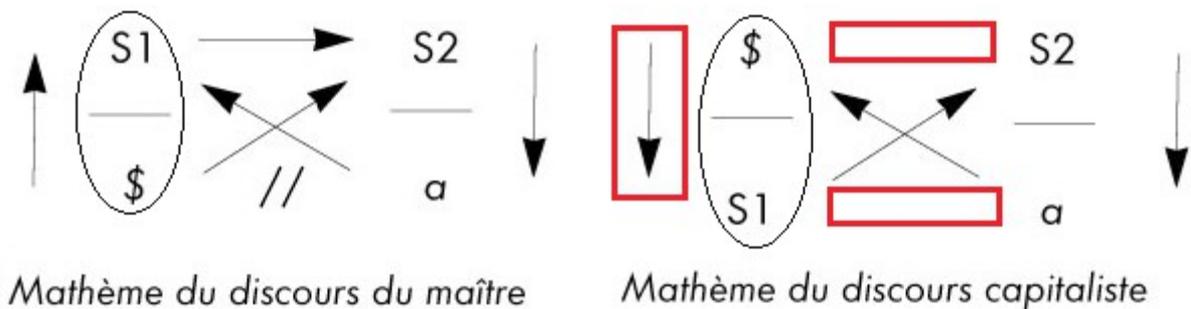
Certes cette logique peut adopter la forme d'un « pseudo-discours », « encadré »⁵⁶⁶ par les autres formes discursives, mais il ne peut atteindre au statut de discours à proprement parler. Cela permet également d'expliquer pourquoi la logique capitaliste tend à s'infiltrer dans toutes les formes discursives du lien social. Comment, et par qui, le signifiant-maître et le rapport du sujet à l'objet *a* est-il traduit dans chaque discours ? Voilà ce qui doit nous intéresser quand nous nous penchons sur la question du lien social contemporain.

Ainsi, contrairement à Guy Lérès, nous soutenons que le discours du capitaliste (comme le souligne Lacan), se distingue des autres modalités de discours (il ne fonctionne ni à l'impossible, ni à l'impuissance). Le discours du maître « tient toujours » parce que le discours capitaliste n'a pas entièrement évincé les autres modalités de discours, ils continuent de fonctionner malgré la toile de fond capitaliste. Si le discours capitaliste « prend racine » dans le discours du maître c'est parce qu'il en épouse la matrice des places (agent ; vérité ; autre (là où ça travail) ; production).

⁵⁶⁵*Ibid.*, Leçon du 16 juin 1971.

⁵⁶⁶L'expression est de Pierre Bruno.

1.3 Analyse du « discours capitaliste »



Le discours capitaliste est donc construit, selon nous, sur la base d'une inversion des termes de la partie gauche du discours du maître. Maintenant que nous avons éclairci ce point, il nous faut étudier les incidences de cette torsion. Comme nous le disions dans le début de chapitre, le discours capitaliste ne respecte pas la structure fondamentale des discours en trois points :

- La flèche allant de l'agent à l'autre est supprimée – l'impossible est levé
- La barrière de jouissance est supprimée – l'impuissance est levée
- La place de la vérité est accessible

De plus, le renversement de la partie gauche du discours entraîne également l'inversion du vecteur reliant la place de la vérité à celle de l'agent, la chaîne logique : $\$ \rightarrow S1 \rightarrow S2 \rightarrow a$ se trouve ainsi préservée. Pour autant, cette transformation n'est pas sans conséquence. En effet, la place de la vérité devient accessible (et nous y retrouvons le signifiant-maître (S1)), et le sujet (\$) situé à la place d'agent du discours est mis en position de se voir restituer l'objet a .

Dans le discours du capitaliste le sujet (\$) (en place d'agent du discours) s'adresse donc directement à la vérité incarnée par le signifiant-maître. Une telle logique va à l'encontre de la caractéristique principale de la vérité, celle-ci n'étant toujours que « mi-dite » – d'où son inaccessibilité dans les autres formes discursives. L'écriture du discours capitaliste laisse pourtant supposer que la vérité pourrait être dite toute, contournant ainsi le registre de

l'impossible. Dans notre société contemporaine, c'est l'idéologie de marché rationaliste qui occupe la place de la vérité. Le marché est devenu le seul guide et étalon de l'intérêt des actions et interactions humaines, il fixe les conduites à tenir et les règles à imposer⁵⁶⁷. L'ensemble de la vie politique et sociale se trouve ainsi subordonnée à l'économie de marché et au mode de pensée rationaliste qu'il impose. Les technosciences sont alors mobilisées pour perfectionner le système et étendre son influence sur l'ensemble des sphères de la vie quotidienne, mais également pour produire des objets de consommations permettant d'alimenter le marché et sa dynamique. Le marché mis en position de vérité du discours commande ainsi au savoir la production d'un objet de consommation ayant valeur de plus-de-jour. En ce sens, le discours capitaliste organise et structure une société de consommation et de consommateurs.

La suppression de la flèche reliant l'agent et l'Autre du discours oblige le sujet (\$) à en passer par la vérité et le signifiant-maître pour interroger le savoir, lui-même étant coupé de celui-ci. Il y a ce niveau une rupture entre la logique du discours capitaliste et celle du discours du maître, voire de l'ensemble des discours. Dans le discours du maître l'agent (S1) en passe par l'Autre (S2) pour obtenir la production d'un plus-de-jour⁵⁶⁸. Nous savons avec Lacan que le sujet se définit d'un certain rapport au savoir⁵⁶⁹, dont il tire par ailleurs une certaine jouissance. Ce rapport au savoir s'inscrit dans la dialectique de la demande, c'est-à-dire dans le rapport à l'Autre. Dans la névrose par exemple, c'est au lieu de l'Autre que le *parlêtre* loge l'objet cause de son désir, ce qui lui permet d'entrer dans la dialectique de la demande (via la castration). Dans sa rencontre avec les petits autres, il s'adresse à l'Autre dans l'espoir de retrouver dans la réponse qui s'y produit le complément d'être perdu. Le manque-à-être induit par l'entrée dans le langage est ce qui conduit le sujet à entrer dans une relation de demande et d'amour avec l'Autre :

« [...] le langage, et même celui du maître, ne peut être autre chose que demande, demande qui échoue ».⁵⁷⁰

567 On se souvient d'ailleurs de la fameuse phrase de Margaret Thatcher : « *There is no alternative* ».

568 Ce que souligne Lacan dans le séminaire XVII : « Le discours du maître nous montre la jouissance comme venant à l'Autre – c'est lui qui en a les moyens. ».

LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse. op. cit.* pp. 146.

569 Dont il est à la fois l'effet et la réponse comme objection

570 LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse. op.cit* Leçon du 18 mars 1970.

Toutefois, le sujet découvre un trou au champ de l'Autre : S(A). L'Autre est barré, troué, il ne contient pas le savoir sur le manque-à-être du sujet. Ce manque est impossible à dire puisqu'il relève d'une perte réelle. En raison pourtant de l'aliénation du sujet à l'Autre, jouissance et désir s'éprouvent et s'agencent dans le rapport à ce Autre. C'est d'ailleurs au champ de l'Autre que le sujet se réalise et se loge comme objet de désir (en quoi l'Autre est bien un lieu troué en-forme de *a*). L'Autre est à la fois une instance symbolique (instance tierce dont l'apparition est concomitante de l'entrée dans le langage), une instance imaginaire (dont la consistance varie en fonction des époques et des sujets) et une instance réelle, c'est-à-dire l'altérité même. Dans le discours du capitaliste c'est ce rapport dialectique entre le sujet et l'Autre (fondé sur l'aliénation et la séparation) qui est supprimé.

D'un côté le sujet est invité à se passer de l'autre (et de l'Autre), tout en étant poussé à loger petit *a* dans des objets marchands (un Iphone, une voiture, une Rolex, etc.). Une telle logique laisse de côté la rencontre avec l'autre⁵⁷¹ (le voisin, le passant, l'ami, l'amant, etc.), c'est-à-dire avec l'altérité⁵⁷² et avec ce qu'elle emporte de ratage. La réponse produite par l'autre n'est effectivement jamais la bonne, mais c'est pourtant à partir de ce ratage que peuvent être convoqués l'identification et l'amour comme suppléance. L'amour et l'identification permettent alors de supporter le ratage de la réponse. Cette confrontation au réel, à l'altérité, est pourtant ce qu'essaye de supprimer le discours capitaliste⁵⁷³, notamment en essayant d'élever l'objet marchand au rang d'objet plus-de-jouir⁵⁷⁴. Cependant, l'objet de consommation n'est le support d'aucun réel, si je frappe une machine de colère, celle-ci ne répond pas, ce n'est pas un lieu où je peux véritablement loger ma demande, où elle pourra être entendue⁵⁷⁵ et où une réponse (même insatisfaisante) pourra être émise. Cette absence de réponse n'est pas sans effet sur le *parlêtre*, puisque la société est d'abord un fait de langage, ce qu'a très bien compris le capitalisme qui s'efforce de produire en masse des objets technoscientistes « communicants »⁵⁷⁶.

571 La rencontre implique la mise en jeu du corps comme le lieu où s'éprouve la pulsion.

572 Rendant ainsi plus complexe le rapport à l'altérité qui se trouve en tout sujet

573 En quoi il laisse bien de côté les choses de l'amour

574 Cependant nous voyons que cela va plus loin que cela. L'ensemble des espaces de rencontres et de paroles se réduisent comme peau de chagrin. La promotion des discussions par mail au détriment des réunions par exemple (conséquence également d'une modification du rapport au temps) montre bien que la place dévolue à l'énonciation par le corps se trouve réduite.

575 D'où peut-être la multiplication des acting-out qui aboutissent parfois à de véritables passages à l'acte.

576 Et ceci, pour tous les âges de la vie, de jouet dit « éducatif », au robot accompagnant la fin de vie des personnes âgées à qui l'on accorde même plus le temps d'une dernière discussion, d'un dernier mot (même silencieux) avant la mort.

C'est peut-être dans ce sens que nous pouvons comprendre l'engouement général pour l'intelligence artificielle. Il s'agit de produire un objet capable d'occuper la place l'Autre, tout en se présentant comme une figure de l'Autre non troué, un « A » consistant en mesure de restituer le manque-à-être et le manque-à-jour du sujet, c'est-à-dire de répondre « comme il faut ». Un tel projet, s'il devait aboutir, impliquerait un mutisme du côté du sujet, puisque c'est bien parce qu'aucune réponse ne le satisfait qu'il continue de parler (ce que les enfants illustrent parfaitement quand ils s'engagent dans une série de « pourquoi ? »). Ce projet de société, notamment porté par le courant trans-humaniste, passe cependant à côté de la distinction fondamentale qui existe entre le langage, la parole et la communication. Un langage sans ambivalence, sans ambiguïté, sans quiproquo, qui n'appelle à aucune interprétation du côté du sujet, ne relève finalement pas du langage à proprement parler, et ne convient pas aux *parlêtres* que nous sommes⁵⁷⁷ car ne peut s'y loger la singularité du sujet et son désir. La psychanalyse nous enseigne que ne sommes pas des êtres « fonctionnels » orientés vers la satisfaction de nos besoins, mais des êtres de désir.

De plus, la division introduite par le langage inscrit l'Altérité à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du sujet. Le lien social a alors pour fonction de proposer des modalités de traitement culturellement institués du rapport incommensurable du sujet à l'Autre. Ceci ne peut se réaliser sans la médiation de la rencontre, qui permet à la fois d'expérimenter ces modalités, mais également de les transformer et d'en inventer de nouvelles formes.

Le fonctionnement du lien social permet également de traduire le registre de l'impossible sous la forme de l'impuissance, c'est-à-dire d'interpréter la perte de jouissance dans le registre du manque. Dans le discours du maître par exemple, le plus-de-jour produit est impuissant à rejoindre la vérité du discours, c'est-à-dire le sujet : $\$ // a$. Dans les autres modalités de discours cette impossibilité est maintenue :

- Dans le discours analytique la relation $a \rightarrow \$$ est dite « impossible ».
- Dans le discours universitaire la relation $a \rightarrow \$$ implique la production du sujet divisé et non la suture de cette division par l'objet a .

⁵⁷⁷D'ailleurs, dans les administrations où les agents sont priés d'adopter une communication protocolaire, pré-conçue, les conflits ne cessent d'éclater. Les interlocuteurs en appellent à l'humain (avec ses ratages), à une écoute, à un lieu où leur demande peut se loger.

- Dans le discours hystérique l'objet *a* est en place de vérité et cause le désir du sujet (\$) c'est-à-dire sa division.
- Le discours du maître est le seul discours qui présente l'objet plus-de-jouir à la place de la production toutefois, le sujet (\$) est radicalement séparé de cet objet par la barrière de jouissance. Autrement dit, le discours du maître nous présente le temps de séparation du sujet d'avec l'objet *a*. Il produit en revanche un « plus-de-jouir » qui n'est pas l'objet cause du désir lui-même.

Le discours capitaliste est donc bien le seul discours qui inclut dans sa logique la restitution de l'objet cause du désir au sujet divisé, ou plutôt, il mime cette restitution puisque celle-ci reste dans le fond impossible. Par conséquent, et contrairement aux autres modalités discursives, le discours du capitaliste est fondé sur une forclusion de la castration :

« Ce qui distingue le discours capitaliste est ceci – la *Verwerfung*, le rejet en dehors de tous les champs du symbolique, avec les conséquences que j'ai déjà dites, le rejet de quoi ? de la castration. Tout ordre, tout discours qui s'apparente au capitalisme, laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l'amour. »⁵⁷⁸.

Si le diagnostic fait consensus, les lectures des conséquences de cette forclusion de la castration diffèrent selon les courants théoriques et les auteurs. Comme nous l'avons déjà souligné, Charles Melman soutient que le sujet pris dans le discours capitaliste devient un sujet « brut », « non divisé », ce qui signifierait que la forclusion de la castration toucherait la structure du sujet et non simplement celle du lien social. Nous nous sommes déjà opposés à cette lecture pour plusieurs raisons⁵⁷⁹.

En premier lieu, nous avons fait remarquer que l'écriture du discours du capitaliste faite par Lacan laisse bien apparaître le sujet divisé \$. De plus, le sujet divisé n'est pas l'individu, il est cette béance, cette coupure qui ne peut qu'être que représentée par un signifiant pour un autre signifiant. Autrement dit, le sujet est toujours supposé mais reste insaisissable, si ce n'est peut-être dans l'acte et dans les manifestations de l'inconscient, mais il

⁵⁷⁸LACAN., J. (2011). *Je parle aux murs. op.cit.*, pp. 96.

⁵⁷⁹ Cf partie 1.

ne s'y repère que dans l'après-coup. Aussi il y a lieu, comme le soutiennent Erik Porge et Marie-Jean Sauret, de distinguer sujet et subjectivité⁵⁸⁰. Tout sujet parlant est divisé et ce, quel que soit son mode d'assujettissement à la structure. En revanche les discours, selon les époques et les sujets qui s'y inscrivent, produisent des effets de subjectivités différents et culturellement institués. Par conséquent, c'est l'expression de la division du sujet dans les discours sous la forme de la castration qui ne se repère plus, et non la division du sujet elle-même.

De plus, il faut être attentif à ne pas confondre forclusion de la castration au niveau du sujet, et forclusion de la castration au niveau du lien social. Ce n'est pas parce qu'un sujet se laisse prendre au jeu du discours du capitaliste, qu'il y a nécessairement pour ce sujet forclusion de la castration. C'est d'ailleurs pour cette raison que le discours du capitaliste n'est pas sans trouver un certain écho chez le sujet névrosé marqué par la castration. Si le sujet n'était plus divisé, c'est-à-dire marqué d'un manque-à-être, alors il n'aurait aucune raison de courir derrière l'objet *a*, ou plus précisément derrière les *lathouses* en toc proposées par le marché. Par conséquent, le capitalisme est un système d'exploitation⁵⁸¹ et le lien social qu'il promet se fonde sur l'exploitation de la division du sujet. D'un côté le discours du capitalisme s'évertue à combler le manque-à-être du sujet (dans une confusion totale entre être et avoir) et, de l'autre, il ne peut fonctionner que sur le fond de cette division. En quoi, effectivement, le discours du capitaliste est « intenable », mais il n'en reste pas moins qu'il n'est pas sans effet pour celui qui se laisse suggestionner.

La forclusion de la castration est un rejet de la castration « en dehors de tous les champs du symbolique », or nous savons que ce qui est rejeté du symbolique (ici la castration) n'est pas sans faire retour dans le réel, notamment sous la forme du symptôme. Cela signifie que le symptôme continue à objecter au discours (même capitaliste). D'ailleurs, dans la mesure où le discours capitaliste tourne rond, le sujet ne cesse d'en appeler au maître afin qu'il produise l'objet de son manque, mais la logique capitaliste échoue, la jouissance obtenue par l'objet marchand n'étant jamais la bonne. Cependant, le discours capitaliste ne ménage aucune possibilité d'adresse du symptôme (c'est-à-dire du sujet divisé) à l'Autre, le rapport entre l'agent du discours et l'Autre n'étant pas inscrit dans le discours capitaliste. La multiplication

580A ce sujet voir l'article suivant : PORGE., E., SAURET., M-J. & GUERIN., N. (2009). « Du sujet de nouveau en question: Réponses d'Érik Porge et de Marie-Jean Sauret aux questions de Nicolas Guérin ». *Psychanalyse*, 16,(3), 61-93.

581Et en ce sens nous rejoignons la critique de Marx

des passages à l'acte dans notre société contemporaine pourrait être interprétée dans ce sens. En effet, dans le discours capitaliste le sujet se retrouve sans recours pour loger sa demande, son symptôme, au champ de l'Autre. Or la clinique nous enseigne que ces situations peuvent contribuer au fait qu'un sujet s'engage dans une série d'acting-out qui, s'ils ne trouvent aucun écho chez l'autre (support de l'Autre), finissent le plus souvent par prendre la forme d'un passage à l'acte. Cela signifie que le symptôme ne trouve pas dans ce discours les appuis discursifs permettant de s'y faire entendre.

Dans notre société actuelle, le symptôme est considéré comme un dysfonctionnement, un trouble, qu'il s'agit de réduire, de réparer (par un objet de la technoscience, un médicament, une formule thérapeutique, etc.), voire de supprimer. Dans ces conditions, le symptôme ne peut faire valoir sa dimension signifiante, ni sa fonction d'objection au discours et de représentant de la singularité du sujet. Cela conduit le symptôme à adopter des formes bruyantes, lesquelles sont le plus souvent traitées par la pharmacopée au détriment de la logique du désir qui s'y exprime. En ce sens, soutenir une approche psychanalytique du symptôme dans la clinique contemporaine (au cabinet, dans les institutions, à l'université, etc.) comporte un enjeu véritablement politique.

Une autre caractéristique du discours capitaliste, comme nous l'avons dit, est d'essayer de faire équivaloir plus-de-jouir et *lathouse*, c'est-à-dire de chercher à positiver la jouissance perdue sous la forme de l'objet de consommation. Cette volonté va de pair avec la promotion d'un certain conformisme de la jouissance. Tous les discours proposent une modalité de traitement de jouissance, mais la particularité du discours capitaliste est de vouloir faire rentrer la jouissance dans le champ comptable, c'est-à-dire de l'inclure sans reste dans la logique du discours. Or cela revient en fait à supprimer la jouissance opaque en tant qu'elle est justement ce qui échappe toujours au gouvernement du discours. Le symptôme est la manifestation de cette jouissance qui s'exprime contre l'ordre des discours, il témoigne de la radicale singularité du sujet. Aussi, en essayant de conformer la jouissance du sujet aux exigences du marché, le discours du capitaliste organise finalement le rejet de la singularité du sujet. En ce sens, le discours capitaliste tend également vers l'abrutissement de l'individu en essayant de substituer la réponse du marché à l'invention du sujet. Celui qui se laisse suggestionner perd dans son aliénation la possibilité de prendre sur lui la responsabilité de sa prise de position face à la jouissance indomptable et au réel. Ceci n'est pas sans conséquence

sur le politique, lequel implique la mise en jeu du sujet du désir et l'énonciation de paroles singulières (afin qu'il y ait du débat, c'est-à-dire du politique).

Lathouse et objet *a* doivent pourtant être distingués. L'objet *a* est perdu de structure et les substituts produits par le discours capitaliste (sous la forme des *lathouses*), ne permettent en aucun cas de combler le manque-à-être du sujet. Au contraire, ils ne font qu'alimenter la frustration du sujet à qui l'on promet un retour de jouissance – d'où la répétition parfois compulsive des achats de produits de consommation. En réalité, le discours capitaliste tourne en boucle en mettant en scène la répétition de la restitution ratée de l'objet perdu. Il engendre une course effrénée et intenable du sujet vers l'objet *a* (objet métonymique par excellence) :

« [...] ça marche trop vite, ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume », c'est-à-dire que le sujet s'épuise dans cette course effrénée vers l'objet qui ne fait qu'attiser sa « soif du manque-à-jouir ». ⁵⁸²

Le discours capitaliste, par cette forclusion de la castration, organise donc une modification profonde du rapport entre sujet et l'objet petit *a*, et ce, quel que soit le mode d'assujettissement à la structure du sujet (névrose, psychose, perversion). Pierre Bruno, dans son ouvrage *Lacan, passeur de Marx*, pointe les conséquences directes d'une telle transformation du rapport à l'objet cause du désir :

« Cette forclusion-là ne fait pas la différence entre névrosés, pervers et psychotiques puisqu'elle les assujettit tous à un discours qui les ampute, comme sujets, de leur relation, quelle qu'elle soit, à la castration. Les uns et les autres sont privés de l'accès à l'inconscient qui pourrait leur permettre de désactiver leur fantasme ou leur délire ». ⁵⁸³

Le discours du maître, nous l'avons déjà souligné, est fondé sur « l'exclusion du fantasme » ($\$ // a$), mais cette exclusion s'inscrit à la fois dans la temporalité de la ronde des discours et dans un temps logique, celui de la séparation du sujet d'avec l'objet. En effet, la

582 LACAN, J., *Du discours psychanalytique, Conférence à l'université de Milan*, Le 12 mai 1972, In : *Lacan en Italie*, Éditions La Salamandra, 1978.

583 BRUNO, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*. France : Éditions érès/Point hors ligne. pp. 273. Notons que la proposition de Pierre Bruno nous invite à considérer l'existence de plusieurs types de forclusions. Il s'agit d'une piste à reprendre.

fonction du fantasme ($\$ \triangleleft a$) est à la fois de donner son cadre à la réalité du sujet et d'inscrire un rapport dialectique (aliénation ; séparation) entre le sujet et son objet cause du désir (ce que nous indique le poinçon dans la formule du fantasme fondamental)⁵⁸⁴. Dans le discours capitaliste il y a non seulement collusion entre le plan de la vérité et celle du fantasme mais, en plus, l'objet a y apparaît comme déconnecté du fantasme. Le discours du capitaliste évacue le temps de séparation du sujet d'avec l'objet qu'il essaye de positiver sous la forme de la lathouse et/ou de la plus-value :

« L'objet a étant intégré au champ de la réalité, il ne permet plus de lui donner à travers le fantasme, son cadre. [...] La positivation du plus-de-jouir dans le champ de la réalité [...] induit un « court-circuitage de la réalité psychique » et conduit à une *Wirklichkeit*, une réalité effective dans laquelle le fantasme – et la mise à distance de l'objet qu'il produit – ne joue plus sa part. ».⁵⁸⁵

Autrement dit, le discours du capitaliste est bien un discours fondé sur l'exploitation et l'aliénation du sujet. Il exploite sa division et renforce son aliénation à l'objet a (qu'il loge dans un objet marchand). Dans la ronde des discours, c'est principalement le discours analytique qui permet de faire ressortir le montage fantasmatique du sujet :

« Dans son départ fondamental, le discours du maître exclut le fantasme. Et c'est bien ce qui le rend, dans son fondement, tout à fait aveugle. Le fait qu'ailleurs, et spécialement dans le discours analytique, où il s'étale sur la ligne horizontale d'une façon tout à fait équilibrée, le fantasme peut sortir, nous en dit un peu plus sur ce qu'il en est du fondement du discours du maître. ».⁵⁸⁶

La ronde des discours organise donc une relation « équilibrée » entre aliénation et séparation, ce qui signifie que le fantasme repose sur l'articulation des quatre discours (et notamment l'articulation entre discours du maître et discours analytique). Le discours capitaliste de son côté, par sa structuration originale, s'exclut de la ronde des discours. De

584Par conséquent le fantasme soutient le désir du sujet.

585VICTORIA. B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour*. op.cit pp. 137.

586LACAN., J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII [1969-1970]. L'envers de la psychanalyse*. France, Paris : Seuil. pp. 189

cette manière, il exclut le fantasme et rejette le temps de séparation du sujet d'avec l'objet *a*. Il y a ainsi collusion entre fantasme et réalité effective, ce qui signifie que le discours capitaliste « met à mal le fantasme en le naturalisant »⁵⁸⁷. Cette « naturalisation » du fantasme inscrit un rapport au réel inédit fondé sur l'exclusion de la pluralité des réalités. Cette exclusion des réalités plurielles, sur laquelle se fonde pourtant le politique, s'entend chaque jour dans les propos tenus par les défenseurs du capitalisme. Ceux-ci n'hésitent pas à nous rappeler que le capitalisme est la seule voie possible⁵⁸⁸, qu'il nous faut « regarder la réalité en face » et suivre la marche indiquée par le marché. La promotion du rationalisme dans notre monde contemporain va de pair avec l'extension de l'influence du capitalisme et du néolibéralisme⁵⁸⁹. Le discours capitaliste réfute l'existence d'autres réalités que celle du capitalisme et se pose ainsi comme un ennemi de la démocratie car celle-ci nécessite d'en passer par des débats politiques et idéologiques.

L'introduction de la science et des technosciences dans le champ politique a également contribué à sa transformation. La politique devient alors une activité au service de l'économie et des transformations sociales organisées par les nouvelles technologies⁵⁹⁰, et ayant seulement pour fonction de trancher sur la question du possible et du « normoralement »⁵⁹¹ acceptable soit : « *le possible qui, d'être acceptable par les normes en vigueur, peut devenir effectif.* »⁵⁹²

Cette dissolution du fantasme dans la réalité effective a également des incidences cliniques. L'angoisse par exemple, domine aussi bien la scène clinique que sociale. Or, dans son Séminaire dédié à l'étude de cet affect (le seul qui ne trompe pas selon Lacan), Lacan souligne le lien qui unit angoisse, sujet et objet *a*. Plus précisément, il montre que l'angoisse apparaît lorsque la mise à distance de l'objet par le fantasme devient insuffisante. L'affect d'angoisse est donc directement lié aux manifestations de l'objet lequel s'inscrit dans le registre du réel :

587 SAURET, M.-J. (2008). *L'effet révolutionnaire du symptôme*. France, Ramonville Saint-Agne : Édition érès/Humus. pp. 162

588 *There is no alternative* disait Margaret Thatcher

589 Pierre Dardot et Christian Laval proposent d'ailleurs de considérer le « néolibéralisme » comme une forme de rationalité. Cf : DARDOT, P. & LAVAL, C. (2009). *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. France, Paris : La découverte

590 L'expansion des algorithmes comme organise décisionnel en est un exemple frappant

591 L'expression est de Sidi Askofaré. Cf : ASKOFARÉ, S. (2013). *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse*. France, Toulouse : PUM/Psychanalyse &. pp. 295.

592 *Ibid.*,

« L'objet *a* vient cette année au centre de notre propos. S'il s'inscrit dans le cadre d'un Séminaire que j'ai intitulé de l'angoisse, c'est parce que c'est essentiellement par ce biais qu'il est possible d'en parler, ce qui veut dire encore que l'angoisse est sa seule traduction subjective. ». ⁵⁹³

La multiplication des phobies ⁵⁹⁴, des refus scolaires ou des rejets de toute forme de rapport social (voir par exemple le phénomène des *Hikikomori* ⁵⁹⁵ au Japon, pays fortement marqué par le capitalisme), apparaissent ainsi comme des manifestations d'angoisses traduisant l'effet du discours capitaliste sur les subjectivités. Le discours capitaliste organise donc une société où l'angoisse devient manifeste parce que le sujet ne trouve plus dans le discours les appuis discursifs pour faire fonctionner son montage fantasmatique.

Non seulement le rapport dialectique sujet/objet est rompu, mais en plus le capitalisme encourage l'identification du sujet à l'objet *a* en dehors de tout support dialectique. Or cette identification du sujet à l'objet, sans médiation (hors transfert), est l'une des « conditions essentielles » ⁵⁹⁶ du passage à l'acte.

« [à propos du cas de la jeune homosexuelle] les deux conditions essentielles de ce qui s'appelle, à proprement parler, passage à l'acte sont ici réalisées. La première, c'est l'identification absolue du sujet à ce *a* à quoi il se réduit. [...] La seconde, c'est la confrontation du désir et de la loi. ». ⁵⁹⁷

Le discours du capitaliste réunit donc les deux conditions essentielles qui président au passage à l'acte : l'identification du sujet à l'objet *a* et la confrontation du désir et de la loi, dans le sens où ce discours entretient une confusion entre désir et impératif de jouissance. De plus, comme nous l'avons souligné précédemment, dans le discours capitaliste le sujet (\$) est coupé du savoir (S2) et sans recours pour adresser et loger son symptôme et ses angoisses au

593 LACAN, J. (2004). *Le séminaire. Livre X. L'angoisse [1962-1963]*. France, Paris : Seuil. pp. 119.

594 Quel que soit la forme qu'elles adoptent : agoraphobie, émétophobie, glossophobie, pantophobie, etc. La diversification des dénominations ne fait que recouvrir la logique qui les unit (bien que leur fonction reste toujours singulière).

595 Sur ce sujet, voir la conférence de Pascale Macary-Garipuy du 31 janvier 2014 intitulée « Lien social et subjectivité au Japon » et réalisé à l'occasion de la journée d'étude du laboratoire LCPI « Hikikomori, le retrait social des jeunes au Japon ». Disponible en ligne à l'adresse suivante : <https://www.canal-u.tv> (consultée le 24/03/2018).

596 LACAN, J. (2004). *Le séminaire. Livre X. L'angoisse [1962-1963]*. *op.cit.* pp 131.

597 LACAN, J. (2004). *Le séminaire. Livre X. L'angoisse [1962-1963]*. *op.cit.* Leçon du 10 janvier 1963.

lieu de l'Autre. Le discours du capitaliste oriente donc le sujet vers une traversée sauvage du fantasme, hors transfert.

Ainsi, le discours du capitaliste organise la forclusion de la castration en essayant de positiver l'objet plus-de-jouir et de le restituer au sujet. De cette façon, il évacue l'écho de la buté du réel et de la « jouissance opaque » manifestée par le symptôme. Il est fondé sur le rejet de l'impossible (et donc du réel) et de l'impuissance, c'est-à-dire de la castration soit de ce qui, depuis Freud, a été repéré comme le fondement du lien social :

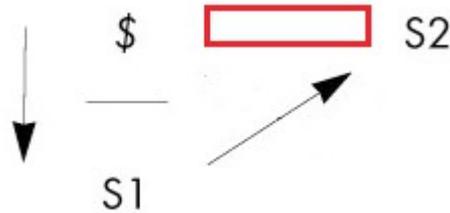
« Si le signifiant-maître détermine la castration dans le discours du maître, c'est qu'en s'émettant vers le savoir, il en passe par cette *impossibilité* qui conduit le sujet à *l'impuissance* de se voir restituer l'objet *a* ($\$ // a$). La flèche dans le discours capitaliste ne porte aucun impossible et ne conduit à aucune impuissance. ».⁵⁹⁸

L'absence de relation entre la place de l'agent et la place de l'autre implique une deuxième conséquence majeure. Le sujet ne s'inscrit plus dans un rapport dialectique avec le savoir (donc avec l'inconscient), il se trouve scindé de ce savoir. C'est en tout cas la thèse défendue par Pierre Bruno dans son ouvrage *Lacan, passeur de Marx* que nous allons prendre le temps de déplier à présent pour deux raisons :

1. Pierre Bruno propose dans ce livre une alternative solide à la lecture du discours capitaliste proposée par C. Melman
2. Son analyse nous permet de mieux comprendre les effets de ce discours sur le lien social et les sujets

598 VICTORIA. B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour. op.cit.* pp. 139.

1.4 Discussion de la thèse de Pierre Bruno : Discours capitaliste et scission



En partant de la distinction entre division et castration⁵⁹⁹ nous avons souligné notre opposition à la thèse de Charles Melman. Le sujet pris dans le discours capitaliste reste un sujet divisé, ce n'est donc pas à ce niveau qu'il nous faut situer l'effet du discours. Nous ne pouvons pas non plus soutenir que le discours capitaliste produit un « nouveau sujet »⁶⁰⁰ structurellement différent de ses ancêtres. La proposition de Charles Melman court-circuite, selon nous, la conception éthique du sujet défendue par la psychanalyse. En effet, comment soutenir la responsabilité éthique d'un sujet et ses possibilités d'émancipation, si nous réduisons ledit sujet à n'être qu'un pur produit de discours ? un individu ? Comment penser même la fin d'analyse, puisque celle-ci suppose d'assumer cette division et la perte de jouissance qui est lui est attachée ?⁶⁰¹

Tout sujet objecte au discours auquel il est pourtant aliéné. Dans le séminaire XI Lacan insiste sur le caractère toujours partiel de cette aliénation du sujet à l'Autre :

« Est-ce que par exemple ça voudrait dire ce dont je parais bien être le tenant, à savoir : que le sujet est condamné à ne se voir surgir, *in initio* qu'au champ de l'Autre ? Ça pourrait être ça ? Eh bien : pas du tout, pas du tout, pas du tout !
L'aliénation consiste dans ce *vel* qui - si le mot « condamné » n'appelle pas

⁵⁹⁹Pour une précision de cette position théorique, l'on peut se référer à l'ouvrage de Pierre Bruno : BRUNO, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme. op.cit.*

⁶⁰⁰Il nous apparaît plus intéressant d'user de l'expression « nouveau sujet » pour signifier que chaque sujet est en effet radicalement singulier et qu'en cela, tout sujet est le vecteur d'une nouveauté.

⁶⁰¹La proposition de Charles Melman rappelle celle de Michel Foucault. Nous ne trouvons pas chez Foucault de distinction entre sujet et subjectivité. Le sujet dans la pensée foucauldienne est un produit des processus de subjectivation. La déconstruction de ces processus vient dans l'après-coup, c'est-à-dire que pour Foucault la résistance n'est ni première, ni inhérente au sujet lui-même.

d'objections de votre part, je le reprends - le condamne à n'apparaître comme sujet que dans cette division, que je viens - me semble-t-il - suffisamment d'articuler, en disant que s'il apparaît d'un côté comme sens produit par le signifiant, de l'autre, il apparaît comme *ἀφάνισις* [aphanisis]. »⁶⁰².

En un certain sens, C. Melman nous semblent proposer la théorie du sujet donc le capitalisme a besoin, c'est-à-dire une conception de l'humain comme pouvant être entièrement conditionné par une modalité de discours. De cette manière, il se fait également le porte-voix de la tendance contemporaine, mais plus largement humaine, à vouloir faire de l'UN, à entendre non pas comme le *Ya d'lun* de la pure différence, mais l'UN comme entité unifiée, totalisante. Il serait possible d'avoir affaire à un sujet non divisé, non manquant, une entité pleine et entière. Cette conception de l'humain est précisément celle que le discours du capitaliste promeut. Il forclot la castration, et vise en même temps à masquer la division du sujet afin de produire « artificiellement » un individu, c'est-à-dire un sujet non divisé et non manquant. Nous suivons cependant Pierre Bruno quand celui-ci affirme que l'entreprise du discours capitaliste échoue à cet endroit :

« Le discours capitaliste accompli, ce serait le sujet réduit à son statut de zéro qui est le sien en dehors de sa division constituante, puisque zéro est la valeur qui lui convient dès lors qu'on en ait un pur effet du langage. Comme cependant le sujet est irréductible dans sa division, c'est le discours capitaliste qui crèvera. »⁶⁰³.

Pour autant, le discours capitaliste n'est pas sans effet et nous pensons qu'il ne « crèvera » pas tout seul⁶⁰⁴, de lui-même, comme le laissaient sous-entendre Marx et Lacan. Ce qui importe c'est donc de situer précisément les effets du discours capitaliste. Dans cette optique l'ouvrage de Pierre Bruno constitue un atout précieux, puisqu'il y propose une analyse différente de celle de Charles Melman et de Jean-Pierre Lebrun, fondée sur la théorie du sujet divisé. Ce sont donc les effets de subjectivités que Pierre Bruno interroge dans le discours capitaliste, et non les effets sur la structure même du sujet. Il nous semble que l'intérêt du

602 LACAN, J. (1973). *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse [1963-1964]*. France, Paris : Seuil. Leçon du 27 mai 1964.

603 BRUNO., P. (2010). *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme*. France, Toulouse : Seuil, Point Hors Ligne. pp. 79.

604 Ou alors avec nous, ce qui au regard de la crise écologique actuelle n'est pas impossible.

débat entre Charles Melman et Pierre Bruno ne situe pas seulement sur le plan théorique, mais également sur le plan de la *praxis* analytique. En effet, le maniement de la cure est conditionné par la théorie du sujet qui sous-tend la pratique. L'acte analytique se soutient de la division du sujet, il vise cette division. Nous ne contestons pas les observations cliniques de Charles Melman et Jean-Pierre Lebrun, il est vrai que nous recevons des patients inévitablement socialisés et marqués par notre modernité. Cependant, nous soutenons qu'à nous arrêter à ces effets de subjectivités, nous passerions à côté du fondement de la pratique analytique, laquelle vise le sujet comme « coupure », c'est-à-dire non réductible à ses identifications moïques.

Dans son ouvrage *Lacan, passeur de Marx*, Pierre Bruno présente une relecture inédite des effets du discours du capitaliste. En prenant appui sur son analyse du roman de Stevenson, *L'Étrange Cas du docteur Jekyll et de M. Hyde*⁶⁰⁵, il suppose au fondement du discours du capitaliste la volonté, à peine masquée, de produire une scission entre le sujet et son inconscient (c'est-à-dire entre le sujet (\$) et S2, le savoir). Cette scission est interprétée par Pierre Bruno comme un effet du rejet de la castration et de la division dans le discours capitaliste :

« Dans le discours capitaliste, \$ (le sujet) et S2 (le savoir) sont un couple dans lequel chaque élément est *scindé* de l'autre et non *divisé*. J'ai dit *scindé*, parce que ce terme, dans l'emploi que j'en fais, signifie qu'on ne trouve pas, dans le processus décrit, **la dialectique qu'il y a dans le terme de division**⁶⁰⁶. »⁶⁰⁷.

Cette scission entre le sujet (\$) et le savoir (S2) est en effet clairement lisible sur le mathème du discours du capitaliste, puisque la flèche allant de l'agent à l'autre est supprimée. Est-ce à dire pour autant, comme l'affirme certains, que le sujet ne serait plus divisé ?

Comme nous le disions plus haut, ce n'est pas la thèse défendue par Pierre Bruno qui

605 STEVENSON, R.L (1886). *Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde*. Longmans. Green & co.

606 Souligné par nous.

607 BRUNO., P. (2010). *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme. op. cit.*, pp. 63.

ou encore : « Dans la partie qui précède on aura pu vérifier que la division du sujet éclaire la véritable portée du complexe de castration et de quelle façon, quand elle aboutit à scinder le sujet et le savoir inconscient, \$ et S2, c'est qu'elle a été privée, par le discours capitaliste, de sa dialectique. ».

Ibid., pp. 169.

insiste justement sur le caractère inéluctable de la division (à différencier de la castration)⁶⁰⁸. Pour mieux comprendre les implications de la thèse qu'il soumet à discussion, il nous faut reprendre le fil qu'il tisse à partir du roman de R. L Stevenson. Par économie, nous nous permettons de reprendre la présentation du roman telle qu'elle nous est livrée par le psychanalyste dans son ouvrage :

« Le D^r Henry Jekyll, honorable médecin et savant, se transforme, au moyen d'une drogue, en M^r Hyde, être cruel qui, après avoir blessé une fillette dans la rue en la piétinant, va tuer, tout aussi gratuitement, un membre connu du Parlement, Sir Carew Danvers. Il décide de cesser l'expérience, mais la transformation a lieu quand même, sans qu'il puisse désormais la contrôler. Pour ne pas devenir et rester Hyde, Jekyll se suicide (Kills je). »⁶⁰⁹.

Dans le roman, le Dr Jekyll se donne pour objectif de séparer les deux âmes qui, selon lui, cohabitent et se combattent à l'intérieur de lui. L'une est dite bonne et l'autre mauvaise :

« Ce fut par ma propre personne et par mon côté moral que j'appris à reconnaître la dualité complète et primitive, de l'homme ; je vis que des deux natures qui se combattaient dans le champ ma conscience, si je pouvais avec raison dire que j'avais l'une, ce n'était que parce que je les possédais essentiellement toutes les deux. »⁶¹⁰

Déchiré par l'insupportable coexistence de ces deux tendances en lui – qui ne sont pas sans rappeler la lutte décrite par Freud entre *Éros* et *Thanatos*⁶¹¹ – le Dr Jekyll caresse le rêve de pouvoir les dissocier nettement l'une de l'autre :

« *« Si chacun d'eux, » me disais-je, « pouvait être logé séparément, la vie serait allégée de tout ce qui est insupportable ; le mal pourrait aller son chemin délivré de toutes les entraves que pourrait lui susciter une conscience gênante, et le bien*

608 D'ailleurs dans son écriture du discours du capitaliste Lacan conserve le \$ barré pour désigner le sujet.

609 BRUNO, P. (2010). *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme. op. cit.*, pp. 66-67

610 STEVENSON, R.L (1886). *Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde*. Longmans. Green & co.

611 D'ailleurs, comme le souligne Jekyll lui-même, ce n'est que l'intrication des pulsions qui permet de les distinguer, et la séparation recherchée par lui entre Éros et Thanatos se révélera finalement être un échec.

pourrait suivre la grande route de la vertu en toute assurance et sécurité, se réjouissant de ses bonnes œuvres sans être exposé davantage à la disgrâce et aux remords qui pourraient lui être imposés par le côté pervers. ». Ce fut la malédiction de l'humanité que ces fagots si peu en rapports fussent ainsi liés ensemble, que dans le flanc agonisant de la conscience des deux jumeaux de nature si opposée fussent toujours en lutte ? Comment les séparer ?»⁶¹².

Le Dr Jekyll se lance alors dans une série d'expériences qui auront pour résultat final de produire Hyde (et les alternances Hyde/Jekyll). Il est précisé que si Jekyll porte une attention « paternelle » à Hyde, ce dernier vit dans l'indifférence de Jekyll jusqu'au moment où l'angoisse pointe le bout de son nez (en raison de ses crimes, Hyde risque l'échafaud). Dans le roman de Stevenson, Hyde et Jekyll apparaissent comme deux entités scindées (jamais les deux protagonistes ne se rencontrent, ni ne discutent ensemble) mais qui, pourtant, « sont le même ». Pierre Bruno précise ainsi : *Jekyll et Hyde sont un schizophrène*, partageant un corps dont l'enveloppe est soumise aux transformations de l'un en l'autre (leur physique diffère, Hyde est décrit comme moche, plus jeune et plus petit⁶¹³ que le Dr Jekyll qui est, lui, présenté comme beau, grand et robuste malgré son âge). Plusieurs auteurs se sont laissés prendre au jeu de produire une « analyse psychanalytique » du cas du Dr Jekyll. Pierre Bruno de son côté, s'il propose ce diagnostic de schizophrénie, souhaite donner une autre dimension à ce roman et le hisse au rang de mythe paradigmatique de notre modernité gouvernée par le capitalisme et son discours. Suivons sa lecture.

Contrairement à certaines analyses de ce roman, Pierre Bruno propose de considérer Jekyll comme l'inconscient de Hyde (ce dernier dès lors devient le sujet de l'histoire). Cette position est justifiée au regard de la définition de l'inconscient proposée par Lacan comme « savoir insu », Jekyll, en homme de science, est le plus à même de représenter ce savoir. Quant à Hyde, Pierre Bruno le présente à la fois comme le sujet et comme le représentant de la pulsion :

612 STEVENSON, R.L (1886). *Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde*. Longmans. Green & co.

613L'apparence de Hyde est importante dans le roman de Stevenson puisque les protagonistes qui le croisent sont tous saisis de peur et de dégoût sans pour autant être en mesure de nommer ce qu'ils ont vu, ni même le sentiment précis que cette vision a suscité en eux. Quand Utterson rencontre Hyde, il est tellement saisi par ce qu'il entrevoit chez Hyde qu'il en vient à chercher les traces de sa propre culpabilité dans l'histoire de sa vie, Hyde lui renvoi en miroir l'innommable qu'il y a en chacun de nous.

« C'est parce que Jekyll est l'inconscient et que cet inconscient est, de par la structure du discours capitaliste, fermé, que Hyde n'est pas l'inconscient mais la pulsion. »⁶¹⁴.

La dialectique qu'instaure la division du sujet d'avec son inconscient est la condition de l'organisation de la pulsion⁶¹⁵. Aussi, en voulant rejeter Hyde hors de lui (et en échouant dans cette entreprise) le Dr Jekyll ne fait que renforcer Hyde. Il est indiqué que celui-ci ne cesse de faire plus pressant et c'est après être resté trop longtemps rejeté par le Dr Jekyll que Hyde passe à l'acte meurtrier. En suivant la logique de Pierre Bruno, nous pourrions alors en déduire qu'il y a forclusion du Nom-du-Père chez le personnage du roman, puisque ce serait l'inconscient (le Dr Jekyll) qui rejette la pulsion (Hyde), faute de pouvoir la lier au signifiant. Cependant, Hyde apparaît également comme la part réelle, embarrassante et irréductible que le Dr Jekyll souhaite extraire de son corps, et nous savons qu'il échoue à cet endroit puisqu'il continue à être traversé par contradictions irréductibles. En ce sens, il semble y avoir chez le Dr Jekyll un rapport au réel et la jouissance qui n'advient que sous le mode de l'intraitable, ce qui nous rapproche davantage de la logique du discours capitaliste.

Pour Pierre Bruno cette victoire de Thanatos est la conséquence de la volonté du Dr Jekyll à se réduire à n'être qu'un agent du savoir (Jekyll souhaite en effet en se séparant de Hyde, pouvoir se consacrer à ce qu'il appelle « la nature exigeante de ses aspirations », c'est-à-dire se faire seulement homme de science, débarrassé en ce sens de sa jouissance réelle) et de chercher ainsi à se couper de ce qui fait que *la pulsion est pulsion, à savoir la lutte et l'intrication d'Éros et de Thanatos*⁶¹⁶. C'est bien en effet l'idée défendue par Freud. Dans *Malaise dans la civilisation* par exemple, il insiste sur la nécessaire intrication des pulsions pour le bon fonctionnement de la société – Éros ne travaillant pour le compte de la civilisation qu'à la condition d'être influencé en même temps par *Thanatos*, afin d'assouplir sa volonté de liaison conduisant le sujet à entretenir un rapport exclusif avec un autre ou un groupe, au détriment de la dynamique du lien social.

Pierre Bruno présente Jekyll et Hyde comme des figures emblématiques de la scission

614BRUNO., P. (2010). *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme. op. cit.*, pp. 64

615Ce que souligne Pierre Bruno « L'association entre sujet et inconscient étant rompue, la dialectique de l'inconscient et de la pulsion est rejetée du praticable. Inconscient débranché – pulsion déchaînée – Stop – SOS Kultur. »

Ibid., pp. 252.

616*Ibid.*, pp. 91

entre le sujet et son inconscient vers laquelle nous pousse le discours capitaliste :

« J'ai soigneusement choisi ce terme de scission. J'ai voulu ainsi accentuer l'incompatibilité des deux entités, qui n'en restent pas moins appartenir à une seule personnalité. »⁶¹⁷.

Pour le psychanalyste, le Dr Jekyll refuse sa division de sujet souhaitant ainsi pouvoir occuper, comme nous l'avons déjà souligné, la place du pur savoir. Il essaye alors de déléguer sa place de sujet à Hyde :

« Dans cette opération, Jekyll s'inscrit très exactement dans le discours capitaliste, puisque son espoir explicite est de se décharger de son rapport au désir en construisant, entre le sujet Hyde et l'objet cause de son désir, une relation telle que celui-ci pourrait compléter celui-là et en finir ainsi avec sa division, de même qu'avec sa subjectivation⁶¹⁸ »⁶¹⁹.

Ce faisant, Jekyll cherche à rendre effective depuis sa position de scientifique la relation « $a \rightarrow \$$ » pour Hyde, relation que l'on retrouve dans le mathème du discours capitaliste. De cette manière, il cherche également à court-circuiter le trajet de la pulsion en restituant au sujet l'objet cause de son désir, alors même que le propre du trajet pulsionnel est de ne pas cesser de rater ledit objet, permettant ainsi la relance de la dynamique pulsionnelle (et le désir). Toutefois, cette entreprise échoue puisque la soif de Hyde ne s'éteint pas davantage que celle du Dr Jekyll. En effet, pour le Dr Jekyll et malgré les actes ignobles réalisés par Hyde, la tentation de se transformer en Hyde se fait de plus en plus insistante, jusqu'au moment où celle-ci se fait à son insu. Il s'endort en Jekyll et se réveille en Hyde⁶²⁰. Si Jekyll cherche à se débarrasser de son rapport au désir et à la jouissance, celui-ci n'est pas sans faire retour « à son insu ». En faisant le parallèle avec le discours capitaliste, nous pouvons dire que la scission cherchée par le Dr Jekyll, qui correspond à une scission entre

617BRUNO., P. (2010). *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme. op. cit.*,

618Division, castration et subjectivation sont en effet liés dans la mesure où la division et la castration sont les conditions et les causes du processus de subjectivation.

619BRUNO., P. (2010). *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme. op. cit.*, pp. 83

620Ce fait va dans le sens de la théorie de Pierre Bruno, celui qui se réveille c'est le sujet, Hyde est donc bien le sujet de l'histoire. Notons également qu'à partir de cet instant, la quantité de breuvage nécessaire à la transformation de Hyde et Jekyll ne cesse d'augmenter et Jekyll est contraint de prendre une dose de sa « dogue » plusieurs fois par jours (afin d'endormir Hyde?).

sujet et savoir, est une manière de chercher à contourner la castration, à s'en dégager (*a* doit être restitué à Hyde pour que Jekyll puisse s'extraire de son rapport à l'objet de désir).

Dans la suite de cette lecture de Pierre Bruno, nous pouvons également soutenir que ce que Jekyll rejette, c'est sa responsabilité éthique de sujet. Les deux tendances qu'il perçoit en lui impliquent qu'il tranche en faveur de l'une ou l'autre, selon les situations et les contingences. Or le Dr Jekyll recule devant ce choix, il le refuse et par-là refuse de prendre une position éthique là où une réponse manque. Plutôt que de prendre sur lui la responsabilité du choix et de s'assumer ainsi comme sujet, le Dr Jekyll souhaite scinder ses deux tendances afin que chacune puisse « faire son chemin », c'est-à-dire que lui, en tant que sujet, ne fait aucun choix. Même au moment où il décide (non sans mal d'ailleurs) de ne plus se transformer en Hyde (ce qui rate), sa décision n'est pas soutenue par une réflexion éthique mais par le fait, selon lui, que l'acte meurtrier de Hyde a rendu sa transformation en Hyde « impossible ». Il y a à ce moment une ambiguïté dans le roman, nous ne savons si cet « impossible » est associé au risque de la condamnation à mort de Hyde (recherché par la police), ou si le Dr Jekyll se confronte là à un point de réel qui l'oblige à une rectification subjective. Il n'est pas certain que ces deux options ne soient pas mêlées, mais ce qui importe c'est qu'une fois de plus le Dr Jekyll rejette la responsabilité de son acte (ne plus céder à Thanatos) sur un élément qu'il situe à l'extérieur de lui-même, détaché de lui. La certitude de l'impossible qu'il mentionne s'appuie entièrement sur l'Autre et non sur un choix (un pari) qu'il réalise et assume en son nom propre.

La démission de sa position de sujet par le Dr Jekyll n'est pas sans faire écho à l'organisation de la société promue par le scientisme contemporain. En déchargeant la responsabilité des décisions politiques et sociales sur des « algorithmes »⁶²¹ ou encore des « indicateurs »⁶²² qu'ils soient économiques, sociaux ou autres⁶²³, c'est la fonction même de l'énonciation, du désir, voire de l'acte, qui est mise de côté. À ceci s'ajoute l'idée qu'il pourrait exister une réponse qui puisse être produite en étant à la fois exacte, vraie et exempte de ratage. La certitude de l'acte est une certitude qui nous vient d'une faille dans le savoir et non du savoir lui-même, en ce sens, l'acte s'oppose au choix programmé et assuré voulu par l'idéologie rationaliste moderne. En se délestant de sa responsabilité de sujet (comme être de

621 Voir par exemple le système de « Parcoursup' »

622 En profit d'une idéologie rationaliste

623 A ceci s'ajoute le « fantasme » de produire une société entièrement juste et égalitaire, c'est-à-dire où est évacué la question de la tension entre pulsion et civilisation et entre singularité et vie collective.

désir et de pulsions), le Dr Jekyll contourne également la question de perte en faisant coexister (par la scission) les deux parts qui le divisent. Notons d'ailleurs que le mot « décider » signifie étymologiquement « trancher », décider, c'est donc prendre une « déscission »⁶²⁴.

Ainsi, nous pouvons dire que le discours capitaliste est une organisation discursive qui vise à scinder le sujet de son rapport au savoir, c'est-à-dire à l'inconscient (effet de la division sans remède du semblant et de la jouissance). Les manifestations de ce dernier apparaissent ainsi comme des événements « hors sens » ou comme des erreurs ou des dysfonctionnements, car elles ne peuvent être attribuées au sujet lui-même :

« L'inconscient est ainsi ignoré par le discours en ce sens que rien ne permet de lui supposer un sujet. »⁶²⁵.

Or l'inconscient, comme le précise Lacan est « savoir moyen de jouissance ». Le sujet jouit de son rapport au savoir car c'est au lieu du trou dans le savoir que vient se loger l'objet de jouissance. En scindant le sujet du savoir, le discours capitaliste cherche à dégager le sujet de la castration, mais c'est au prix d'une exclusion du symptôme comme manifestation de cette jouissance. Le symptôme témoigne de la manière dont chacun jouit de son rapport au savoir. La suppression de la flèche allant de la place de l'agent à la place de l'autre supprime dans le même temps ce rapport dialectique. Cela signifie que dans le discours capitaliste le savoir est un savoir sur la jouissance, voir un savoir moyen de production de jouissance (une jouissance en toc, laquelle implique que le sujet ne jouit plus de son rapport au savoir mais de son rapport à l'objet marchand), et non un savoir « moyen de jouissance ». Le savoir mis au service du capitalisme tend à se faire science de la jouissance (la sexologie en est une manifestation exemplaire), en excluant l'inconscient (soit le savoir comme insu et troué) ; la division et la singularité du sujet (ainsi que ses modes de jouir). Le savoir est mis en position de produire l'objet plus-de-jouir dont le sujet devra user pour obtenir un gain de jouissance, c'est-à-dire que le savoir n'est plus le moyen de jouissance, c'est l'objet marchand.

Le discours capitaliste cherche également à faire univers, c'est-à-dire à produire un

624 L'expression est de Erik Porge : PORGE, E. (1989). *Se compter trois. Le temps logique chez Lacan*. France Toulouse : Éditions érès. pp. 107.

625 VICTORIA, B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour*. op.cit. pp. 140.

système fonctionnant en autogestion (sans l'autre) et sans perte (c'est-à-dire sans trou et manque). Dans le discours du capitaliste, l'objet revient directement au sujet afin de le compléter. Dans ces conditions c'est le rapport à l'autre, fondé sur la dialectique de la demande qui se trouve mis de côté. En effet : pourquoi s'adresser à l'autre quand le retour de jouissance attendu peut être obtenu par l'objet ? Et ce d'autant plus que s'adresser à l'autre, c'est prendre le risque de se révéler (à soi et à l'autre) comme manquant, ce que le discours capitaliste rejette faisant ainsi de ce manque un insupportable.

Ainsi, Le discours capitaliste se fonde sur le rejet :

- De la castration, c'est-à-dire de l'impuissance
- De la division (qu'il aborde sous le mode de la scission)
- De l'inconscient (comme savoir moyen de jouissance et comme trou)
- Du symptôme, à entendre comme la manifestation de la façon dont le sujet jouit de ce savoir – et par là de la singularité du sujet –, mais aussi comme indice de l'impossible. Le symptôme indice un point d'impossible dans le rapport du sujet au savoir : un impossible à symboliser, un impossible à dire.

Le symptôme présente deux dimensions. L'une est réelle, c'est la part du symptôme qui objecte au discours. La seconde est la manifestation du nouage symbolique et imaginaire qui enserme et situe ce réel. La nomination du symptôme est en effet une manière de serrer et de traiter le réel qui s'y manifeste. L'enveloppe du symptôme (c'est-à-dire le nouage symbolique et imaginaire) prend appui sur le discours pour s'inventer et se construire. Le symptôme s'appuie contre le discours pour se faire entendre, ce qui conduit à une nomination du malaise. Cette nomination peut avoir des effets dans le politique quand plusieurs sujets s'identifient autour du même signifiant (bien que le rapport à celui-ci reste singulier). La résolution d'un malaise historiquement et culturellement déterminé ne signe pas la fin du symptôme car le réel continue d'objecter à l'ordre des discours et du signifiant. Pour autant, la mise au travail de ce qui fait malaise dans un lien social est soutenue par le symptôme. Les quatre discours intègrent dans leur logique cet impossible porté par le symptôme (impossible à dire et à symboliser). Le discours capitaliste en revanche rejette cet impossible, c'est-à-dire qu'il

*n'intègre pas, dans sa structure, l'écho de la butée du symptôme*⁶²⁶. La fonction du politique est de proposer et d'inventer une modalité de traitement du symptôme, de sa jouissance opaque et sa dimension réelle, qui en passe par le collectif. En retour, le symptôme travaille le social pour en produire un renouvellement. À l'inverse, le discours capitaliste cherche à se débarrasser du symptôme, ce qui en fait un ennemi du politique et du sujet. Toutefois, le symptôme ne s'élimine pas aussi aisément, aussi le discours du capitaliste a comme effet non pas de supprimer le symptôme (puisque cela est impossible), mais de le rendre inconcevable et par association, inutilisable (dans ce discours). Autrement dit, si le symptôme est le levier sur lequel nous devons nous appuyer pour sortir du discours capitaliste, il ne peut avoir cet « effet révolutionnaire » qu'à la condition de pouvoir être entendu comme tel. La pratique analytique a parfois pour première fonction de participer à la construction du symptôme pour un sujet, ce qui pourrait apparaître comme un paradoxe pour celui qui ne s'oriente pas d'une politique du symptôme. Il s'agit en fait de réintroduire, de faire entendre cet *écho de la butée du symptôme*. Le discours analytique apparaît ici comme point d'appui contre le discours du capitaliste, puisqu'il est précisément le discours qui réinscrit la castration dans l'ordre des discours, met au travail l'inconscient comme vérité et s'oriente du symptôme.

Notons cependant que malgré les espoirs de Jekyll, la scission escomptée entre « bonne âme » et « mauvaise âme » échoue. Dans le roman, si Hyde est censé représenter le mal pur, Jekyll reste un composé de mal et de bien. Autrement dit, ce que nous enseigne le « mythe » du Dr Jekyll et de Hyde, c'est que le rejet de la division subjective ne l'élimine en rien :

« C'est parce qu'il rejette cette division subjective qu'il conçoit et réalise le *projet Hyde*, mais rien n'y fait⁶²⁷. Hyde et Jekyll ne sont donc pas symétriques et nous sommes fondés à soutenir que le mythe forgé par Stevenson est celui du refus de la division du sujet, afin de montrer que ce refus est une impasse. Nul ne peut exclure de lui Hyde sous peine de devoir se transformer en lui ou se tuer. »⁶²⁸.

626 VICTORIA. B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour*. op.cit pp. 140.

627 Cette remarque est précieuse et nous introduit à une lecture critique des théories thérapeutiques fondées sur le rejet des « ondes négatives » voir des « personnes négatives ». Le pas manqué est celui qui permet de reconnaître cette « négativité » en soi, avant de la déporter sur l'autre, au risque sinon d'une fuite en avant infinie et intenable.

628 BRUNO., P. (2010). *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme*. op. cit., pp. 78

Cette limite à la scission entre Jekyll et Hyde est repérée par Jean-Pierre Naugrette et reprise par Pierre Bruno : Hyde n'emploie jamais le *Je*, il n'est jamais narrateur de l'histoire :

« Jekyll se suicide avant que Hyde puisse dire *Je*, c'est-à-dire ne puisse devenir le narrateur, radicalement immoral, de l'histoire. »⁶²⁹

Cette remarque ne relève pas simplement de l'analyse littéraire, elle permet de distinguer la position de Pierre Bruno de celle de Charles Melman. En effet, malgré l'apparente scission (qui n'est pas sans effet), le sujet reste, dans le fond, un sujet divisé. Il y a donc une distinction importante à opérer entre effet de discours et structure du sujet qui nous interdit de supposer que le sujet de notre modernité ne serait plus divisé :

« Jekyll ne perd donc pas la parole. La perte de sa subjectivité s'arrête au point où il ne pourrait plus dire *Je*, et où Hyde prendrais le relais. »⁶³⁰.

Hyde est interdit de *Je* parce qu'il est Jekyll, il est sa part pulsionnelle et, de cette façon, il est autant à l'intérieur qu'à l'extérieur de Jekyll. *En ce sens*, commente Pierre Bruno, *la scission est une prothèse orthopédique qui fait écran*⁶³¹ à la division du sujet⁶³² Les signifiants choisis par Pierre Bruno - « prothèse orthopédique » ; « écran » - éclairent suffisamment la position qui est la sienne. Elle consiste à soutenir la division du sujet quelques soient les modalités de discours. La division reste structurale et subordonnée à l'entrée dans le langage. Cependant, cela ne nous dédouane pas d'interroger les effets de cet « écran » qu'est la scission du discours capitaliste. Il semble ici bienvenu d'opérer une lecture conjointe de la thèse de Pierre Bruno et de celle de Marie-Jean Sauret qui soumet à la discussion l'idée que le discours capitaliste aurait comme effet *d'empêcher le sujet de s'appuyer sur le génie de sa structure*⁶³³. Si nous considérons que le sujet reçoit sa structure de l'Autre du langage, alors cette structure dont parle Marie-Jean Sauret est celle du sujet divisé et marqué d'un manque-à-être. Les trois structures psychiques (névrose, perversion et psychose) apparaissent alors comme des modalités de traitement de la division du sujet et de

629 *Ibid.*, pp. 66

630 *Ibid.*,

631 Souligné par nous.

632 BRUNO., P. (2010). *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme. op. cit.*, pp. 78

633 Voir notamment : SAURET, M-J. (2017). *La bataille politique de l'enfant*. France, Toulouse : Éditions Érès/Humus

son manque-à-être. Le discours capitaliste en encourageant la scission du sujet d'avec le savoir au détriment de la mise au travail de la division du sujet, empêche ce dernier d'en faire un certain usage. Cela ne signifie pas que la division disparaît mais elle n'apparaît plus que sous le mode de l'intraitable.

1.5 Discours capitaliste, psychose et perversion

Avant de conclure notre analyse du discours capitaliste, il nous faut discuter deux thèses contemporaines qui lui sont attachées. La première défend l'idée que le discours capitaliste induirait une forme de psychose généralisée, c'est-à-dire que la forclusion de la castration dans le discours capitaliste produirait une forclusion de la castration au niveau du sujet. Cette thèse se situe dans le sillage de celle de Charles Melman et Jean-Pierre Lebrun puisqu'elle implique que le discours soit en mesure d'affecter la structure du sujet et non sa subjectivité, hypothèse que nous avons déjà refusée précédemment. De plus, la forclusion de la castration n'est pas synonyme de forclusion du Nom-du-père, en effet, il nous faut distinguer, comme le souligne Sami Chiha dans thèse de doctorat : *forclusion de l'agent de la castration et forclusion du produit de la castration*, c'est-à-dire le forclusion du Nom-du-père et forclusion de la signification phallique qu'il propose. On peut d'ailleurs se référer sur ce point à cette citation de Lacan :

« Ce n'est pas parce que la *Verwerfung* rend fou un sujet, quand elle se produit dans l'inconscient, qu'elle ne règne pas, la même et du même nom d'où Freud l'emprunte, qu'elle ne règne pas sur le monde comme un pouvoir rationnellement justifié. ».⁶³⁴

Par ailleurs, il nous faut distinguer ce qui relèverait d'une « psychotisation du lien social » pour reprendre l'expression de Marie-Jean Sauret, soit l'effet du discours capitaliste sur le lien social, lequel lui donnerait une allure paranoïaque ; et la « psychose généralisée » qui, pour peu que nous puissions lui donner un sens, impliquerait une psychotisation des sujets contemporain ce qui, du point de vue de la structure, n'a aucun sens.

La seconde thèse rattachée au discours capitaliste va dans le sens de soutenir une perversion généralisée, thèse contre laquelle nous pouvons user du même contre-argument que celui que nous avons employés pour récuser la thèse de la psychose généralisée. Cependant, dans l'étude du rapport entre discours capitaliste et perversion d'autres thèses plus cliniques ont été proposées, notamment celles qui s'intéressent au mode de jouir promu par le discours capitaliste, lequel s'ancre du côté de la frustration. Sans trop digresser sur ce sujet, il

634LACAN, J. (2001). *Le Séminaire, Livre VIII. Le transfert*. France, Paris : Seuil. pp. 117.

nous semble que cette orientation théorique propose une lecture plus cohérente des effets du discours capitaliste.

2 Discours capitaliste et logique collective

L'analyse des impasses du discours capitaliste a largement mobilisé la communauté analytique au profit parfois d'un certain fatalisme et au détriment de l'étude des leçons que l'analyse de ces impasses peut nous offrir. Il est une thèse qui revient cependant avec insistance sans pour autant connaître des développements conséquents. Ladite thèse consiste à soutenir l'idée que la logique collective est la voie de sortie du discours capitaliste. Nous retrouvons cette idée exprimée par Marie-Jean Sauret dans plusieurs de ses ouvrages. Par exemple, dans un article publié dans l'ouvrage collectif *Le savoir du psychanalyste*, il écrit ceci :

« Entamer le lien social capitaliste suppose de mobiliser une autre dimension, également précocement promue par Lacan, celle du temps logique. Il s'agit encore d'une piste à reprendre. Disons que la sortie de l'impasse où nous laisse l'absence d'autorité universelle, exige de chacun qu'il y aille de sa réponse, que celle-ci conditionne celle des autres, l'issue ne pouvait être que collective : ainsi se renouvelle le lien social...Pour être plus précis, la référence porte ici plus sur la chaîne borroméenne que sur le réseau – dont certains auteurs démontrent les dangers : d'un côté, transfert du politique sur la technique pour s'économiser les utopies de la transformation sociale, de l'autre, transfert de la subjectivité au virtuel. Et la question reste de saisir à quelle condition chacun de nous pourra faire exit de la vie, de ce moment où il consentira à « être Autre enfin », une chance pour ceux qui suivent. ».⁶³⁵

Soutenir que la logique collective est une modalité de réponse au discours capitaliste semble bien en effet se situer dans le sillage des travaux de Lacan. Dans *Télévision*, il n'avait pas manqué de souligner le fait que la sortie du discours capitaliste convoque certes le pas de chacun, mais restera sans effet si elle ne concerne que quelques-uns :

« [...] Plus on est de saints⁶³⁶, plus on rit, c'est mon principe. Ça pourrait être la

⁶³⁵SAURET, M.-J. (2013). « Nouage ». In : BARWELL, N., BRUNO, P., SIDOIT, V. (2012). *Le savoir du psychanalyste*. France : Éditions érès.

sortie du discours capitaliste, mais ça ne constituera pas un progrès si ça ne se passe que pour certains. ».⁶³⁷

Cette phrase résonne avec celle que nous avons déjà relevée dans le texte du temps logique⁶³⁸ : la vérité pour tous dépend de la rigueur de chacun. Ainsi, il n'y a aucune chance pour que nous sortions du discours capitaliste sans l'autre ou, pire, à son détriment. Se pose alors une question à la fois théorique, pratique et politique : comment dépasser la logique de concurrence prônée par le capitalisme néolibéral pour qu'advienne une forme de logique collective, laquelle, on l'a vu, nécessite de pouvoir se compter avec l'autre ?

Rappelons également que si la sortie du discours capitaliste convoque la logique collective et implique un certain rapport à l'autre, cela ne signifie pas pour autant que la sortie soit elle-même est « collective ». Comme l'a déjà souligné Pierre Bruno, sortir du discours capitaliste implique d'abord de faire sortir de le capitalisme de soi, c'est-à-dire que la sortie du capitalisme convoque le pas du sujet, que nous traduisons dans le registre de l'acte.

Marie-Jean Sauret et Pierre Bruno ne sont pas les seuls psychanalystes à se faire les porte-voix de ce rapport entre logique collective et discours du capitaliste. Michel Lapeyre défendait cette même idée dans plusieurs de ses textes. Dans un article intitulé : « Le savoir du psychanalyste, pas tant, pas tout », il écrivait par exemple ceci :

« Il s'agit de la sauvegarde de la relation à la substance humaine, qui implique la création continue du lien social et qui comporte donc la mise en œuvre de la logique collective comme articulation de l'individuel et du social : à rebours du

636 Pour une réflexion sur le statut du saint dans son rapport au discours capitaliste, on peut se référer à l'ouvrage de Pierre Bruno *Lacan, passeur de Marx*. Dans cet ouvrage il nous fait notamment remarquer que la position de Lacan n'implique pas que nous devenions tous des saints, mais simplement qu'il y en ait un nombre suffisant :

« Que la sortie ne soit pas pour certains signifie non pas que tous, pour sortir, doivent être saints, mais qu'il y ait suffisamment de saints pour le discours capitaliste soit caduque et que nul ne puisse désormais l'intégrer, à quelque place que ce soit. ». BRUNO, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*. France : Éditions érès/Point hors ligne. pp. 259.

637 LACAN, J. (1974). « Télévision ». In LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op.cit* pp. 520.

638 « Il n'est que de donner au terme logique des autres la moindre relativité hétérogène, pour que cette forme manifeste combien la vérité pour tous dépend de la rigueur de chacun, et même que la vérité, à être atteinte seulement par les uns, peut engendrer, sinon confirmer, l'erreur chez les autres. Et encore ceci que, si dans cette course à la vérité, on n'est que seul, si, l'on n'est tous, à toucher au vrai, aucun n'y touche pourtant sinon par les autres ».

Avec Pierre Bruno, la figure du saint est celle du rebut de jouissance, le saint « dé-charité », il se fait semblant d'objet *a*.

capitalisme et de son négationnisme déshumanisation, qui ne connaît que la destruction des liens, qui ne veut avoir affaire qu'à la psychologie collective (la foule, la masse), donc le primat de l'individualisme et du narcynisme, autodestructeurs et autophages. ».⁶³⁹

Dans le discours des théoriciens, la logique collective apparaît à la fois comme une voie de sortie du discours capitaliste mais, en même temps, elle semble être l'une des dimensions les plus durement touchées par celui-ci. Michel Lapeyre, comme d'autres, n'ont pas manqué de faire remarquer l'effet de délitement du lien et du rapport à l'autre impulsé par l'introduction du discours capitaliste. C'est pour analyser et répondre à ces deux hypothèses que nous nous sommes engagés dans ce travail de recherche. Dans un premier temps nous nous sommes employés à définir la logique collective et son rapport au temps logique, à l'objet *a* et à la fonction de la *h(a)te*⁶⁴⁰, ce qui nous a conduit à proposer de considérer la logique collective comme une logique de l'acte. À partir de ces éléments, il nous faut désormais examiner comment nous pouvons répondre aux questions posées par la thèse du rapport entre logique collective et discours capitaliste, à savoir :

- *En quoi le discours capitaliste pourrait-il affecter la logique collective et pour quels effets sur le sujet et le lien social ?*
- *En quoi la logique collective pourrait-elle constituer une réponse au discours capitaliste ?*
- *La logique collective permet-elle de sortir le capitalisme de soi, c'est-à-dire de sortir du discours capitaliste au un par un ?*

Les réponses que nous pouvons apporter à ces questions convoquent plusieurs niveaux de lecture et d'analyse. Le premier niveau est clinique, puisque le discours capitaliste s'accommode mal du discours analytique et il y a aujourd'hui un réel enjeu à la fois clinique et politique à soutenir la psychanalyse comme praxis, théorie et discours. Ensuite, sur le plan politique, si le discours capitaliste est pour Lacan « voué à la crevaision », rien n'indique à ce

639LAPEYRE, M. « Le savoir du psychanalyste, pas tant, pas tout ». Inédit. Voir : <http://nicmir.free.fr/nm/stef/M.Lapeyre%20savoir%20du%20psychanalyste,%20pas%20tant,%20pas%20tout-2.doc>

640Ce qui nous a conduit finalement à identifier l'objet *a* à la fonction de la *h(a)te*

jour que nous ne risquions pas de « crever » avec lui. À défaut de pouvoir désactiver le discours capitaliste chez tous les sujets, nous pouvons donc travailler à le rendre non nécessaire, peut-être possible, mais non nécessaire.

2.1 L'influence du discours capitaliste sur la logique collective

Dans un premier temps, intéressons-nous à l'influence possible du discours capitaliste sur la logique collective. Nous avons défini la logique collective comme une logique de l'acte soutenue par la dialectique du sujet et de l'objet petit *a*, laquelle se réalise entre aliénation et séparation. Dans les quatre formes traditionnelles des discours, le rapport entre le sujet et l'objet est toujours marqué par le registre de l'impuissance, ou par celui de l'impossible. Dans le discours capitaliste en revanche, nous avons vu que le rapport du sujet à l'objet est soutenu comme possible (ce qui ne veut pas dire qu'il l'est), ce qui conduit le sujet à s'illusionner la possibilité de ce rapport et à éprouver une frustration d'autant plus importante devant son impossibilité et son ratage. La forclusion de la castration dans le discours capitaliste a donc deux destins possibles : la frustration quand le ratage advient et/ou l'angoisse qui précède ce ratage. Cette forclusion implique également l'impossibilité pour le sujet de subjectiver la perte irrémédiable de l'objet, mais également de supporter, d'élaborer, le temps qui le sépare d'une quelconque forme de jouissance substitutive. La tension devient ainsi constante.

À l'inverse, nous avons vu que la de réalisation de l'acte est conditionné par la possibilité de pouvoir se séparer de l'objet *a* – afin de consentir au domptage de la jouissance par le signifiant. L'acte est un Dire faisant coupure dans la structure de l'*Automaton*, il empêche (comme le symptôme) que tout tourne en rond. Nous avons également mis en avant le fait que l'acte est la condition de la réalisation du sujet et du renouvellement du lien social. Si nous considérons que le discours du capitaliste fonctionne sous le fond d'une forclusion de la castration, alors nous pouvons supposer que cette forclusion influence le procès du temps logique et de la logique collective et, plus particulièrement, contrevient à l'avènement du « moment de conclure ». En effet, le « moment de conclure » situe un temps de vacillement du sujet où après s'être réalisé comme objet, il le cède, c'est-à-dire qu'il s'en sépare. Cette modulation du temps logique se réalise dans l'acte parce que l'acte provoque une découpe de l'objet. C'est dans le *temps pour comprendre* que le sujet est identifié à l'objet *a*, il est objet pour les autres, mais dans le *moment de conclure*, soit dans le moment où l'acte se boucle,

c'est dans sa division pure qu'il apparaît. Aussi, nous rejoignons Pierre Bruno lorsqu'il écrit ceci :

« La forclusion de la castration, dont Lacan rattache l'effectuation au discours capitaliste, veut dire que ce discours, en empêchant, à chaque fois que la contingence s'en présente, le savoir inconscient de faire vaciller l'assurance d'être du sujet, finit par forclure l'espace-temps⁶⁴¹ où la loi pourrait cesser d'apparaître comme un commandement immuable de Dieu ou de la nature, c'est-à-dire où la castration pourrait cesser d'être abstraite pour se faire sensible à son dépassement. ».⁶⁴²

Pour Pierre Bruno, l'avènement de l'aliénation du sujet à l'Autre (qu'il situe à la suite de Freud comme une forme de « passivité originelle ») et son objection par le symptôme, se réalisent simultanément (effectuant ainsi la division). En rejetant la division, le discours capitaliste laisse alors de côté l'acte de réponse du sujet contre son aliénation qui se réalise avec le symptôme. De tels effets ne devraient pas passer inaperçus dans la clinique et dans la psychopathologie quotidienne. Or deux phénomènes cliniques contemporains peuvent nous laisser penser que le discours capitaliste influence bien le collectif et le sujet dans ce sens :

1. Le sentiment d'accélération du rythme de vie dans la société
2. L'augmentation des passages à l'actes et *acting-out* dans le lien social contemporain

Nous allons soumettre à l'étude ces deux phénomènes.

641 Tout événement ou contingence, comme le souligne A. Badiou, implique en effet une rencontre originelle avec le réel du temps. Voir : BADIOU, A. (1988). *L'Être et l'événement*. France, Paris : Seuil. Repéré par Pierre Bruno : BRUNO, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme. op.cit* pp. 275.

642 BRUNO, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme. op.cit* pp. 275.

2.2 Discours capitaliste, temps logique et logique du sujet

Avant de nous pencher plus précisément sur l'analyse du rapport entre logique collective et discours du capitaliste, nous souhaitons interroger le rapport entre temps logique et discours et, plus particulièrement, le rapport entre temps logique et discours du capitaliste. Nous en sommes venus précédemment à proposer l'idée que le temps logique rythme la dynamique des discours et qu'il se soutient d'un rapport entre le sujet et l'objet petit *a* (via la fonction de la h(a)te) qui se joue entre répétition, aliénation et séparation. Nous avons également affirmé qu'il existe un lien entre le temps logique – qui est le temps du sujet – et le processus de subjectivation. Le sujet est réalisé par l'acte au terme du procès du temps logique. La question que nous pouvons alors nous poser est la suivante : dans la mesure où le discours capitaliste s'organise à partir d'une forclusion de la castration, soit du moment de séparation du sujet d'avec l'objet, est-il possible d'envisager que cela ait des répercussions sur le procès du temps logique et, par association, sur le processus de subjectivation et sur la dynamique des discours ?

Nous avons déjà souligné nos désaccords avec les thèses de C. Melman et J-P Lebrun, c'est-à-dire que, selon nous, le discours capitaliste n'influence pas la structure du sujet elle-même, il reste un sujet divisé, marqué par la castration ou non en fonction de sa structure. Forclusion de la castration au niveau du discours, ne signifie pas forclusion du Nom-du-père au niveau de la structure du sujet. En revanche, à la suite de Pierre Bruno, de Marie-Jean Sauret, et d'autres auteurs, nous avons reconnu que le discours du capitaliste n'est pas sans effet sur la subjectivité, soit sur ce qui se construit au terme du processus de subjectivation dans un mouvement d'historisation du sujet. Marie-Jean Sauret propose ainsi de considérer que le discours capitaliste empêche le sujet de faire usage du génie de sa structure, ce que nous interprétons comme une difficulté à faire usage de sa structure de *parlêtre*, soit de sa division.

Notre analyse du concept de « temps logique », nous a permis de tisser un lien entre temps logique et processus de subjectivation. Au cours de celui-ci, le sujet se réalise d'abord comme objet au champ de l'Autre. Ceci n'est possible qu'à la condition qu'il soit visé par une demande, un désir (qui inclut la question de l'amour), une jouissance (cf : les expériences de Frédéric II ou le syndrome d'hospitalisme). Cependant, pour advenir comme *parlêtre*, sujet de

désir et sujet singulier, il doit se produire une découpe de l'objet qui est introduite par l'effet du signifiant. Le sujet manque-à-être qu'elle que soit sa structure, et ce manque-à-être pourra être interprété comme manque via la castration ou non. La perte de l'objet à lieu chez tous les sujets parlants, mais la subjectivation de cette perte diffère en fonction des structures psychiques. Toujours est-il que pour que le sujet *ex-siste* à l'Autre, mais pour qu'il se vive subjectivement comme différent de l'Autre il faut qu'il puisse céder sur *a* et le loger au lieu de l'Autre, afin de pouvoir entrer dans la dialectique de la demande et dans le lien social sous la forme des discours. Si nous suivons le procès de subjectivation, c'est également à cette condition que le sujet advient comme sujet radicalement singulier. Le sujet est réalisé par l'acte et celui-ci implique que le sujet cède sur l'objet, car s'il y reste identifié sans recours au signifiant et sans adresse, c'est le passage à l'acte. Si, au contraire, il reste fixé dans l'attente que ce soit l'Autre qui le lui restitue, alors il reste déterminé par l'Autre. L'acte est un temps de désobjectivation, mais également de destitution du sujet supposé savoir où le sujet, nous dit Lacan, advient comme pure division.

Dans les quatre discours, l'objet *a* est toujours maintenu à distance. Dans le discours capitaliste en revanche, soit on laisse le sujet s'illusionner d'un retour de l'objet sous la forme de l'objet marchand, soit on identifie le sujet à l'objet et on le réduit à être un bien de consommation. Dans tous les cas, le discours du capitaliste court-circuite la dialectique du rapport à l'objet petit *a* qui se réalise normalement dans la ronde des discours entre aliénation et séparation. Notre hypothèse est qu'il contrevient à la réalisation du temps de la subjectivation de séparation (ou de la perte, puisqu'en réalité l'objet *a* n'est jamais retrouvé puisque perdu de structure). Or c'est ce temps de subjectivation qui permet au sujet de se ré-inventer mais aussi de se reconstruire suite à la rencontre d'un réel qui ne le laisse pas inchangé. Cette rencontre avec le réel, notamment celui du symptôme, se trouve au cœur de la dynamique des discours, mais le discours du capitaliste n'en permet pas la subjectivation. Il fonctionne, comme tous les discours, sous le principe de l'*automaton* mais, contrairement aux autres, il n'enregistre pas l'écho de la *tuchê*, soit de la rencontre manquée – ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. C'est pourtant à partir de cette rencontre manquée où l'objet *a* apparaît comme absence, comme ce qui vient trouer le savoir, que le sujet peut se ré-inventer (et aussi changer de modalité de discours).

Ainsi, nous soutenons que la forclusion de la castration dans le discours du capitaliste

contrevient à la logique du sujet et, plus radicalement, au processus de subjectivation. L'effet ne touche pas, comme nous l'avons dit, la structure du sujet elle-même, mais l'usage que le sujet peut en faire. En évitant la subjectivation de la perte, le discours du capitaliste désorganise la logique du temps logique. Soit il précipite l'identification du sujet à l'objet sans la médiation du *temps pour comprendre*, réduisant celui-ci à l'objet déchet. Soit il conduit le sujet à rester fixé à la réponse produite par le marché, espérant que celui-ci lui restitue son manque-à-être. S'il reste fixé dans le *temps pour comprendre*, c'est-à-dire qu'il n'arrive pas à se séparer symbolique ou imaginativement de l'objet *a*, le sujet se situe dans un type de subjectivation qui n'est pas celui du *moment de conclure*. Il reste déterminé par l'Autre et il lui est alors impossible de faire usage de ce qui objecte à son inclusion dans l'Autre. Par conséquent, et comme le repère B.Victoria, *il en accepte les productions successives*⁶⁴³. Quand le processus de subjectivation arrive au terme du temps logique, il permet au sujet de se situer comme objection à l'Autre. Dans le discours du capitaliste le sujet s'engage dans une acceptation répétée, c'est-à-dire que le « ce n'est pas ça » du symptôme ne permet pas au sujet de faire usage de sa division comme signe de protestation à son inclusion dans l'Autre. Les réponses produites par l'Autre du marché voilent la faille dans le savoir mais, habituellement, le symptôme a pour fonction d'en révéler la dimension de semblant : la réponse échoue à recouvrir le réel du symptôme. Le sujet est objection au savoir de l'Autre ce qui lui permet d'*ex-ister* dans une position d'énonciation. Cependant, s'il se laisse suggestionner par l'Autre du marché alors il ne prend pas position vis-à-vis de cet insu dans acte de parole qui le singularise. Le sujet ne conclut pas sur son être réel, il en transfère la responsabilité à l'Autre. Ce recul devant le réel comme trou, comme impossible, a également des conséquences politiques puisque cela fait du discours capitaliste l'un des ennemis de la démocratie car cette dernière repose justement sur la mise en fonction du sujet de l'acte, responsable de sa position à l'égard du réel. Nous avons en effet montré que l'acte est une modalité de traitement du réel manifesté par l'émergence de l'objet *a*.

C'est peut-être dans ce sens que nous pouvons entendre et questionner le regain d'intérêt manifesté aujourd'hui pour les questions de manipulation. L'angoisse de se voir manipulé par l'autre – souvent nommé aujourd'hui « pervers narcissique » – est très présente dans la clinique, ainsi que dans l'actualité médiatique et politique. Nous pourrions entendre

643 VICTORIA. B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour*. op.cit pp. 134.

cette protestation comme le retour discret de ce qui a été rejeté, soit la responsabilité du sujet à l'égard de sa position face au réel, à la jouissance et au désir. Bien entendu, il n'est pas exclu que certains individus cherchent à conformer d'autres sujets à leurs fantasmes voire, plus largement, à l'ordre du marché. Cependant, depuis la psychanalyse, nous ne pouvons pas soutenir l'idée que le sujet est entièrement suggestionnable. Gouverner et suggestionner, avons-nous dit, est impossible.

En déchargeant sur l'Autre la responsabilité de son désir et de son rapport au réel et à la jouissance, le sujet reste également énoncé par l'Autre. Nous sentons ainsi que c'est le processus de subjectivation lui-même qui se trouve mis à mal dans le discours capitaliste. Or nous avons vu précédemment que le processus de subjectivation implique l'acte (et la dialectisation du rapport entre le sujet et l'objet petit *a*). La question que nous pouvons alors nous poser est la suivante : dans quelle mesure le discours capitaliste influence-t-il la capacité d'acte du sujet ?

2.3 Passage à l'acte et *acting-out* dans le discours capitaliste

Sur un plan phénoménologique, nous pouvons constater l'accentuation dans notre société contemporaine des passages à l'acte, voir également des *acting-out*, que nous avons situé comme des « ratages » de l'acte. Certains passages à l'acte adoptent des formes particulièrement visibles et dramatiques, comme dans le cas des attentats-suicides terroristes (qui touchent de nombreux pays dans le monde et pas seulement en Europe), des fusillades de masses (particulièrement les États-Unis), des passages à l'acte suicidaires⁶⁴⁴, etc. Le délitement du lien social laisse, il est vrai, le sujet sans adresse pour son symptôme. Les lieux de paroles et d'écoute se réduisent comme peau de chagrin dans notre société contemporaine alors que dans le même temps le sujet est réduit à n'être qu'un objet de consommation parmi d'autres. Toutefois, nous pouvons nous demander si la forclusion de la castration organisée par le discours capitaliste n'affecte pas également le sujet en ce sens. Il y aurait alors comme un court-circuitage du procès logique du temps subjectif.

Nous avons en effet situé le passage à l'acte comme l'effet d'un ratage du procès du temps logique. Le passage à l'acte est forclusion du *temps pour comprendre*, soit du moment où le sujet s'identifie d'abord à l'objet qu'il est pour l'Autre, avant de le céder pour apparaître dans sa division pure et ainsi se renouveler comme sujet du désir. Le *temps pour comprendre* constitue également un temps d'élaboration, il s'agit de comprendre ce qu'il y a à comprendre comme le disait Lacan. Nous savons également que deux conditions président au passage à l'acte :

1. La réduction du sujet à l'objet déchet
2. La confrontation du désir et de la loi, quand le désir de l'Autre fait loi

Si le sujet se trouve dans l'impossibilité de se séparer de l'objet et, par là, de s'en dés-identifier, alors il se précipite dans le passage à l'acte. En faisant de l'homme une *lathouse*, un semblant d'objet *a*, parmi les autres objets de consommations, le discours du capitaliste organise donc un pousse au passage à l'acte qui, en plus, faute de lieu d'adresse et de parole, reste le plus souvent une énigme pour le sujet qu'il touche et pour les témoins. Ainsi, nous

⁶⁴⁴Nous pouvons penser à la vague de suicide à France Télécom ou aux nombreux suicide (ou tentative) par immolation

proposons de lire la multiplication des passages à l'acte dans le lien social contemporain comme l'un des stigmates de la forclusion de la castration, en tant que celle contrevient à la logique du sujet qui se soutient du temps logique et de la possibilité de subjectiver la séparation du sujet et de l'objet petit *a*.

La capacité d'acte du sujet se trouve également mise à mal dans le discours capitaliste, car celui-ci ne propose pas les appuis discursifs nécessaires à sa réalisation.

Si d'un côté nous observons une multiplication des passages à l'acte, d'un autre côté, sujets et collectifs témoignent parfois d'un sentiment d'inertie, comme s'il était devenu difficile de poser un acte qui engage et qui inclut le risque de la perte. La question de la perte est devenue centrale dans les mouvements de contestation politique par exemple : qu'est-on prêts à perdre pour aller dans la direction que nous souhaitons ? S'engagent alors souvent de longues discussions qui, si elles arrivent à diviser le groupe, débouchent rarement sur un acte politique ou autre. Dans ce cas de figure, le manque de garantie est souvent évoqué. Il faudrait en fait pouvoir savoir si cela « vaut vraiment le coup », ce qui contrevient à la logique même de l'acte qui, non seulement ne se prévoit pas, se vérifie dans ses suites, mais en plus, se fonde sur l'insu.

À côté de cette inertie que nous pouvons situer du côté d'un rejet du sujet du désir, nous observons également dans la clinique des symptômes d'inhibitions : impossibilité de retourner au travail, de sortir de chez soi, de poursuivre ses études, de se lever le matin, etc. L'importance de ses symptômes dont vient se plaindre l'analysant nous semble être à distinguer du rejet du sujet du désir organisé par le capitalisme. Nous aurions d'un côté l'inertie⁶⁴⁵, c'est-à-dire l'acceptation répétée des productions du discours capitaliste (objet marchand, idéologie utilitariste et rationaliste, injonction à la jouissance) ; et d'un autre côté l'inhibition symptomatique comme résistance du sujet contre le capitalisme et son discours.

⁶⁴⁵Sami Chiha dans sa thèse soutenue en 2018 propose de parler « d'Un-différence » à l'égard du sujet du désir dans le monde capitaliste. Cf : CHIHA, S. (2018). *Martyre et Amok en répétition. Destins du politique dans le sujet de la modernité*. Thèse de doctorat en psychologie, non publiée, Université Toulouse-II Jean-Jaurès, Toulouse

2.4 Acte et/ou inhibition, l'exemple de Vladimir et Estragon

Dans le texte « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme » Lacan écrit ceci :

« Ainsi, la vérité se manifeste dans cette forme comme avançant l'erreur et s'avançant seule dans l'acte qui engendre sa certitude ; inversion l'erreur se confirmant de son inertie, et se redressant mal à suivre l'initiative conquérante de la vérité. ». ⁶⁴⁶

Ainsi sous-entend-il que seul l'acte peut nous mener sur la voie de la certitude (et par association de la réalisation du sujet) et, qu'à l'inverse, l'inertie nous condamne au doute ou même à l'erreur. La question que nous pouvons alors nous poser est la suivante : l'inertie dont parle Lacan peut-elle se rapporter à l'inhibition, c'est-à-dire devons-nous considérer que l'inhibition se situe à l'envers de l'acte ? La question mérite d'être posée dès lors que nous constatons dans notre modernité un recul devant l'acte au profit de ce qui semble être de l'inhibition d'un côté, et du passage à l'acte de l'autre. En effet, la multiplication des burn-out, des arrêts de travail, des refus scolaires, etc. semblent souvent relever du registre de l'inhibition : « Je ne peux plus », « Je n'arrive plus à penser » ; « Je n'arrive pas aller à travailler », etc. toutes ces plaintes apparaissent comme des limites « fonctionnelles du Moi », soit la définition freudienne de l'inhibition. Quant à notre société contemporaine, elle tend à ravir au sujet sa capacité d'acte, c'est-à-dire sa capacité à prendre position face au réel, (là où une réponse manque), en renvoyant la responsabilité de la décision aux nouvelles technologies, algorithmes et autres. La question qui se pose alors est la suivante : doit-on considérer que le discours capitaliste et le néolibéralisme tendent à favoriser l'inhibition du sujet contre l'acte ? Dans la littérature l'acte et l'inhibition sont souvent opposés pourtant, nous pouvons soutenir en nous référant à l'enseignement de Freud et de Lacan, que les deux sont au service du désir, alors qu'en est-il vraiment ? Pour répondre à cette question, nous allons partir de l'analyse d'une pièce de théâtre de Beckett : *En attendant Godot*.

646 LACAN, J. (1966). « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme ». In LACAN, J. (1966). *Écrits*. France, Paris : Seuil.

La pièce de théâtre *En attendant Godot*⁶⁴⁷ de Samuel Beckett met en scène deux personnages enlisés dans une forme d'inertie, d'attente, qui les condamne à répéter indéfiniment la même journée. Il est intéressant de comparer le destin des prisonniers de Lacan à celui d'Estragon et Vladimir (les deux personnages mis en scène par Beckett dans *En attendant Godot*), pour saisir toute l'importance de la dimension de l'acte et de l'assertion subjective anticipante dans la logique du sujet et dans celle du collectif.

Pour rappel, la pièce de Beckett se divise en deux actes. Dans l'acte I, nous apprenons que Vladimir et Estragon, deux vagabonds, se retrouvent dans un « non-lieu »⁶⁴⁸ à la nuit tombée, pour attendre le fameux Godot qui ne viendra jamais. L'espace scénique proposé par Beckett est simple : une route de campagne et un arbre solitaire et sans feuilles. On ne sait pas exactement ce que Godot est censé apporter aux deux vagabonds, mais il semble représenter un espoir de changement quant à leur situation présente. Comme l'attente se prolonge, les deux compères cherchent à se distraire pour faire passer le temps. Mais avec Godot qui tarde à faire son entrée des inquiétudes naissent du côté des deux comparses : est-ce le bon lieu de rendez-vous ? Godot est-il déjà passé ? Que faire en l'attendant ?

Au milieu de l'acte I deux autres personnages entrent en scène : Pozzo et Lucky. Pozzo est un homme autoritaire, propriétaire des lieux selon ses dires, qui exerce un contrôle tyrannique sur Lucky (muet la plupart du temps). Un jeu s'instaure entre les quatre personnages mais Pozzo et Lucky finissent par partir, laissant seuls les deux vagabonds toujours dans l'attente de la venue de Godot. C'est alors qu'un garçon apparaît porteur d'un message à l'attention des deux amis : Godot aura du retard il viendra demain. Vladimir a l'impression d'avoir déjà vécu cette scène mais le garçon ne s'en souvient pas, ainsi se conclut l'acte I.

L'acte II s'ouvre sur le même décor, seul l'arbre a changé d'apparence, quelques feuilles en habillent les branches. Très vite, on se rend compte que l'acte I se rejoue quasiment à l'identique, malgré quelques variations et accélérations. Vladimir remarque la répétition mais Estragon, malgré les efforts de Vladimir pour lui raviver la mémoire, ne se souvient de

⁶⁴⁷*En attendant Godot* est une pièce de théâtre écrite par Samuel Beckett en 1948 et publiée en 1952 aux Éditions de Minuit. Elle appartient au cours dit du « théâtre de l'absurde ». La première représentation date de 1953, la mise en scène est de Roger Blin et la pièce se joue au théâtre de Babylone à Paris.

BECKETT, S. (1952). *En attendant Godot*. France, Paris : Éditions de Minuit.
⁶⁴⁸Une simple route de campagne avec un arbre.

rien. Une variation s'introduit dans le duo Pozzo-Lucky, tous deux tombent au sol et les deux vagabonds tardent à leur apporter leur aide. Estragon souhaite monnayer cette aide alors que Vladimir se lance dans une série de tirades argumentant la nécessité d'agir. Ensuite, Pozzo affirme être devenu aveugle et Lucky est devenu muet, sans qu'aucun des deux ne sache depuis quand date cette infirmité. Ils finissent par partir et Vladimir, se rappelant de la journée de la veille, se lamente sur la futilité de son existence. La fin de la scène rejoue les coordonnées de l'acte I, le garçon vient délivrer le message de Godot : il est absent aujourd'hui, mais il viendra demain. Après une tentative de suicide ratée, un dernier échange laisse entrevoir la suite de l'histoire : « Allons-y » dit Estragon, mais Beckett de préciser dans une didascalie : ils ne bougent pas. Estragon et Vladimir se condamnent ainsi à rester enfermés dans le même cycle de répétition, attendant Godot, fixés sur la route de campagne.

L'attente est souvent au cœur des pièces de Samuel Beckett (on peut penser par exemple à *Fin de partie*, *Oh! Les beaux jours*, *Dernière bande*, *Va et vient*). Selon Kamyabi Mask Ahmad, la mise en scène de cette thématique⁶⁴⁹ chez Beckett est à mettre en lien avec son attachement à l'histoire politique de l'Irlande traversée par l'idée de la venue prochaine d'un « sauveur »⁶⁵⁰ (notamment dans les courants nationalistes). Plusieurs légendes Irlandaises jouent en effet sur cette idée. La légende de Charles Stewart Parnell (figure de proue du nationalisme entre 1880 et 1891, il était surnommé le « roi sans couronne ») en est un bon exemple. Peu de temps après l'annonce de son décès commence à circuler l'idée que « le roi sans couronne » n'est en réalité pas décédé et qu'il va revenir sauver son pays. Beckett à l'inverse s'oppose à toute forme de messianisme, convaincu qu'il n'y a personne à attendre. La pièce *En attendant Godot*, illustre justement parfaitement les conséquences néfastes d'une attente qui se prolonge et qui finit par s'ancrer dans une répétition sans fin et sans sens. Comme les personnages du *Huit Clos* de Sartre⁶⁵¹, ceux de Beckett sont coincés dans une forme d'éternité. Cela se traduit dans leurs conversations qui n'ont pour seul objectif que de « passer le temps », expression qui revient régulièrement dans leur discussion :

VLADIMIR: *Ça a fait passer le temps.*

649Kamyabi Mask, Ahmad nous fait remarquer que les différentes dérives du verbe attendre se manifestent 68 fois dont 10 fois sous la forme « on attend Godot »

650KAMYABI MASK, A. «L'Attente dans le théâtre de Beckett », discours exposé à la conférence internationale de «Beckett sans frontière » à l'Université de Waseda, Tokyo, Japon, 2006. Texte publié In : Revue des Études de la Langue Française, N°5, Automne-Hiver 2011-2012. Consulté le 02/01/2018 à l'adresse : http://relf.ui.ac.ir/article_20303_1a5423661530ac2ce6a660911202f7fb.pdf

651SARTRE, J-P. (2017). *Huis clos. Suivi de Les mouches*. France : Éditions Gallimard

ESTRAGON: *Il serait passé sans ça.*

VLADIMIR: *Oui, mais moins vite.* (Beckett, 1971: 66)

Dans les deux actes leurs dialogues tournent en rond, leurs conversations sont peu concluantes et surtout répétitives. S'ils parlent, c'est uniquement pour passer le temps en attendant, nous dit Kamyabi Mask Ahmad, *le moment heureux où ils pourront voir Godot*⁶⁵². Quand les conversations banales s'épuisent et qu'ils ne trouvent plus d'activité pour les aider à passer le temps, les deux compères envisagent de partir mais ils ne réalisent jamais cette action. Impossible pour eux de conclure que Godot ne viendra peut-être pas et qu'il leur faut prendre une décision, ils restent empêtrés dans la même situation : ils doivent attendre Godot, donc ils attendent Godot. A plusieurs reprises, Estragon répète «Allons-y», mais il n'indique ni de directions ni d'objectif, et d'ailleurs ils ne bougent pas. Vladimir conclue lui aussi la pièce sur un « Allons-y », mais ils ne bougent toujours pas. Cet « Allons-y » n'est pas un Dire et encore moins un acte, il est un énoncé vidé d'énonciation, presque une ritournelle dont le sens s'épuise avec sa répétition.

Parce qu'ils sont incapables de poser un acte, ni même de penser réellement le temps qui passe, leur existence n'est dirigée vers aucun but. Ils ne semblent même pas vraiment savoir ce qu'ils attendent, si ce n'est ce fameux Godot qui n'apparaît dans la pièce que comme absence. Malgré les doutes qui parfois les saisissent, le *temps pour comprendre*⁶⁵³ ne débouche jamais sur le *moment de conclure*, la tension temporelle ne s'inscrit pas. Par exemple :

ESTRAGON: [...] *Tu es sûr que c'est ici?*

VLADIMIR: *Quoi?*

ESTRAGON: *Qu'il faut attendre.*

VLADIMIR: *Il a dit devant l'arbre. (Ils regardent l'arbre.) Tu en vois d'autres?*

ESTRAGON: *Qu'est-ce que c'est?*

652 KAMYABI MASK, A. «L'Attente dans le théâtre de Beckett », discours exposé à la conférence internationale de «Beckett sans frontière » à l'Université de Waseda, Tokyo, Japon, 2006. Texte publié In : Revue des Études de la Langue Française, N°5, Automne-Hiver 2011-2012. Consulté le 02/01/2018 à l'adresse : http://relf.ui.ac.ir/article_20303_1a5423661530ac2ce6a660911202f7fb.pdf

653 L'instant du regard leur ayant permis de constater que Godot est absent.

VLADIMIR: *On dirait un saule.*

ESTRAGON: *Où sont les feuilles?*

VLADIMIR: *Il doit être mort.*

ESTRAGON: *Finis les pleurs.* (Beckett, 1971: 17)

Plus loin, Estragon toujours :

ESTRAGON : *Rien ne se passe. Personne ne vient, personne ne s'en va, c'est terrible.*
(Beckett, 1971: 60)

Ou encore, Vladimir cette fois :

VLADIMIR: *Ne perdons pas notre temps en de vains discours. (Un temps, avec véhémence.) Faisons quelque chose, pendant que l'occasion se présente! [...] Que faisons-nous ici, voilà ce qu'il faut se demander. Nous avons la chance de le savoir. Oui, dans cette immense confusion, une seule chose est claire: nous attendons que Godot vienne* (Beckett, 1971: 112).⁶⁵⁴

L'intérêt de la pièce de Beckett est qu'elle ne met pas en scène un contexte carcéral, aucun directeur ne retient Vladimir et Estragon en prison, seule leur indécision les maintient enfermés dans cette situation. Pour Vladimir qui se souvient de la journée de la veille, l'arrivée inopinée du garçon messenger pourrait avoir valeur de scansion. L'histoire se répète, mais contrairement à Estragon, Vladimir a perçu cette répétition. Malheureusement il n'en tire pas de conclusion, il ne pose pas d'acte. C'est pourtant à partir de la scansion que se repère la notion de sens dans la logique du sujet, Lacan y insiste dès ses premiers Séminaires :

« [...] c'est dans un élément d'intervention temporelle, de scansion, que réside en fin de compte l'insertion de la question à proprement parler de ce quelque chose qui a un sens pour un sujet. [...] ». ⁶⁵⁵

Vladimir, plutôt que de prendre le risque de conclure à partir d'un insu, attend que la

⁶⁵⁴Mais si, messie, il viendra, pourrait-on lui faire dire.

⁶⁵⁵LACAN, J. (1978). *Le Séminaire, Livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. France, Paris : Seuil. Leçon 15 juin 1955.

réponse vienne de l'Autre. C'est l'Autre qui le situe, il ne peut s'en séparer pour tracer sa propre route. D'ailleurs Vladimir et Estragon évoquent plusieurs fois la possibilité de se séparer, mais ils ne le font jamais. Tous deux espèrent un changement en localisant l'avènement de celui-ci du côté de Godot, sans jamais arriver à concevoir qu'ils sont les seuls à pouvoir être acteur de cette transformation attendue, c'est ce qui les condamne à rester deux vagabonds attendant sur une route de compagne. Comme dans le dilemme des prisonniers la libération tient à l'acte, mais contrairement aux protagonistes du sophisme, ceux de Beckett ne le réalisent jamais.

Ce qui est intéressant également c'est que la notion de temps est aussi une thématique centrale de l'œuvre de Beckett, elle ne cesse de travailler les différents personnages. Ainsi, si Vladimir est en mesure de se construire une certaine représentation du temps, ce n'est pas le cas de Pozzo qui, devenu aveugle à l'acte II, s'écrie : «*Ne me questionnez pas. Les aveugles n'ont pas la notion du temps*», (Beckett, 1971: 123). Puis plus loin, il poursuit, avec fureur cette fois-ci :

POZZO: Vous n'avez pas fini de m'empoisonner avec vos histoires de temps? C'est insensé! Quand! Quand! Un jour, ça ne vous suffit pas, un jour pareil aux autres il est devenu muet, un jour je suis devenu aveugle, un jour nous deviendrons sourds, un jour nous sommes nés, un jour nous mourrons, le même jour le même instant, ça ne vous suffit pas? (plus posément) Elles accouchent à cheval sur une tombe, le jour brille un instant, puis c'est la nuit à nouveau. [...]. (Beckett, 1971: 131).

Dans les propos de Pozzo le temps file sans discontinuité ni sens, rien ne vient faire scissions permettant d'ouvrir sur une découpe du temps et des événements. Mais en y regardant de plus près, on se rend vite compte que c'est le cas de tous les personnages en présence, le temps coule sur eux sans déposer de marque. C'est aussi le cas de Vladimir car la «*journée de la veille*» apparaît comme un concept abstrait qui lui permet à peine de se repérer dans l'histoire qui se répète. Le seul élément qui est réellement touché par le temps qui passe c'est l'arbre, dont Beckett nous dit qu'il gagne des feuilles à l'acte II ce qui, d'ailleurs, peut nous amener à nous demander si l'histoire ne s'est pas déjà répétée de multiples fois entre l'acte I et l'acte II. Il semble y avoir en tout cas deux temporalités à l'œuvre dans la pièce, celle de l'arbre que la floraison nous permet de découper en au moins deux unités de temps distinctes (sans que celles-ci ne soient d'ailleurs nécessairement orientées chronologiquement,

il s'agit simplement de pouvoir donner du sens en distinguant deux temps), et celle des deux vagabonds qui s'étire dans l'éternité et perd ainsi son sens : le sens n'existe qu'à être temporellement orienté. C'est peut-être de façon d'ailleurs que nous pouvons entendre la remarque faite par Lacan dans le séminaire XXIII :

« Le *vrai* sur le *Réel*, si je puis m'exprimer ainsi, c'est que le *Réel*, le *Réel* du couple ici, n'a aucun *sens*. Ceci joue sur l'équivoque du mot *sens*. Quel est le rapport du *sens* à ce qui, ici, s'écrit comme *orientation* ? On peut poser la question, et on peut suggérer une réponse, c'est à savoir que c'est *le temps*. ».⁶⁵⁶

Seule la scansion permet de découper notre conception du temps. La scansion n'est pas une simple coupure, c'est un moment de basculement qui est signifiant pour un sujet. Lacan, contrairement à Freud, donne une structure temporelle à l'inconscient tout en précisant qu'il ne conclue pas. En effet, dans le séminaire XI *Les concepts fondamentaux de la psychanalyse*, il présente l'inconscient comme une béance qui s'ouvre et se ferme au gré des manifestations de celui-ci (lapsus, acte manqué, rêves, symptôme). Cependant, l'interprétation de ces manifestations est toujours un fait du sujet, elle implique que ce soit lui qui tranche sur le sens et la fonction de ces manifestations, qu'il l'intègre comme un événement. Conclure suppose donc bien de pouvoir se séparer (ne serait-ce qu'un instant) de l'Autre comme lieu de l'inconscient, condition pour qu'émerge le sujet singulier :

« La lame de la faux qui fauche, c'est la coupure qui marque et extrait le sujet de l'indétermination temporelle à laquelle la structure de l'inconscient le condamne. ».⁶⁵⁷

Cette idée que le *moment de conclure* nous introduit à un temps de séparation du sujet d'avec l'Autre (c'est-à-dire que l'espace d'un instant le pas se gagne sur l'inconscient), est reprise par Lacan dans son texte « Joyce le symptôme », où il fait également référence à la fonction de la h(a)te. Dans ce texte, Lacan présente Joyce comme un « désabonné à

656 LACAN, J. (2005). *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome (1975-1976)*. Paris : Seuil. Leçon du 9 mars 1976.

657 IZCOVIC, L. (2010). « Borges, Lacan, la poésie, le temps ». *L'en-je lacanien*, 14,(1), 87-97. Voir également LACAN, J. (1970). « Radiophonie ». In LACAN, J. (2001). *Autre écrits. op.cit* pp. 429 : « L'effet de cristal que je touche : de la faux du temps ».

l'inconscient » chez qui, dit-il, « la fonction de la hâte est manifeste » :

« La fonction de la hâte dans Joyce est manifeste. Ce qu'il n'en voit pas, c'est la logique qu'elle détermine. Il a d'autant plus de mérite à la dessiner conforme d'être seulement faite de son art qu'un eube jeddard, comme Ulysse, soit un jet d'art sur l'eube scène de la logique elle-même, ceci se lit à ce qu'elle calque non pas l'inconscient, mais en donne le modèle en temps-pèrant, en faisant le père du temps, le Floom ballique, le Xinbad le Phtarin à quoi se résume le symdbad du syndptôme où dans Stephens Deedalus Joyce se reconnaît le fils nécessaire, ce qui ne cesse pas de s'écrire de ce qu'il se conçoive, sans que pourtant hissecroiebeau, de l'hystoriette d'Hamlet, hystérisée dans son Saint-Père de Cocu empoisonné par l'oreille zeugma, et par son symptôme de femme, sans qu'il puisse faire plus que de tuer en Claudius l'escaptôme pour laisser place à celui de rechange qui fort embrasse à père-ternité. ».⁶⁵⁸

Devons-nous considérer que la fonction de la hâte soutient le « désabonnement » du sujet de son inconscient ? Si nous considérons que le temps logique s'assimile au temps de l'inconscient, en « donne le modèle » pour reprendre les mots de Lacan, alors la fonction de la hâte a pour fonction de temps-pèrer le temps de l'inconscient, soit d'introduire le moment de séparation, de scansion, du *moment de conclure*⁶⁵⁹. L'acte de Joyce, si situé au niveau de son écriture qui jette *un jet d'art sur l'eube scène de la logique* du langage dont il en transforme la rythmique. Hamlet de son côté reste au contraire collé au temps de l'inconscient, à celui de l'Autre comme inconscient. Fixé dans le temps de l'Autre, dans l'éternité, il n'arrive pas à s'assumer comme sujet du désir dans l'acte. Toute la pièce repose sur son incapacité à poser un acte, qu'il remet toujours au lendemain. Sa fameuse question *To be or not to be ?*, « être ou ne pas être », nous réintroduit directement dans la problématique de l'acte. Comme il procrastine, qu'il ne passe pas à l'acte, il reste comme Vladimir et Estragon : « toujours suspendu à l'heure de l'Autre »⁶⁶⁰

Si Estragon ne se pose pas vraiment la question du temps si ce n'est pour attester qu'il doit passer Vladimir, lui, essaye de s'extraire de cette sensation d'éternité, mais faute d'arriver

658 LACAN, J. (1975). « Joyce le symptôme ». In : LACAN, J. (2001). *Autres écrits. op. cit.* pp. 566.

659 En répétant notamment la division du sujet

660 LACAN, J. (2013). *Le Séminaire, Livre VI. Le désir et son interprétation (1958-1959)*. Paris : Seuil pp. 374.

à inscrire une scansion, il continue à tourner en boucle :

VLADIMIR: *Est-ce que j'ai dormi, pendant que les autres souffraient? Est-ce que je dors en ce moment? Demain, quand je croirai me réveiller, que dirais-je de cette journée? Qu'avec Estragon mon ami, à cet endroit, jusqu'à la tombée de la nuit, j'ai attendu Godot?* (Beckett, 1971: 128).

Dans son Séminaire intitulé *Le moment de conclure*, Lacan dit que l'analyse est une pratique de « bavardage », mais il précise :

« Ça n'empêche pas que l'analyse a des conséquences : elle dit quelque chose. Qu'est-ce que ça veut dire : "dire" ? "Dire" a quelque chose à faire avec le temps. L'absence de temps – c'est une chose qu'on rêve – c'est ce qu'on appelle l'éternité. Et ce rêve consiste à imaginer qu'on se réveille. On passe son temps à rêver, on ne rêve pas seulement quand on dort. L'inconscient, c'est très exactement l'hypothèse qu'on ne rêve pas seulement quand on dort. ».⁶⁶¹

Les deux vagabonds discutent, ils s'échangent des énoncés sans que la marque de leur énonciation s'y révèle clairement, ils ne produisent aucun Dire, seulement du bavardage. Finalement nous pourrions dire que le temps de l'inconscient c'est le temps logique mais moins le *moment de conclure*.

Comme pour Vladimir et Estragon la rumination des prisonniers aurait pu s'étirer à l'infini, chaque départ introduisant le doute dans leur raisonnement. Cependant, dans le sophisme les prisonniers compris que la seule manière de sortir est de poser un acte qui permette de vérifier rétroactivement la validité de la certitude énoncée, pour soi et pour les autres.

Dans leurs dialogues Vladimir et Estragon parlent souvent en même temps que l'autre, ils se lancent dans de longs monologues qui ne prennent pas en considération l'autre. C'est peut-être ce qui les empêche de conclure. Vladimir réfléchit plus qu'Estragon, notamment sur la nécessité d'agir, mais il ne fait rien non plus. *Un acte*, écrit Pierre Bruno, *ne se déduit pas et*

661 LACAN. J., *Le Séminaire, Livre XXV. Le moment de conclure (1977-1978)*. Inédit. Leçon du 15 novembre 1977.

*un acte implique la prise en compte de l'autre comme sujet*⁶⁶², ce que précisément ils ne font pas. Il n'y a pas de réelle relation qui se crée entre Vladimir et Estragon comme si la parole, pour faire lien social, devait être échangée dans une structure temporellement orientée, organisée par des repères qui introduisent des scissions dans le déroulé continu du temps. Ainsi, l'acte semble bien être une réponse à l'inertie.

Vladimir et Estragon pourraient apparaître pour nous comme assez paradigmatique du sujet souhaité par le capitalisme. Comme nous le disions, le discours capitaliste fonctionne de telle manière qu'il met le sujet en position d'accepter les propositions successives de l'Autre du marché, sans que l'écho du symptôme, le « ce n'est pas ça » trouve à se faire entendre. Inhibition ou passage à l'acte serait-ce les deux options proposées par le discours capitaliste ? Est-ce bien à de l'inhibition que nous avons affaire dans notre modernité, est bien cela qui est manifestée par Estragon et Vladimir, ou même Hamlet ? Nous pourrions en douter car leur « non action » ne fait pas réellement l'objet d'une plainte, la question de la jouissance ne s'inscrit dans leur rapport à l'inertie pas davantage que celle de leur désir.

2.5 L'inhibition dans la théorie analytique

Freud aborde l'inhibition dans sa tension avec le symptôme et l'angoisse et souligne que nous pouvons donner à l'inhibition une définition très large. En effet, si l'inhibition relève pour Freud d'une limitation fonctionnelle du Moi, il n'en demeure pas moins que celle-ci peut s'inscrire dans le cadre d'une limitation « normale » d'une fonction. L'inhibition de la pulsion par exemple, fait partie intégrante des mécanismes favorisant le travail de civilisation. Il existe également une inhibition mise au service du symptôme. Cette inhibition peut se jouer sur le corps (ex : paralysie motrice), ou au niveau de la pensée (« Je n'arrive plus à penser à rien », « J'ai un blocage au niveau de la pensée », etc.). Enfin, Freud repère également que l'inhibition peut se substituer au refoulement afin d'éviter le conflit avec le Ça, tandis que d'autres inhibitions se mettent au service du surmoi sous la forme de l'autopunition. L'inhibition s'accompagne parfois de stratégies d'évitements plus ou moins complexes (qui peuvent évoluer au cours de la cure), permettant au sujet d'éviter l'angoisse.

Si certaines inhibitions se mettent au service du Surmoi (sous la forme de l'autopunition par exemple), d'autres revanches sont au service du désir et du fantasme, et

662BRUNO, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme. op.cit* pp.268

protègent le sujet des injonctions surmoïques. C'est le cas par exemple de certaines inhibitions dans le cadre d'un travail. Tel employé acharné et dévoué se réveille un matin et se trouve dans l'impossibilité de retourner travailler. Le symptôme d'inhibition advient ici comme une limite posée à l'idéal fonctionnel du travailleur, dont d'ailleurs il peut venir se plaindre sur la scène de la cure : « Avant j'étais une machine au travail et maintenant j'arrive à peine à finir mes dossiers dans les temps ».

Dans le Séminaire X *L'angoisse*, Lacan définit l'inhibition comme le lieu où le désir s'exerce de manière occultée, c'est-à-dire là où le désir se loge et s'exerce de façon cachée, à l'insu du sujet⁶⁶³. L'inhibition est ainsi mise au service du « Je n'en veux rien savoir » du sujet et le désir qui s'y manifeste prend la forme d'une défense contre l'angoisse. L'acte analytique a dès lors pour fonction de lever le voile de l'inhibition afin de découvrir le désir qui s'y exerce de manière occultée. Si l'analyste répond par l'inhibition à l'inhibition de l'analysant (à son désir de retenir), alors la cure s'engage vers l'immobilisme. L'inhibition voile le désir et l'énonciation qui s'y loge et, en ce sens, nous pourrions avoir tendance à opposer acte et inhibition. Pourtant, les deux peuvent être engagés dans une démarche (même inconsciente) de préservation du désir. Toujours dans son Séminaire sur l'angoisse, Lacan précise que : « l'acte, seul corrélatif polaire au lieu de l'angoisse est à situer au lieu de l'inhibition ». L'acte se situe donc à l'opposé de l'angoisse, mais il est mobilisé pour contrer l'immobilisme rencontré dans l'inhibition, elle-même située au point le plus éloigné de l'angoisse sur le schéma élaboré par Lacan pendant ce même séminaire :

Inhibition	Empêchement	Embarras
Émotion	Symptôme	Passage à l'acte
Émoi	<i>Acting out</i>	Angoisse

Tableau Séminaire X L'angoisse

S'il y a, comme le dit Lacan : « occultation structurale du désir derrière l'inhibition » (ce qui se comprend dès l'instant où le désir est marqué par le refoulement), cela signifie qu'il y a dans l'inhibition une tendance à l'empêchement du désir, lequel pourtant s'y révèle dans le même coup. L'acte en revanche est « une action en tant que s'y manifeste le désir même qui

663 LACAN. J. (2004). *Le Séminaire, Livre X. L'angoisse (1962-1963)*. Paris : Seuil. pp. 366.

aurait été fait pour l'inhiber »⁶⁶⁴. L'acte et l'inhibition sont tous les deux au service du désir, mais seul l'acte permet à celui-ci d'advenir dans une énonciation dans laquelle le sujet peut reconnaître son désir comme étant le sien. Ainsi, nous ne pensons pas qu'il faille opposer radicalement acte et inhibition, mais seul l'acte permet de renouveler le sujet du désir.

2.6 L'inhibition dans notre modernité

Si nous considérons que l'inhibition est au service du désir (même s'il y a appaît de manière occultée), alors l'inhibition dans lien social contemporain appaît comme une solution, une manière d'y faire, avec le discours capitaliste en tant qu'il préserve, de manière précaire, le sujet du désir. L'augmentation des symptômes d'inhibitions dans la clinique apparaissent alors comme une forme de protestation silencieuse que certains sujets adoptent pour s'opposer au pousse à la jouissance imposées par le discours capitaliste et à ses injonctions surmoïques. L'inhibition devient ainsi une manière de s'opposer à la volonté de l'Autre.

Dans la société actuelle les symptômes d'inhibition se manifestent principalement dans le milieu scolaire pour les enfants et dans le milieu du travail pour les adultes. L'inhibition au travail constitue une plainte récurrente chez les patients : « avant j'étais une machine et maintenant je n'arrive même plus à passer la porte de mon bureau », nous raconte un jour un patient. Employé engagé, il avait pour habitude de ne pas compter ses heures, travaillant depuis plus de 20 ans dans une petite entreprise récemment rachetée par un grand groupe financier. En quelques mois le fonctionnement de l'entreprise auparavant de type familiale et de petite envergure est radicalement transformé. Lui-même employé depuis longtemps se voit « dégradé »⁶⁶⁵ dans la hiérarchie et désormais « commandé » par un jeune nouvel arrivant. À la même période se manifeste chez notre patient des problèmes d'auditions qui l'obligent à faire répéter ses interlocuteurs plusieurs fois, ce qui occasionne quelques moqueries de la part de ses nouveaux collègues. Soucieux de poursuivre son travail, notre patient continue de travailler d'arrache-pied sur le lieu de l'entreprise mais également chez lui le soir afin d'assimiler les nouvelles techniques de travail qui lui sont imposées. Cependant, ses missions ont évoluées et ne lui correspondent pas. Il doit désormais proposer des plans pour la mise en place de projets qu'il n'a pas décidé, il doit en plus assimiler de nouveaux logiciels qu'il n'a

664 *Ibid.*, pp. 367.

665 L'expression est de l'analysant

jamais eu pour l'habitude d'utiliser. Ceux-ci lui apparaissent comme une perte de temps, mais on lui renvoie que le logiciel, contrairement à lui, ne peut pas faire d'erreur, il doit donc s'adapter. L'ambiance au travail se dégrade encore alors qu'à la fin d'une de ses présentations son supérieur hiérarchique critique vertement sa production devant l'ensemble de ses collègues. *À ce moment, nous dit-il, j'ai senti une extrême colère monter en moi mais je n'ai rien pu dire, je suis resté comme figé.* Pendant plusieurs semaines cet événement lui reste en mémoire, il ne cesse de se repasser la scène en imaginant diverses répliques qu'il aurait pu adresser à ce moment là afin de répondre de cet irrespect, que notre patient vit également comme une forme d'injustice dans la mesure où le même supérieur avait auparavant validé son projet lors une discussion informelle. Notre patient nous explique avoir été partagé pendant plusieurs semaines entre la colère et la honte, il ajoute également avoir eu le sentiment de « déconner » : *« plus ça allait plus, plus je déconçais, au début je galérais avec les nouveaux logiciels mais au bout d'un moment, même ceux que je maîtrisais avant je n'arrivais plus à bien les utiliser, j'oubliais comment entrer certaines données ou comment produire un graphique avec, enfin j'oubliais pas vraiment car je finissais pas retrouver mais je stressais, j'avais l'impression de perdre mes moyens, que quelque chose déconçais chez moi et plus ça allait plus j'angoissais, ce que je faisais avant en une ou deux heures, là il me fallait une demi-journée voir plus ».* Au bout de quatre mois la situation est devenue invivable et lors d'un week-end en campagne il fait un premier malaise et s'effondre dans son jardin : *« je suis tombé dans le fossé [temps de silence] comme un truc bon a jeté en fait ».* Aux urgences les différents tests ne révèlent rien d'alarmant mais le médecin lui prescrit un arrêt de travail pour repos d'une semaine. D'abord réticent notre patient finit par accepter en se disant qu'il sera vite remis sur pied, mais alors que la fin théorique de son arrêt de travail arrive, il se met à faire des insomnies et à avoir des palpitations et des tremblements. Le jour J impossible d'aller au travail : *« je me suis levé, j'ai déjeuné et j'ai dit à ma femme : « j'peux pas » ».* Il va alors chez son médecin qui lui prescrit une autre semaine d'arrêt et qui lui conseille d'aller voir la médecine du travail afin d'avoir un aménagement de poste. Il faut en effet savoir que notre patient souffre d'une maladie chronique qui lui cause des souffrances corporelles. Il obtient alors un mi-temps thérapeutique lui permettant de prolonger encore un peu sa situation d'emploi, mais rapidement l'inhibition revient et il lui est de nouveau impossible de retourner au travail. C'est à ce moment là qu'il décide de venir nous voir alors qu'il a obtenu un nouvel arrêt de travail, d'abord sous le motif de la « dépression ». Entre-temps l'inhibition s'est

étendue et répondre à tout ce qu'il considère être une demande lui devient difficile, ce qui crée également des difficultés au sein de son couple. En effet, d'une part il est souvent agacé par les demandes de sa compagne (faire la vaisselle, envoyer un document, s'occuper d'un meuble, etc.) sans le dire ouvertement pourtant et, d'autre part, même quand il accepte sur le moment de s'occuper d'une tâche, il oublie celle-ci ainsi que la conversation elle-même parfois (cependant l'évocation de celle-ci par sa compagne suffit à faire revenir le souvenir).

Au cours des entretiens, nous aurons l'occasion de revenir régulièrement sur l'idéal de performance de notre patient, rentré très tôt dans le monde de l'entreprise pour « faire carrière », il avait tout de même choisi de rester dans une société de petite taille afin de conserver le « contact humain », nécessaire selon lui au travail d'équipe et à la bonne ambiance. Plutôt doué à l'école il avait été un enfant choyé par sa mère, sa tante et sa grand-mère qui ne tarissaient pas d'éloge à son sujet. Avec son père il avait de bonne relation, bien que celui-ci était moins démonstratif que la lignée féminine. Son père était lui aussi un travailleur investi ne comptant pas ses heures, il gagnait malgré tout peu d'argent et si notre patient n'avait jamais manqué de choses essentielles, il n'était jamais parti en vacance enfant. Lorsqu'il va pour la première fois à la mer à 15 ans c'est comme une « révélation » pour lui, il se dit qu'il travaillera vite et dur afin de pouvoir se payer des vacances quand il le souhaite. Finalement, il part peu en vacance, devenu père lui-même assez jeune, il travaille en entreprise la journée et prend des cours du soirs afin de pouvoir monter en grade. Après quelques années, sa situation financière est plus que confortable mais arrive un deuxième enfant. Il choisit alors de poursuivre son ascension hiérarchique, en même temps l'entreprise subit des pertes et éprouve quelques difficultés. Il participe cependant au redressement de la société en travaillant nuit et jour et reçoit en retour les félicitations de ses collègues et de ses supérieurs. *À l'époque, nous dit-il, j'étais une vraie machine, j'enchaînais les dossiers, je trouvais des subventions, j'avais la tchate et tout.* La perte de cet élan commence au moment où il rencontre quelques difficultés avec son premier fils qui lui reproche son absentéisme au quand il entre dans l'adolescence. Ayant plutôt l'habitude de fuir le conflit, notre patient est profondément marqué par le fait qu'il se soit vu un jour poussant son fils des deux mains afin de se dégager de son emprise. Si la scène n'est pas allée plus loin, notre patient affirme que pour la première fois il s'est dit avoir peut être raté effectivement quelque chose. Cependant il affirme que sans son investissement acharné et son perfectionnisme, sa famille n'aurait pas pu jouir d'une situation financière aussi confortable. Cependant, lorsque l'entreprise est rachetée

plusieurs de ses collègues sont licenciés et il ne trouve plus au travail l'échange social qui le faisait tenir jusque-là. Son patron partit, il se retrouve face à une nouvelle équipe qui ne reconnaît pas la qualité de son travail et pire encore le déprécie. Sa situation financière ne change pas, mais notre patient découvre que ce n'était pas sa seule motivation.

Poussé par sa hiérarchie à toujours plus de résultats, il n'arrive pas à suivre la cadence imposée bien qu'il fasse tout pour y arriver : « *à chaque fois que j'arrivais à un objectif pas un merci, un petit mot sympa, un petit verre entre collègue... rien, juste un nouvel objectif de plus à atteindre, j'ai toujours aimé le challenge mais à condition qu'à la fin on y gagne un truc sympa sinon c'est juste un épuisement sans fin* ». Ajouté à cela la mauvaise ambiance sur le lieu de travail la situation n'est plus tenable. L'inhibition vient alors se mettre en travers de l'injonction surmoïque imposée par l'entreprise et faisant écho à celle de notre patient. D'abord chamboulé par ses arrêts de travail que notre patient vit sous le mode de la honte puis de la culpabilité (ayant éprouvé entre temps un certain plaisir à profiter de ses journées). Au fil de séances il finit reconnaît finalement qu'il éprouve un certain plaisir à la paresse alors qu'il imagine les autres au travail. Quant aux symptômes d'oubli qu'il pouvait manifester, ceux-ci s'estompent au moment où nous remontons le fil de son rapport à ce qu'il perçoit comme étant la demande de l'Autre.

Enfant et jusqu'à son entrée au collège, il bénéficiait dans ses souvenirs d'une grande liberté. Ses parents le laissaient organiser ses devoirs comme il le souhaitait et surtout, il pouvait s'amuser dans la campagne à la sortie des cours. À la maison le père est souvent absent pour son travail et il est souvent « chouchouté » par sa mère, sa tante et sa grand-mère. La « contrainte » de la demande arrive avec le collège, il est envoyé en pension ce qui a constitué pour lui un « choc ». Soumis aux exigences horaires et aux heures d'études le soir, il attend avec hâte le week-end. Ses résultats, auparavant excellent, baissent, bien qu'il reste bon élève. À partir de cet instant, son empressement à la réussite dans le travail a pour fonction de mettre à distance la demande de l'Autre, de la combler par anticipation, demande qu'il rejette et dont il est pourtant, d'une certaine manière, dépendant, puisqu'il va la chercher implicitement. Cependant, quand cette fixation rencontre l'injonction à la productivité de la nouvelle direction de son entreprise, la situation devient insoutenable car sa réussite ne met plus la demande suffisamment à distance, l'Autre étant toujours insatisfait et en demande. C'est à ce moment que le symptôme prend le dessus, jusque dans le couple où les demandes

quotidiennes de sa femme sont « oubliées » (ex : faire la vaisselle, réparer un meuble, poster un courrier, etc.). L'oubli ayant alors pour fonction de préserver un espace entre la demande de l'Autre et le sujet.

Il est manifeste aujourd'hui que l'injonction à la performance domine la scène sociale⁶⁶⁶, dans ce cadre l'inhibition (ne plus pouvoir aller travailler par exemple), apparaît véritablement comme une manifestation psychique au service de l'économie du désir du sujet. Cependant, quand l'inhibition du sujet ne trouve pas à s'élaborer sur la scène analytique, elle bascule parfois du côté du passage à l'acte comme en témoigne les nombreux suicides que ce soit sur le lieu de travail ou en dehors.

Il nous semble donc opportun d'opposer l'inhibition comme mode de défense du sujet⁶⁶⁷, à l'indifférence du sujet envers son désir au profit de l'idéal d'efficacité promue à l'ère capitaliste, laquelle conduit à l'inertie et à un recul devant l'acte (au profit parfois du passage à l'acte).

⁶⁶⁶Sur ce sujet voir notamment les travaux de Pierre Dardot et Christian Laval dans leur ouvrage *La nouvelle raison du monde*. Les deux chercheurs mettent en lumière l'influence de la rationalité néolibérale sur l'organisation de la vie privée et sociale, notamment sous la forme de nouvelle pratique, activité et usage du corps, et

⁶⁶⁷Cette réflexion sur l'inhibition peut nous conduire à interroger de la même façon le phénomène de « dépression » si courant dans notre société actuelle. N'avoir « envie de rien », comme en témoignent souvent les analysants qui se décrivent eux-même comme « dépressifs », peut constituer un symptôme au service du désir dans un mode où l'on laisse le sujet s'illusionner du fait que l'objet pourrait venir le combler.

3 Le rapport au temps à l'ère capitaliste

Nous ne pouvons pas aborder la question du temps logique et de la fonction de la h(a)te sans questionner le rapport au temps organisé par le capitalisme et le néolibéralisme. Les théories de « l'accélération »⁶⁶⁸ – que celle-ci soit sociale, technologique, politique, etc. – pointent du doigt l'influence du capitalisme sur notre organisation et sur notre perception du temps. Nous serions ainsi pris dans une forme d'accélération et d'urgence permanente qui ne serait pas sans effet sur notre subjectivité. Comment la psychanalyse peut-elle se saisir de cette question ? Devons-nous appréhender ces phénomènes comme un effet du discours capitaliste ? Si d'un côté nous ne pouvons nier que les innovations technologiques et l'organisation de la société (au travail, dans les loisirs, etc.) modifient l'usage du temps, le vécu subjectif du temps convoque bien la question du sujet.

3.1 L'accélération à l'ère capitaliste

Il est courant aujourd'hui d'entendre dans la clinique des sujets se plaindre du fait qu'ils « manquent de temps » et que le monde environnant va trop vite. À une époque pas si lointaine pourtant, Karl Marx avait caressé l'espoir que les évolutions techniques permettraient d'alléger le temps travail et ainsi d'accroître le temps libre de chacun⁶⁶⁹. À entendre les témoignages contemporains il n'en est rien, il semblerait même que chacun souffre encore davantage de ne pouvoir se ménager un peu de temps libre, malgré l'émergence de nouvelles technologies censées nous faire gagner du temps. On incrimine ici le plus souvent la technologie qui empêche parfois de se « déconnecter », les transports qui ont gagné en rapidité ou encore les modifications d'organisation du temps de travail, obligeants chacun à davantage de « souplesse » (signifiant propre au vocabulaire du management et qui masque le plus souvent une exploitation plus resserrée des travailleurs). Ces hypothèses sont à examiner avec attention et font d'ailleurs l'objet de diverses recherches et publications⁶⁷⁰. Dans cette

668 Voir notamment : ROSA, H. (2010). *Accélération. Une critique sociale du temps*. Paris : La Découverte. ; ROSA H. (2012). *Aliénation et accélération : Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris : La Découverte ; BASCHET, J. (2018). *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*. France : Éditions La Découverte.

669 Dans les faits la réduction du temps de travail a impliqué la hausse des exigences de productivité laissant le travailleur épuisé par sa journée.

670 Cf : ROSA, H. (2010). *Accélération. Une critique sociale du temps*. Paris : La Découverte. ; ROSA H. (2012). *Aliénation et accélération : Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris : La Découverte ;

veine émergent des courants idéologiques, thérapeutiques, spirituels, etc. qui invitent chacun à « prendre le temps », à « prendre du temps pour soi », ou autres conseils de ce type. Les minutes, voir les secondes passées sur chaque activité sont minutieusement chronométrées et on propose même aux utilisateurs de smartphones d'installer un logiciel leur signalant un temps excessifs passé sur telle ou telle application, logiciel ayant ensuite pour fonction de bloquer temporairement l'accès à cette application si l'utilisateur le souhaite⁶⁷¹. Cette obsession pour le temps chronométrique n'est pas sans influence sur le milieu du travail, puisque chaque acte est désormais pris dans une logique comptable⁶⁷². Travailler plus, plus vite, dans un temps toujours plus court, c'est vers ce chemin que ne cesse de nous pousser l'exigence du marché capitaliste.

Vers la fin du XIX^e siècle, l'utilisation de l'horloge à poinçon se démocratise dans les usines afin de contrôler le temps de travail des ouvriers. Pour le patronat il devient évident que chaque minute doit être employée à produire de la plus-value, à l'inverse tout arrêt partiel de l'activité de travail s'apparente à une perte sèche de productivité. Le passage au 35h n'a en rien modifié cette idée princeps puisqu'il a simplement conduit le patronat à exiger de ses employés la réalisation de la même somme de travail (voir plus), dans un temps réduit. Aujourd'hui des ingénieurs produisent même de nouveaux « protocoles gestuels » permettant aux employés de gagner des microsecondes et ainsi d'améliorer le rendement⁶⁷³. Dans certaines usines ce sont également les « pauses pipi » qui deviennent chronométrées⁶⁷⁴, et certains ambitionnent même de doter chaque employé d'un badge permettant de rendre compte du temps passer aux toilettes afin de déduire ce temps de la paie du travailleur. Certains ouvriers développent ainsi des maux de ventres et autres symptômes physiques car ils ne s'autorisent plus à aller aux toilettes ou à y rester le temps nécessaire. Le capitalisme s'organise ainsi vers un domptage toujours plus resserré du corps et des pulsions, en même temps qu'il essaye de faire se conformer le temps du sujet au temps du marché.

Cette obsession du « temps perdu » ne se limite pas au domaine du travail puisque

671La responsabilité de la limite est déportée sur la machine. En ce sens le sujet est invité à se déconnecter de son corps et de ses affects, lesquels doivent lui signaler dans la majeure partie des cas, une utilisation trop importante de tel ou tel objet.

672Cette comptabilisation de l'acte et du temps évacue la dimension de la rencontre et du sujet au profit d'une visée purement utilitariste, rationaliste et quantitative.

673DANNORITZER, C. (2016). Le temps, c'est de l'argent [reportage Arte en ligne]. En ligne : <https://www.arte.tv/fr/videos/068398-000-A/le-temps-c-est-de-l-argent/>

674Ibid.,

nous recevons des patients qui témoignent de cette impossibilité à soutenir un rapport au temps qui ne prenne pas la forme de l'angoisse. Le sentiment de manquer de temps, ou que celui-ci passe trop vite, est régulièrement exprimé. Dans cette même veine, la question du temps se pense quasiment exclusivement sous le prisme du rendement : *est-ce que j'ai perdu mon temps ? Comment rentabiliser mon temps ? Cette relation vaut-elle bien le coup car je n'ai pas de temps à perdre ?*⁶⁷⁵. Le temps est devenu une véritable donnée comptable et dans ce paysage la psychanalyse apparaît comme le mouton noir des prises en charge, ses seules mesures étant le temps de l'inconscient et de la scansion, autrement dit : l'analyse dure le temps qu'il faut, et ce temps ne se mesure pas d'avance, il n'est pas prévisible.

De nombreux chercheurs issus d'autres champs se sont saisis de cette question du rapport au temps dans le monde contemporain. Au-delà des pratiques coercitives que nous avons décrites brièvement et qui sont propres au monde du travail à l'ère capitaliste, il s'exprime de plus en plus l'idée que le capitalisme produit une « accélération du temps ». L'analyse du sentiment d'accélération du temps a fait l'objet de divers travaux, que ce soit dans le champs sociologique, philosophique ou historique. Nous pouvons penser par exemple aux travaux du philosophe Hartmut Rosa.

Pour Hartmut Rosa le phénomène d'accélération touche trois domaines spécifiques, il note ainsi : l'accélération des techniques, l'accélération des transformations sociales et l'accélération du rythme de vie⁶⁷⁶. Le sentiment d'accélération s'inscrit pour ce sociologue dans le registre d'une perception subjective du temps et du rapport à l'autre. Toutefois, il repère que cet affect (car nous sommes affecté par notre rapport au temps), est la conséquence de l'introduction de la machine et de son expansion dans l'organisation de la société. Il s'agit de se penser comme un être machinique, sans ratage et sans perte, dont l'objectif premier doit être l'amélioration de ses performances et de sa productivité. Le désir du sujet se retrouve ainsi mis de côté, au profit de l'idéal d'accélération et de productivité. L'aliénation temporelle s'articule ainsi à l'idéologie utilitariste, rationaliste, productiviste et quantitative. Par conséquent, les sociaux eux-mêmes se retrouvent pris dans les rets de la productivité, le temps passé avec l'autre doit être rentabilisé, c'est-à-dire il doit assurer une jouissance maximum dans un temps toujours davantage réduit, pour se trouver justifier. L'injonction à la jouissance

675Pourtant qu'est-ce que le temps si ce n'est quelque chose qui se perd ?

676Cf : ROSA H. (2012). *Aliénation et accélération : Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris : La Découverte ;

ne rencontrant pas de limite, l'ensemble des dimensions de la vie intime et sociale se retrouve aux prises avec l'injonction au plus-de-jour laquelle se répercute dans notre rapport au temps. Cela pourrait apparaître comme un paradoxe puisque nous avons rarement disposé dans notre histoire d'un temps libre aussi conséquent, c'est donc bien le rapport au temps qui se trouve changé dans notre modernité. Faute de rencontrer dans notre espace-temps la jouissance promise par le capitalisme, c'est la frustration et l'impression d'avoir perdu son temps qui prend le dessus.

Pour Hartmut Rosa ces phénomènes ont également des conséquences politiques. Le dilemme introduit par le besoin de s'assurer d'une jouissance, de même que la dérégulation des temps socialement institués, tendent à augmenter massivement les exigences de planification et donc, nous dit-il, « *le temps nécessaire à la coordination et à la synchronisation des séquences d'action quotidienne*⁶⁷⁷ ». Ainsi, ce sont les processus de prise de décisions collectives et politiques qui s'en trouvent impactés. Faute de pouvoir instituer des temps de rencontre, nous faisons face à un délitement de la question politique et des prises de décisions.

Parmi les historiens, beaucoup se réfèrent à l'œuvre de François Hartog⁶⁷⁸ qui a contribué à fonder et diffuser le concept de « régime d'historicité », lequel désigne le rapport que chaque culture entretient avec le temps et, plus particulièrement, avec son passé. En interrogeant ces régimes d'historicité, François Hartog en est venu à considérer que notre époque est régie par le « présentisme ». En faisant usage de ce néologisme, l'historien soutient que notre époque propose un régime d'historicité fixé dans le présent, qui ne laisse de place ni au passé, ni à l'avenir. Nous serions ainsi figés dans l'urgence du temps présent, un présent omniprésent, ayant pour ainsi dire absorbé les catégories du passé et du futur. Nous pourrions peut-être aller encore plus loin et parler, dans certains cas, d'une forclusion du rapport au temps. En effet, si le rapport au temps s'inscrit dans la tension entre le sujet et l'objet petit *a*, alors la forclusion de la castration implique une forclusion du rapport au temps.

Dans son dernier livre *Défaire la tyrannie du présent*⁶⁷⁹ Jérôme Baschet reprend à son

⁶⁷⁷*Ibid.*, pp 158

⁶⁷⁸HARTOG, F. (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. France : Seuil/La librairie du XXI^e siècle.

⁶⁷⁹BASCHET, J. (2018). *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*. France : Éditions La Découverte.

compte la thèse défendue par François Hartog et compare plusieurs régimes d'historicité. Il oppose notamment la culture Zapatiste actuelle aux sociétés fortement marquées par le capitalisme. Pour Jérôme Baschet, le passé représente le champ d'expérience, et le futur un horizon d'attente des possibles. Alors que la civilisation occidentale a longtemps été tournée vers l'avenir⁶⁸⁰, nous serions aujourd'hui fixés dans le présent, faute de pouvoir imaginer un futur qui ne soit pas dystopique. Notre rapport au passé serait également changé et ancré dans le processus de patrimonialisation – symptôme du présentisme – dont l'usage serait quasiment exclusivement au service de la politique étatique. Notre rapport au temps présent serait ainsi « hypertrophié » avec un effondrement de la relation au futur⁶⁸¹, malgré quelques nuances discutées par l'auteur⁶⁸². Nous serions pris une temporalité accélératrice et omniprésente, régie par des temps courts, chronométrés numériquement, qui nous engagerait vers une dictature de l'urgence du temps présent. Cette pente à l'immédiateté serait ainsi l'un des symptômes de notre société capitaliste, néolibérale et techno-scientiste.

Dans son livre *Accélération, une critique sociale du temps*, Hartmut Rosa défend, comme nous l'avons dit, l'idée que *l'expérience majeure de la modernité est celle de l'accélération*. Le sociologue allemand déplie sur son ouvrage de treize chapitre les différents changements sociétaux et technologiques qui président à l'émergence de ce sentiment d'accélération, sans oublier de préciser que la critique du rapport au temps dans la société n'est pas nouvelle, puisque l'on retrouve des travaux sur ce sujet au moins dès la fin du XIX^e siècle⁶⁸³. Si ces travaux sont précieux quant à l'analyse des modalités du vivre-ensemble instituées à notre époque, on ne peut pas non plus négliger le fait que le « sentiment d'accélération » du temps est avant tout un vécu subjectif, voir un affect et, qu'en ce sens, tous les sujets ne sont pas tous touchés par ce phénomène et pas tous de la même manière.

La clinique nous enseigne également que le temps, même en dehors de certains états dépressifs ou mélancoliques, est souvent source d'insatisfaction pour le sujet. S'il cherche à l'économiser il ne peut jouir, mais s'il en jouit, celui-ci lui échappe et l'amène parfois à se

680Ainsi la chrétienté était tournée vers le salut et le siècle des lumières vers les progrès de la science à venir.

Vint ensuite l'ère marxiste qui misait sur le futur espérant que celui-ci serait le terreau d'un monde meilleur.

681Nous pouvons penser aux théories de la fin de l'histoire. Cf par exemple : FUKUYAMA, F. (2009). *La fin de l'histoire et le dernier homme*. France : Éditions Flammarion/Champs Essais

682Il reconnaît que certains aspects du régime progressistes sont encore conservés, qu'il existe encore dans certains courants anticapitalistes un peu vers le modernisme ou vers d'autres alternatives et enfin qu'il y a un retour de la catégorie du « futur », mais sous des formes prévisionnelles.

683On peut citer ici les travaux de Tarde, Simmel, Benjamin, Friedmann, Naville, etc.

demander dans l'angoisse : *Ai-je perdu mon temps jusque-là ?* - démontrant ainsi la proximité entre le « temps » et l'objet petit *a*. Nous cherchons à jouir du temps, mais celui-ci se dissout dès que nous l'approchons, il est insaisissable. Le rapport au temps dont témoigne l'analysant est souvent un indice de la structure qu'il met jeu. Ainsi l'obsessionnel se situe constamment dans l'anticipation, celle de la mort à venir. Un patient obsessionnel nous dira par exemple au cours d'une séance : « *à 8 ans j'étais déjà trop vieux pour réaliser mes objectifs* ». La montre du sujet obsessionnel avance, contrairement à ce que son inhibition laisse parfois supposer, mais celle-ci est symptôme de cette anticipation. Aussi, soit il procrastine, soit il se précipite pressé par la catastrophe à venir. Pour le sujet hystérique en revanche, l'heure n'a pas encore sonnée, il s'agit de faire désirer et par-là de maintenir le suspens du désir (et le désir en suspens). Du côté du sujet phobique le présent, comme le dit C. Soler, « se fait trop présent ». Sa montre est réglée à l'heure du réel et l'angoisse lui signale que l'heure de la rencontre est imminente. Dans la psychose, c'est toute l'organisation temporelle dans sa dimension de repère social qui peut se trouver bouleversée au moment de la décompensation. L'organisation temporelle se soutient du rapport du sujet à l'objet, lequel trouve à s'organiser via la chaîne signifiante. Quand celle-ci vient à se déliter, il n'est plus possible de trouver au lieu de l'Autre les références nécessaires pour se situer dans l'espace et le temps. La temporalité se trouve donc au cœur de la clinique et il n'est pas rare de rencontrer des analysants qui souffrent de se sentir, comme Hamlett, constamment aliéné au temps de l'Autre. Il existe un lien ténu entre désir et temps et le temps du désir est souvent remis à plus tard. L'obsessionnel interpose entre lui et son désir des dérivations qui en repoussent l'effectuation, le rendant ainsi impossible ; alors que l'hystérique se voue à s'assurer que le sien restera insatisfait, repoussant ainsi l'heure de vérité de la satisfaction – ce qui se réalise parfois dans une véritable fuite en avant.

Aussi, pouvons-nous réellement considérer qu'il y a, selon l'expression, d'Harmut Rosa, une accélération du temps social à l'ère capitaliste ? L'homme est-il plus pressé ou faut-il se cantonner à entendre dans les plaintes des sujets qui nous sont adressées comme la manifestation de la subjectivité qui se loge dans toute temporalisation ? Par ailleurs, peut-on faire équivaloir la h(a)te du temps logique et l'accélération du discours capitaliste ?

Avant de trancher sur ces questions, nous pouvons rappeler deux choses. D'abord le fait que le sentiment d'accélération convoque la dimension de l'affect et que le sujet, selon l'expression de Lacan, est affecté d'être pris comme objet dans le discours :

« Qu'affect, il n'y en ait qu'un c'est ce qui constitue une certaine position, nouvelle à être introduite dans le monde, dont je lis qu'elle est à rapporter à ce dont je vous donne le schéma porté au tableau noir, quand je parle du discours analytique [...] Le préciser, me semble possible, nommément à partir du discours psychanalytique. En effet, à partir de ce discours, d'affects il n'y en a qu'un, à savoir le produit de l'être parlant dans un discours, en tant que ce discours le détermine comme objet. C'est de là que prend sa valeur exemplaire le *cogito* cartésien, à condition qu'on l'examine et qu'on le revoie. ».⁶⁸⁴

Cette proximité entre affect et objet, nous est encore donnée par son approche de la question de l'angoisse qu'il relie explicitement à un rapport étroit entre le sujet et l'objet réel. Le second point sur lequel nous souhaitons insister est le suivant : Lacan avait déjà repéré que le capitalisme « ça marche trop vite » :

« C'est pas du tout que je vous dise que le discours capitaliste ce soit moche, c'est au contraire quelque chose de follement astucieux hein ? de follement astucieux mais voué à la crevaisson. Enfin, c'est après tout ce qu'on a fait de plus astucieux comme discours... ça suffit à ce que ça marche comme sur des roulettes, ça ne peut pas marcher mieux, mais justement *ça marche trop vite*⁶⁸⁵, ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume. ».⁶⁸⁶

À partir de ces deux remarques, il nous semble légitime d'interroger ce sentiment d'accélération à la lumière de la théorie des discours et, notamment, de la formalisation du discours du capitaliste proposé par Lacan. Toutefois, avant d'aborder ce second point, nous pourrions nous demander si chaque discours ne propose pas un rapport au temps spécifique. Ainsi nous pourrions considérer que le discours du maître ordonne le temps social, quand le sujet s'y loge, il se conforme au découpage du temps organisé par la société dans laquelle il évolue. Il existe en effet un découpage chronologique et/ou orienté du temps à partir du langage⁶⁸⁷ qui nous est donné par l'existence du concept des unités de temps, comme les

684 LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse. op.cit.* pp. 176.

685 Souligné par nous.

686 LACAN, J. (1978). *Du discours psychanalytique, Conférence à l'université de Milan, Le 12 mai 1972*, In : *Lacan en Italie*. Éditions La Salamandra

687 A partir des signifiants qui se définissent en opposition

saisons, les alternances jour/nuit, mais aussi les secondes, les minutes, les heures, les jours, les années, que nous mesurons grâce à des outils chronométriques (horloges, montres, etc.) et des machines (ordinateurs, téléphones portables, etc.)⁶⁸⁸. Ces unités de mesures permettent au sujet de se situer dans une histoire singulière et dans une histoire sociale. C'est le temps dans sa dimension symbolique et le sujet trouve à s'y loger ou non. Il y a des sujets pour qui ces découpages ne font pas sens parce ceux-ci restent, d'une certaine manière, extérieurs à nous⁶⁸⁹. Nous pouvons dire que s'il existe un processus de subjectivation, celui-ci s'articule au processus de temporalisation. Cette temporalisation se réalise sur deux niveaux.

Dans un premier temps, nous avons montré dans le chapitre précédent que le processus de subjectivation se réalise dans les coordonnées temporelle du temps logique. En ce sens, le processus de subjectivation s'articule bien à une forme de processus de temporalisation. *L'instant de voir* correspond à un temps « impersonnel », le sujet doit venir mais il n'est pas encore là. Le *temps pour comprendre* s'articule à celui de l'aliénation à l'Autre. Cette aliénation signe aussi bien, comme le remarque R. Tyranowski, « une promesse de l'*ex-sistence* que son éclipse effective »⁶⁹⁰. La tension temporelle qui caractérise cette modulation de temps, s'écrit au niveau de la distance qui sépare le sujet de l'objet et qui représente la possibilité de son *ex-sistence*. Comme il manque au lieu de l'Autre le signifiant de l'être du sujet, celui-ci doit se réaliser dans l'acte comme réponse à cette béance. Cette réponse est produite par anticipation, car aucune garantie ne peut être trouvée au champ de l'Autre. Le *moment de conclure* traduit cet acte fondateur du sujet (appelé à se répéter). Si le sujet recule devant l'acte qui affirme son *ex-sistence*, sa subjectivation ne sera pas celle du « Je » de l'énonciation, c'est-à-dire du sujet qui s'assume dans acte de parole dont la certitude d'authenticité est anticipée. Il restera alors énoncé par l'Autre, il lui manquera le temps de bouclage qui conclut le processus de subjectivation.

688 Notre rapport au temps n'a pas toujours été organisé par l'usage de machine. Le changement des saisons observé par les transformations de la nature par exemple, constitue une manière de se situer dans le temps.

689 Si le discours du maître, aussi bien que le discours capitaliste, agence le rapport au temps socialement institué, le discours universitaire en revanche se fait le vecteur d'un savoir sur le temps, qu'il tenterait alors de transmettre à l'a-studé, s'affrontant lui aussi au ratage, celui de l'appréhension du temps par le sujet, de son assimilation. Le discours hystérique de son côté met le symptôme au poste de commande, il viendrait alors témoigner du fait que le temps du maître n'est jamais le bon, ce n'est jamais le bon moment, soit trop tôt, soit trop tard. Le discours analytique, dans la mesure où il met l'objet *a* au poste de commande pourrait prendre deux directions : celui de l'empressement à dire que produisent les scansion, mais aussi le sentiment de hors-temps de la séance, dont témoignent parfois les analysants.

690 TYRANOWSKI, R-L. (2017). *La fonction du sujet et la temporalité des états délirants : prolégomènes à la clinique de l'extériorité*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université Rennes 2. pp. 238

L'idée de « temporalisation » se joue également à un autre niveau. En effet, le processus de subjectivation se réalise également dans une structure temporelle culturellement déterminée et dans une histoire (familiale, politique, sociétale, culturelle), certes relue à la lumière du fantasme du sujet, mais qui soutient son invention. Pour prendre sens, le processus de subjectivation doit donc s'inscrire à l'intérieur d'une mise en forme signifiante du temps, qui implique que celui-ci soit orienté (afin de situer et d'ordonner les événements signifiants de la vie du sujet dans une histoire) et scandé (afin que puisse se dessiner la représentation, *a minima*, d'un passé et d'un présent, mais également afin que puisse s'écrire des événements signifiants).

Certaines situations affectent d'ailleurs notre rapport au temps, témoignant ainsi du fait que celui-ci relève d'une construction subjective. Nous pouvons par exemple mentionner le cas d'un groupe de mineurs restés coincés sous terre pendant près de trois jours. À leur sortie il leur a été demandé d'estimer le temps qu'ils avaient passés sous terre. La plupart ont alors répondu qu'ils pensaient y être restés seulement quelques heures. Ce genre de phénomènes (d'allongement ou de raccourcissement du temps) s'éprouve également lorsque notre rythme de vie quotidien se trouve modifié. Quand nous sommes en vacances par exemple, notre rapport au temps chronométrique s'en trouve souvent affectés. Cela signifie que nous ne sommes pas toujours affecté par le temps de la même manière, et qu'il nous faut donc interroger les conditions de cet affect. Ce simple constat rend plus ou moins caduc les efforts des tenants du DSM qui cherchent à rapporter les manifestations subjectives sur une échelle de temps chronométrique⁶⁹¹. Par exemple, dans le DSM V, le « deuil compliqué » est classé dans les « troubles dépressifs majeurs » lorsque les symptômes du deuil sont encore présents 15 jours après la perte et quelles que soient les circonstances de la perte⁶⁹². Parmi ces symptômes nous retrouvons : une humeur dépressive, une diminution marquée de l'intérêt ou du plaisir, une perte ou gain de poids significatif, une insomnie ou hypersomnie, une agitation ou ralentissement psychomoteur, une fatigue ou perte d'énergie, un sentiment de dévalorisation ou de culpabilité excessive ou inappropriée, une diminution de l'aptitude à penser ou à se concentrer, la présence de pensées de mort récurrentes ou d'idées suicidaires récurrentes – cinq symptômes devant être présents.

691Ainsi même le temps du deuil se trouve inscrit à l'intérieur d'une temporalité objectivée (soit en fait une mesure abstraite).

692Cf : COMPAN, S. (2015). *Deuil pathologique ou pathologie du deuil ?* Thèse de Doctorat en médecine, spécialité Psychiatrie et santé mentale. Université de Picardie Jules Verne. Faculté de médecine d'Amiens. pp. 66.

En imposant dans le champ de la psychopathologie le modèle du temps objectivé, les tenants du DSM oublient que le rapport au temps chronométrique se soutient de la chaîne signifiante et que le sujet n'y est pas tout inclut. Autrement dit, entre le découpage du temps organisé par le discours du maître et le temps singulier du sujet, il existe toujours un écart incommensurable. Il revient au sujet d'élaborer cet écart pour se situer dans une temporalité culturellement instituée.

L'apport de Lacan est à ce niveau original et inédit. En abordant la notion de temps à partir de la logique subjective et non à partir de la chronologie, il nous permet de penser la coexistence, au niveau des phénomènes psychiques, de temporalités antagonistes. Il situe par exemple l'identification entre retard et anticipation, tout en mobilisant les trois temps logiques que sont *l'instant de voir*, *le temps pour comprendre* et *le moment de conclure*. Dans son texte « Fonction et champ de la parole et du langage », il affirme également que le temps du sujet est le futur antérieur, traduisant ainsi l'effet de l'interprétation du passé sur le sujet en devenir :

« Je m'identifie dans le langage, mais seulement à m'y perdre comme objet. Ce qui se réalise dans mon histoire, n'est pas le passé défini de ce qui fut puisqu'il n'est plus, ni même le parfait de ce qui a été dans ce que je suis, mais le futur antérieur de ce que j'aurai été pour ce que je suis en train de devenir. ».⁶⁹³

En présentant le temps logique comme l'articulation de trois modulations de temps hiérarchisés mais non chronologiquement orientés, Lacan défait la conception traditionnelle du temps représentée comme une droite infinie et composée d'une série monotone de « maintenant »⁶⁹⁴. De cette manière, il ne rejette pas cette conception première du temps comme droite orientée et composée d'une série d'instant, mais il éclaire la complexité du rapport constitué et subjectif au temps. Autrement dit, il existe différents modes de temporalités et la clinique nous en montre la richesse et la complexité.

Le procès de temporalisation s'articule au processus de subjectivation, ce qui se repère notamment au niveau de l'historisation de la vie. L'écriture de l'histoire du sujet est ce qui

⁶⁹³LACAN, J. (1953). « Fonction et champ de la parole et du langage ». In : LACAN, J. (1966). *Écrits. op.cit* pp. 300.

⁶⁹⁴Évidemment, il faut rendre hommage sur cette question aux travaux de la physique et de la physique quantique. La découverte de la relativité du temps, c'est-à-dire du fait que l'écoulement et l'organisation du temps dépend de son référentiel et l'expérience des jumeaux qui en atteste, transforme radicalement notre manière de penser la notion de « temps ».

transcende le caractère momentané du vécu temporel, elle permet au sujet de se situer dans un rapport à l'autre, à lui-même et au temps. Aussi, comme le souligne R. Tyanowski : *ce qui est subjectif n'a rapport au temps qu'en fonction d'un procès qui le temporalise*⁶⁹⁵. Si le rapport au temps suppose l'affect – le fait de pouvoir se sentir affecté par le temps qui passe pour en éprouver les changements et rendre compte de ceux-ci à l'intérieur d'une structure symbolique –, alors le rapport au temps implique également le corps et le registre imaginaire. Dans les cas de décompensation, notamment dans la structure de la psychose, quand le corps se trouve affecté, le rapport au temps l'est généralement également. La perte des repères spatio-temporels signent souvent l'entrée dans la décompensation. La forclusion dans la psychose produit ainsi un dérèglement du rapport au temps. Au moment de la décompensation, le sujet ne dispose plus des effets de significations organisant traditionnellement le rapport au temps. Cette tension temporelle se trouve encore perturbée par la réduction du sujet à l'objet produisant parfois un effet de « hors sens » du temps ou un état fébrile d'angoisse alimenté par le vécu d'une pression temporelle traduisant l'arrivée imminente d'un événement (visant le sujet le plus souvent).

À partir de ces éléments, il est possible de proposer une relecture de la notion de temps à partir des trois registres lacaniens : réel, imaginaire et symbolique. Nous avons déjà situé le temps-symbolique dans la découpe du temps organisé par le signifiant, et rappelé que la considération subjective du temps implique l'affect et le corps. Le corps en tant qu'il est affecté du réel et de la jouissance, est le support du processus de subjectivation du temps, lequel implique une subjectivation de ce réel qui se produit par un nouage des trois registres. Le registre imaginaire donne quant à lui consistance à l'éprouvé du temps, ce qui permet au sujet de s'en sentir affecté. D'ailleurs, quand le sujet se trouve submergé par l'affect d'angoisse (le seul qui ne trompe pas selon Lacan), il n'est pas rare que celui-ci témoigne d'une modification dynamique du temps ou de la perception de sa vitesse (ralentissement ou accélération selon la situation). Il existe donc un lien solide entre le registre imaginaire (lieu privilégié de l'affect) et l'éprouvé du temps, notamment parce que le registre imaginaire donne consistance au sujet dont le stade du miroir nous donne la mesure. Le Moi s'identifie à une image qui leste son corps d'un poids imaginaire, conférant ainsi au registre spéculaire et à l'identification une valeur essentielle dans la réalisation du sujet. C'est sur cette base que le

695 TYRANOWSKI, R-L. (2017). *La fonction du sujet et la temporalité des états délirants : prolégomènes à la clinique de l'extériorité*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université Rennes 2. pp. 193.

corps prend acquérir un sens, c'est-à-dire que peut s'y articuler des effets de signification. L'imaginaire inscrit l'instance subjective dans une forme de permanence (bien que celle-ci soit en fait reconstruite). Cependant, si nous considérons que l'articulation entre imaginaire et symbolique est ce qui permet au sujet de se situer dans le temps, c'est qu'il existe bien un procès qui construit et reconstruit cet éprouvé du temps, procès qui implique le sujet singulier. Aussi, comme le fait remarquer R. Tyranowski, dans la conception analytique, « *c'est le temps lui-même qui devient une fonction constituée* »⁶⁹⁶ :

« Le caractère universel du temps chronométrique dévoile son caractère illusoire, puisqu'au niveau de la structure subjective, nous ne trouvons pas Un temps universel valable pour tous, mais des modes variés et variables de temporalisation du vécu, singuliers comme le sont les nouages R, S, I, aussi nombreux que les modalités de l'immersion du vivant dans le lieu de l'Autre. »⁶⁹⁷

À ceci s'ajoute le fait que le temps de l'inconscient ne répond pas, lui non plus, aux objectivations temporelle. Freud l'avait déjà repéré puisqu'il situait, pour sa part, le système inconscient hors du temps. Dans son article « L'inconscient » de 1915⁶⁹⁸, il définit le hors temps, le *zeitlos* du processus inconscient, par trois caractéristiques : *son manque d'organisation temporelle, son inaltérabilité malgré le temps qui passe, et son absence de relation au temps*. Dans les « Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse »⁶⁹⁹ en 1932, il présente l'inconscient sous le nom de Ça et signale que la représentation abstraite du temps provient entièrement du système PCs. Les recherches de Freud permettent d'extraire le système inconscient d'une représentation linéaire et continue du temps. Rêves, lapsus, actes manqués, sont des manifestations discontinues de l'inconscient et la notion d'après-coup nous invite à penser le temps avec la répétition. Lacan, contre Freud, réinscrit l'inconscient dans un rapport au temps – notamment à partir du Séminaire XI –, celui du temps logique. Dans ces coordonnées, l'acte a pour fonction de le rythmer et d'organiser le temps subjectif :

« Le temps ne peut se distinguer que dans l'acte de la parole. Le présent n'est que le moment où je parle. Il est strictement impossible de concevoir une temporalité

⁶⁹⁶*Ibid.*, pp. 199.

⁶⁹⁷*Ibid.*, pp. 199.

⁶⁹⁸FREUD, S. (1915). « L'inconscient ». In : *Métapsychologie*. France : PUF

⁶⁹⁹FREUD, S. (1989). *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. France : Éditions Folio/Essais

dans une dimension animale, dans la dimension des appétits. L'abc de la temporalité exige la structure de langage ». ⁷⁰⁰

Il y a donc, chez tout sujet, une articulation entre le temps logique de l'inconscient, le temps du langage, et le temps-affect. Aussi, la question que nous devons nous poser maintenant est la suivante : La forclusion de la castration dans le discours capitaliste, laquelle désigne une perturbation de la relation entre le sujet et l'objet petit *a*, est-elle susceptible de modifier notre vécu subjectif du temps ? Nous avons déjà souligné que le rapport au temps implique le rapport du sujet à l'objet *a*. La tension introduite par la dialectique sujet/objet s'inscrit dans le registre du manque, permettant ainsi de produire un «éprouvé du temps », mais est-ce que le phonème d'accélération du temps peut s'interpréter comme un effet de la forclusion de la castration ? Quel rapport pouvons-nous tisser entre temps logique et vécu subjectif du temps ? Pouvons-nous faire équivaloir la fonction de la h(a)te et le un sentiment d'accélération du temps ?

La temporalisation du temps logique, celle qui structure le rapport au temps au niveau de l'inconscient, ne peut être considéré comme identique au sentiment de temps vécu, qui en représente plutôt les effets imaginaires. Cependant, nous ne pouvons pas déconnecter le processus de subjectivation, de celui de temporalisation, puisque tout sujet a à s'historiciser, c'est-à-dire se loge dans une histoire familiale, culturelle, politique, historique, etc. Tout sujet se raconte et se situe ainsi dans une histoire, mais celle-ci se construit et se reconstruit. Le rapport du sujet à l'objet *a* : « $\$ \diamond a$ » se situe en-deçà de cette reconstruction et en soutient la dynamique. C'est cette tension, cette dialectique du manque, qui inscrit l'affect. Lacan y insiste, le sujet est affecté d'être pris comme objet dans le discours.

Ainsi pour la psychanalyse, le temps s'inscrit dans un rapport dialectique, celle de la tension entre sujet et objet *a* (dont nous avons déjà souligné la dimension temporelle). Cette tension est traitée à l'intérieur du discours et dans le rapport à l'Autre. Aussi, même si le langage nous offre un support commun pour nous situer dans le temps, il existe des modes de temporalisations singuliers, conséquence de l'immersion de l'être parlant au lieu de l'Autre. Si la découpe du temps implique l'acte de parole alors le temps n'est pas continu mais discontinue, il est rythmé à la fois par les manifestations de l'inconscient, mais aussi par la

700 LACAN. J. (2013). *Le Séminaire, Livre VI. Le désir et son interprétation (1958-1959)*. Paris : Seuil. Leçon du 8 avril 1959

récurrence du procès de l'avènement du sujet :

« Nous rencontrons ici la structure scandée de ce battement de la fente dont je vous évoquais la fonction la dernière fois. L'apparition évanouissante se fait entre deux points, l'initial, le terminal, de ce temps logique – entre cet instant de voir où quelque chose est toujours éliidé, voire perdu, de l'intuition même, et ce moment évasif où, précisément, la saisie de l'inconscient ne conclut pas, où il s'agit toujours d'une récupération leurrée. Ontiquement donc, l'inconscient c'est l'évasif – mais nous arrivons à le cerner dans une structure, une structure temporelle, dont on peut dire qu'elle n'a jamais été, jusqu'ici, articulée comme telle. »⁷⁰¹

L'inconscient ne concluant pas, la conclusion ne peut venir que du sujet qui la réalise dans l'acte. Comme tout acte inclut son ratage, ratage de la rencontre avec le réel, la temporalisation peut être comprise comme une mise en forme signifiante de ce ratage qui se répète. La formalisation du temps logique nous permet de situer la fonction-temps comme la mesure temporelle de la distance à laquelle le sujet se trouve de l'objet qui le cause, et le processus de temporalisation comme mise en forme signifiante du réel.

Le temps, dans son sens analytique, est précisément ce qui exprime l'orientation, la situation du sujet au lieu de l'Autre en tant que cette position détermine le rapport à son propre manque. Ainsi, ces trois modulations de temps, *l'instant de voir*, *le temps pour comprendre* et *le moment de conclure* constituent les coordonnées qui permettent de repérer la position du sujet dans l'Autre. Elles indiquent une modalité de l'*ex-sistence* du sujet dans l'Autre, soit une modalité du manque. Les trois temps logiques situent la position du sujet dans la boucle répétitive qui le constitue. Tel est le rapport fondamental du temps avec le champ de l'Autre

Si nous considérons que l'affect-temps s'inscrit dans la tension du rapport entre le sujet et l'objet petit *a*, alors nous pouvons supposer que la forclusion de la castration mise en jeu dans le discours du capitaliste, est en mesure d'influencer le procès de temporalisation du sujet. Nous serions ainsi pris dans une modalité de discours qui, d'un côté laisse le sujet s'illusionner d'une rencontre imminente avec l'objet cause de son désir et de jouissance, ce qui

701 LACAN, J. (1973). *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse [1963-1964]*. *op.cit.* Leçon du 15 janvier 1964.

occasionnerait parfois angoisse et sentiment d'accélération du temps (voir de forclusion du temps) ; et qui, d'un autre côté, alimente la frustration du sujet qui se voit sans cesse refuser l'accès à cet objet impossible qui lui est pourtant promis – d'où ce rejet de l'attente, souvent constaté aujourd'hui. Pour autant un tel effet ne peut se produire sans le consentement du sujet à s'installer dans la modalité de discours capitaliste, c'est-à-dire dans la modalité de discours qui maintient une tension extrême entre le sujet et l'objet *a*, sans fournir pour autant les appuis discursifs pour traiter cette tension. Une nouvelle fois, ce qui fait défaut dans le discours capitaliste, c'est la possibilité d'inclure le temps de subjectivation de la séparation d'avec l'objet, d'où le besoin prestement exprimé de faire « coupure », jusqu'à ce que ce soit le fameux « burn-out » qui la réalise. Ce n'est pas le discours capitaliste comme entité extérieure au sujet qui est donc à l'origine de « sentiment d'accélération », mais bien le rapport que le sujet entretient avec l'objet, lorsqu'il se laisse suggestionner par cette modalité de discours. Le discours étant autant à l'intérieur, qu'à l'extérieur du sujet.

Pour autant, nous ne pouvons réduire le sentiment d'accélération à un effet de discours, Plus précisément, le discours capitaliste désigne le type de lien social qui s'invente à l'ère capitaliste et néolibérale, mais ne pouvons négliger le lieu où se discours prend place. Notre société contemporaine est, comme nous l'avons déjà souligné, engagée dans une injonction à la productivité. Cette injonction s'introduit dans les recherches scientifiques et techniques et conduit à la production d'objets techno-scientistes dont la fonction est de produire une mesure du temps extrêmement précise, mais également de pousser les ouvriers et les travailleurs à se soumettre à cette temporalité chronométrique. Le temps de coupure est alors souvent vécu sous le mode de la culpabilité.

3.2 Fonction de la hâte et accélération du temps

La question que nous pouvons alors nous poser désormais est la suivante : pouvons-nous faire se rejoindre la h(a)te de l'acte repérée par Lacan, au sentiment d'accélération contemporain ? Ces deux phénomènes peuvent-ils être tenus pour équivalents ou bien devons-nous proposer une distinction entre la hâte du temps logique et la précipitation vécue et manifestée dans le lien social contemporain ?

Le sentiment d'urgence est souvent ce qui précipite le sujet chez un psychanalyste, il est sous-tendu par l'affect d'angoisse. L'angoisse est la traduction d'un rapport étroit entre le sujet et l'objet *a* et, en ce sens, nous pourrions supposer que la fonction de la h(a)te est étroitement liée à l'angoisse. Cependant nous avons situé l'acte (donc la fonction de la h(a)te) à l'opposé de l'angoisse. Dans le séminaire VIII *Le transfert*, Lacan nous invite d'ailleurs explicitement à dissocier l'angoisse de la fonction de la h(a)te :

« La fonction de la hâte, à savoir cette façon dont l'homme se précipite dans sa ressemblance à l'homme, n'est pas l'angoisse. »⁷⁰²

La précipitation introduite par la fonction de la h(a)te diffère donc de l'angoisse, c'est-à-dire que l'urgence qui préside à sa réalisation n'a pas la même valeur subjective. Par conséquent, il semble opportun de différencier la h(a)te de l'acte, du sentiment d'accélération, voire de la précipitation organisée par le discours capitaliste. Le traitement de la dimension temporelle de l'objet diffère dans les deux cas, ce qui nous ramène à la distinction que nous avons déjà mentionnée entre la temporalité de l'acte et celle du passage à l'acte. Le traitement de la dimension temporelle de l'objet nécessite d'en passer par les trois modulations temporelles du temps logique, ce qui implique la subjectivation de la dialectique entre aliénation et séparation. La forclusion de la castration dans le discours capitaliste empêche la subjectivation de cette dialectique et forclose le temps de séparation, c'est-à-dire la coupure elle-même, affectant ainsi dans le même temps le procès de temporalisation. Il nous faut donc distinguer la h(a)te de l'acte de la précipitation organisée par le discours capitaliste, laquelle conduit, à terme, soit vers l'angoisse et le sentiment d'accélération, soit vers le passage à l'acte.

702 LACAN. J. (2001). *Le Séminaire, Livre VIII. Le transfert (1960-1961)*. Paris : Seuil. pp. 426.

3.3 Perspectives

Ces remarques ne sont pas sans incidence sur notre lecture de la clinique contemporaine et des modalités de prise en charge qui s'inventent. L'apparition d'une clinique dite « de l'urgence » par exemple, nous interroge. Dans ce cadre, des équipes de psychologues sont constitués et envoyés sur les lieux d'événements considérés comme ayant un fort potentiel traumatique. Les « cellules de crise » se multiplient⁷⁰³ afin d'éradiquer le trauma avant même qu'il ne s'élabore, et dans une négation totale de la définition singulière du trauma et des effets d'après-coup. Chacun doit alors passer « chez le psy » afin de prévenir toute manifestation traumatique pouvant entraîner un ralentissement de la productivité du sujet. Dans ce cadre, le psychologue est sollicité dans l'urgence et celui qu'il reçoit se fait souvent d'abord le vecteur d'une demande sociale ou politique, étant poussé par son entourage ou sa hiérarchie à venir parler au clinicien afin d'obtenir de lui une prise en charge rapide et efficace. Pour autant, l'urgence de cette prise en charge n'est-elle pas le plus souvent organisée par la commande sociale, plutôt que sollicitée par le symptôme du sujet ?

Nous assistons de plus en plus souvent à une forme de pathologisation des réactions singulières habituelles permettant en fait au sujet d'élaborer et de traiter ces situations « potentiellement traumatique ». La prise en charge dans l'urgence contrevient parfois au temps d'élaboration du sujet et créer du trauma là où le sujet aurait pu inventer de lui-même une réponse. Dans ce type de situation, la demande est rarement à l'initiative du sujet, lui-même étant parfois encore pris dans le temps de la sidération qui, en tant que tel, n'est pas nécessairement pathologique. Plus qu'une offre d'écoute, ces dispositifs se transforment parfois en injonction à dire. Par ailleurs, comme le fait remarquer J-M Coq dans son article « Éthique et clinique dans l'urgence »⁷⁰⁴, ce n'est pas nécessairement vers un psychologue ou autre professionnel que le sujet désire d'abord se tourner après avoir vécu un événement difficile, mais plutôt vers ses proches et/ou sa famille. Le psychologue clinicien n'a pas vocation à prendre le pas sur le temps du deuil ou de l'élaboration, il intervient quand une demande explicite ou implicite lui est adressée⁷⁰⁵. Cela ne signifie pas qu'il n'existe aucune situation d'urgence, qu'elle soit médicale, sociale ou psychique, mais que notre manière de

703Après un attentat, un accident de voiture, un suicide, etc.

704COQ, J-M. (2007). Éthique et clinique de l'urgence. Dans *Éthique et pratique psychologique*. pp. 131-146.

705Ce qui ne le dédouane pas de créer un espace d'adresse et d'écoute

traiter cette urgence ne doit pas se faire sans éthique, une éthique qui prenne en compte le sujet et son désir. Transformer l'urgence en demande, entendre la demande derrière l'urgence manifeste, c'est à ce niveau que se situe l'acte et l'écoute du clinicien. Rappelons-nous également que dans tout symptôme se loge cette dimension de jouissance opaque sur laquelle le sujet ne cède pas si facilement, aussi répondre à l'urgence par l'urgence peut facilement produire une fuite devant le réel enjeu. Répondre à l'urgence sur le mode de l'urgence c'est également risquer de manquer la demande latente qui s'y cache. L'analyse vise à produire une liaison entre la pulsion qui presse et qui pousse vers la satisfaction et la jouissance, toujours ratée et donc insatiable, et le signifiant. Aussi, répondre à l'urgence par l'urgence c'est alimenter cette pression pulsionnelle, c'est entretenir l'illusion que cette soif de jouissance pour être étanchée par une jouissance positivée et non négativée. Bien plutôt devons-nous trouver les moyens pour que cette expression pulsionnelle trouve un lieu d'adresse, un lieu où elle puisse s'élaborer. Cap au pire, disait Lacan, soit faire face à l'angoisse plutôt que d'essayer de la recouvrir dans la précipitation.

Cette clinique de l'urgence nous semble assez paradigmatique de la volonté d'anticipation préventive et prédictive qui se développe dans notre modernité, laquelle ambitionne de ne pas se fonder sur le trou dans le savoir. Ainsi, ce qui se joue au niveau du sujet, se rejoue au niveau social. Le constat de la disparition des grands récits et des utopies⁷⁰⁶ n'est pas nouveau. Il y a aujourd'hui une difficulté à anticiper sur un futur qui ne soit pas dystopique, ou même à penser un futur qui ne serait pas qu'une reproduction de notre présent. Quant aux futurs qui s'imaginent, ceux-ci sont planifiés de bout en bout, ils ne reposent sur aucun trou dans le savoir et surtout n'incluent quasiment jamais la dimension du désir. C'est un futur rationalisé, prédictible qui nous attend. À la question posée par J-A Miller : *Que m'est-il permis d'espérer ?* Lacan botte en touche et renvoi la question à son interlocuteur : *d'où vous espérez ?* Demande-t-il. Réintroduire la question du désir à l'intérieur du politique nous apparaît comme une orientation souhaitable aujourd'hui. Ceux qui se réfèrent à la psychanalyse peuvent y participer, que ce soit comme psychanalyste dans la cure (ou comme analysant), ou comme sujet dans le lien social. De même, rappeler qu'il n'existe pas de savoir sans trou, parce qu'il n'y a pas de réalité qui ne s'affronte au réel, apparaît comme une orientation clinique et politique possible aujourd'hui. Cela implique également de rappeler que

706À quelques exceptions près, mais ces utopies intègrent rarement le sujet comme parlêtre et être de désir, notamment dans les théories transhumanistes.

l'acte, s'il se fonde dans l'anticipation, ne se prévoit pourtant pas, c'est-à-dire qu'il fait avec le trou dans le savoir soit : le réel.

La psychanalyse en revanche n'a pas pour visée de proposer une conception du monde, ni de produire de nouvelle utopie. Elle peut en revanche soutenir le désir et l'ex-sistence du réel, et inviter à une refonte du rapport au savoir dans le lien social, puisque c'est là l'une des fonctions du discours analytique dans la ronde des discours.

En revanche, l'expansion des « thérapies brèves » semble aller dans le sens du marché et de l'idéologie promue par le capitalisme. Non content de chercher à produire l'être conforme aux exigences du marché, il s'agit en plus de remettre le sujet le plus vite possible sur pied afin qu'il puisse se remettre dans le droit chemin du travail aliéné et productif et/ou vers celui de la consommation docile. Il y a ce niveau un réel enjeu politique et clinique à défendre le temps de la cure et par association le temps logique du sujet. Cela en passe par une critique plus ou moins explicite de la subordination de la vie psychique au temps objectivité tel que nous le propose aujourd'hui le DSM, mais également les différentes théories du sujets qui cherchent de plus en plus à conformer le temps du sujet à celui du marché.

4 Conclusion

À partir des éléments que nous avons dégagés, nous pouvons proposer quelques éléments de réponse à l'une des questions qui animent ce travail : pourquoi et comment la logique collective peut-elle servir de point d'appui pour engager une sortie du discours capitaliste ?

Nous avons défini la logique collective comme une logique de l'acte et nous avons montré que l'acte mobilise ce que le discours du capitaliste rejette : la division, le sujet du désir, le symptôme, la dialectique du sujet et de l'objet qui se réalise entre aliénation et séparation⁷⁰⁷.

L'acte apparaît également comme un point de jonction entre logique du sujet et lien social. La dimension « collective » de la logique de l'acte se situe en partie à cet endroit. D'un côté il est convoqué dans le processus de subjectivation et, de l'autre, il permet de maintenir la dynamique du lien social. L'acte comme coupure réalise et subvertit le sujet en prenant appui sur sa division et donc sur son symptôme puisque, comme le souligne Sidi Askofaré : le symptôme est ce qui *à la fois signale, masque et dévoile, met à nu*⁷⁰⁸. Cette subversion permet au sujet de re-poser la question de son désir, de son rapport à l'Autre et à l'objet. À partir de là, c'est la question de son inscription dans le discours qui se pose également. L'acte advient quand le sujet rencontre un impossible sous le mode de l'intraitable, il permet à celui-ci de changer de place dans le discours et/ou de discours. En ce sens, l'acte participe bien de la ronde des discours et, par association, de la logique collective. Si nous suivons Pierre Bruno, sortir du capitalisme implique d'abord de faire sortir le capitalisme de soi. Nous entendons cette idée de la façon suivante : il s'agit d'extraire le discours capitaliste de soi. Or, seul l'acte permet de basculer d'un discours à l'autre. Toutefois, nous avons vu que l'organisation du discours capitaliste contrevient à la logique même de l'acte en raison de la forclusion de la castration qui est à son principe. Le discours capitaliste pousse soit vers le passage à l'acte, soit vers l'inertie, c'est-à-dire vers l'indifférence envers le sujet du désir, au profit d'une course effrénée vers les objets de jouissance en toc promus par le marché. Il est donc nécessaire de faire exister et fonctionner les autres modalités de discours et, notamment, le discours de

707Le discours capitaliste ne sollicite que le versant « aliénation »

708ASKOFARÉ, S. (2005). « La révolution du symptôme ». *Psychanalyse*, no 4,(3), 31-40.

l'analyste dont la fonction est de réintroduire la castration dans l'ordre des discours. Le discours analytique est également le seul discours à mettre au travail la division du sujet, c'est pourquoi il intervient à chaque changement de discours. Cependant, la mise en fonction de l'objet *a* en place d'agent du discours en permet pas que l'on s'y installe solidement. La fonction de l'objet *a* est le déplacement, il permet la production du sujet divisé et de nouveaux signifiants-maîtres. Ces signifiants maîtres pourront ensuite entrer en fonction dans la ronde des discours pour permette au sujet de régler son rapport à la jouissance (en s'articulant au savoir), avant d'être de nouveaux destitués s'ils ne permettent plus au sujet de traiter le réel comme impossible.

La sortie du discours capitaliste n'aura que peu d'effet si elle ne se passe que pour certains, Lacan y insiste dans *Télévision*. L'acte n'est jamais collectif, en revanche il peut avoir des effets sur le collectif et c'est pour cette raison que nous pouvons le rattacher à la notion de logique collective. L'acte met en jeu l'objet *a* dans sa dimension de réel, la division qu'il reproduit affecte tous ceux qui se sentent consciemment ou inconsciemment touchés par lui. L'acte produit une scansion dans le cycle de l'*automaton*, il a un effet de coupure. Cette coupure affecte le cycle de répétition de l'*automaton* ainsi que le rapport au savoir institué (soit l'articulation S1 – S2). Dans le Séminaire XVII, Lacan relie explicitement la regitre de la coupure à la révolution :

« Je dis que la coupure structurelle, seule, peut donner son pleins sens au mot révolution. ». ⁷⁰⁹

Cette citation n'est pas sans faire écho à une autre remarque faite par Lacan un an plus tôt dans son Séminaire intitulé *D'un Autre à l'autre*. Dans ce passage, Lacan souligne la fonction de la division dans le champ politique :

« Tâchez de ne pas perdre la corde sur ce qu'on est comme effet du savoir. On est éclaté dans le fantasme $\$ \diamond a$. On est – si étrange que cela paraisse – cause de soi. Seulement il n'y a pas de soi. Plutôt, il y a un soi divisé. Entrer dans cette

709LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*. op. cit. Leçon du 9 avril 1970.

voie, voilà d'où peut découler la seule vraie révolution politique. ». ⁷¹⁰

La division du sujet implique une perte et assure qu'une réponse ne pourra jamais être produite : celle qui résorberait le trou creusé par le réel et situé par le registre symbolique. La subjectivation du réel et de la jouissance opaque du sujet s'affronte ainsi nécessairement au ratage. Il revient au collectif de supporter et de traiter ce ratage, ce que rejette le discours capitaliste (rejet de l'impossible). La logique collective est une logique de l'acte et l'acte est un traitement de l'impossible. Cependant, tout acte s'affronte également au ratage, notamment ratage de la subjectivation dudit acte (symbolique et imaginaire ne pouvant recouvrir le réel qu'il manifeste). Si l'acte réalise/subvertit un ou plusieurs sujets, la subjectivation de l'acte qui s'effectue dans l'après-coup compte tout autant : que faire de l'inédit introduit par l'acte ? La réponse convoque le sujet au un par un, mais pour que le lien social se maintienne, la réponse doit également être collective (ce qui ne veut pas dire uniforme).

La coupure introduite par l'acte dans le cycle de l'*automaton*, préserve également la possibilité de la dissolution du collectif. Le registre du semblant suppléer à l'inexistence du rapport sexuel, mais le rapport au savoir institué tend à s'imaginer nécessaire. L'acte relève quant à lui du registre contingent. Il rappelle ainsi que le rapport au savoir et les identifications instituées peuvent être possibles, mais restent pourtant non-nécessaires, or c'est à ce moment que peut se poser la question d'une alternative. Préserver la dissolution, c'est préserver le potentiel créatif de l'humain, ce qui pourrait ne pas être de tout repos pour le capitalisme :

« Alors ce qu'il faudrait c'est qu'il y ait au moins un certain nombre de petites têtes qui n'oublent pas ceci : c'est qu'une certaine association permanente est vaine... de la contestation avec des initiatives non contrôlées dans le sens de la révolution, eh bien c'est encore ce qui dans le système – le système capitaliste – peut le mieux servir » ⁷¹¹

L'acte est également lié à la logique collective parce qu'il est n'est pas dissocié du

710 LACAN, J. (2006). *Le Séminaire, Livre XVI. D'un Autre à l'autre (1968-1969)*. Paris : Seuil. Leçon du 12 février 1969.

711 LACAN, J. (1980). *Lettre de dissolution*. Inédit. 5 janvier 1980. Retranscription Patrick Valas : <http://www.valas.fr/La-Dissolution-1979-1980-et-ses-suites,051>

rapport à l'Autre. S'il produit un temps de séparation d'avec l'Autre, c'est pour que puisse se re-poser la question des modalités de traitement de l'aliénation à cet Autre : comment traiter le rapport à l'Altérité, sachant que celle-ci se trouve aussi bien à l'intérieur du sujet lui-même (en raison justement de sa division) ? De plus, cette séparation implique de « céder » l'objet cause du désir à l'Autre, c'est-à-dire de réintroduire la dialectique de la demande que le discours du capitaliste vise à forclure.

Enfin, l'acte convoque le sujet de l'énonciation qui se situe à l'antipode du sujet capitaliste, lequel reste énoncé par l'Autre (par exemple celui du marché) dont il accepte les productions successives. Ne pas reculer devant l'acte (à défaut de pouvoir le prévoir) et ses conséquences : voilà la voie proposée par la logique collective pour faire face au discours capitaliste.

Conclusion générale

Nous sommes arrivés au moment terme de ce travail. Notre étude nous a conduit à souligner l'importance du « moment de conclure » dans le procès subjectif. La conclusion ne permet pas de suturer le trou dans le savoir, mais plutôt de marquer un point d'arrêt dans une suite logique autrement indéfinie et dont la mise en fonction ne permet plus de traiter l'impasse qu'elle rencontre. À ce propos, Lacan nous enseigne que la conclusion du sujet à un problème subjectif est liée au registre de l'acte. Elle anticipe nécessairement sur sa certitude et, par voie de conséquence, sur sa solution. La rédaction d'une thèse de doctorat étant toujours étroitement liée à la subjectivité du chercheur et à la question intime qui l'anime, un tel procès logique s'applique certainement au parcours de recherche. Autrement dit, la conclusion que nous proposons aujourd'hui constitue un préalable nécessaire pour les conclusions à venir.

L'objectif central de notre recherche était de produire une définition du concept de « logique collective » à partir du champ théorique psychanalytique. Pour cela, nous avons commencé par reprendre le fil de l'approche psychanalytique du lien social. Ceci nous a conduit à proposer une relecture de plusieurs textes freudiens afin de situer la spécificité de l'approche psychanalytique du lien social et d'extraire les concepts mobilisés par Freud pour rendre compte de l'articulation et de l'opposition entre sujet et lien social. Cette première analyse nous a permis de rappeler l'importance du postulat de l'inconscient dans l'abord du champ social et politique par la psychanalyse. Nous avons également évoqué la fonction de répression des pulsions assurée par le Surmoi, dont la réalisation conditionne la possibilité du vivre-ensemble. Plus précisément, le Surmoi est une instance psychique nourrie par les idéaux culturels d'une époque et d'une société donnée, imposant au sujet de renoncement à la satisfaction de certaines de ses pulsions. Freud situe le Surmoi comme un point de jonction entre sujet et social.

L'approche freudienne va dans le sens de situer l'influence de la civilisation sur la vie psychique au niveau de la vie pulsionnelle. Le symptôme apparaît alors comme une satisfaction sexuelle substitutive permettant au sujet de supporter l'action de la civilisation sur ses pulsions, en faisant exister un mode de jouir singulier qui s'oppose au conformisme de la

jouissance imposée par ladite civilisation. Le symptôme est ainsi porté au cœur de l'articulation entre sujet lien social. Il en soutient également la dynamique et se noue au registre du désir pour participer à la transformation des institutions et organisations sociales et politiques. Quant à l'identification, elle constitue pour Freud, comme pour Lacan, le premier support de la relation à l'Autre⁷¹².

Après avoir procédé à une relecture des apports freudiens et situé quelques oppositions et déplacements réalisés par Lacan, nous nous sommes engagé vers une analyse de la théorie des discours. Nous avons montré que l'approche lacanienne du lien social repose sur la mise en relation du rapport entre structure du sujet, structure du langage et discours. Elle intègre dans sa logique la théorie du sujet divisé et marqué d'un manque-à-être. Nous avons d'ailleurs insisté pour distinguer, à la suite de Pierre Bruno, le registre de la division de celui de la castration. Si tout sujet est divisé par son entrée dans le langage, tout sujet ne règle pas son rapport au réel et à la jouissance par l'entremise de la castration et donc de la signification phallique. Les discours apparaissent ainsi comme des productions de la névrose, ils fonctionnent sous le régime de la castration. L'usage du registre de la castration permet de maintenir la mise en rapport du sujet et l'objet *a* dans une dialectique qui fonctionne entre aliénation et séparation. Les discours préservent le registre du manque et par association le sujet du désir. En revanche, ils se font les vecteurs d'un certain conformisme de la jouissance socialement institué. À la suite de Freud et de Lacan, nous avons situé le symptôme comme la marque de la radicale singularité du sujet. L'action des discours sur la jouissance bute sur l'os singulier que constitue le symptôme. Le symptôme est donc ce qui permet au sujet de se lier au social sans risque de s'y réduire. En ce sens, le fonctionnement du lien social est indissociable du symptôme, lequel en préserve le fonctionnement et la dynamique. Cette jouissance opaque que véhicule le symptôme est inscrite dans l'écriture des discours au niveau de la relation de l'agent à l'autre traduite dans le registre de l'impossible. Chaque discours propose donc une modalité de traitement de la jouissance qui lui excède. Le symptôme assure au sujet un point de résistance à l'ordre des discours. Il permet de pousser le discours (dans lequel un sujet peut d'ailleurs être solidement ancré) à sa limite, pour permettre la bascule vers un autre discours et/ou vers une autre place dans le discours. C'est à cette condition que peut s'organiser la ronde des discours et donc le renouvellement du lien social.

712 Avec la relation d'objet

À la suite de ces rappels préalables et essentiels, nous avons abordé de front la question de la définition de la notion de « logique collective » à travers l'étude de deux textes fondamentaux de Lacan sur ce sujet : « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme » et « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion ». Cela nous a conduit à définir la logique collective comme une logique de l'acte, et à faire de cette définition le point central de notre travail de recherche. Nous avons ainsi situé l'acte comme un point d'articulation entre logique du sujet et lien social. Cette thèse constitue le point pivot de notre travail. Il s'agit de considérer l'acte comme un point d'articulation du sujet et du lien social⁷¹³, et comme un moteur de leur dynamique respective. Nous pensons que cette orientation éclaire en partie l'intérêt de Lacan pour le registre de l'acte.

Pour Lacan, l'acte est constitutif du sujet. En ce sens, nous pourrions considérer l'entrée dans le langage comme l'acte originel, mythique, du sujet. Le sujet consent à se faire représenter par un signifiant pour un autre signifiant (non sans que cette représentation rate à saisir le réel de son être) et à assumer une position dans l'univers langagier. À la suite de quoi, s'enclenche le cycle de répétition de l'acte venant scander le cycle de répétition de l'*automaton*, afin de renouveler le traitement de la division du sujet et les coordonnées de son désir. Cette scansion produite par l'acte s'effectue en double boucle, elle fait le tour du vide du sujet et de celui de l'Autre, afin de produire une découpe de l'objet *a*. Pour Lacan, le désir précède la cause, c'est donc dans un second temps que le sujet du désir réalisé par l'acte, situe un objet comme objet cause de son désir. L'acte réalise le sujet du désir et, par association, le sujet de l'énonciation. Lacan y insiste, l'acte est indissociable du Dire, il s'effectue dans une énonciation, le sujet étant appelé à prendre sur lui les conséquences de ce qui s'énonce, alors même qu'il est tout entier, comme sujet, transformé par l'acte. Il revient au sujet de prendre sur lui le ratage de l'acte, de supporter l'écart. L'acte est un Dire avec lequel le sujet (voir le collectif) doit s'expliquer, il doit en faire un certain usage. Nous avons précisé que le ratage de l'acte est indissociable de sa réussite. La réussite « pure », celle du suicide par exemple, ne mène nulle part. L'ensemble de la dynamique psychique (et celle du lien social) repose sur le ratage du symbolique et de l'imaginaire à saisir le réel et la jouissance. Si tout ratage n'est pas le signe de l'acte, il n'en demeure pas moins qu'il y a, selon nous, un véritable enjeu à la fois pratique, politique et éthique, à défendre une orientation qui ne serait pas celle de la promotion de la réussite dans son acceptation néolibérale, mais bien une orientation fondée

713L'acte s'ajoute ainsi à la liste que nous avons dressé : Surmoi, langage, symptôme, identification

sur un certain usage du ratage.

L'acte réalise le sujet du désir par la mise en jeu de l'objet *a*. Il réalise donc le sujet qui est convoqué dans la théorie des discours. Il s'agit là du premier effet de l'acte pour le lien social. L'acte est également impliqué dans le changement de discours. Il a pour fonction de traiter l'impossible contre lequel bute le sujet dans un discours, permettant ainsi de faire basculer le sujet de place et/ou de discours. Cela ne peut fonctionner qu'à la condition que soit mise au travail la division du sujet, soit ce que réalise l'acte comme scansion et émergence de l'objet. Nous avons défini la logique collective comme une logique de l'acte, et situé l'acte dans son rapport à l'objet *a* (dont la fonction est justement le déplacement). La logique collective apparaît ainsi comme la logique qui préside à la dynamique, à la ronde des discours. Par ailleurs, le changement de discours, comme tout acte, se réalise toujours dans la h(a)te, celle-ci étant en fait le pendant de la mise en fonction de l'objet dans l'ordre des discours. Nous avons effectivement insisté sur la détermination temporelle de l'objet *a*, laquelle sous-tend ses modalités d'incarnations (voix, regard, orale, annale). La dialectique du sujet et de l'objet se réalise au champ de l'Autre et se traduit dans des coordonnées temporelles (davantage que spatiales) :

« Par contre, s'il est quelque chose que notre expérience nous commande d'introduire, et justement dans la mesure aussi où elle nous noue pour nous étroitement, aux fondements du sujet le lieu qui lui est propre : si en effet c'est dans le rapport au langage qu'il détermine sa structure, si c'est le lieu de l'Autre, avec un grand A, le champ de l'Autre qui va commander cette structure, le champ de l'Autre, lui [...] s'inscrit dans ce que j'appellerai des coordonnées cartésiennes : une sorte d'espace, lui, à trois dimensions, à ceci près que ce n'est point l'espace, c'est le temps. ».⁷¹⁴

Le rapport du sujet à l'Autre, au manque et à l'objet est donc temporellement orienté, avant de l'être spatialement. C'est également pour cette raison que le processus de subjectivation implique un processus de temporalisation, ce que Lacan nous indique clairement en traduisant les trois temps logiques en trois types de subjectivation. Ces mêmes

714 LACAN, J. (1964-1965). *Le séminaire, Livre XII, Problème cruciaux pour la psychanalyse*. Inédit. Leçon du 13 janvier 1965.

modulations de temps sont d'ailleurs impliquées dans le processus d'identification :

« Car dans l'expérience qui est l'expérience créatrice du sujet au lieu de l'Autre, nous avons bel et bien, quoiqu'on en ait de toutes les formulations antérieures, à tenir compte d'un temps qui ne peut d'aucune façon se résumer à la propriété linéaire passé-présent-avenir, où il s'inscrit dans le discours à l'indicatif [...]. Ces trois dimensions de ce que j'ai appelé en son lieu, dans un article [...] le temps logique ou l'assertion de certitude anticipée, ici vient lier étroitement son instance à ce dont il s'agit, à savoir ce point privilégié de l'identification. Dans toute identification, il y a ce que j'ai appelé l'instant de voir, le temps pour comprendre et le moment de conclure. ».⁷¹⁵

Nous avons d'ailleurs essayé d'éclairer le lien qui unit l'acte, l'identification et la logique collective. L'acte précède et conditionne le mouvement identificatoire et l'identification participe du maintien des relations sociales. Quand l'identification sert le collectif, elle implique un support faisant référence pour ledit collectif. Ce support est institué par l'acte mais, comme le montre Lacan, la référence s'inscrit dans le registre du semblant. Il n'existe pas de commune mesure entre les êtres humains, ni même d'essence ou de nature commune. La thèse de l'inexistence du rapport sexuel renvoie au rapport incommensurable qui existe entre le sujet et l'autre, dont l'objet *a* nous donne la mesure. L'acte a lieu d'un Dire, il produit un signifiant maître, mais celui-ci, quand il vient à s'articuler à un S2 pour un sujet, ne fait que recouvrir le trou dans le savoir, il n'en produit pas une suture. En ce sens, le lien social s'inscrit bien dans une logique de *Work in progress*, il s'agit d'inventer des modes de traitement du réel, de la jouissance, et des rapports singuliers que chaque sujet entretient avec ces deux registres, pour fonder un vivre-ensemble. Le ratage de la subjectivation du réel permet au collectif et au lien social de se renouveler, en passant par l'acte.

La prise en compte de la détermination temporelle de l'objet *a* et de son implication dans le processus de subjectivation nous a également conduit à approfondir le rapport entre acte et temps logique. Nous avons ainsi émis l'hypothèse que l'*acting-out* et le passage à l'acte sont des « ratés » de l'acte et par association du processus de subjectivation. L'acte convoque la dialectique du sujet et de l'objet, laquelle doit se réaliser entre aliénation et séparation.

⁷¹⁵*Ibid.*,

L'acte réalise un temps de séparation du sujet d'avec l'Autre afin que puisse se re-poser la question de son inscription au champ de l'Autre. Cette séparation implique de pouvoir céder « *a* » à l'Autre. Lorsque cette dialectique se trouve mise à mal, alors l'acte n'advient pas. À partir de ces réflexions, nous en sommes ainsi venus à étudier le rapport que nous pouvons tisser entre la forclusion de la castration organisée par le discours capitaliste et le registre de l'acte. Nous avons proposé de lire l'augmentation des passages à l'acte dans le lien social contemporain comme un effet de cette forclusion de la castration (laquelle désigne une perturbation de la dialectique sujet/objet *a*) organisée par le discours du capitaliste. Cela signifie que le discours du capitaliste n'influence pas directement la structure du sujet, mais produit bien des effets de subjectivité en parasitant l'usage que le sujet peut faire de sa structure et notamment de sa division. Soulignons cependant que le discours capitaliste ne peut avoir cet effet que pour celui qui se laisse suggestionner. Nous rejoignons en effet Pierre Bruno quand celui-ci rappelle que la sortie du capitalisme implique d'abord de faire sortir le discours capitaliste de soi. Cela suppose de ne pas se laisser suggestionner par l'invitation faite par le discours capitaliste de confondre objet marchand et objet cause du désir ou objet de jouissance. Cela implique également de récupérer la responsabilité de sa prise de position à l'égard du réel et de la jouissance, que ce discours vise à confisquer en délaissant les prises de décisions aux objets issus de la technoscience (objets connectés, algorithmes, I.A, etc.). Enfin, si l'acte ne se prévoit pas, il revient au sujet de ne pas reculer devant sa manifestation. Si l'acte convoque la chute du sujet supposé savoir, c'est parce que l'énonciation qui accompagne l'acte n'est pas de l'Autre, mais bien du sujet.

Comme nous le disions, l'acte est impliqué dans le changement de discours. L'analyse de cette fonction de l'acte nous a conduit à supposer l'existence d'un lien entre acte et symptôme. Il serait d'ailleurs intéressant de mettre en tension l'acte avec le triptyque freudien : inhibition, symptôme et angoisse. Nous avons repéré que Lacan situe l'acte au lieu de l'inhibition dont il permet un dépassement. Il loge en revanche l'acte à l'opposé de l'angoisse, ce qui est plutôt logique dans la mesure où l'acte est mise en jeu de l'objet jusqu'à ce que celui-ci soit cédé à l'Autre (séparation), l'angoisse, en revanche, maintient la tension du sujet et de l'objet à son paroxysme. Quant au rapport entre acte et symptôme, il nous est indiqué par l'effet de l'acte analytique lui-même, lequel permet de mobiliser le symptôme. Plus précisément, l'acte mobilise la division du sujet soit, comme le souligne Sidi Askofaré, ce que

le symptôme à la fois signale, masque et dévoile, met à nu⁷¹⁶. Il existe donc un lien étroit entre symptôme et division du sujet.

Dans la mesure où l'acte permet de reposer la question de son rapport à l'Autre et à l'objet, l'acte est convoqué dans le registre de l'amour. Il s'agit d'une piste à reprendre, mais souligner le rapport entre acte et amour devrait nous permettre de relire la thèse de Lacan : le discours capitaliste organise un rejet des choses de l'amour.

Nos réflexions sur le rapport entre acte, objet *a* et temps, nous ont également conduites à questionner l'incidence du procès de temporalisation dans la clinique et dans le lien social. Nous avons souligné la différence qu'il convient de faire, selon nous, entre la précipitation organisée par le discours du capitaliste (précipitation qui n'implique ni scansion, ni séparation du sujet d'avec l'objet), de la fonction de la h(a)te. Nous avons retenu l'importance de la coupure, manifestée par la scansion dans la clinique par exemple, dans le processus de subjectivation et dans la dynamique des discours et du lien social. La possibilité de la coupure conditionne la possibilité de la séparation. La *tuchê* de l'acte, fait scansion dans le processus de l'*automaton*, non pas pour en finir avec l'*automaton* (c'est impossible), mais pour en renouveler les coordonnées. À ce propos, la grève, quand elle atteint à cet effet, constitue un atout précieux pour le processus de civilisation, Lacan le soulignait lui-même :

« Une grève, c'est la chose du monde la plus sociale qui soit. Elle représente un respect fabuleux du lien social ». ⁷¹⁷

La grève permet de reposer la question du rapport au temps, au réel, à l'autre et plus généralement des conditions d'organisation du vivre-ensemble. Toutefois, la grève n'est réellement un acte qu'à la condition que ce temps de scansion, d'ouverture et de questionnement, débouche sur un acte conclusif, c'est-à-dire que la ronde des discours puisse se répéter et non se reproduire et que quelque chose en soit changé.

Enfin, notre étude ouvre sur quelques pistes pratiques. Il y a selon nous acte à l'entrée et à la sortie de l'analyse. L'acte d'entrée dans l'analyse est celui fait passer le patient au statut d'analysant, il revient au clinicien de rendre l'émergence de cet acte possible : c'est l'un des

716ASKOFARE, S. (2005). « La révolution du symptôme ». *Psychanalyse*, no 4,(3), 31-40.

717LACAN, J. (2011). *Le Séminaire, Livre XIX. Ou pire... (1971-1972)*. Paris : Seuil. pp. 198.

enjeux des entretiens préliminaires. Cela implique de soutenir la division du sujet pour qu'il puisse s'engager dans l'analyse par le symptôme afin que puisse s'en dévoiler les coordonnées et le fantasme qui le soutient. Cela implique également de sauvegarder une pratique analytique fondée sur la prise en compte du temps subjectif et non du temps objectif et chronométrique tel qu'il se développe et s'étend dans la société capitaliste.

Bibliographie

Ouvrages :

AGAMBEN, G. (1990). *La communauté qui vient, Théorie de la singularité quelconque*. (M. RAIOLA, Trad.). France, Paris : Seuil.

AGAMBEN, G. (1997). *Homo Sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*. (M. RAIOLA, Trad.). Paris: Seuil.

AGAMBEN, G. (2008). *Qu'est-ce que le contemporain ?* (M. ROVERE., Trad.). Paris: Payot & Rivages.

AGAMBEN, G. (2015a). *L'usage des corps, Homo Sacer, IV, 2*. (J. GAYRAUD, Trad.). France, Paris : Seuil

AGAMBEN, G. & all. (2009). *Démocratie, dans quel état ?* France, Toulouse : La fabrique.

ANDRE, J., BERNARTEAU, I., & all. (2014). *Les territoires de la haine*. Paris : PUF.

ARENDT, H. (2002). *Les Origines du totalitarisme, suivi de Eichmann à Jérusalem*. Paris : Seuil

ARENDT, H. (2008). *Idéologie et terreur*. Paris : Éditions Hermann.

ASKOFARE, S. (1989). *Les références de Jacques Lacan*. France : Les Séries de la Découverte Freudienne (1989)

ASKOFARE, S. (2013). *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse*. Toulouse : PUM/ Coll. Psychanalyse &.

ASSOUN, P. L., & ZAFIROPOULOS, M. (2006). *Psychanalyse et sciences sociales, Universalité et historicité*. France : Anthropos/Economica.

BARTHES, R. (1957). *Mythologies*. Paris : Seuil

BARWELL, N., BRUNO, P., SIDOIT, V. (2012). *Le savoir du psychanalyste*. France :

Éditions Érès.

BASCHET, J. (2018). *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*. France : Éditions La Découverte.

BECKETT, S. (2017). *En attendant Godot*. France : Les Éditions de Minuit.

BENTHAM, J. (2002). *Panoptique*. (C. LAVAL, Trad.). France : Fayard/Mille et une nuits.

BERGLER, E. (2000). *La névrose de base*. France, Paris : Payot.

BRAUNSTEIN, N. A. (2014). *Malaise dans la culture technologique. L'inconscient, la technique et le discours du capitaliste*. Paris : Édition Le bord de l'eau

BRUNO, P. (2000). *Papiers psychanalytiques. Expérience et structure*. Toulouse : PUM

BRUNO, P. (2003). *La passe. Papiers psychanalytiques II*. Toulouse : PUM

BRUNO, P. (2010). *Lacan passeur de Marx, l'invention du symptôme*. Paris : Éditions érès

BRUNO, P. (2012). *Le père et ses noms*. Toulouse : Éditions érès

BRUNO, P. (2014). *Une psychanalyse : du rébus au rebut*. Toulouse : Éditions érès

BRUNO, P. & SAURET. M-J., (2014) *Du divin au divan. Recherches en psychanalyse*. France, Toulouse : Éditions érès

COPIN, J. (2016). *Les prisonniers de Lacan : Une introduction au temps logique*. France : Édition Hermann

CZERMARK, M. (1986). *Passions de l'objet. Études psychanalytiques des psychoses*. France : Éditions Josphe Clims

DARDOT, P., & LAVAL, C. (2009). *La nouvelle raison du monde, essai sur la société néolibérale*. Paris : Édition La Découverte

DARDOT, P., & LAVAL, C. (2014). *Commun, Essai sur la révolution au XXI siècle*. Paris : Édition La Découverte

DEFALVARD, H. (2008). *Les non-dits du marché. Dialogue d'un économiste avec la psychanalyse*. Paris : Éditions érès.

DEMOULIN, C. (2009). *Se passer du père ?* France Toulouse : Éditions érès

DUFOUR, D.-R. (2007). *Le Divin Marché*. France : Éditions Denoël

FOUCAULT, M. (2004). *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: EHESS Gallimard/Seuil.

FOUCAULT, M. (2012). *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris: EHESS Gallimard/Seuil.

FOUCAULT, M. (2014). *Subjectivité et vérité : Cours au Collège de France [1980-1981]* Paris: EHESS Gallimard/Seuil.

FREUD, S. (1988). *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient (1905)*. France : Folio/essais

FREUD, S. (2007). « Le roman familial des névrosés » (1908). In: Œuvres Complètes, Livre VIII, (1906-1908). Paris : Presses Universitaires de France

FREUD, S. (2007). « Les théories sexuelles infantiles » (1908). In: Œuvres Complètes, Livre VIII, (1906-1908). Paris : Presses Universitaires de France

FREUD, S. (2001). *Cinq leçons sur la psychanalyse (1909)*, Paris : Édition Payot & Rivage.

FREUD, S. (1912). « *La dynamique du transfert* ». In : FREUD, S. (1953). *La technique psychanalytique*. France : Presses Universitaires de France/Quadrige

FREUD, S. (1913). « L'intérêt de la psychanalyse ». In : FREUD, S. (1953). *La technique psychanalytique*. France : Presses Universitaires de France/Quadrige

FREUD, S. (2009). *Totem et tabou (1913)*. In: Œuvres complètes, Livre X. Paris : Presses Universitaires de France

FREUD, S. (1914). « Remémoration, répétition, perlaboration », In : FREUD, S. (1953). *La technique psychanalytique*. France : Presses Universitaires de France/Quadrige

FREUD, S. (2010a). *Anthropologie de la guerre*. (M. de Launay & M. Crépon, Trad.). Paris: Éditions Fayard.

FREUD, S. (2011). *L'inquiétant familial [1919]*. Paris : Payot & Rivages

FREUD, S. (1920). « Sur la psychogénèse d'un cas d'homosexualité féminine ». In : FREUD, S. (2010). *Névrose, Psychose et Perversion*. Paris : Presses Universitaires de France

FREUD, S. (1991). *Psychologie des masses et analyse du moi*. Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XVI, (1921-1923). Paris : Presses Universitaires de France

FREUD, S. (2001). *Psychopathologie de la vie quotidienne (1923)*. France : Édition Payot et Rivages.

FREUD, S. (1992). *Inhibition, symptôme et angoisse*. Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XVII, (1923-1925). Paris : Presses Universitaires de France.

FREUD, S. (2015). *L'avenir d'une illusion*. Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XVIII (1926-1930). France, Paris : Presses Universitaires de France

FREUD, S. (1991). *Le malaise dans la culture*. Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XVIII, (1926-1930). Paris : Presses Universitaires de France.

FREUD, S. (2010). *L'homme Moïse*. Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XX (1937-1939). France, Paris : Presses Universitaires de France

FUKUYAMA, F. (2009). *La fin de l'histoire et le dernier homme*. France : Éditions Flammarion/Champs Essais

HARTOG, F. (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. France : Seuil/La librairie du XXI^e siècle.

LACAN, J. (1978). *Le Séminaire, Livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris : Seuil

LACAN, J. (1981). *Le Séminaire, Livre III. Les psychoses*. Paris : Seuil

LACAN, J. (1998). *Le séminaire, Livre V. Les formations de l'inconscient [1957-1958]*.

Paris : Seuil.

LACAN, J. (2013). *Le Séminaire, Livre VI. Le désir et son interprétation (1958-1959)*. Paris : Seuil

LACAN, J. (1986). *Le Séminaire, Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*. Paris : Seuil

LACAN, J. (2001). *Le Séminaire, Livre VIII. Le transfert (1960-1961)*. Paris : Seuil.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre IX. L'identification (1961-1962)*. Inédit.

LACAN, J. (2004). *Le Séminaire, Livre X. L'angoisse (1962-1963)*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (1973). *Le Séminaire Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*. Paris : Seuil.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre XII : Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (1964-1965)*. Inédit.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre XIII, L'objet de la psychanalyse (1965-1966)*. Inédit.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme (1966-1967)*. Inédit.

LACAN, J. (1967-1968). *Le séminaire, Livre XV, L'acte psychanalytique*. Inédit

LACAN, J. (2006). *Le Séminaire, Livre XVI. D'un Autre à l'autre (1968-1969)*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (2007). *Le Séminaire, Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant (1971)*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (2011). *Le Séminaire, Livre XIX. Ou pire... (1971-1972)*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (1975). *Le Séminaire, Livre XX. Encore (1972-1973)*. Paris : Seuil.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre XXI. Les non-dupes-errent (1973-1974)*. Inédit.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre XXII. R.S.I(1974-1975)*. Inédit.

LACAN, J. (2005). *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome (1975-1976)*. Paris : Seuil.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Inédit.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre XXV. Le moment de conclure (1977-1978)*. Inédit.

LACAN, J. *Le séminaire, Livre XXVI. La topologie et le temps*. Inédit.

LACAN, J. (1966). *Écrits*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (1999). *Écrits I (1966)*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (1999). *Écrits II (1966)*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (2001). *Autres écrits*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (1966). « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme ». In : LACAN, J. (1966). *Écrits*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (1951). « Intervention sur le transfert ». In : LACAN, J. (1999). *Écrits I (1966)*. Paris : Seuil. pp. 212-223.

LACAN, J. (1953). « Fonction et champ de la parole et du langage ». In : LACAN, J. (1999). *Écrits I (1966)*. Paris : Seuil. pp. 235-321.

LACAN, J. (1955). « Le séminaire sur "la lettre volée" ». In : LACAN, J. (1999). *Écrits I (1966)*. Paris : Seuil. pp. 11-61.

LACAN, J. (1966). « Du sujet enfin en question ». In : LACAN, J. (1999). *Écrits I (1966)*. Paris : Seuil. pp. 227-234.

LACAN, J. (1966). « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose ». In *Écrits*. France, Paris : Seuil. pp. 531-583

LACAN, J. (1966). « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », In *Écrits*. France, Paris : Seuil.

LACAN, J. (1958). « La signification du phallus ». In : LACAN. J. (1999). *Écrits II (1966)*. Paris : Seuil. pp. 163-174.

LACAN, J. (1960). « Subversion du sujet et dialectique du désir » (1960), In : LACAN. J. (1999). *Écrits II (1966)*. Paris : Seuil. pp. 273-308.

LACAN, J. (1966). « La science et la vérité ». In : LACAN. J. (1999). *Écrits II (1966)*. Paris : Seuil. pp. 335-358.

LACAN, J. (1946). « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion ». In LACAN. J. (2001). *Autres écrits*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (1947). « La psychiatrie Anglaise et la guerre ». In : LACAN. J. (2001). *Autres écrits*. Paris : Seuil. pp. 101-121

LACAN, J. (1953). « Discours de Rome » In : LACAN. J. (2001). *Autres écrits*. Paris : Seuil. pp. 133-164.

LACAN, J. (1967). « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école », In : LACAN, J. (2001). *Autres écrits*. Paris : Seuil. pp. 243-260.

LACAN, J. (1967). « Discours à l'École freudienne de Paris ». In : LACAN, J. (1975). « Joyce le symptôme ». In : LACAN. J. (2001). *Autres écrits*. Paris : Seuil. . 261-283.

LACAN, J. (1967). « La méprise du sujet supposé savoir ». In LACAN. J. (2001). *Autres écrits*. Paris : Seuil. pp. 329-341

LACAN, J. (1970). « Radiophonie ». In : LACAN. J. (2001). *Autres écrits*. Paris : Seuil. pp. 403-448.

LACAN, J. (1972). « L'étourdit ». In : LACAN. J. (2001). *Autres écrits*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (1973). « Télévision ». In : LACAN. J. (2001). *Autres écrits*. Paris : Seuil. pp. 509-546.

LACAN, J. (1975). « Joyce le symptôme ». In : LACAN. J. (2001). *Autres écrits*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (1974). « Déclaration à France Culture à propos du 28e Congrès international de psychanalyse (1973). » *Le Coq-héron*, 1974, n° 46/47.

LACAN, J. (1978). *Du discours psychanalytique, Conférence à l'université de Milan, Le 12 mai 1972*, In : *Lacan en Italie*. Éditions La Salamandra

LACAN, J. (2011). *Je parle aux murs*. France : Seuil/Champ freudien.

LACAN, J. (1980). *Lettre de dissolution*. Inédit. 5 janvier 1980. Retranscription Patrick Valas : <http://www.valas.fr/La-Dissolution-1979-1980-et-ses-suites,051>

LACAN, J. (1980). *D'écolage*. Inédit. 11 mars 1980. Retranscription de Patrick Valas : http://www.valas.fr/IMG/pdf/la_dissolution.pdf

LAURENT, E. (2016). *Nos mythologies économiques*. France, Paris : Éditions Les liens qui libèrent.

LAURU, D. (2015). *De la haine de soi à la haine de l'autre*. Paris : Éditions Albin Michel

LEBRUN, J-P. (2009). *Un monde sans limite, suivi de Malaise dans la subjectivation*. France : Édition Érès

LIPPI, S., & LANDMAN, P. (2013). *Marx, Lacan : L'acte révolutionnaire et l'acte analytique*. Paris : Édition Érès

LYOTARD, J.-F. (1979). *La condition post-moderne : Rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit.

MARX, K. & ENGELS, F. (1965). *Le manifeste communiste (1848)*. Paris : Éditions Gallimard.

MELMAN, C. (2002). *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix*. Paris : Éditions Denoël.

MICHEA, J-C. (2007). *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*. Paris : Éditions Flammarion.

MICHEA, J-C. (2011). *Le Complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaire et la religion du progrès*. Paris : Éditions Climats.

- MONNIER, D. (2011). *Le réel de l'amour. Trois modèles lacaniens*. France, Rennes : PUR
- NACHT, M. (2004). *L'inconscient et le politique*. France, Toulouse : Édition Érès
- OURY, J. (2001). *Psychiatrie et psychothérapie institutionnelle*. France : Les Éditions du Champ social.
- OURY, J. (2016). *La psychothérapie institutionnelle de Saint-Alban à La Borde*. France : Éditions D'une
- PESTRE, D., & VAN DAME, S. (2015). *Histoire des sciences et des savoir. Tome 1. De la Renaissance aux Lumières*. Paris : Seuil
- PORGE, E. (1989). *Se compter trois. Le temps logique de Lacan*. France, Toulouse : Édition Érès
- PORGE, E. (2005). *Transmettre la clinique psychanalytique. Freud, Lacan, Aujourd'hui*. France, Toulouse : Édition Érès
- PORGE, E. (2008). *Des fondements de la clinique psychanalytique*. France, Toulouse : Édition Érès
- PORGE, E. (2012). *Jacques Lacan, un psychanalyste. Parcours d'un enseignement*. France, Toulouse : Édition Érès
- RIMABUD, A. (2010). *Œuvres complètes*. France : Éditions Flammarion.
- ROSA, H. (2010). *Accélération. Une critique sociale du temps*. Paris : La Découverte.
- ROSA H. (2012). *Aliénation et accélération : Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris : La Découverte
- ROUDINESCO, E. (1993). *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. France, Paris : Fayard.
- SARTRE, J-P. (2017). *Huis clos. Suivi de Les mouches*. France : Éditions Gallimard
- SAURET, M-J. (2002). *La psychologie clinique histoire et discours, De l'intérêt de la*

psychanalyse. France, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail

SAURET, M-J. (2005). *Psychanalyse et politique. Huit questions de la psychanalyse au politique*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail

SAURET, M. J. (2009). *Malaise dans le capitalisme*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail

SOLER, C. (1999-2000). *La politique de l'acte. Cours au collège clinique de Paris (1999-2000)*. Inédit.

SOLER, C. (2009). *Lacan, l'inconscient réinventé*. France, Paris : PUF.

SOLER, C. (2011). *Les affects lacaniens*. France, Paris : PUF

SOLER, C. (2012). *Qu'est-ce qui fait lien ? Collège clinique de Paris (2011-2012)*. France : Éditions du Champ lacanien

SOUS, J-L. (2017). *Lacan et la politique. De la valeur*. France, Toulouse : Édition Érès

STEVENSON, R.L (1886). *Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde*. Longmans. Green & co.

TAGUIEFF, P.-A. (2012). *Le nouveau national-populisme*. Paris : Éditions CNRS

TIQQUN, (2000). *Théorie du Bloom*. France : Éditions La fabrique

VERNANT, J-P. (1962). *Les origines de la pensée Grecque*. France : PUF

Thèses

ASKOFARE, S. (2000). *Structure, clinique, discours : de la science à la psychanalyse*. Thèse pour le Doctorat d'État de Psychologie, sous la direction de M-J. Sauret, Université Toulouse 2.

CHIHA, S. (2018). *Martyre et Amok en répétition. Destins du politique dans le sujet de la modernité*. Thèse de doctorat en psychologie, non publiée, Université Toulouse-II Jean-Jaurès, Toulouse

COMPAN, S. (2015). *Deuil pathologique ou pathologie du deuil ?* Thèse de Doctorat en médecine, spécialité « Psychiatrie et santé mentale ». Université de Picardie Jules Verne. Faculté de médecin d'Amiens.

DUCOMBS, A-S. (2016). *Acte de création et acte psychanalytique : traversée de l'oeuvre du compositeur Arnold Schoenberg*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II

HENRION, J-L. (1997). *La logique collective de Lacan, sa situation à l'égard de « massenpsychologie und ich-analyse » de Freud*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université de Paris 7

LENOIR J-L. (2010). *Incidences subjectives de la structure du lien social contemporain. Approche théorico-clinique du nouveau malaise dans la civilisation*. Thèse de Doctorat de Psychologie, sous la direction de S. Askofaré, Université d'Aix Marseille.

TYRANOWSKI, R-L. (2017). *La fonction du sujet et la temporalité des états délirants : prolégomènes à la clinique de l'extériorité*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université Rennes 2

VICTORIA, B. (2015). *L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II

Articles

- AOUILLE, S. (2010). « Colette Soler, Lacan, l'inconscient réinventé ». *Essaim*, n° 24(1), 127-131.
- ASKOFARE, S. (2003). « Charles Melman (entretiens avec Jean-Pierre Lebrun). L'Homme sans gravité ». *L'en-je lacanien*, no 1,(1), 175-179
- ASKOFARE, S. (2004). « À propos de État d'exception, Homo sacer de Giorgio Agamben ». *L'en-je lacanien*, no 2(1), 193-205.
- ASKOFARE, S. (2005). « La révolution du symptôme ». *Psychanalyse*, no 4,(3), 31-40.
- ASKOFARE, S. (2005). « Politique, science et psychanalyse : De l' « aversion de la contingence » à une « politique du symptôme » ». *Champ lacanien*, 2,(1), 95-106
- ASKOFARE, S. (2006). « Le génie du sinthome ». *L'en-je lacanien*, no 7,(2), 143-152.
- ASKOFARE, S. (2007). « L'identification au sinthome ». *Essaim*, 18,(1), 61-76.
- ASKOFARE, S. (2009). « La science, la religion, le symptôme : une nouvelle alliance ? ». *L'en-je lacanien*, 12,(1), 71-78.
- ASKOFARE, S., GASPARD, J., MACARY-GARIPUY, P. & SAURET, M. (2009). « Clinique, structure et discours : de l'empirique au formalisable en psychanalyse ». *Cliniques méditerranéennes*, 79,(1)
- ASKOFARE, S. (2010). « Une politique décapitonée ? ». *Champ lacanien*, 8,(1), 155-162.
- ASKOFARE, S. (2011). « Incidences politiques de l'inconscient réel ». *Champ lacanien*, 10,(2), 249-255
- ASKOFARE, S. (2013). « Le réel de la politique. En quoi et pourquoi gouverner est-il impossible ? ». *Champ lacanien*, 13,(1), 103-118.
- BERNARD, D. (2007). « Les objets de la honte ». *Cliniques méditerranéennes*, (75), 215-226.

- BION, W. R. & RICKMAN, J. (1943). « Intra-group tensions in therapy. Their study as the task of the group ». *The Lancet*. Volume 242, 27 Novembre 1943, pp. 678-682.
- BOSSY, T. & BRIATTE, F. (2012). « Les formes contemporaines de la biopolitique ». *Revue internationale de politique comparée*, 18(4), 7-12.
- BOUSSEYROUX, M. (1999). « Pour une logique de la suspicion ». *Bulletin de l'Association Freud avec Lacan*, *Bulletin de l'Association Freud avec Lacan*(n°1), p.14-21.
- BRINI, J. (2002). « De l'omnivoyant à l'omnivoyure ». *Journal français de psychiatrie*, 16(2), 8. <https://doi.org/10.3917/jfp.016.0008>
- BRUNO, P. (1999). « Discours analytique, discours capitaliste ». *Bulletin de l'Association Freud avec Lacan*, *Bulletin de l'Association Freud avec Lacan*(n°1), p.73-84.
- BRUNO, P. MORIN, I. & SAURET, M. (2004). « L'association ». *Psychanalyse*, no 1,(1), 43-67.
- BRUNO, P. (2007). « L'absente ». *Psychanalyse*, 9,(2), 73-79
- CASTANET, D. (2007). 3Fantasme et réel3. *L'en-je lacanien*, 9,(2), 101-118.
- CASTANET, D. (2007). 3Symptôme et perversion ». *L'en-je lacanien*, 8,(1), 21-43.
- CASTANET, D. (2009). « Nom-du-Père, Noms-du-Père et nomination ». *L'en-je lacanien*, 12,(1), 5-7.
- CASTANET, D. (2013). « Inhibition, symptôme et angoisse, ou l'écriture de l'inconscient ». *L'en-je lacanien*, 20,(1), 5-7.
- CHAUMON, F. (2009). « Sujet de l'inconscient, subjectivité politique ». *Essaim*, 22,(1), 7-22
- CHAUMON, F. (2010). « Sujet de l'inconscient et discours des sciences humaines ». *Essaim*, (n°25), 67-82.
- CHEMAMA, R. (2007). « L'inconscient, c'est la politique ». *Journal français de psychiatrie*, (27),

- DE BATTISTA, J. & ASKOFARE, S. (2015). « Réexamen de la méthodologie freudienne pour une recherche en psychanalyse aujourd'hui ». *Cliniques méditerranéennes*, 91,(1),
- GABARRON-GARCIA, F. (2012). « Pensée magique et inconscient réel : jouissance et politique dans la psychanalyse chez Lacan et chez Deleuze/Guattari ». *Cliniques méditerranéennes*, n° 85(1), 103-120.
- GENET, S. (2008). « L'aliénation dans l'enseignement de Jacques Lacan. Introduction à cette opération logique et à ses effets dans la structure du sujet ». *Tracés. Revue de Sciences humaines*, (14), 153-173.
- GOROG, J. (2006). « Le temps logique ». *L'en-je lacanien*, no 7,(2), 135-142.
- GOROG, J. (2009). « Temps logique et temps arrêté, incidences cliniques ». *Champ lacanien*, 7,(1), 75-81.
- HILTENBRAND, J.-P. (2014). Un objet élevé au rang de l'a-Chose. *La revue lacanienne*, 15(1), 13.
- IZCOVIC, L. (2010). « Borges, Lacan, la poésie, le temps ». *L'en-je lacanien*, 14,(1), 87-97.
- KAMYABI MASK, A. « «L'Attente dans le théâtre de Beckett », discours exposé à la conférence internationale de «Beckett sans frontière » à l'Université de Waseda, Tokyo, Japon, 2006. Texte publié In : *Revue des Études de la Langue Française*, N°5, Automne-Hiver 2011-2012.
- LAMY, J. (2014). « Les sources libérales de la biopolitique ». *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, (123), 57-72.
- LAZALI, K. (2012a). « Colette Soler, Lacan, l'inconscient réinventé ». *Che vuoi ?*, N° 33(1), 155-159.
- LACAN, J. (1935). « Psychologie et esthétique », *Recherches philosophiques 1935, fac. 4*
- LACAN, J. (1972). « Jacques Lacan à l'école Belge de Psychanalyse », 14 octobre 1972. Retranscription consultée sur le site de l'APJL : <http://aejcpp.free.fr/lacan/1972-10-14b.htm>.

- LAPEYRE, M. (2010). « L'association, à la lettre ». *Psychanalyse*, 17,(1), 89-117.
- LAPEYRE, M. (2011). « Le capitalisme et le lien social ? Cherchez le symptôme ! ». *L'en-je lacanien*, 16,(1), 7-26
- LE GAUFEY, G.« L'acting-out : la perte et le manque », congrès ELP, Un style « passe », 13 mai 1995, non publié.
- LERES, G. (2016). « Une autre lecture du discours capitaliste selon Jacques Lacan ». *Psychanalyse*, 36,(2), 37-51.
- LERES, G. (2016). « Une autre lecture du discours capitaliste selon Jacques Lacan ». *Psychanalyse*, 36,(2), 37-51.
- MACARY-GARIPUY, P. (2004). « L'élaboration lacanienne de la jouissance Autre ». *L'évolution psychiatrique*, 69, 231-249
- MACARY-GARIPUY, P. & VANNESSON, B. (2010). « Le réel est plus fort que le vrai : perspectives paradoxales ». *Cliniques méditerranéennes*, 81,(1), 111-124.
- MACARY-GARIPUY, P. (2010). « La toxicomanie comme tenant lieu de symptôme ». *Psychanalyse*, 18,(2), 19-32.
- MACARY-GARIPUY, P. & VICTORIA, B. (2016). « La toxicomanie dans notre lien social : solitude, déréliction, aliénation ». *Psychanalyse*, 36,(2), 63-73.
- MENENDEZ, R. (2010). « Joyce ou l'espace-temps du sinthome ». *Psychanalyse*, 19,(3), 33-39
- MOREL, G. (2004). « Le suicide est-il un acte ? ». *Savoirs et clinique*, no5,(2), 11-18.
- MORIN, I. (2007.). « Les mots et la Chose ». *Psychanalyse*, no 8(1), 5-22.
- PORGE, E. (2009). « Un sujet sans subjectivité ». *Essaim*, 22,(1), 23-34.
- PORGE, E., SAURET, M. & GUERIN, N. (2009). « Du sujet de nouveau en question: Réponses d'Érik Porge et de Marie-Jean Sauret aux questions de Nicolas Guérin ». *Psychanalyse*, 16,(3), 61-93.

- PORGE, E. (2011). « Le symptôme généralisé ». *Essaim*, 27,(2), 43-62.
- PORGE, E. (2013). « Clinique de l'acte psychanalytique ». *La clinique lacanienne*, 23,(1), 35-50
- RIGAL, É. (2010). « Joyce et l'éternité ». *Psychanalyse*, 19,(3), 19-31.
- SAURET, M. (2006). « Féminin et lien social ». *La clinique lacanienne*, 11,(2), 91-108.
- SAURET, M. (2010). « L'évaluation d'un parcours ». *Cliniques méditerranéennes*, 82,(2), 135-151.
- SAURET, M. (2010). « Sujet, lien social, seconde modernité et psychanalyse ». *Essaim*, 25,(2), 43-56.
- SAURET, M. (2013). « L'articulation du singulier et du « vivre ensemble », encore... Entre orthodoxie et hérésie, « l'humus humain » ». *Psychanalyse*, 26,(1), 123-124.
- SAURET, M. (2014). « Les embarras de l'objet : un enjeu pour la transmission de la psychanalyse aujourd'hui ». *La revue lacanienne*, 15,(1), 165-175.
- SAURET, M-J. & All. (2015). « La contribution de la psychanalyse à l'analyse de la logique du monde contemporain ». *Nouvelle revue de psychosociologie*, 20(2), 43.
- SAURET, M. & ZAPATA, C. (2016). « Entre science et psychanalyse : clinique, éthique, politique ». *Cliniques méditerranéennes*, 93,(1), 263-276
- SOLER, C. (1998). « La politique du symptôme ». *Quarto*, n°65, hiver 1998.
- SOLER, C. (2009). « La perversion généralisée ». *La clinique lacanienne*, 2, 16, 117-131.
- SOLER, C. (2010). « La répétition ne se produit qu'une seule fois ». *L'en-je lacanien*, 15,(2), 9- 21.
- TERRAL-VIDAL, M. (2010). « L'acting out ou l'échappée sur la scène du monde ». *Figures de la psychanalyse*, 19,(1), 229-234.