HAL
open science

L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour

Bernard Victoria

To cite this version:

Bernard Victoria. L'époque, les discours, l'amour : approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour. Psychologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015. Français. NNT : 2015TOU20019 . tel-01304237

HAL Id: tel-01304237

https://theses.hal.science/tel-01304237

Submitted on 19 Apr 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Fédérale
Toulouse Midi-Pyrénées

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par :

Bernard Victoria

le 11 juillet 2015

Titre :

L'époque, les discours, l'amour.

Approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour.

École doctorale et discipline ou spécialité :

ED CLESCO : Psychologie

Unité de recherche :

Laboratoire Cliniques Pathologique et Interculturelle

Directeur/trice(s) de Thèse :

Sidi ASKOFARÉ, Professeur, Université Toulouse Jean-Jaurès

Jury :

Alain Abelhauser, Professeur, Université de Rennes 2

Sidi Askofaré, Professeur, Université Toulouse Jean-Jaurès

Jacques CABASSUT, Professeur, Université Nice Sophia-Antipolis

Pascale MACARY-GARIPUY, Professeur, Université Toulouse Jean-Jaurès

L'époque, les discours, l'amour

Approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour.

Remerciements

Mes remerciements vont

à Monsieur Sidi Askofaré, mon Directeur de Thèse, pour son accompagnement et pour son soutien ;

aux membres du jury dont l'acceptation de lire et de discuter ce travail m'honore ;

à mes collègues du Laboratoire Cliniques Pathologique et Interculturelle qui ont contribué d'une façon essentielle, par leurs remarques, leur attention et parfois leur patience, à ce que ce travail aboutisse ;

à mes collègues de l'U.F.R de Psychologie de l'Université de Toulouse Jean-Jaurès ;

à mes proches, qui savent ce que ce travail leur doit.

« Notre époque est obsédée par le désir d'oubli
et c'est afin de combler ce désir qu'elle s'adonne au démon
de la vitesse ; elle accélère le pas parce qu'elle veut nous faire
comprendre qu'elle ne souhaite plus qu'on se souvienne d'elle ;
qu'elle se sent lasse d'elle-même ; écœurée d'elle-même ;
qu'elle veut souffler la petite flamme tremblante de la mémoire. »

Milan Kundera, La lenteur

CALIGULA

« Je ferai à ce siècle le don de l'égalité.
Et lorsque tout sera aplani, l'impossible enfin sur terre,
la lune dans mes mains, alors, peut-être, moi-même je serai transformé
et le monde avec moi, alors enfin les hommes ne mourront pas et ils seront heureux.

CÆSONIA, dans un cri.

Tu ne pourras pas nier l'amour. »

Albert Camus, Caligula

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE p. 13

PREMIÈRE PARTIE :
Approche structurale et historique de l'époque contemporaine p. 25

CHAPITRE PREMIER : Éléments et position de la recherche p. 27

I. 1) POURQUOI LA QUESTION DE L'ÉPOQUE ? p. 27

I. 1. 1) Du langage à la parole p. 31

I. 1. 2) La subjectivité d'une époque p. 36

I. 2) ÉLÉMENTS ET POSITION DE NOTRE RECHERCHE SUR LA SUBJECTIVITÉ DE NOTRE ÉPOQUE p. 40

I. 2. 1) Freud et le malaise dans la civilisation p. 40

I. 2. 2) La reprise Lacanienne p. 48

CHAPITRE DEUXIÈME : Les discours et l'approche structurale p. 61

II. 1) INTRODUCTION p. 61

II. 1. 1) Foucault et Lacan le gouvernement par les discours p. 62

II. 2) LA THÉORIE DES DISCOURS p. 73

II. 2. 1) Symptôme et discours p. 73

II. 2. 2) Structure du sujet et structure du lien social p. 79

II. 2. 2. 1) Structure du sujet et discours du maître p. 83

II. 2. 2. 2) Jouissance du symptôme et plus-de-jouir : division et castration p. 87

II. 2. 3) Les Quatre discours p. 94

II. 2. 4) Clinique des discours : Éthique p. 112

II. 3) LE DISCOURS CAPITALISTE p. 124

II. 3. 1) Les trois « erreurs » du discours capitaliste p. 133

II. 3. 2) Discours capitaliste et initiation p. 142

II. 3. 3) Le discours de l'indifférence p. 146

II. 4) LIMITES DE L'APPROCHE STRUCTURALE p. 151

CHAPITRE TROISIÈME : Le social-historique p. 155

III. 1) CASTORIADIS ET LACAN p. 160

III. 2) SENS, SIGNIFICATION ET SIGNIFICATION IMAGINAIRE SOCIALE p. 171

III. 3) LE SOCIAL-HISTORIQUE SELON C. CASTORIADIS p. 177

III. 3.1) Les apports de C. Castoriadis p. 186

III. 3.1.1) L'imaginaire p. 186

III. 3.1.2) Les significations imaginaires sociales p. 188

III. 3.1.3) La signification imaginaire sociale centrale capitaliste p. 199

III. 4) PERSPECTIVES p. 205

III. 4. 1) Structure et histoire p. 206

III. 4. 2) Sujet, subjectivité… Et psychanalyse p. 213

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE p. 223

DEUXIÈME PARTIE :
Approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour p. 239

INTRODUCTION p. 240

CHAPITRE PREMIER : Le trajet amoureux : approche discursive de l'amour p. 243

I. 1) « LES CHOSES DE L'AMOUR » CHEZ LACAN p. 243

I. 2) DESTIN ET DRAME DE L'AMOUR p. 248

I. 3) LECTURE DES DISCOURS AVEC LES FORMULES DE LA SEXUATION p. 256

I. 4) CONCLUSION p. 276

CHAPITRE DEUXIÈME : Présentation et analyse d'un entretien non-directif de recherche p. 289

II. 1) PRÉSENTATION DE L'ENTRETIEN ET ANALYSE DISCURSIVE DU TRAJET AMOUREUX p. 290

II. 2) CONCLUSION SUR L'ANALYSE DISCURSIVE DU TRAJET AMOUREUX p. 311

II. 3) LES SIGNIFICATIONS IMAGINAIRES SOCIALES DANS L'ENTRETIEN AVEC R p. 317

II. 4) CONCLUSION SUR L'ANALYSE HISTORIQUE DE L'ENTRETIEN, ET SON LIEN AUX DISCOURS ET À LA STRUCTURE p. 326

CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE p. 337
Retour sur la question de la structure et de l'histoire

CONCLUSION GÉNÉRALE p. 355

BIBLIOGRAPHIE p. 379

ANNEXES p. 397

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le rassemblement des trois termes de notre titre « l'époque, les discours, l'amour », peut paraître équivoque. L'amour serait-il le fruit d'une époque et des discours qui la composent ? Ou bien l'amour s'oppose-t-il à l'époque et aux discours ? Nous pourrions poursuivre encore les énoncés de ce type qui mettraient en tension ces trois termes en les rassemblant au sein d'une thèse générale. Mais ce titre n'est pas, en fait, la métaphore d'une thèse. Il annonce, plus simplement, les points essentiels qui constitueront le déroulement de notre travail. L'époque, puis les discours, et enfin, l'amour. Bien sûr, il nous faut expliquer et déplier le questionnement qui nécessite d'en passer par ces trois temps — qui s'articuleront ensemble au fil du travail. Et c'est le sous-titre qui en donne l'indication. Notre travail cherchera à proposer une approche structurale et historique de « l'indifférence aux choses de l'amour »[1]. Mais de quelle indifférence parle-t-on ? C'est ce à quoi il nous faudra répondre. Mais nous ne partons pas de rien.

En effet, notre interrogation prend son départ dans le constat fait par Lacan en 1972 que le discours capitaliste laisse de côté « les choses de l'amour ». Ce que Lacan corrèle dans le même passage à la forclusion, *Verwerfung*, « rejet en dehors de tous les champs du symbolique »[2] de la castration par la structure de ce même discours. Notre tâche sera donc d'étudier ce rejet de la castration et de le lier à la question des « choses de l'amour » afin de dégager les enjeux de cette situation pour le sujet, le lien social et la psychanalyse. Plus précisément, il s'agira de développer *une approche psychanalytique des incidences du lien social contemporain, et plus largement, de notre époque — dans sa double détermination par les logiques consuméristes et marchandes, et par le discours de la science — sur les liens amoureux.* À partir de ce vaste projet se dégagent plusieurs points :

- En quoi ces « choses de l'amour » sont-elles importantes pour la psychanalyse ?
- En quoi est-il fondé de parler d'une indifférence aux choses de l'amour pour les sujets s'inscrivant dans le discours capitaliste ?
- Quels sont les enjeux et les conséquences de ce rejet pour le lien social, le sujet et la

[1] ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse,* Toulouse, PUM, 2013, p. 84

[2] LACAN. J., *Je parle aux murs* (1971-1972), Paris, Seuil, 2011, p. 96

psychanalyse ?

Nous traiterons de ces différents points. Parfois de façon frontale et parfois d'une façon plus transversale — tout au long du travail. Mais avant de nous consacrer à ce rejet des choses de l'amour — qui sera l'objet de notre deuxième partie —, nous devrons nous atteler à la première partie du projet de recherche que nous avons défini plus avant : *développer une approche psychanalytique des incidences du lien social, et plus largement, de notre époque*. Pour la psychanalyse, ce qu'on appelle « lien social » renvoie principalement aux développements de Jacques Lacan sur sa théorie des discours[3]. Avant lui, Sigmund Freud avait déjà développé une approche du social dans plusieurs de ses ouvrages. Nous pouvons par exemple citer ces textes de références que sont devenus *Totem et Tabou*[4], *Psychologie des masses et analyse du moi*[5] ou *Malaise dans la civilisation*[6]. Mais si l'apport de Lacan sur la question se base bien sûr la découverte freudienne du malaise dans la civilisation, il revient au psychanalyste français d'avoir développé une théorie du lien social proprement dite. Théorie qui comporte en de nombreux points des apports tout à fait originaux et fondamentaux qu'il nous faudra explorer. Nous construirons donc notre approche à partir de Freud et Lacan[7], et même pourrions-nous dire : à partir des lectures lacaniennes de Freud. Mais nos recherches nous ont conduit également à nous intéresser à d'autres auteurs[8] afin d'approfondir une question que la lecture de Lacan tout autant que notre thématique de recherche ont imposée. Cette question est celle de l'opposition entre structure et histoire.

Il y a en effet plusieurs axes de lecture que nous pouvons dégager dans l'enseignement de Lacan. Sidi Askofaré a mis en valeur le fil conducteur des rapports et oppositions entre

---

[3] Théorie qu'il développe principalement dans le Séminaire XVII : L'envers *de la psychanalyse.* LACAN. J., *Le séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse,* (1969-1970), Paris, Seuil, 1991

[4] FREUD. S., *Totem et Tabou*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2011

[5] FREUD. S., *Psychologie des masses et analyse du moi*, Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XVI, (1921-1923), Paris, PUF, 1991

[6] FREUD. S., *Le malaise dans la culture*, Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XVIII, (1926-1930), Paris, PUF, 1991

[7] Et bien sûr aussi à partir de ceux qui travaillent ces questions : *Sidi Askofaré, Pierre Bruno, Franck Chaumon, Érik Porge, Marie-Jean Sauret, Colette Soler* - pour ne citer que ces auteurs pour le moment.

[8] Nous accorderons une place particulière aux développements de Cornelius Castoriadis puisque ces derniers nous permettront d'approcher des questions tout à fait essentielles.

science et psychanalyse dans l'enseignement de Lacan et a ainsi montré que cette lecture permettait d'éclairer sous un jour tout à fait décisif la visée et la portée de l'enseignement de Lacan. Nous aurons à revenir et à nous servir des apports de cet ouvrage[9]. Ainsi, « *science et psychanalyse* » constitue un axe de lecture de l'œuvre de Lacan tout à fait fondamental. Et nous aurons bien sûr, comme notre projet de recherche le stipule, à nous intéresser à la nature et à la place de la science dans notre époque. Mais c'est un autre axe de lecture, tout aussi important et fondamental à notre avis, même si moins décisif, qu'il nous faudra mettre en valeur dans l'enseignement de Lacan. Il s'agit, comme nous le disions, des rapports entre structure et histoire. Cette préoccupation est présente tout au long de l'enseignement de Lacan et en constitue un des fils directeurs. Si Lacan n'a pas expressément développé cette question comme il a pu le faire pour la science, il a plusieurs fois indiqué sa position quant à ce débat[10]. Une position que l'on pourrait résumer avec ses propres mots :

> *« Vous savez la grande bêtise qu'on nous a inventée récemment. Il y a la structure et il y a l'histoire. Les gens qu'on a mis dans le pot de la structure — je le suis, ce n'est pas moi qui m'y suis mis, on m'y a mis comme ça — sont censés cracher sur l'histoire. C'est absurde. Il n'y a évidemment pas de structure sans référence à l'histoire. »*[11]

Lui que l'on a épinglé de structuraliste n'épousait pas les thèses anti-historiques de certains.

---

[9]ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit*.
Voir aussi : ASKOFARÉ. S., *Structure, clinique, discours : de la science à la psychanalyse,* Thèse pour le Doctorat d'État de Psychologie, sous la direction de Marie-Jean Sauret, Toulouse 2, 2000.

[10] Voir notamment l'une des plus claires dans *Le Figaro littéraire* du 29 décembre 1966
Nous aurons l'occasion d'aborder les autres prises de parole de Lacan sur cette question.

[11] LACAN. J., *Mon enseignement*, Paris, Seuil, 2005, pp. 87-88

On pourrait également se référer à la note de Lacan dans l'étourdit :
«Il paraîtra, j'espère ici, que de l'imputation de structuralisme, à entendre comme compréhension du monde, une de plus au guignol sous lequel nous est représentée l'« histoire littéraire » (c'est de cela qu'il s'agit), n'est malgré la gonfle de publicité qu'elle m'a apportée et sous la forme la plus plaisante puisque j'y étais embarqué dans la meilleure compagnie, n'est peut-être pas ce dont j'aie lieu d'être satisfait. Et de moins en moins dirais-je, à mesure qu'y fait montée une acception dont la vulgate s'énoncerait assez bien de ce que les routes s'expliquent de conduire d'un panneau Michelin à un autre : « Et voilà pourquoi votre carte est muette ».
LACAN. J., « L'étourdit », In : *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 483-484

Il est d'ailleurs tout à fait douteux de ranger Jacques Lacan dans le courant structuraliste[12] en tant que tel, lui qui déclarait : « *le vécu est marqué d'une historicité première* »[13] là où C. Lévi-Strauss écrivait : « *l'inconscient cesse d'être l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique, qui fait de chacun de nous un être irremplaçable. Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique {...}* »[14]. Lacan, malgré tout ce qu'il doit à Lévi-Strauss, ne franchit pas le pas de nier l'histoire au profit de la fonction symbolique — qu'il porte pourtant au fondement de son enseignement avec la thèse du primat du signifiant. Ceci est parfaitement sensible dès le début de son enseignement, et même avant — notamment en 1952 dans l'usage qu'il fait du structuralisme dans l'analyse du cas de « l'homme aux rats » de Freud[15]. Ou encore en 1956 dans une réaction à un exposé de Claude Lévi-Strauss où Lacan pointe déjà les limites de ce que serait « un monde » signifiant qui fasse totalité[16]. La possibilité d'un tel monde est déjà pour Lacan en 1956 mise en question, ceci en tant qu'il se confronte à l'impossible, c'est-à-dire au réel. Si la conception de l'inconscient de l'anthropologue français est celle d'un inconscient vide, la définition de Lacan de l'inconscient comme structuré comme un langage « indique la place du sujet en tant que réponse à cette opération de substitution d'un signifiant à un autre signifiant »[17], et cette réponse passe par la fonction de la parole en tant qu'elle convoque la dimension de l'histoire.

Si nous relevons précisément cette opposition entre la structure et l'histoire — qui s'est tout d'abord développée au sein de la linguistique —, c'est qu'elle nous paraît tout à fait essentielle pour approcher non seulement la théorie du lien social de Lacan, mais pour étudier précisément notre époque. Nous ne chercherons pas à retracer le fil de cette question tout au

---

[12] Nous partageons ainsi la conviction de Colette Soler que Lacan n'a finalement « jamais été structuraliste ».
SOLER. C., *Lacan, L'inconscient réinventé,* Paris, PUF, 2009, p. 5

[13] LACAN. J., *Le Figaro littéraire,* 29 décembre 1966

[14] LÉVI-STRAUSS. C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 224

[15] LACAN. J., *Le mythe individuel du névrosé*, Paris, Seuil, 2007, pp. 9-50

[16] *Ibid*., p. 99-113.
Voir à ce sujet le très bon article de Marc Strauss :
STRAUSS. M., « Lévi-Strauss lecteur de Freud, Lacan lecteur de Lévi-Strauss », In : *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre,* sous la direction de Marcel Drach et Bernard Toboul, Éditions La découverte, Collection « Recherches », Paris, 2008, p.65, p. 78

[17] DOUVILLE. O., « Lévi-Strauss et le mythe freudien du père », In : *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre, op. cit.*, p.65

long des Séminaires afin de dégager les enjeux que celle-ci emporte au fur et à mesure de l'enseignement de Lacan. Ceci serait l'objet d'une autre thèse. Encore moins tenterons-nous de refaire exhaustivement le débat dans les différentes disciplines où il a été posé. Plutôt chercherons-nous à repérer les enjeux fondamentaux de la question afin de nous saisir pleinement de cette opposition dans notre lecture de la théorie du lien social de Lacan et dans les propositions que nous ferons à ce propos.

Pour autant, comme nous le disions, nous ne nous limiterons pas à l'apport de Lacan. En effet, nous articulerons son enseignement à des thèses dites historiques afin d'approfondir ce qui d'une époque ne relève pas, en tant que tel, de la structure du lien social. On peut donc saisir dès à présent que nous tenterons de ne pas tomber dans ce qu'il convient bien d'appeler un *réductionnisme structuraliste*. Outre l'œuvre de Lacan elle-même, qui ne tombe pas dans ce réductionnisme, c'est ici que l'apport de Cornelius Castoriadis sera essentiel[18]. L'œuvre de ce dernier est vaste et touche à plusieurs sujets. En ce qui nous concerne c'est le versant de l'articulation du sujet au social qui nous préoccupera. En effet, nous confronterons la conception de Castoriadis du social en tant que *création social-historique* à la théorie du lien social de Lacan en tant que structure de discours. Mais nous verrons que si sur certains points leurs positions peuvent paraître au départ strictement différentes, il n'en est pas toujours tout à fait ainsi. Castoriadis commet principalement l'erreur que Lacan critique dans l'extrait cité plus haut : il voit Lacan comme un structuraliste — qui constitue pour lui une « tendance extrémiste »[19]. Pour autant, Castoriadis a suivi les Séminaires de 1964 à 1968[20] et son œuvre s'en trouve marquée, nous le verrons — certaines différences incommensurables, qu'il ne

---

[18] Un auteur majeur de la pensée du XXe siècle qui ne bénéficie pas de la notoriété qu'il mérite - bien plus que certains. La visée et le contenu politiques de son œuvre n'y sont probablement pas pour rien.

[19] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 209

[20] Information reportée par Olivier Fressard qui le tient de Myrto Gondikas
FRESSARD. O., « Castoriadis, le symbolique et l'imaginaire », In : C*ahiers Castoriadis,* n°1, Faculté universitaire de Saint-Louis, Bruxelles, 2006, pp. 119-150
Voir aussi la biographie de Cornelius Castoriadis:
DOSSE. F., *Castoriadis. Une vie,* Éditions La découverte, Paris, 2014, p. 152

On notera d'ailleurs que Castoriadis marquera sa séparation avec Lacan à partir de cette date dans un article publié en 1969 - article auquel Lacan réagira le 13 mai 1970 lors d'un entretien sur les marches du Panthéon reporté dans le Séminaire XVII :
Castoriadis. C., *«* Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme une science », In : *L'inconscient. Revue de psychanalyse*, n°8 (octobre 1968), PUF, 1969, pp. 47-87.
Pour la réaction de Lacan, voir :
LACAN. J., *Le séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit*, p. 171

s'agira pas de négliger, subsistant par ailleurs. Tout son travail tend à montrer qu'il n'y a pas de *sens de l'histoire* et que le social — tout comme le sujet — comporte une composante fondamentale et originelle de *création* irréductible à aucune détermination dans son essence. Ce dont il tire toutes les conséquences politiques.

Le conflit entre la structure et l'histoire n'est pas une nouveauté. Loin de là. Mais il nous paraît revenir au devant de la scène et prendre une valeur tout à fait originale dans le débat qui anime la psychanalyse sur la question des incidences du lien social contemporain — et tout particulièrement dans la question fondamentale de la différence entre *Sujet et Subjectivité*. En effet, ce que les différents auteurs rassemblent sous les termes de seconde modernité ou postmodernité convoque de nombreux concepts parfois très épars, voire contradictoires. Certaines questions soulevées récemment — notamment par Erik Porge[21] — montrent qu'il y a un travail qu'il est nécessaire d'effectuer en amont des débats que nous pouvons avoir en rapport avec l'émergence et maintenant une certaine domination du discours capitaliste. En effet, si l'on veut, dans ce débat, s'appuyer sur la formalisation de Lacan des quatre discours et du discours capitaliste, il nous faut avant tout bien dégager comment nous utilisons ces mathèmes[22] et comment nous lisons ce qui y est inscrit. Tout particulièrement, il nous faut préciser et ne pas éluder la question de la différence entre le sujet (S̸) — écrit dans la structure des discours — et la subjectivité, qu'il nous faudra définir. En effet, la différence entre sujet et subjectivité est un point fondamental dans les questions qui se forment autour de ce que nous appelons le *lien social contemporain*.

Le débat sur cette différentiation a conduit à dégager la question suivante : *Le sujet est-il anhistorique car structural, ou est-il soumis aux variations historiques* ? Ici, deux thèses s'opposent. D'un côté la thèse structurale, topologique et anhistorique du sujet comme coupure — soutenue notamment par E. Porge —, et de l'autre la thèse d'un sujet dont la structure fondamentale de division serait modifiée par les bouleversements historiques de notre époque libérale — thèse soutenue par C. Melman notamment avec la catégorie de

---

[21] Voir notamment :
PORGE. E. & SAURET. M-J., « Du sujet de nouveau en question », In : *Psychanalyse*, n°16, Éditions Érès, 2009
PORGE. E., « Un sujet sans subjectivité », In : *Essaim*, n°22, Éditions Érès, 2009.

[22] En effet, la communauté analytique est loin de s'accorder sur une lecture unique des discours.

Nouvelle Économie Psychique[23]. En ce qui nous concerne, c'est donc à travers le prisme de la structure et de l'histoire que nous prendrons place dans le débat en tentant de définir ce que nous entendons par sujet et subjectivité. Ceci tout en montrant que l'opposition posée plus haut est très certainement un écueil. Car comme nous le disions, nous montrerons que pour la psychanalyse — à se référer à l'enseignement de Lacan —, structure et histoire ne s'opposent pas d'une façon si tranchée ni ne se recouvrent entièrement.

Ces préoccupations que nous mettons au cœur de la thèse se sont imposées à nous comme un préalable fondamental pour toute approche des *incidences du lien social.* Nous avons considéré nécessaire de faire ce travail afin de mener notre questionnement sur l'amour à notre époque sur des bases solides. Ce n'est donc que lorsque nous aurons ainsi défini notre approche du lien social contemporain, et plus largement de notre époque, que nous pourrons nous consacrer à son incidence sur les liens amoureux et les conséquences que l'on peut en déduire pour le sujet, la subjectivité, le lien social et la psychanalyse. En effet, nous mettrons à l'épreuve de notre lecture du lien social contemporain la situation de l'amour dans notre époque. Nous tenterons par là de montrer que *les causes, les conséquences et les modalités du rejet des choses de l'amour énoncé par Lacan à propos du capitalisme ne peuvent se saisir qu'à reconnaître les causes, les conséquences et les modalités structurales et historiques de ce rejet*[24].

Nous nous attacherons donc dans une première partie, à définir une approche structurale et historique de ce que nous pouvons appeler « notre époque ». Ceci afin de pouvoir poursuivre, dans une seconde partie, sur un questionnement de la situation de l'amour à notre époque au regard de ce qui aura été dit. Nous commencerons donc par définir ce qui servira de base pour notre recherche, c'est-à-dire les éléments que nous mobiliserons et la position que nous comptons prendre dans le débat qui anime la psychanalyse sur la question du lien social contemporain. Ceci constituera notre premier chapitre. Nous y discuterons de la nécessité d'articuler structure et histoire en opérant une relecture du texte fondateur de Lacan

---

[23] « Il n'y a plus de division subjective, le sujet n'est plus divisé. {…} Aujourd'hui nous ne voyons plus guère l'expression de ce qui serait la division subjective ».
MELMAN. C., *L'homme sans gravité*, Éditions Denoël, Collection « Folio essais », 2005, p. 32

[24] Ceci constituera notre deuxième partie.

« Fonction et champ de la parole et du langage »[25]. Nous tenterons ainsi de commencer à mettre en place les éléments qu'il nous sera nécessaire de mobiliser afin d'éclaircir ce que l'on peut entendre par *la subjectivité d'une époque*[26]. Ceci nous mènera à cette question : *dans quelle époque vivons-nous et comment y vit-on ensemble ?* Afin de convoquer les éléments qui nous serviront pour nous débattre avec cette question, nous partirons de ceux qui se trouvent déjà chez Freud, et particulièrement dans cet ouvrage majeur qu'est « Malaise dans la civilisation »[27]. Nous poursuivrons en montrant comment Lacan a repris les questions qui émanent de ce texte en y apportant des avancées importantes. Ceci nous mènera à développer la lecture que nous faisons de la théorie du lien social proposée par Lacan. Ce qui fera l'objet de notre deuxième chapitre.

Nous commencerons alors par exposer ce que nous entendons par *gouvernement de la jouissance* en nous appuyant sur une lecture croisée de l'enseignement de Foucault et de Lacan à ce propos. Il s'agira de montrer en quoi la notion foucaldienne de gouvernement est pertinente dans le cadre de la théorie des discours de Lacan à condition de ne pas se contenter d'un simple transfert de concept. Nous suivrons ainsi la voie tracée par Sidi Askofaré qui situe « l'émergence de la catégorie de discours chez Lacan comme une retombée, voire comme l'accomplissement du projet foucaldien », mais « à la manière de Lacan, dans son champ de discursivité propre »[28]. Ceci nous mènera à démonter le lien indissociable entre les discours et le symptôme, c'est-à-dire entre gouvernement et résistance à ce gouvernement. Ainsi, nous en arriverons au fait que la théorie des discours de Lacan ne saurait se lire ou se penser sans être mise en relation avec la question du symptôme.

Nous poursuivrons logiquement sur la lecture que nous faisons de la théorie du lien social de Lacan et débuterons en développant les rapports entre symptôme et discours. Nous y

---

[25] LACAN. J., *Fonction et champ de la parole et du langage (1953)*, *Écrits I*, Paris, Seuil, Points,1999.

[26] LACAN. J., *Fonction et champ de la parole et du langage, op. cit.*, p. 319

[27] FREUD. S., *Le malaise dans la culture*, *op. cit*.

[28] ASKOFARÉ. S., *Structure, clinique, discours : de la science à la psychanalyse,* Thèse pour le Doctorat d'État de Psychologie, *op. cit.*, p. 56

démontrerons que le symptôme résiste au gouvernement de la jouissance[29], ce en quoi il est fondamentalement a-social dans ce qu'il emporte d'un mode de jouissance singulier. Mais nous soulignerons également que, de ce fait même, il travaille aussi en faveur du lien social. Nous proposerons alors de reconnaître dans l'impossible que comporte chaque discours, la marque de sa butée sur le symptôme. Une proposition qui sera décisive quant à notre lecture du discours capitaliste.

Afin de préciser notre façon de lire les mathèmes qui composent la théorie du lien social de Lacan, nous tenterons de mettre à l'épreuve l'analogie entre la structure du sujet divisé et la structure du lien social — et particulièrement le discours du maître. C'est en nous appuyant sur Pierre Bruno que nous montrerons l'importance qu'il y a à différencier la division du sujet d'une part, et la castration d'autre part, pour pouvoir faire tenir cette analogie sans tomber dans l'écueil qui consisterait à penser que tout sujet divisé s'inscrit de fait dans les discours. Nous aurons ainsi à définir le rapport entre discours et castration, notamment en ceci que chaque discours contient en son sein une impuissance. Ceci nous permettra de conclure sur le lien entre signification phallique et discours. Mais nos derniers déplacements nous permettront également de relever la spécificité de l'approche psychanalytique du lien social en tant qu'elle est la seule à poser la question de la façon dont le sujet jouit du savoir — ce qui convoque la question des discours, et bien sûr du symptôme.

Nous proposerons ensuite une lecture des quatre discours afin de déboucher sur la nouvelle façon de penser la clinique qui s'en suit. Une clinique que nous qualifierons d'éthique. Non pas qu'elle soit plus éthique, mais plutôt qu'elle travaille *à partir* de l'éthique : éthique des discours et éthique du sujet, dont nous montrerons les liens. Ceci nous permettra d'étudier le discours capitaliste à partir de ce que nous aurons dit précédemment des quatre discours fondamentaux qui composent le lien social. Nous tenterons ainsi de dégager l'éthique particulière qui se dégage du discours capitaliste et les conséquences que ceci emporte pour le

---

[29] « Gouvernement de la jouissance » est à entendre comme génitif objectif : la jouissance en tant qu'elle est gouvernée par les discours - qui définissent des modes de jouissance. Et c'est dans ce sens que nous l'utiliserons dans ce travail. Nous aurons donc l'occasion de revenir sur la question. Pour autant, l'équivoque avec le génitif subjectif n'est pas un non-sens. Seulement ceci insiste sur une autre face de la question du gouvernement, ou plutôt du commandement. Celui donc, de la jouissance. En effet, la catégorie de discours permet aussi de saisir que le lien social porte un impératif de jouissance. Et cet impératif de jouissance s'y inscrit comme impossible. Ce que Lacan souligne en disant que « la jouissance est un commandement, un commandement impossible à satisfaire ».
LACAN . J., « Jacques Lacan à l'école Belge de Psychanalyse », 14 octobre1972, In : *Quarto*, n° 5, p. 20

sujet qui s'y inscrit. Il nous faudra ainsi développer le statut particulier que le discours capitaliste réserve à la castration, au fantasme et au phallus — et plus largement l'ordre que ce discours opère dans le réel — pour éclairer nos propos. Nous proposerons ainsi, en nous appuyant sur des travaux de Sidi Askofaré, de concevoir ce cinquième discours comme le discours de l'indifférence[30].

Il nous faudra alors souligner les limites de l'approche structurale afin d'ouvrir notre étude à une approche plus historique. Ce que nous développerons dans un troisième chapitre en nous appuyant sur les travaux de Cornelius Castoriadis.

Après avoir introduit l'importance de l'approche historique, nous examinerons les rapports et les lignes de fractures entre Castoraidis et Lacan. Ceci nous permettra d'une part de dégager le débat — qui n'est pas sans quelques malentendus — entre les deux psychanalystes, mais aussi de montrer en quoi il est possible de trouver, ou plutôt de tracer des terrains d'entente entre leurs pensées — qui restent fort différentes sur certains points. Il nous faudra notamment éclairer la différence d'approche qu'il y a entre eux sur la question du sens et de la signification. Ce qui nous mènera à introduire ce que Castoriadis appelle le social-historique et les significations imaginaires sociales. C'est après avoir présenté la subtilité et la singularité de l'approche historique de Castoriadis, et montré en quoi elle est tout à fait pertinente lorsque l'on cherche à s'intéresser à la question d'une époque et de ses incidences, que nous conclurons sur ce qu'il appelle la signification imaginaire sociale capitaliste. Ceci nous permettra de dégager des perspectives sur deux points importants :

- l'articulation entre structure et histoire, c'est-à-dire précisément entre la structure des discours que Lacan a écrits et les significations imaginaires sociales en tant qu'elles relèvent de la création propre au champ socio-historique.

- La différence entre le sujet divisé et la subjectivité en tant qu'elle est celle d'une époque — et non d'un sujet.

[30]ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit.,* p. 85

Nous dégagerons alors une articulation entre la structure et l'histoire qui devra nous servir pour la suite du travail.

Nous serons alors en mesure de conclure notre première partie et d'aborder plus particulièrement, dans une seconde partie, la question des choses de l'amour. Pour ce faire, nous procéderons en deux temps. Nous nous attacherons tout d'abord à tenter de proposer une articulation structurale entre les formules de la sexuation et les quatre discours proposés par Lacan. En effet, nous montrerons qu'il est possible d'approcher la question de l'amour à partir d'un certain trajet, d'un parcours, entre les formules de la sexuation et ses modalités logiques : impossible, contingent, nécessaire et possible. Notre tâche sera alors de préciser en quoi et comment nous pouvons penser ce trajet amoureux en lien avec la théorie du lien social, c'est-à-dire en lien avec l'éthique. Ceci afin de dégager la particularité du discours capitaliste à ce propos, et de rendre compte du rejet des choses de l'amour par sa structure — donc à la position d'indifférence qu'un sujet y adopte en s'y inscrivant. Voilà qui nous mènera à proposer une lecture structurale des choses de l'amour. C'est alors que nous analyserons, à partir de ces propositions, un entretien non-directif de recherche que nous avons mené en invitant la personne rencontrée à nous dire quelque chose à propos de l'amour. Une fois l'analyse structurale de l'entretien — analyse du trajet discursif amoureux — sera effectuée, nous mènerons une analyse de l'entretien plus historique. Il s'agira alors de repérer les incidences, dans l'entretien, des significations imaginaires sociales sur la question de l'amour

Une fois ces deux analyses terminées, nous tâcherons de les reprendre afin de dégager leurs articulations, soit l'articulation entre structure et histoire telle qu'elle se repère dans l'entretien. Ceci devra nous conduire à repérer les modalités structurales et historiques du rejet des choses de l'amour dans l'entretien, mais aussi, bien sûr, à dégager les liens entre ces modalités. Autrement dit, l'approche de la structure et de l'histoire que nous proposerons ne servira pas à se passer du sujet et de sa parole, bien au contraire. C'est d'ailleurs à partir de cet entretien et de ce que nous y aurons repéré que nous pourrons faire un pas de plus dans l'articulation entre structure et histoire. Voilà qui nous mènera à conclure notre seconde partie, puis à conclure de façon générale.

PREMIÈRE PARTIE

*

Approche structurale et historique de l'époque contemporaine

« Qu'y renonce {à la pratique analytique} donc plutôt celui qui ne peut rejoindre à son horizon la subjectivité de son époque. Car comment pourrait-il faire de son être l'axe de tant de vies, celui qui ne saurait rien de la dialectique qui l'engage avec ces vies dans un mouvement symbolique. Qu'il connaisse bien la spire où son époque l'entraîne dans l'œuvre continuée de Babel, et qu'il sache sa fonction d'interprète dans la discorde des langages… »

LACAN. J., *Fonction et champ de la parole et du langage* (1953), Écrits, Seuil, 1999, p. 319

CHAPITRE PREMIER :
ÉLÉMENTS ET POSITION DE LA RECHERCHE

I. 1) POURQUOI LA QUESTION DE L'ÉPOQUE ?

— Approche lexicographique

Nous allons donc nous intéresser à la question de l'époque. Si l'on regarde dans les grands dictionnaires l'origine et les définitions de ce mot, on constate que « l'époque » est liée à la question de l'événement. Au niveau étymologique, le signifiant époque vient du grec *epokhnê* (point d'arrêt), lui-même renvoyant à *epekhein* (se tenir sur, retenir, tenir), pouvant être décomposé en *epi* (sur) et *ekhein* (porter, avoir). *« Okhnê »* renvoyant quant à lui plutôt à la notion de « soutien ». Ainsi, l'époque serait un moment où l'on se tient sur l'histoire, où l'on s'y arrête et d'où l'on peut éventuellement la regarder. « L'époque est un point fixe où l'on s'arrête dans le temps » précise le Littré[31]. Ceci est sensible dans les propos de Goethe que le dictionnaire « Le vocabulaire de l'histoire » de Yves Tissier rapporte. Alors que Goethe assiste à la bataille de Valmy du 20 septembre 1792, ce dernier déclare « Ici et en ce jour commence une nouvelle époque de l'histoire du monde ; et vous pourrez dire que vous y étiez »[32].

Dans chaque dictionnaire consulté, il est fait référence à un fait remarquable, un événement, un moment marquant, ou un point de départ, pour définir ce qu'est une époque. L'époque est marquée par un point d'arrêt dans le temps qui marque un point de départ à une chronologie[33]. Si cette acception du terme d'époque comme point de départ est précisée

---

[31] LITTRÉ. E., *Littré*, Gallimard - Hachette, 1962, p. 962

[32] Certaines traductions préfèrent « ère nouvelle » à « nouvelle époque ».
Voir pour la citation ici rapportée :
TISSIER. Y., *Le vocabulaire de l'histoire*, Vuibert, Paris, 2005, p. 351

[33] REY. A. (sous la dir. de.), *Dictionnaire culturel en langue française,* Tome II, Éditions Dictionnaire Le Robert - SEJER, Paris, 2005, p. 595

comme vieillie[34] (1679), et renvoie à une vision événementielle de l'histoire, il perdure l'idée que l'époque se caractérise par un « espace de temps »[35]. Un espace de temps qui, *de facto*, se différencie sur certains points de ce qui l'a précédé. Ces différences sont « les événements qui s'y déroulent », les « caractères qui lui sont propres »[36], « un état de choses particulier »[37]. On trouve ainsi des références à « la mode », au « style d'une époque donnée »[38], comme en témoigne par exemple la tentative de La Bruyère dans « Les caractères ». Un projet que l'auteur définit lui-même ainsi : « Ce sont les caractères ou les mœurs de ce siècle que je décris »[39]. Ainsi, une époque influe sur ceux qui la vivent. Et nous ne serions pas ce que nous sommes si nous n'étions pas nés à telle époque. Ce que La Bruyère note également :

> *« VOITURE et SARRAZIN étaient nés pour leur siècle, et ils sont paru dans un temps où il semble qu'ils étaient attendus. S'ils étaient moins pressés de venir, ils arrivaient trop tard ; et j'ose douter qu'ils fussent tels aujourd'hui qu'ils l'ont été alors. Les conversations légères, les cercles, la fine plaisanterie, les lettres enjouées et familières, les petites parties où l'on était admis seulement avec l'esprit, tout a disparu ».*[40]

Si l'on consent à mettre de côté la vision événementielle, celle qui veut qu'une époque soit définie uniquement par des événements, ou des personnages marquants par les faits qu'ils ont accomplis (l'époque de Charlemagne, l'époque de la révolution), puisque cette vision est tout à fait réductionniste, il reste qu'une époque est cet espace dans le temps où se maintiennent certains éléments que ceux qui y sont plongés partagent d'une façon ou d'une autre. On ne peut donc pas seulement se réduire à définir l'époque comme ce qui est défini

---

[34] *Trésor de la langue Française, Dictionnaire de la langue du XIXème au XXème siècle* (1785-1960), Éditions CNRS, Paris, 1980, p. 32

[35] REY. A., *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue Française de Paul Robert,* 2ème édition dirigée par Alain Rey, Éditions Dictionnaire le Robert - VUEF, Paris, 2001, p. 112

[36] *Dictionnaire de l'académie Française*, 9° édition, Tome II, Éditions Librairie ARTHÈME FAYARD - IMPRIMERIRE NATIONALE, Paris, 2000, p. 13

[37] REY. A., *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue Française de Paul Robert, op. cit*., p. 112

[38] *Trésor de la langue Française, Dictionnaire de la langue du XIXème au XXème siècle, op. cit., p. 32*

[39] LABRUYÈRE. J., *Les caractères ou les mœurs de ce siècle,* Jean de Bonnot, 1972

[40] *Ibid*., p. 316

par les événements importants, les caractères ou « les mentalités qui la marquèrent de leur empreinte »[41]. L'époque est certes influencée par ceux qui la vivent — et par là la constituent —, mais elle est *aussi* ce qui constitue la façon dont on *est de son époque*[42].

Ce bref examen lexicographique nous mène à penser l'époque comme un espace temporel, également dépendant du lieu géographique (comme l'époque hellénistique, l'époque pharaonique), qui se forme par la double influence des individus sur le social, et du social sur l'individu. Ainsi, l'époque se définirait par un espace social-historique particulier, formé par les individus et déterminant ces mêmes individus.

Mais ceci ne saurait nous suffire. Comment penser la détermination des individus *par l'époque* et la détermination de cette époque *par les individus ?* En effet, il y a là une contradiction apparente que notre travail tentera de traiter. Il nous faudra aussi rendre compte de l'influence des individus sur l'époque sans réduire cette influence à celle des grands Hommes. Mais il y a des questions plus fondamentales pour la psychanalyse qui se posent avec ces formulations : comment penser le sujet de l'inconscient dans cette double influence ? Comment différencier sujet et individu dans cette dialectique ? De nombreuses questions subsistent.

— *Approche psychanalytique*

Si nous voulons dès à présent faire un pas de plus et entrer dans ce que sera ce travail de recherche, ce n'est pas dans les dictionnaires qu'il nous faut nous attarder. Ceci car notre interrogation sur la question de l'époque s'origine de ce qui se dégage de la théorie et de la clinique psychanalytique. C'est donc dans le champ de la psychanalyse qu'il nous faut nous diriger pour comprendre les enjeux que nous dégageons d'un questionnement sur la notion d'époque. Si nous avons pu repérer que l'époque convoque l'interaction entre le singulier et le social-historique, c'est en nous référant à l'apport de la psychanalyse sur ces questions que nous poursuivrons.

---

[41] TISSIER. Y., *Le vocabulaire de l'histoire*, *op. cit.*, p. 351

[42] « Avoir les idées, refléter les caractéristiques de l'époque à laquelle on appartient ».
Trésor de la langue Française, Dictionnaire de la langue du XIXème au XXème siècle, op. cit., p. 32

Nous pouvons cependant toujours nous interroger sur le choix du signifiant « époque » pour tenter de désigner ce à quoi un sujet a à faire dans son articulation au social — plutôt que « lien social », plus couramment utilisé dans la psychanalyse lacanienne à ce propos. Si nous parlons d'époque et non, pour l'instant, de lien social, c'est qu'il nous semble que les deux concepts ne se confondent pas. Autrement dit, *une époque ne se résume pas au lien social qui la définit.* Nous aurons à développer ceci par la suite. Si nous choisissons ce terme d'époque, c'est également pour appuyer un axe essentiel de ce travail de recherche. En effet, tout au long de ce travail nous tenterons de montrer que la subjectivité est dans une relation des plus étroites avec l'époque (et pas forcément, ou pas seulement avec le lien social). Autrement dit, nous soutenons que *la subjectivité n'est pas la subjectivité d'un sujet, mais la subjectivité d'une époque.* Nous prenons comme référence de départ pour appuyer cette thèse ce que Jacques Lacan énonce dans son texte fondateur de 1953 « Fonction et champ de la parole et du langage » où il invite le psychanalyste à « *rejoindre à son horizon la subjectivité de son époque* ». En définissant cette subjectivité comme « la dialectique qui l'engage avec ces vies dans un mouvement symbolique »[43]. Il ne s'agit pas de soutenir que la bonne lecture du terme de subjectivité dans l'œuvre de Lacan est celle que nous proposons. Il est tout à fait aisé de trouver des occurrences où le terme de subjectivité est appliqué par Lacan au sujet — notamment dans ce même texte[44].

C'est donc un axe de travail choisi que de considérer la subjectivité comme étant celle d'une époque. Nous aurons à nous en justifier lorsque nous montrerons en quoi ceci nous permettra d'éclaircir certains développements afin de ne pas rester dans le flou de l'indifférenciation entre *sujet* et *subjectivité.*

Dans la définition donnée plus haut de la subjectivité d'une époque comme *une dialectique* qui engage ceux qui vivent dans cette époque *dans un mouvement symbolique*, Lacan reprend les deux termes avec lesquels il s'explique dans ce texte : parole et langage. À partir de ce texte et de certains qui lui sont contemporains, nous allons donc déplier ces termes dans la limite de l'axe de lecture pour lequel nous avons opté : celui de la structure et de

---

[43] LACAN. J., *Fonction et champ de la parole et du langage (1953)*, *Écrits I*, Paris, Seuil, Points,1999, p. 319

[44] Par exemple : « Mais une issue s'offre *au sujet* {…}. La communication {…} ; cette communication sera effective à l'intérieur de l'énorme objectivation constituée par cette science et elle lui permettra d'oublier *sa subjectivité.* » (S*ouligné par nous)*
LACAN. J., *Fonction et champ de la parole et du langage (1953)*, *op. cit.*, p. 280

l'histoire. Ceci afin de montrer en quoi ce terme de *subjectivité d'une époque* nous apparaît judicieux pour constituer la base et l'axe de ce travail de recherche.

I. 1. 1) Du langage à la parole.

Deux termes ressortent donc de la définition que nous avons isolée de Lacan à propos de la subjectivité d'une époque : la dialectique et le mouvement symbolique. *La dialectique* convoque la *dimension de la parole* en tant que cette parole est fondamentalement dans la recherche de « la réponse de l'autre ». Recherche qui s'origine de ceci que « ce qui me constitue comme sujet, c'est ma question »[45]. D'où cette dialectique inhérente à la parole du sujet — c'est-à-dire celle qui intéresse la psychanalyse :

> *« Quand la question du sujet a pris forme de vraie parole, nous la sanctionnons de notre réponse, mais aussi avons-nous montré qu'une vraie parole contient déjà sa réponse et que seulement nous doublons de notre lai son antienne. Qu'est-ce à dire ? Sinon que nous ne faisons rien que de donner à la parole du sujet sa ponctuation dialectique. »*[46]

Cette dimension dialectique de l'expérience humaine — introduite par le « don de la parole »[47] — convoque bien sûr la dimension de la structure. Ceci dans ce que Lacan convoque comme « *ce qui me constitue comme sujet »,* soit, *ma question*. Cette question du sujet, la forme qu'elle prend, les termes dans lesquels elle se formule — dans l'inter-dit —, les signifiants qu'elle convoque, si elle concerne la structure du sujet, n'en convoque pas moins la dimension du transfert. C'est ce que Lacan a développé deux ans plus tôt et qui se trouve disposé presque juste avant « *Fonction et champ de la parole et du langage »* dans les « Écrits » : il s'agit de son « *Intervention sur le transfert »*[48]. Lacan y décrit l'analyse du cas Dora à partir des « *renversements dialectiques »* opérés par Freud. *Renversement dialectique*

---

[45] LACAN. J., *Fonction et champ de la parole et du langage (1953)*, *op. cit*., p. 297

[46] *Ibid*., p. 308

[47] *Ibid*., p. 320

[48] LACAN. J., *Intervention sur le transfert (1951), Écrits* I, *op. cit*., pp. 212-223

qu'il définit comme « *une scansion des structures où se transmute pour le sujet sa vérité, et qui ne touchent pas seulement à sa compréhension des choses, mais sa position même en tant que sujet {...}* »[49]. Il met ainsi en valeur qu'en fonction des termes, de la forme, et des signifiants de la question du sujet — en tant que cette question constitue la position du sujet —, la réponse de l'analyste est différente. Mais cette réponse n'est que le doublon de la réponse déjà contenue dans la parole du sujet. Ce en quoi le transfert « ne prend son sens qu'en fonction du moment dialectique où il se produit » et demande à ce que le psychanalyste tire sa « neutralité analytique » à partir « de la position du pur dialecticien »[50]. Seulement, cette structure dialectique de la cure analytique, celle qui opère par renversement dialectique à travers le transfert, si elle livre la technique de l'analyse, n'en livre pas son fond, sa visée. La visée de l'analyse, c'est « *l'assomption par le sujet de son histoire* ». Autrement dit, la structure dialectique de l'expérience convoque fondamentalement la dimension de l'histoire. Car c'est bien de l'histoire du sujet qu'il s'agit, c'est-à-dire de l'inconscient[51].

Ce lien fondamental entre structure dialectique et histoire du sujet est explicitement énoncé par Lacan dans « *Fonction et champ de la parole et du langage* » :

> « *Notons que* temps pour comprendre *et* moment de conclure *sont des fonctions que nous avons définies dans un théorème purement logique, et qui sont familières à nos élèves pour s'être démontrées très propices à l'analyse dialectique par où nous les guidons dans le procès d'une psychanalyse* »[52].

Lacan fait donc de nouveau explicitement le lien entre *le procès d'une psychanalyse* et *l'analyse dialectique*, puis il ajoute :

> « *C'est bien cette assomption par le sujet de son histoire, en tant qu'elle est constituée par la parole adressée à l'autre qui fait le fond de la nouvelle méthode à*

---

[49] *Ibid*., p. 215

[50] *Ibid*., p. 223

[51] « Ce que nous apprenons au sujet à reconnaître comme son inconscient, c'est son histoire » LACAN. J., *Fonction et champ de la parole et du langage (1953)*, *op. cit.*, p. 259

[52] *Ibid*., p. 255

quoi Freud donne le nom de psychanalyse. »[53]

Si la dimension de la parole dans l'analyse convoque donc le recours à l'expérience dialectique en tant que cette dialectique constitue « le procès » de l'expérience, la parole emporte également, et de façon tout à fait fondamentale, la dimension de l'histoire. Nous pourrions multiplier les références dans ce texte afin d'appuyer ces propos. Et il suffira de se reporter au texte déjà évoqué « Intervention sur le transfert » pour y voir que la structure dialectique de l'analyse et du transfert convoque à chaque instant la parole et l'histoire du sujet qui s'y déplie[54]. On voit donc que dans ce texte, structure et histoire ne s'opposent pas ni ne se confondent, mais s'articulent.

Tout au long de ce texte et de ceux qui lui sont contemporains, Lacan insiste sur le fait que ce qui constitue le matériel de l'analyse, c'est le langage. Le langage en tant qu'il répond d'une certaine structure à laquelle le sujet est soumis, dans la mesure où c'est la rencontre avec le langage de ce qu'il y avait là de prêt à parler qui constitue le sujet. Si Lacan insiste donc sur le fait que l'expérience analytique — tout autant que l'expérience humaine en général — ne peut faire l'impasse sur ce qu'elle comporte de structurale quant au langage, il n'insiste pas moins sur ce qu'il y a de fondamentalement historique dans la parole. S'en suit donc une nécessaire articulation entre langage et parole dont le texte « *Fonction et champ de la parole et du langage »* rend compte. Dans le « Discours de Rome », intimement lié à ce texte, Lacan reprend ces éléments et en donne un éclairage net :

> *« Où situer les déterminations de l'inconscient si ce n'est dans ces cadres nominaux où se fondent de toujours chez l'être parlant que nous sommes l'alliance et la parenté, dans ces lois de la parole où les lignées fondent leur droit, dans cet univers de discours où elles mêlent leurs traditions ? »*[55]

Autrement dit, la structure fournit *les lois de la parole*, contraint la parole. Et cette structure se situe au niveau du champ du langage. Ce champ du langage, Lacan le nomme dans ce même

---

[53] *Ibidem*.

[54] Lacan, quelques années plus tard, ira d'ailleurs jusqu'à indiquer que la dialectique et l'histoire sont deux faces qui en fait « n'en sont qu'une ».
LACAN. J., *La science et la vérité (1966), Écrits*, Tome II, Seuil, 1999, p. 349

[55] LACAN. J., *Discours de Rome (1953)*, *Autres écrits*, *op. cit.*, pp. 133-164

passage « l'ordre symbolique »[56]. Nous retrouvons ici le deuxième élément de la définition de *la subjectivité d'une époque* : le mouvement symbolique. Et si on a pu voir dans cette importance que donne Lacan à l'ordre symbolique un trait structuraliste, à bien le lire nous voyons que ceci est loin de résumer sa position. Position qu'il énoncera clairement deux ans plus tard :

> *« Le programme qui se trace pour nous est dès lors de savoir comment un langage formel détermine le sujet. Mais l'intérêt d'un tel programme n'est pas simple : puisqu'il suppose qu'un sujet ne le remplira qu'à y mettre du sien. »*[57]

Le rapport du sujet au langage n'est donc pas un rapport qui se résume à de l'arithmétique. La dimension structurale doit être prise en compte, c'est là un point sur lequel Lacan insiste fortement. Mais elle ne saurait suffire. Il y a donc les lois de la parole, mais aussi cette parole elle-même qui convoque une historicité particulière. Ce en quoi l'expérience analytique conjugue le particulier (l'histoire se dépliant dans la parole) à l'universel (la structure du langage)[58] :

> *« 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'historicité. »*[59]

Cette historicité, on le voit, n'est pas séparable de la parole du sujet qu'elle concerne. Il ne s'agit pas de la réalité de l'histoire, mais de sa vérité pour un sujet. L'histoire dont il s'agit n'est pas une histoire de faits objectifs, il ne s'agit pas de reconstruire l'historicité d'une *Wirklichkeit*. Il s'agit plutôt de l'histoire que le sujet vient à assumer, celle qui dépend

---

[56] *Ibid*., p.139

[57] LACAN. J., *Le séminaire sur « la lettre volée » (1955)*, *Écrits I*, *op. cit*., p. 42-43

[58] LACAN. J., *Discours de Rome (1953)*, *Autres écrits*, *op. cit*., p. 143

[59] *Ibid*., p. 137-138

de l'appréhension qu'en a eue le sujet [60], celle où *il y a mis du sien*.

L'insistance de Lacan à pointer l'importance du champ du langage et de la fonction de la parole dans l'expérience analytique est motivée par ce qui constitue selon lui le fourvoiement de l'*ego-psychologie* : la centration de la cure sur l'*hic et nunc* du dualisme imaginaire de la situation analytique, et l'orientation développementale de cet ego-psychologie à partir des stades libidinaux de Freud. Ainsi, c'est la dimension de la structure et du langage qu'il convoque pour s'opposer à la vision dualiste de l'analyse et son réductionnisme imaginaire :

> *« C'est là le champ que notre expérience polarise dans une relation qui n'est à deux qu'en apparence, car toute position de structure en termes seulement duels, lui est aussi inadéquate en théorie que ruineuse pour sa technique. »*[61]

Lacan défend au contraire une structure quaternaire de l'analyse[62] comportant :

- la personne étendue sur le divan,
- le sujet qui parle (personne et sujet ne se confondant donc pas),
- l'analyste qui écoute,
- et en quatrième terme : la mort. Terme qui tient sa place de la structure du langage elle-même et de l'effet de mortification de la chose qui l'accompagne.

La situation de l'analyse ne doit pas faire abstraction du mur structural du langage constitué par le fait que le langage n'est pas tellement un moyen (de communication par exemple) qu'un lieu qui est à distinguer de l'axe imaginaire et qui a ses effets propres. Un lieu symbolique donc, où Lacan situe l'inconscient. Ce en quoi sa critique de l'ego-psychologie, pour être parfois virulente, n'est pas sans fondement. En effet, à se centrer sur l'imaginaire de la relation duelle, l'analyse ne fait rien de moins que se détourner de l'inconscient. C'est donc ici par un appel à la structure que Lacan étaye sa critique de la centration de la cure sur l'*hic et nunc* du prétendu dualisme de la situation analytique. Mais dans le même passage, c'est à

---

[60] LACAN. J., *Le mythe individuel du névrosé*, *op. cit*., p. 28

[61] LACAN. J., *Fonction et champ de la parole et du langage (1953)*, *op. cit*., p. 263

[62] LACAN. J., *Discours de Rome (1953)*, *Autres écrits*, *op. cit.,* p. 145

l'histoire qu'il s'en remet pour appuyer son rejet d'une vision développementale de l'analyse :

> *« Il n'est en tout cas que de se reporter à l'œuvre de Freud pour mesurer en quel rang secondaire et hypothétique il place la théorie des instincts. Elle ne saurait à ses yeux tenir un seul instant contre le moindre fait particulier d'une histoire. »* [63]

Et il insiste un peu plus loin :

> *« C'est par réduction de l'histoire du sujet particulier que l'analyse touche à des Gestalten relationnelles qu'elle extrapole en un développement régulier. »*[64]

Nous voyons donc que si Lacan convoque le champ du langage et la fonction de la parole pour amorcer son retour à Freud, c'est dans une articulation de la structure et de l'histoire. Une articulation qui constitue le fond de sa critique et l'amorce solide de ce qui constituera son enseignement.

I. 1. 2) La subjectivité d'une époque.

Des développements que nous venons de faire, nous pouvons déduire plusieurs points quant à la définition que Lacan donne de *la subjectivité d'une époque* comme *une dialectique* qui engage ceux qui vivent dans cette époque *dans un mouvement symbolique.*

- *Les termes employés pour décrire l'expérience analytique sont les mêmes que ceux employés pour décrire la subjectivité d'une époque.*

En effet, c'est bien en termes de dialectique et de fonction symbolique que Lacan définit la subjectivité d'une époque, en soulignant que « la dialectique n'est pas individuelle »[65]. Finalement, dans ce passage, Lacan pointe que pour la psychanalyse, il n'y a

---

[63] LACAN. J., *Fonction et champ de la parole et du langage (1953)*, *op. cit.*, p. 262

[64] *Ibid.*, p. 264

[65] LACAN. J., *Fonction et champ de la parole et du langage (1953)*, *op. cit.*, p. 319

pas une différence d'approche fondamentale pour ce qui constitue la situation analytique d'une part, et le fait social d'autre part. Ceci forme déjà les prémices d'une approche psychanalytique du lien social. On peut en effet déjà reconnaître ce que Lacan reprendra bien plus tard, à savoir que la structure du discours analytique est fondée sur la structure fondamentale du lien social. Mais il ne s'agit pas de lien social ici, il s'agit de la subjectivité d'une époque. La reprise dans ce passage par Lacan des termes dont il a discuté tout au long de son texte de 1953 pointe surtout que le mur structural et les lois du langage, tout autant que la fonction d'historisation de la parole, sont au fondement de ce qui constitue le *socius* humain. Une nuance est tout de même à apporter. Lacan parle de « *mouvement* » symbolique pour décrire la spire de l'époque. Ceci laisse entrevoir que la structure n'est pas une structure figée. Ce qui laisse ouverte la question de l'approche structurale de l'histoire. Autrement dit, même dans ce qu'il y a de plus structural dans son approche — à savoir la fonction symbolique —, Lacan insère une ouverture historique. Tout porte donc à croire que Lacan considère que l'on peut penser la subjectivité d'une époque à partir des développements qu'il a proposés dans ce texte.

- *Du point précédent se déduit que la subjectivité d'une époque convoque le champ du langage et la fonction de la parole.*

Ceci n'est évidemment pas sans conséquence pour le psychanalyste. La thèse de Lacan est ici que ce qui se passe en dehors de l'analyse concerne absolument l'analyste. Non seulement parce que le sujet qu'il reçoit a affaire à ce qui s'y déroule, mais aussi et surtout parce que ce qui s'y déroule n'est autre que ce sur quoi l'expérience de l'analyse se fonde. C'est en tout cas ce que l'on peut déduire des termes choisis par Lacan pour s'exprimer. Car ce sur quoi Lacan discute sur le fond, c'est de la question de la terminaison de l'analyse didactique en tant qu'elle n'est « pas séparable de l'engagement du sujet dans sa pratique »[66]. Et c'est pour cet engagement dans la pratique qu'il pose comme condition de « rejoindre à son horizon la subjectivité de son époque »[67]. C'est-à-dire, non pas de s'aliéner aux idéaux

[66] *Ibid*., p. 319

[67] *Ibidem*.

culturels de son époque, mais *d'en savoir quelque chose*[68]. Lacan insiste sur la fonction d'interprète du psychanalyste (ce qui convoque la fonction de la parole) et sur la discorde des langages. C'est donc bien *langage* et *parole* qui sont convoqués pour rendre compte de la subjectivité d'une époque.

- *Ces développements nous mènent donc, à partir de notre axe de lecture, à conclure que la subjectivité d'une époque peut se définir à partir d'une articulation de la structure et de l'histoire.*

Il peut nous être reproché de nous appuyer sur des développements où Lacan présente l'analyse comme un processus dialectique. Ceci car ces développements du début de l'enseignement de Lacan sont liés à une conception d'une relation intersubjective qu'il critiquera lorsqu'il proposera par la suite sa théorie des discours[69]. Pour autant, nous n'avons pas cherché ici à démontrer ou à réfuter la pertinence de la conception de la cure analytique en terme dialectique. Plutôt avons-nous cherché à dégager les enjeux de ces quelques textes pour la question qui nous intéresse : définir la subjectivité d'une époque. Ce n'est donc pas tant la question de la conception de la pratique analytique en termes de dialectique — ou du psychanalyste en « pur dialecticien » — qui nous retient ici. Nous avons cherché à montrer que derrière les notions de *dialectique* et de *fonction symbolique* se tiennent une approche fondée sur la parole et le langage en tant que ces deux termes convoquent, dans leur articulation, la structure *et* l'histoire. Nous avons ensuite pointé que Lacan applique ces termes également à ce qu'il appelle la subjectivité d'une époque. Ce qui nous permet, comme nous l'énoncions précédemment, de baser notre recherche sur ceci que *la subjectivité d'une époque peut se définir à partir d'une articulation de la structure et de l'histoire.*

Ici, il n'y a pas de distinction entre l'histoire qui se déploie dans la parole du sujet, l'histoire trouée par l'inconscient, qui est une histoire singulière, et l'histoire propre au champ socio-historique. Cette indistinction tient du fait de l'indifférenciation entre sujet et subjectivité. Notre travail tentera donc d'avancer à ce propos. Et pour commencer dans ce

---

[68] « Qu'y renonce donc {…} *celui qui ne saurait rien* de la dialectique qui l'engage avec ces vies dans un mouvement symbolique » (Souligné par nous).
Ibid., p. 319

[69] *Cf. infra.,* p.121

sens, nous proposons de prendre pour point de départ de l'approche psychanalytique du lien social que nous proposerons par la suite la position suivante : *lorsque nous parlerons de subjectivité, ce terme sera toujours à entendre comme se référant à l'époque et non au sujet*[70]. Il nous faudra donc bien sûr tenter de voir en quoi la subjectivité peut — ou non — avoir des effets sur le sujet lui-même (et inversement) et en quoi précisément ces termes ne se confondent pas. Mais nous entrons là dans une distinction que Lacan n'a pas lui-même établie. En effet, comme nous l'avons vu, si nous pouvons repérer une définition donnée par Lacan de la subjectivité d'une époque en terme de structure et d'histoire, ceci recoupe les préoccupations de Lacan concernant le sujet. Lacan n'établira pas clairement de différence entre une subjectivité qui serait du sujet et une subjectivité d'une époque. Et nous verrons que nous serons amenés à préciser, compléter, nous écarter parfois, des apports de Lacan que nous venons de développer. Ceci car nous ferons certaines propositions qui tenteront un pas de plus dans une direction que Lacan n'a pas forcément cherché à approfondir autant que d'autres, mais aussi car nous nous baserons essentiellement sur un enseignement qu'il donnera plus de quinze ans plus tard. Ainsi sa conception tout autant que les questions qu'il se pose ne sont pas les mêmes et obligent à des remaniements. Cependant, Sidi Askofaré a tiré un éclairage net à propos de ce que peut être la subjectivité d'une époque pour Lacan. Il s'agit alors d'une « forme historique et déterminée des traits, des positions et des valeurs qu'ont en commun des sujets d'une époque dans leurs rapports à l'Autre comme discours »[71]. On voit donc que la question de la subjectivité convoque d'emblée la dimension historique. Mais avant d'en venir précisément à ce débat entre sujet et subjectivité, qui nous mènera à faire jouer pleinement la distinction entre structure et histoire pour la psychanalyse, tentons de définir sur quelles questions et à partir de quels termes nous chercherons à construire notre approche psychanalytique du lien social. Afin de pouvoir, ensuite, poser précisément la question de *notre* époque : celle du XXIe siècle.

---

[70] Il reste à définir si « la subjectivité d'une époque » est la subjectivité déterminée par l'époque, ou bien si l'on doit plutôt concevoir l'époque comme subjectivité. Nous avancerons plus tard sur cette distinction en proposant de différencier les « effets de subjectivité » de « la subjectivité d'une époque ».

[71] ASKOFARÉ. S., *Structure et discours : de la subjectivité contemporaine, journée d'étude de la découverte Freudienne, le 14 février 2004,*
Repris par Marie-Jean Sauret dans :
SAURET. M-J., *L'effet révolutionnaire du symptôme,* Ramonville Saint-Agne, Érès, 2008, p. 225

I. 2) ÉLÉMENTS ET POSITION DE NOTRE RECHERCHE SUR LA SUBJECTIVITÉ DE NOTRE ÉPOQUE.

Nous n'allons pas tenter de faire le tour de tout ce qui peut être dit sur la particularité de notre époque. Premièrement parce que ceci serait tout simplement impossible, et ensuite parce que cet index nous éloignerait de nos objectifs qui sont bien délimités. Il s'agit ici pour nous de convoquer les notions et questions que nous allons mettre au travail dans cette recherche qui vise dans ce premier temps à développer une approche *psychanalytique* du lien social. Pour ce qui est d'un état des lieux de la question de ce que certains appellent postmodernité, ou d'autres hypermodernité, à partir de la philosophie, des sciences humaines et de la psychanalyse, nous renvoyons aux différents travaux qui ont déjà été faits sur la question[72]. Nous allons quant à nous partir d'une question simple et tenter de dégager les éléments nécessaires à une mise en forme de réponse dans les limites de notre objectif :

Dans quelle époque vivons-nous et comment y vit-on ensemble ?

I. 2. 1) Freud et le malaise dans la civilisation.

Voici une question qu'a prise en main la psychanalyse, et ce depuis Freud puisque dans M*alaise dans la civilisation*, il lie la souffrance psychique des névrosés aux idéaux culturels de son époque et aux renoncements pulsionnels qu'ils imposaient :

> *« L'homme devient névrosé parce qu'il ne peut supporter le degré de refusement que lui impose la société au service de ses idéaux culturels. »*[73]

Pulsions sexuelles et pulsions de mort sont en opposition avec la civilisation, avec le fait de vivre ensemble — Freud parle ici de censure. Ceci comporte deux éléments que Freud reprend à partir de la psychanalyse, mais qui sont énoncés depuis déjà bien longtemps.

---

[72] On trouvera une bibliographie très riche sur le sujet dans l'ouvrage de Marie-Jean Sauret *Malaise dans le capitalisme.*
SAURET. M-J., *Malaise dans le capitalisme,* Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, Collection « Psychanalyse & », 2009, pp. 22-26

[73] FREUD. S., *Le malaise dans la culture*, Œuvres complètes, Psychanalyse, Livre XVIII, (1926-1930), Paris, PUF, 1991, p. 274

- Le refusement pulsionnel imposé par la société est inévitable pour l'humain — ce qui définit son caractère d'imposition exprimé par Freud — dans la mesure où l'humain ne peut vivre absolument seul.

- La civilisation impose des restrictions à la jouissance — mais n'y parvient pas totalement.

Ces éléments se retrouvent par exemple déjà chez Aristote :

> *« L'homme qui ne peut pas vivre en communauté ou qui n'en a nul besoin, parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait point partie de la cité : dès lors, c'est un monstre ou un dieu. »*[74]

Puis :

> *« Ce n'est pas seulement par besoin du nécessaire que les hommes commettent le mal — ce dont Phaléas pense trouver le remède dans l'égalité de la fortune, si bien qu'on ne se détroussera plus à cause du froid ou de la faim — c'est aussi pour jouir et pour éteindre leur désir {...}. »*[75]

On voit donc que nous trouvons déjà chez Aristote l'idée que l'humain est lié, par sa condition d'humain elle-même, à la civilisation. Et nous y trouvons également le fait que cette civilisation ne saurait trouver en elle-même les ressources pour éradiquer « le mal » dû à la confrontation de la civilisation et de la jouissance. Mais tout le génie de Freud est de reconnaître le lien de ce mal inhérent à l'humain au regard du social avec *le symptôme.* Autrement dit, Freud corrèle les renoncements pulsionnels des névrosés, qui s'imposent du fait de l'existence de la civilisation elle-même, à la formation de symptômes en tant que porteurs d'une satisfaction substitutive fondamentalement a-sociale :

> *« Le travail psychanalytique nous a enseigné que ce sont précisément ces refusements de la vie sexuelle qui ne sont pas supportés par ceux qu'on appelle*

[74] ARISTOTE., *Politique, Livre I, 2, 14,* Gallimard, 1993, p. 10

[75] ARISTOTE., *Politique, Livre II, 7, 11, op. cit.*, p. 50

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 souffrances en réservant à ces névrosés des difficultés avec le monde environnant et la société. »[76]

On notera d'ailleurs que les positions de Freud et Aristote se rejoignent ici sur une question politique. Il y a en quelque sorte l'opposition Artistote / Phaléas d'un côté, et l'opposition Freud / Marx de l'autre. En effet, là où Marx défend que l'inadaptation de l'homme à la société est due à un contexte historique particulier, et qu'il est donc possible d'y remédier par une réorganisation sociale, Freud répond par la conception d'un malaise dans la civilisation qui est structural car lié non pas à l'état d'une culture, mais à la civilisation elle-même — c'est-à-dire au langage. Il y a une aliénation fondamentale de l'humain à la civilisation, quelle que soit sa variante historique. Une aliénation qui, on l'a vu, n'est pas sans un retour qui s'exprime sous la forme du symptôme. Ce qui crée des difficultés qui, selon Freud, « ne céderont à aucune tentative de réforme »[77]. Sur le constat de l'aliénation, Marx et Freud sont donc d'accord. Mais Marx, comme le soulignera Lacan, s'il est l'inventeur du symptôme, n'en cherche pas moins à tenter de trouver la forme sociale qui le supprimerait. Il s'insurge contre l'aliénation de l'homme en y voyant un état historique dépassable [78]. On voit que dans ce débat sur l'existence d'un malaise dans la civilisation, Freud opte pour la position structurale — contre la position historique de Marx[79]. Ceci est une position très importante de Freud et qui est tout à fait fondamentale quant à notre axe de travail : *le malaise dans la civilisation est structural. Pas de civilisation sans malaise,* ce qui emporte comme conséquence qu'il n'y a « *pas de sujet sans symptôme »*[80].

---

[76] FREUD. S., *Le malaise dans la culture*, *op. cit*., p. 293-294

[77] *Ibid*., p. 302

[78] Ici se loge une des critiques les plus virulentes de Freud à propos de l'idéal communiste.
Ibid., p. 299-300

[79] Voir à ce sujet le très bon article de :
BRISSET. C., « Économie et psychanalyse », In : *L'économie et les sciences humaines*, Tome 1 , sous la direction de Guy Palmade, Paris, Dunod, 1967, pp. 241-255

[80] ASKOFARÉ. S., « La révolution du symptôme », *Psychanalyse*, 2005/3 n° 4, p. 39

Un symptôme qui, comme le précise Freud, s'oppose au travail civilisationnel[81].

Freud précise les modalités de cette censure de la civilisation sur le sujet. Ceci en en proposant une articulation en un point précis de la structure du sujet :

> *« 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. »*[82]

Cette instance, c'est bien sûr le surmoi. C'est donc par le surmoi que se fera le lien de la civilisation au sujet. Un lien de censure qui contraindra — par le refoulement — les pulsions sexuelles à se dériver quant à leurs buts (sublimation dans le meilleur des cas) et les pulsions de mort à se transformer en auto-agression (culpabilité inconsciente). C'est cette dérivation, ce traitement pulsionnel, qui constitue le point d'accroche surmoïque du sujet et de la civilisation. Seulement cette censure qui forme la névrose — et induit le malaise — ne se fait pas sans qu'il y ait un retour de la satisfaction refoulée dans le symptôme.

Freud poursuit sur cette question du surmoi dans la visée qui est alors la sienne d'articuler le sujet et la civilisation. C'est alors qu'il s'écarte de la question structurale proprement dite — c'est en tout cas la lecture que nous proposons. En effet, si la proposition de Freud, qui énonce que le surmoi est l'instance qui lie le sujet à la civilisation, est bien une position structurale qui touche à l'universel, Freud va maintenant approcher la question du contenu du surmoi *pour une culture donnée*. Il remarque alors que les exigences du surmoi restent le plus souvent inconscientes même si les reproches qu'elles engendrent se manifestent à haute voix. Il s'appuie alors sur son expérience clinique qui consiste justement à ramener à la conscience les exigences surmoïques afin de comprendre les enjeux inconscients des-dits reproches. Et voilà alors ce qu'il repère :

---

[81] Il suffit de penser aux symptômes classiques de la névrose pour se convaincre que le symptôme « fait boiter » ce qui sans ça marcherait au pas. Voir par exemple l'interprétation de Freud dans son cas Dora : la patiente boite d'une jambe ; Freud interprète ce symptôme comme la marque d'un faux pas, de quelque chose qui ne marche pas. Le symptôme serait la marque d'un ratage qui concerne la vie sociale et amoureuse de sa patiente.
FREUD. S., *Cinq psychanalyses,* Paris*,* PUF, 1954, pp. 1-91

[82] FREUD. S., *Le malaise dans la culture*, *op. cit*., p. 310

« 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 sur-moi-de-la-culture donné. »[83]

Ce terme de « sur-moi-de-la-culture », *KulturÜberich*, traduit également « *sur-moi d'une époque culturelle* », Freud le lie explicitement aux figures *historiques* du Père primitif qui ont marqué une culture particulière[84] — que ces figures aient réellement existé ou qu'elles soient des formations culturelles mythiques. L'important étant qu'elles se calquent sur le modèle du Père primitif adoré et bafoué, tué et vénéré. Il s'en réfère par exemple à la figure de Jésus-Christ pour la culture chrétienne, avec le précepte qui y est corrélé dont il fera la critique bien connue : « aime ton prochain comme toi-même ». Freud en vient ainsi à postuler l'existence d'une « *névrose sociale ».* C'est-à-dire d'un état névrosé de la culture[85]. Cette possibilité de diagnostic est la conséquence directe de *l'analogie structurale* qu'il fait entre le surmoi du sujet et le surmoi de la culture :

« On est en droit d'affirmer en effet que la communauté, elle aussi, produit un sur-moi, sous l'influence duquel s'effectue le développement de la culture. »[86]

Cependant, comme Lacan le souligne dans son discours de Rome[87], lorsqu'il s'agit du matériel refoulé (ici les exigences du surmoi), c'est bien le vécu en tant qu'*historicité* que Freud convoque. Si c'est bien le meurtre du Père primitif et les renoncements pulsionnels qui s'ensuivent qui constituent pour Freud l'avènement de la névrose, tant au niveau individuel que social, ce sont bien les *figures historiques* de ce père qui donneront son caractère unique à cette névrose — culturelle ou individuelle[88]. *On repère donc ici, déjà chez Freud, une articulation de considérations structurales et historiques* — même si ceci n'est pas articulé en

---

[83] *Ibid*., p. 329

[84] *Ibid*., p. 329

[85] Si l'on veut se reporter à un travail précis sur la névrose sociale, on pourra consulter :
LENOIR. J-L., *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 Sidi Askofaré, Université d'Aix Marseille, 2010

[86] FREUD. S., *Le malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 328-329

[87] *Cf. supra*., p. 34

[88] *Ibid*., p. 329

ces termes précis.

Cependant, Freud cerne les limites de ce diagnostic de névrose sociale, et invite à la prudence[89]. Les éléments qui constituent selon lui une butée sont les suivants :

- Les concepts psychanalytiques sont nés dans le cadre de la cure analytique. Transférer ces concepts — comme Freud le fait ici pour le surmoi — à l'analyse d'une culture n'est pas sans porter le risque d'une approximation dangereuse.

- Là où pour la névrose « individuelle » le premier point de repère utile est le contraste marqué entre le sujet et son entourage — contraste qui signe la pathologie —, dans le cas des considérations sur une culture, ce point fait défaut.

- À quoi pourrait donc servir une analyse de la névrose sociale puisque personne n'aurait l'autorité nécessaire pour appliquer la thérapeutique nécessaire à la culture ?

Voici donc des limites importantes que Freud, comme à son habitude, ne manque pas de souligner. Cependant il conclut ce développement en disant qu'en dépit de ces difficultés, on peut s'attendre à ce que quelqu'un, un jour, s'attelle à ce qui ressemble bien à une étude psychanalytique « des communautés culturelles »[90]. Une phrase conclusive qui ne manque pas de sonner comme un appel dans l'énonciation de Freud, mais qui conserve encore toutes les réserves qu'il émet à ce propos[91]. Un appel qui ne sera pas laissé sans réponse puisque, comme nous le verrons, Lacan reprendra ces questions à nouveaux frais.

On peut donc déjà, à partir de cette œuvre fondamentale qu'est *Malaise dans la civilisation*, dégager certains termes que nous devrons reprendre par la suite dans nos considérations sur le lien social contemporain.

---

[89] *Ibid*., p. 331-332

[90] *Ibid*., p. 332

[91] Il faut en effet remarquer que selon les traductions, le qualificatif d'*hasardeux* est appliqué ou non à ce que serait une étude psychanalytique des communautés culturelles. Un détail qui appuie tout de même les réticences que Freud oppose à un tel travail. D'où la prudence qu'il recommande.

Dans un premier temps, nous pouvons classer ces éléments en deux ensembles : ceux qui participent au travail civilisationnel et culturel, et ceux qui vont à l'encontre de ce travail.

Participent au travail civilisationnel	*S'opposent au travail civilisationnel*
• Le Surmoi (culturel et individuel) • Le refoulement • Les renoncements pulsionnels • Les pulsions inhibées quant au but • Sublimation, culpabilité inconsciente	• Les pulsions sexuelles et les pulsions de mort non dérivées quant au but • Les symptômes • La satisfaction substitutive (portée par le Symptôme)

Si nous avons placé Éros et Thanatos, les pulsions sexuelles et les pulsions de mort, dans ce qui s'oppose au travail civilisationnel, c'est bien parce qu'aucune pulsion ne peut être en accord avec la civilisation. C'est bien la thèse de Freud tout au long du texte. Même si Freud soutient qu'Éros, l'amour, est à la base de la civilisation — car ce sont bien les pulsions sexuelles qui poussent les humains à s'unir —, ce que Freud reconnaît à la base de la famille, la constitution familiale emporte déjà une restriction des pulsions sexuelles (interdiction de l'inceste, prescription de la monogamie et de l'hétérosexualité…). Chaque époque et chaque culture proposent une organisation qui limite ainsi la pulsion sexuelle. Mais de plus, la famille et l'amour sexuel s'opposent au social par leur caractère d' « exclusivité »[92].

> *« D'une part l'amour s'oppose aux intérêts de la culture, d'autre part la culture menace l'amour de restrictions sensibles. »*[93]

Ainsi, les pulsions sexuelles vont être soumises au refoulement et inhibées quant à leur but sexuel afin de constituer la base des relations entre ceux dont le commerce sexuel est exclu par les exigences surmoïques culturelles et/ou individuelles — c'est-à-dire pratiquement toutes les relations d'une vie. Sans ce renoncement, il n'y a pas même de famille — qui

[92] « La famille ne veut pas donner sa liberté à l'individu. Plus la cohésion des membres de la famille est étroite, plus ceux-ci inclinent souvent à se couper des autres {…} ».
Ibid., p. 290
« À l'apogée d'un rapport amoureux, il ne subsiste plus aucun intérêt pour le monde environnant. »
Ibid., p. 294

[93] *Ibid*., p. 289

nécessite l'interdit de l'inceste — et encore moins une possibilité d'investissement des relations d'amitié ou de travail au-delà de la simple nécessité. Un renoncement qui n'est pas sans entraîner la formation de symptômes. Si Éros a bien pour fonction de « lier un assez grand nombre d'hommes les uns aux autres et de façon plus intense que n'y parvient l'intérêt de la communauté de travail »[94] , ce n'est que dans la mesure où les pulsions sexuelles sont travaillées par la culture :

> *« Pour accomplir ces desseins, la restriction de la vie sexuelle devient inévitable[95]. »*

En aucun cas Freud ne soutient que la pulsion sexuelle ou l'amour ont en tant que telles une fonction civilisatrice. C'est toute la complexité et le paradoxe que Freud affronte dans ce texte. Éros ne travaille pour la culture qu'à condition d'être affaibli, retravaillé par cette dernière. Ce qui en fait un ennemi du social dans ce qu'il emporte de jouissance[96].

Les pulsions de mort, quant à elles, sont également refoulées devant l'angoisse de perdre l'amour de l'autre justement — amour de l'autre qui dérive ici de l'amour du Père. On voit bien ici le conflit — et l'articulation — entre Éros et Tantatos que Freud met au principe de la civilisation[97]. Ce refoulement des pulsions de mort entraînera donc la culpabilité inconsciente, mais viendra également s'articuler au symptôme comme Freud le précise. Une articulation que Freud place d'ailleurs directement au niveau de la pulsion. Une tendance pulsionnelle comporte des éléments libidinaux et agressifs, tout comme le symptôme :

> *« Toute névrose 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*

---

[94] *Ibid*., p. 288

[95] *Ibid*., p. 294

[96] *Cf. supra*, p. 46, note n°92, deuxième citation.

[97] Un conflit qui, on le voit, s'articule autour de la question du Père, c'est-à-dire de l'amour et de l'hostilité envers ce Père. Ce qui vaut tout autant au niveau individuel que culturel - névrose sociale avons-nous précisée avec Freud.

transposés en symptômes, ses composantes agressives en sentiment de culpabilité. »[98]

Ainsi, le symptôme constitue le retour de la jouissance que la culture refuse au sujet. Et la satisfaction substitutive qu'il porte est une satisfaction — de fait — a-sociale.

I. 2. 2) La reprise lacanienne.

Ceci nous mène directement aux apports de Lacan sur cette question du *vivre ensemble*. Nous allons reprendre synthétiquement les apports de Freud en les mettant en perspective avec l'enseignement de Lacan afin d'introduire le pas supplémentaire qu'il fait sur la question. Un pas qui se situe dans le chemin tracé par Freud dans ce texte et qui nous mènera à envisager la question des discours en tant que lien social[99].

Les éléments fondamentaux (pour notre recherche) de l'apport freudien exposés dans *Malaise dans la civilisation* peuvent se résumer finalement assez simplement. Nous avons dégagé sept points principaux. Les apports de Lacan nécessiteront un plus long développement. C'est pourquoi nous ne ferons pour l'instant que les évoquer afin de rendre compte de leur articulation avec le texte freudien et de dessiner le parcours qu'il nous faudra prendre par la suite. L'objectif étant toujours ici de mobiliser les éléments nécessaires pour proposer une approche psychanalytique du lien social.

1. *L'homme est un sujet parlant qui vit toujours avec d'autres êtres humains — sinon il ne parlerait pas. L'humain est donc de fait inscrit dans une civilisation.*

En effet, Freud part de ce postulat qu'il partage avec Aristote que l'humain est un animal politique. Ceci est sensible tout au long de son texte. Lacan va également appuyer ce point en radicalisant la question. En effet, qu'est-ce que la civilisation sinon du langage ? L'inscription du sujet se fait avant tout au lieu du langage, au lieu de l'Autre comme le

---

[98] *Ibid*., p. 326

[99] Discours que Lacan développe principalement dans le Séminaire XVII : *L'envers de la psychanalyse.* Nous y reviendrons en détail plus loin
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*

nomme le psychanalyste français. C'est parce qu'on lui parle et qu'il vient à parler que le sujet entre dans la communauté humaine. Ceci en tant que tout langage emporte avec lui la question de la langue, c'est-à-dire de la culture, mais aussi une organisation structurale particulière en fonction de la forme qu'y prend le lien social — c'est la question des discours.

2. *Cette vie en communauté est fondée sur le renoncement pulsionnel, c'est-à-dire la censure des pulsions sexuelles et des pulsions de mort qui sont des obstacles, en tant que telles, au vivre ensemble. Ceci se traduit par le refoulement des représentations pulsionnelles pour le sujet.*

C'est ici la thèse majeure du texte. Si nous continuons à relire ces apports à partir des avancées lacaniennes, nous pouvons conclure que l'inscription du sujet dans le langage ne se fait qu'au prix d'un renoncement à une certaine jouissance. Celle *qu'il ne faut pas* afin que la civilisation et donc le langage puissent jouer leur rôle de lien social.

Ceci sera repris dans les avancées de Lacan sur la question des discours, et nous y reviendrons lorsque nous en discuterons. Mais Lacan évoquera directement le sujet à la fin des années 1950 et au début des années 1960 (lors des Séminaires VI et VIII notamment). Lacan y décrit en effet la société comme ce qui entraîne, « par son effet de censure, une forme de désagrégation qui s'appelle la névrose »[100]. La société véhicule un conformisme, c'est-à-dire des normes sociales qui opèrent par l'identification[101]. Lacan suit donc ici la thèse freudienne qui considère que le refoulement est à la base de la civilisation, et que l'identification est le processus qui soude les masses entre elles.

3. *Ce refoulement produit d'un côté le symptôme en tant qu'il est le retour sous une forme détournée de la satisfaction à laquelle il faut renoncer pour s'humaniser, et de l'autre l'inhibition quant aux buts sexuels et/ou agressifs des pulsions — ce qui conduit dans le meilleur des cas à la sublimation.*

Ceci est la suite logique de la proposition précédente. Avec le complément tout à fait essentiel du destin des pulsions une fois confrontées au travail culturel. Il n'y a alors pas

---

[100] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre VIII : *Le transfert,* (1960-1961), Paris, Seuil, 2001, p. 43

[101] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre VI : *Le désir et son interprétation* (1958-1959), Paris, Seuil, 2013 p. 569

beaucoup de possibilités : le symptôme et le sentiment de culpabilité inconsciente — qui s'articulent entre eux — , ou la sublimation. Il est tout à fait intéressant de voir que lorsque Lacan revient sur la censure sociale (cf. le point précédent), il revient en même temps sur la question de la sublimation. Et ce qu'il énonce de la sublimation marque un pas de plus par rapport à Freud. En effet, Lacan énonce que la sublimation culturelle n'est autre que la perversion. Ce qui est important, c'est que Lacan nous permet ici de penser qu'à côté de la névrose sociale, il pourrait bien y avoir aussi une perversion culturelle. Ce qui constitue déjà une prémisse à l'idée que le lien social n'est pas forcément à penser en un terme unique — comme la névrose sociale de Freud. La perversion viendrait travailler la société là où cette dernière produit la névrose. La névrose, quant à elle, incite à la création de nouveaux éléments culturels qui serviront de matière pour la sublimation. Et ainsi la boucle se referme en amenant à la perversion[102]. Si Freud porte la névrose au principe du social, Lacan reprend ceci en voyant dans la sublimation une perversion culturelle qui permet de loger la protestation du sujet « dans la dimension du désir »[103]. La perversion est ici à entendre « sous sa forme la plus générale comme ce qui, dans l'être humain, résiste à toute normalisation. »[104]. Autrement dit, Lacan prend les choses un peu à l'envers. Là où Freud voit dans le travail culturel une soumission qui oblige à la sublimation — dans le meilleur des cas —, Lacan voit dans la sublimation la marque culturelle de la protestation du sujet à ce que son désir soit réglé sur des normes sociales préétablies. Ainsi, on le voit, Lacan reprend les thèses freudiennes, mais il avance également ses propres propositions à ce sujet. Après que Freud ait insisté sur la névrose de la société, Lacan, sans remettre en question le diagnostic freudien, insiste quant à lui également sur la perversion de la sublimation culturelle — perversion qui n'est pas à confondre avec la structure clinique perverse comme le souligne Sidi Askofaré à ce propos :

> *« À côté de cette valeur, qui garde bien sûr tout son intérêt {la structure clinique perverse}, il convient d'ajouter cette autre qui fait de la perversion un régime de jouissance déterminé non par la structure clinique des sujets, mais par une culture, donc un discours, dont elle est le produit. »*[105]

---

[102] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre VIII : *Le transfert, op. cit.,* p. 43

[103] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre VI : *Le désir et son interprétation, op. cit.*, p. 570

[104] *Ibid*., p. 571

[105] ASKOFARÉ. S., « La Perversion Généralisée », *Communication aux Rencontres Internationales du Champ Lacanien : Les Réalités Sexuelles et l'inconscient,* Paris, 29 juin - 2 juillet 2006.

Nous voyons donc que là encore, ceci nous conduit à la question des discours. La question du symptôme en tant que porteur d'une satisfaction substitutive, foncièrement a-sociale, se retrouvera également à ce niveau de l'enseignement de Lacan et nous permettra de montrer en quoi le symptôme est porteur d'une jouissance singulière qui s'oppose aux discours, c'est-à-dire au lien social — ce qui est en germe dans la thèse freudienne.

4. *C'est ce traitement imposé aux pulsions qui définit l'action de la civilisation sur le sujet.*

Freud propose donc une articulation économique et dynamique du sujet et de la civilisation. Ainsi, ce que nous avons appelé le travail civilisationnel peut en effet se concevoir comme ce qui traite la jouissance. C'est justement toute la question des discours en tant que chaque discours définit un traitement particulier de la jouissance :

> *« La civilisation est ce qui s'établit des discours en exercice, comme traitement de la jouissance à travers un lien social. »*[106]

Chaque discours propose au sujet qui s'y inscrit une forme de « confrontation du semblant et de la jouissance »[107], ce qui s'appelle la castration précise Lacan. Nous reviendrons précisément sur cette question du traitement de la jouissance car il nous faudra tirer toutes les conséquences de cet apport que Lacan définit lui-même comme le « champ lacanien »[108]. En effet, l'apport majeur de Lacan à ce propos est bien de mettre *la jouissance au cœur de la question politique.*

5. *La relation de sujet à la civilisation se fait par l'intermédiaire du sur-moi — qui comporte une face individuelle et une face culturelle. Autrement dit, le surmoi du sujet s'articule et se nourrit du surmoi de l'époque culturelle dans laquelle le sujet est baigné.*

C'est là la thèse topique de Freud concernant l'articulation du sujet au social dans *Malaise dans la civilisation*. Freud postule donc l'existence d'une instance surmoïque au

---

[106] STRAUSS. M., « D'un objet l'autre », In : *Mensuel de l'EPFCL*, n°18, p. 101

[107] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVIII : *D'un discours qui ne serait pas du semblant,* (1971), Paris, Seuil, 2007, p. 166

[108] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.,* p. 93

niveau culturel, instance qui définira au moins en partie le surmoi des sujets habitant la culture en question. Lacan reprendra cette idée et la mettra au principe de sa théorie du lien social. Chaque époque, chaque culture se définira ainsi d'une articulation conflictuelle des quatre discours — au moins — sur lesquels repose le lien social. Le sujet faisant partie intégrante des discours, il se retrouve en effet au principe même du lien social. Ce sujet est le sujet divisé, dont une des modalités de division n'est autre que la division topique énoncée par Freud : *ça, moi, surmoi*. Ainsi, lorsqu'il construit la théorie des discours, c'est bien d'une organisation sociale signifiante qui commande à la jouissance du sujet que Lacan propose, autrement dit une structure que l'on peut tout à fait assimiler au sur-moi-de-la-culture freudien[109]. Ce qui amène Colette Soler à parler notamment d'un « surmoi consommateur »[110] en référence au discours capitaliste — discours que Lacan construit pour rendre compte du lien social de notre époque.

6. *En aucun cas on ne peut trouver une forme de société qui n'impose aucun renoncement pulsionnel aux hommes. Une telle société ne serait pas viable car elle mènerait à l'autodestruction. Le malaise dans la civilisation est donc un fait structural indépassable pour l'humain, et le symptôme, qui en est le répondant, l'est tout autant.*

Lorsque Lacan reprend cette conclusion de Freud, il l'articule à la question du langage. En effet, comme nous l'avons déjà exprimé dans notre deuxième point, l'inscription du sujet au langage ne se fait qu'au prix d'un renoncement à une certaine jouissance. C'est cette inscription dans le langage — qui correspond à un certain consentement à se laisser représenter par le signifiant — qui effectue le sujet de l'inconscient. Cette représentation du sujet par le signifiant, Lacan la portera dans la structure même du lien social (discours du maître), inscrivant ainsi le caractère indissociable de l'être parlant et de la civilisation. Marie-Jean Sauret résume ceci en une phrase :

> *« Pas de lien social sans sujet et pas de sujet sans le langage et sa structure. »*[111]

---

[109] Des différences dues aux apports de Lacan subsistant par ailleurs - ce que nous aborderons par la suite. Ce qu'il s'agit de souligner est que Lacan se situe dans le chemin tracé par Freud, non pas qu'il s'en tient uniquement aux conceptions freudiennes.

[110] SOLER. C., *Ce que Lacan disait des femmes*, Éditions du Champ lacanien, 2003, p. 199

[111] SAURET. M-J., *Malaise dans le capitalisme*, *op. cit.,* p. 49

Le lien social emporte dans sa structure les éléments — et les rapports fondamentaux entre ces éléments — de ce qui fait le lien du sujet au langage. Ainsi, Lacan, tout comme Freud, pose le traitement de la jouissance comme un fait structural auquel aucun sujet ni aucune société ne peuvent échapper. Pour autant, Lacan rejoint Freud dans son diagnostic de névrose sociale en indiquant que le psychotique est *hors discours.* Il ne s'agit pas de dire que la psychose permet d'échapper au gouvernement de la jouissance, le psychotique est également face à cette perte de jouissance imposée par le langage, mais le traitement de sa jouissance et les modalités de son retour sous forme de satisfaction substitutive ne sont pas soumis en tant que tels aux prescriptions du lien social — prescriptions qui en passent par la signification phallique. Ce en quoi c'est bien la névrose, ou en tout cas la signification phallique, qui est au principe du lien social[112]. De plus, une psychose, même déclenchée, est loin de ne pas pouvoir se nourrir de l'époque dans laquelle elle se développe. Ceci est peut-être une indication sur les limites de l'approche structurale en tant que telle, et doit nous amener à étudier la question du sens et de la signification. En effet, si Lacan, après Freud, et à partir de son approche influencée par le structuralisme et la linguistique, conçoit la relation à l'Autre comme structurale, Freud précise que le contenu du surmoi est lié quant à lui aux figures *historiques* du Père primitif *tel qu'il s'est élaboré dans une culture ou une époque donnée*[113]. Et cette face historique participe largement à ce qui donne sa particularité au « surmoi d'une époque culturelle »[114]. Autrement dit, si le sujet se définit bien d'un « rapport au savoir »[115], rapport qui convoque la question de la structure du sujet et du lien social, nous aurons aussi à nous poser la question des incarnations historiques par lesquelles ce rapport au savoir s'établit. Ces considérations nous mènerons à discuter de la question de ce qui fait non pas la structure d'une époque en tant que telle, mais de ce qui constitue le champ socio-historique qui lui est propre.

---

[112] Une distinction serait à faire à ce niveau d'une part entre signification phallique et jouissance phallique, et d'autre part entre la psychose décompensée ou compensée, et la psychose suppléée. Ceci nous mènerait sur un autre travail.

[113] *Cf. supra.,* p. 44

[114] FREUD. S., *Le malaise dans la culture*, *op. cit*., p. 328

[115] LACAN. J., *Subversion du sujet et dialectique du désir*, (1960) *Écrits II*, Seuil, 1999, p.274

Pour autant, le lien social est bien un fait structural indépassable pour l'humain car il permet le vivre ensemble en ayant pour essence de « réfréner la jouissance »[116]. Il est la règle à laquelle doit s'affronter l'exception. Cette exception, nous aurons à en discuter les occurrences. Mais nous pouvons déjà énoncer que si la folie en constitue une, le symptôme en est la marque fondamentale pour tout sujet.

7. Il y a des limites très importantes à étudier le social d'un point de vue psychanalytique.

Nous avons énoncé les limites importantes que Freud souligne quant à ce que serait une approche psychanalytique du lien social. Précisément, les réserves de Freud portent sur ce qu'il appelle l'étude d'une « pathologie des communautés culturelles »[117]. Or ce n'est pas ce que Lacan va entreprendre, bien au contraire, c'est le fonctionnement ordinaire du lien social qu'il va tenter de formaliser. Ainsi, les discours constituent plutôt une façon d'approcher ce que serait une psychopathologie de la vie quotidienne — à partir du lien social[118].

Nous allons maintenant reprendre les trois limites[119] que Freud oppose aux propositions qu'il fait à la fin de *Malaise dans la civilisation* afin de montrer en quoi l'approche du lien social par les discours que propose Lacan ne tombe pas sous le coup des critiques freudiennes.

- La première critique concerne le danger « non seulement pour les humains, mais aussi pour les concepts »[120] de transférer des notions nées dans le cadre de la psychanalyse vers l'étude du lien social — comme le fait Freud pour la *névrose* ou le *surmoi*.

  On ne peut pas vraiment dire que Lacan effectue ce transfert de notions. La démarche de Lacan lorsqu'il construit les quatre discours est plutôt inverse. Au lieu de partir de ce qui se passe dans la cure pour le transposer à l'analyse du lien social, il change de regard sur la

---

[116] LACAN. J., « Allocution sur les psychoses de l'enfant », (1968), In : *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 364

[117] FREUD. S., *Le malaise dans la culture*, *op. cit*., p. 332

[118] C'est ainsi dans cette optique que s'inscrit cette recherche.

[119] *Cf. supra.*, p. 45

[120] *Ibid*., p. 332

cure analytique elle-même et la conçoit sous l'angle du lien social. Il s'agit de déterminer de quel discours relève la psychanalyse, autrement dit quel lien social y est en jeu. Il s'agit d'approcher l'expérience analytique « *en tant qu'elle est structure de discours* »[121]. Ce en quoi Lacan, d'approcher la cure analytique et le lien social selon un angle commun, ne produit pas le déplacement que Freud trouve « hasardeux ». Nous trouverons ainsi chez Lacan non pas un transfert de concepts, mais une conception du lien social qui part du sujet en tant qu'il est structuré par le langage. Le rapport structural du sujet au langage étant ce qui constitue la structure fondamentale du lien social. Ceci est très clairement exprimé par Lacan lorsqu'il présente pour la première fois le discours du maître[122]. Nous reviendrons plus bas sur cette analogie entre la structure du sujet du signifiant et la structure fondamentale du lien social qu'est le discours du maître, analogie que Lacan énonce clairement :

> *« Le signifiant, à la différence du signe, est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant. Comme rien ne dit que l'autre signifiant sache rien de l'affaire, il est clair qu'il ne s'agit pas de représentation, mais de représentant. Moyennant quoi, à cette même date {la séance précédente}, j'ai cru pouvoir en illustrer ce que j'ai appelé le discours du maître. »*[123]

C'est bien à partir de sa définition du sujet en tant que représenté par un signifiant pour un autre signifiant que Lacan construit le discours du maître. De plus, Lacan n'a pas écrit le discours analytique à partir de sa théorie des discours, c'est au contraire la structure de l'expérience analytique qui l'a mis sur la voie du lien social.

> *« S'il n'y avait pas le discours analytique, je n'aurais évidemment pas pu, je n'aurais jamais pensé le discours du maître comme simplement un certain type, un certain mode de cristallisation de ce qui fait en somme le fond de notre expérience, à savoir la structure même de l'inconscient. »*[124]

---

[121] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit*., p. 15

[122] *Ibid*., p. 11-12

[123] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit*., p. 31

[124] LACAN. J., « Intervention sur la passe », In : *Lettres de l'École Freudienne de Paris*, n° XV, 1973, p. 187

Il y a un enjeu tout à fait lié à l'expérience analytique elle-même dans la question des discours. Ainsi la ligne de démarcation — au niveau des concepts — entre l'expérience analytique et le lien social que Freud repère comme limite n'a pas lieu d'être ici. Pas tant que le sujet s'inscrit dans le lien social de fait, mais surtout en ceci que c'est « le lien social qui est inscrit dans le sujet. »[125]

- La deuxième limite que Freud énonce consiste en deux points.

Le premier révèle sa difficulté qui persiste à articuler l'individuel et la communauté — autrement dit à mettre sur un même plan névrose individuelle et névrose sociale. Ce que nous avons dit pour le point précédent résout par là même cette difficulté. L'opposition entre individuel et social se résout dans l'analogie structurale entre le sujet du signifiant et le discours du maître — que Lacan assimile par voie de conséquence au discours de l'inconscient[126]. On note un décalage conceptuel qui n'est pas pour rien dans le pas de Lacan. Lorsque Freud parle d'individuel et de collectif, Lacan parle, avec la théorie des discours, de sujet et de lien social.

Le deuxième point que Freud soulève dans cette critique est le problème qu'il n'y a rien qui nous permette de postuler l'existence d'une culture « normale » au regard de quoi on pourrait postuler la pathologie d'une autre culture. Nous avons déjà évoqué que Lacan ne se situe pas dans la démarche de déceler la pathologie d'une culture dans l'objectif de la soigner. Ce qui serait en effet tout à fait problématique. Plutôt décèle-t-il ce qui, de la civilisation, constitue l'impossible et l'impuissance, et tente d'écrire quelles constructions discursives en répondent. Il tente à ce niveau de poursuivre le chemin tracé par Freud dans *Malaise dans la civilisation* :

> *« 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*

[125] SAURET. M-J, « Le maître d'école », In : Link Hors Série n°2 : Contributions au Forum des forums à Rio de Janeiro, Forum du Champ Lacanien.

[126] *Ibid.*, p. 104

ponts, les passerelles, les édifices, les constructions, pour tout dire, qui répondent à la carence du rapport sexuel. »[127]

Ces ponts, ces passerelles, ne sont autres que les discours. Mais ceci n'empêchera pas Lacan de repérer la structure fondamentale du lien social à partir des places de la structure (Agent, Autre, Vérité, Production) et des relations entre ces places. Ainsi, il permet de repérer les différentes possibilités de formations discursives — qui sont au nombre de quatre — en tant qu'elles s'inscrivent sur cette structure de base. C'est ainsi qu'il a pu définir le discours capitaliste comme ne respectant pas la structure du lien social, c'est-à-dire, comme ne faisant pas lien social. L'apport de la conception structurale des discours est ici essentiel pour dépasser le problème de référentiel posé par Freud. Nous pouvons aujourd'hui poser la question de la dérive structurale du discours capitaliste en fonction du référentiel de la structure qui sous-tend tout discours faisant lien social. Marc Strauss va jusqu'à interroger « l'appartenance du capitalisme à la civilisation ». Mais comme il le souligne, c'est bien cette forme de civilisation dans laquelle nous vivons, « et même si ce discours défait les liens sociaux, il n'en régit pas moins une part plus ou moins importante de notre vie quotidienne »[128]. Nous aurons donc à déplier cela.

- Le troisième et dernier point évoqué par Freud est plus une remarque qu'une limite. Il se demande à quoi pourrait donc servir une analyse de la névrose sociale puisque personne n'aurait l'autorité nécessaire pour appliquer la thérapeutique nécessaire à la culture.

  Cette remarque de Freud peut paraître un peu étrange mais ne manque pas, en fait, d'ironie. Car elle est directement suivie d'un développement où Freud insiste de nouveau sur l'impossibilité de guérir la culture de son malaise[129]. Ces propos sont surtout une façon de dire que la psychanalyse n'a ni la prétention, ni la visée, ni même la possibilité de proposer une thérapeutique culturelle ou de promettre des lendemains qui chantent. Cependant, Lacan prendra au sérieux cette visée psychanalytique de l'étude du lien social. Et cette visée n'est autre que la clinique elle-même. En effet, nous verrons que la théorie des discours offre une nouvelle façon de penser la clinique. Elle permet, d'une part, de situer

---

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

[128] STRAUSS. M., *D'un objet l'autre*, *art. cit.*, p. 101

[129] FREUD. S., *Le malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 332

dans un éclairage nouveau et précis l'acte psychanalytique — c'est-à-dire l'interprétation — en référence au transfert. Ceci en passe par un repérage de la position du psychanalyste dans le discours où il est à la place de l'agent : le discours de l'analyste. Mais les discours permettent également de penser différemment la clinique en ce qui concerne la structure du sujet qui se prête à l'expérience. C'est en effet une nouvelle façon d'articuler le rapport du sujet au savoir qui se présente avec la théorie du lien social de Lacan.

*

Nous sommes donc maintenant en mesure d'énoncer un certain nombre d'éléments qu'il nous faudra reprendre afin de définir ce qui constituera notre approche du lien social contemporain.

- La structure du sujet et la structure du lien social ;
- Le traitement de la jouissance et ses limites ;
- Le symptôme en tant que résistance du sujet à marcher au pas des discours ;
- Le discours capitaliste en tant que « surmoi consommateur ».

Ces éléments, qui seront bien sûr complétés par d'autres auxquels ils s'articulent, vont nous permettre de déplier notre lecture de la théorie du lien social de Lacan. Nous insistons sur le fait que ceci est une lecture et ne prétend pas être la seule qui vaille. En suivant notre chemin, nous arriverons à pointer les limites de l'approche structurale (qui n'est pas pour autant du structuralisme) des discours. Ceci nous conduira à présenter et développer tout d'abord une approche plus historique du social — en nous référant aux travaux de Cornelius Castoriadis —, puis à proposer une tentative d'articulation de la structure et de l'histoire. Ce qui nous conduira à aborder d'autres points dont, parmi ceux déjà évoqués plus haut :

- Les limites de l'approche structurale du lien social ;
- L'approche historique avec la question de la langue et des significations instituées ;
- La réalité et les éléments qui y sont liés (structuraux et historiques) ;
- La différence entre le sujet et la subjectivité.

Toutes ces notions seront reprises, parfois de façon directe, et parfois de façon plus latérale ou transversale. Il s'agira pour nous de dégager les limites de l'approche structurale tout autant que celles d'une approche plus historique dans la façon d'aborder la subjectivité d'une époque. Nous tenterons de mettre en valeur l'intérêt de leur articulation et ne manquerons pas de pointer le réel qui ne s'y résorbe pas — réel où se loge précisément la clinique. Cela nous permettra enfin de conclure notre première partie sur la façon que nous aurons de lire l'articulation du sujet et du lien social, mais aussi de dégager plus largement ce que l'on peut entendre par « subjectivité d'une époque » et ce que ceci comporte comme enjeu pour la psychanalyse au XXIe siècle. Un travail qui nous permettra, dans un second temps, de poser la question du rejet des « choses de l'amour ».

CHAPITRE DEUXIÈME :
LES DISCOURS ET L'APPROCHE STRUCTURALE

Afin d'avancer dans notre dessein, nous allons sans plus attendre présenter notre lecture de la théorie du lien social de Lacan. Lecture qui s'appuie sur certaines autres et qui emprunte largement à leurs auteurs[130]. Il va donc s'agir maintenant de déplier l'articulation entre le sujet et le lien social afin de montrer par la suite les modifications — et leurs conséquences — qu'implique la venue de ce cinquième discours qu'est le discours capitaliste. Ce n'est qu'après avoir cerné les conséquences *pour le sujet* d'une inscription dans le discours capitaliste que nous tenterons de montrer les limites de l'approche structurale des discours et proposerons d'aborder des travaux plus historiques.

II. 1) INTRODUCTION.

Comme nous le soulignions, la question que nous posions dans le chapitre précédent : « dans quelle époque vivons-nous ? » est une question à laquelle la psychanalyse s'affronte depuis Freud. Et nous avons trouvé dans *Malaise dans la civilisation* de quoi poser sinon une réponse — loin de là —, des éléments de réponse. La théorie du lien social de Lacan apporte un éclairage nouveau sur la question. Si l'on voulait résumer cette approche du lien social, on pourrait dire simplement qu'*il existe un nombre restreint de structurations possibles du lien social et de places qu'un sujet peut y occuper. Ainsi, selon la structure qui domine le lien social d'une époque, des modes de jouissance admises, possibles, tolérées sont définies*.

> *« Un discours en effet est ce qui, par le biais du langage, définit l'être social conforme à une époque, à une civilisation données. »*[131]

Nous allons retenir cette proposition de Colette Soler et nous tenterons d'en tirer toutes les conclusions : si c'est bien le sujet qui s'inscrit dans un discours, ce que ce dernier tend à produire est un *être social* conforme à sa structure. Ce terme que Lacan utilise dans sa

---

[130] Nous pensons particulièrement à Sidi Askofaré, Pierre Bruno, Colette Soler et Marie-Jean Sauret.

[131] SOLER. C., « La politique du symptôme », In : *Quarto*, n°65, 1998. p. 71-72

conférence intitulée *La troisième*[132] est très intéressant car il montre que les discours tendent à produire un être de langage là où le sujet, lui, *manque à être*, c'est-à-dire manque à être *dans et par le langage* — ceci puisqu'il n'y est *que* représenté. La division du sujet est donc au fondement des discours et du lien social. C'est ainsi cette question de la représentation du sujet au champ du langage que convoquent les discours, avec les conséquences que ceci emporte quant au *gouvernement de sa jouissance*. Gouvernement qui sera donc en tant que tel soumis à la forme du lien social d'une certaine époque. Afin de rendre compte de ce terme de « *gouvernement »* de la jouissance du sujet, nous allons faire un petit détour par un texte de Michel Foucault qui résume en quelque sorte sa démarche et la visée de son travail. Il s'agit d'un texte de 1982 intitulé : « Le sujet et le pouvoir »[133]. Nous nous appuierons également sur son cours au collège de France de 1980 : *Du gouvernement des vivants*[134].

II. 1. 1) Foucault et Lacan : le gouvernement par les discours.

Dans le texte « Le sujet et le pouvoir », Michel Foucault souligne une opposition entre Descartes et Kant qui ne manque pas de faire écho au débat entre la structure et l'histoire, débat qui devra nous mener à différencier le sujet et la subjectivité. En effet, là où Descartes pose la question « Qui suis-je ? », Kant, dans son texte de 1784, pose la question « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Foucault fait alors remarquer que si pour Descartes la réponse se situe dans le sujet qu'il invente — le sujet cartésien, unique mais universel et anhistorique[135] —, pour Kant, c'est bien la question de ce qui se passe actuellement qui se pose. Qu'est-ce qui nous arrive à ce moment précis de l'histoire ? Or, pour Foucault, c'est la question de Kant qui doit prévaloir dans la tâche philosophique contemporaine. Philosophie qui doit faire « l'analyse critique du monde dans lequel nous vivons »[136]. Foucault ancre donc sa démarche du côté du questionnement de l'époque. *Comment une époque fabrique des « types*

---

[132] LACAN. J., « La troisième », In : *Lettre de l'École freudienne*, n°16, 1975, pp. 177-203

[133] FOUCAULT. M., « Le sujet et le pouvoir », In : *Dits et écrits*, tome IV, Gallimard, pp. 222-243

[134] FOUCAULT. M., *Du gouvernement des vivants,* Cours au Collège de France (1979-1980), Seuil/ Gallimard, 2012

[135] Sur le sujet cartésien et son caractère anhistorique, on peut aussi se reporter à l'article de Pierre Guenancia :
GUENANCIA. P., « Foucault / Descartes, la question de la subjectivité », In : *Archives de la philosophie*, 2002/2 Tome 65, n°2, pp. 239-254

[136] FOUCAULT. M., *Le sujet et le pouvoir*, *op. cit.*

d'individualités »[137] qui sont fonction du moment historique et des structures de pouvoir qui y sont à l'œuvre ? On sait que Foucault a abandonné le couple *savoir /pouvoir* au profit du couple *gouvernement / vérité* à la fin des années 70 (effet de retour de l'enseignement de Lacan ?). Ce qui l'amènera à intituler son cours au Collège de France de 1980 : *Du gouvernement des vivants.* Il précise ainsi dans son texte *Le sujet et le pouvoir* ce qu'il avait déjà énoncé au début de son cours de 1980[138] :

> *« Le pouvoir, au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du "gouvernement". Il faut laisser à ce mot la signification très large qu'il avait au XVIe siècle. Il ne se référait pas seulement à des structures politiques et à la gestion des États ; mais il désignait la manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes : gouvernement des enfants, des âmes, des communautés, des familles, des malades. Il ne recouvrait pas simplement des formes instituées et légitimes d'assujettissement politique ou économique ; mais des modes d'action plus ou moins réfléchis et calculés, mais tous destinés à agir sur les possibilités d'action d'autres individus. »*[139]

Cette conception du gouvernement comme destiné à agir sur les *possibilités d'actions* des autres individus est proche de la conception de discours proposé par Lacan dans la mesure où chaque discours, nous le verrons, définit des possibles et des impossibles. Ce qui peut nous indiquer que Foucault n'a certainement pas ignoré l'effort de Lacan pour proposer une articulation discursive du lien social[140] à la suite de ce que le philosophe et historien déclarait plus de dix ans plus tôt :

> *« Peut-être est-il temps d'étudier les discours non plus seulement dans leur valeur expressive ou leurs transformations formelles, mais dans les modalités de leur existence : les modes de circulation, de valorisation, d'attribution, d'appropriation*

---

[137] *Ibidem*

[138] FOUCAULT. M., *Du gouvernement des vivants, op. cit*., Leçon du 9 janvier 1980, p. 14

[139] FOUCAULT. M., *Le sujet et le pouvoir*, *op. cit.*

[140] Cependant le terme d'*individu* marque la différence entre l'approche de Foucault et celle de Lacan (qui s'intéresse au sujet divisé). Le sujet Foucaldien n'est pas le sujet de la psychanalyse.

des discours varient avec chaque culture et se modifient à l'intérieur de chacune {…} Comment, selon quelles conditions et sous quelles formes quelque chose comme un sujet peut-il apparaître dans l'ordre des discours. Quelle place peut-il occuper dans chaque type de discours, quelles fonctions exercer, et en obéissant à quelles règles ? »[141]

Lacan reprendra donc ce projet à son compte et ce qu'il produira n'est sûrement pas étranger à ce que Foucault puisse écrire dans le manuscrit de son cours de 1971-1972 « Théories et institutions pénales » (donc avant le déplacement du *savoir / pouvoir* vers le couple *gouvernement / vérité* :

« Ce qui est derrière la "forme" de la connaissance {…}, c'est la mise en jeu de formes de pouvoirs qui créent du savoir, lequel à son tour accroît le pouvoir. »[142]

Je ne vais pas reprendre précisément le croisement des enseignements de Foucault et de Lacan que constitue la production de la théorie des discours en psychanalyse. Je renvoie ici au travail mené sur la question par Sidi Askofaré qui tient « l'émergence de la catégorie de discours chez Lacan comme une retombée, voire comme l'accomplissement du projet foucaldien », mais « à la manière de Lacan, dans son champ de discursivité propre » précise-t-il[143]. Ce que je tiens à souligner ici est le sens chez Foucault du terme de « gouvernement » en tant que c'est en ce sens — mais marqué du champ lacanien donc — que nous l'utilisons lorsque nous parlons de « gouvernement de la jouissance ». Voici comment Michel Senellart résume les enjeux du basculement du couple *pouvoir / savoir* vers le couple *gouvernement / vérité* pour Foucault :

« La question n'est plus de savoir comment les discours s'articulent à la pratique, mais par quelle démarche, selon quel mode, en vue de quelles fins un sujet se lie à une manifestation de vérité. C'est une relation entre procédures de manifestation

---

[141] FOUCAULT. M., *Qu'est-ce qu'un auteur ?*, Conférence à la Société Française de Philosophie (22 février 1969), Dits et Écrits, I, 1994, p.810-811

[142] Voir FOUCAULT. M., *Du gouvernement des vivants, op. cit*., p. 339 (situation du cours)

[143] ASKOFARÉ. S., *Structure, clinique, discours : de la science à la psychanalyse,* Thèse pour le Doctorat d'État de Psychologie, *op. cit.*, p. 56

du vrai (ou alèthurgie) et formes d'implication du sujet (opérateur, témoin ou objet) que définit le mot "régime"[144]*. Ce dernier ne désigne pas un système de contraintes s'exerçant du dehors de l'individu (sujet au sens passif) ; mais il ne désigne pas non plus l'activité par laquelle l'individu, dans son rapport à une vérité donnée, se constitue comme sujet (au sens actif). Il désigne le type d'obligations spécifiques auxquelles se soumet un individu, dans l'acte par lequel il se fait l'agent d'une manifestation de vérité. {...} On voit, par là, comment ce concept permet de substituer l'idée d'un "gouvernement par la vérité" au schéma du pouvoir-savoir, dans lequel le sujet, loin de jouer un rôle actif, se trouvait simplement objectivé. »*[145]

C'est ainsi par le rapprochement de la production de la théorie des discours avec l'enseignement de Foucault d'une part, et le sens du basculement de Foucault vers la notion de gouvernement d'autre part, que nous nous sentons justifié de parler de « gouvernement de la jouissance ». Ceci, non pas en transférant simplement la conception foucaldienne de gouvernement vers la psychanalyse, mais en la marquant de ce qui constitue la spécificité du champ lacanien : l*e gouvernement de la jouissance est ce qui, par l'effet d'un discours, définit des possibles et des impossibles pour un sujet qui consent à s'inscrire dans ce discours.* Ceci nous permet notamment, par cette question du *consentement* du sujet, à souligner la question éthique relative aux discours. Nous y reviendrons.

Ce gouvernement, Foucault tentera de l'approcher par la question de ce qu'il appelle « l'alèthurgie », c'est-à-dire « les formes par lesquelles peut se manifester le vrai »[146]. Cette manifestation de la vérité en tant qu'inhérente à tout gouvernement tel qu'en parle Foucault dans son cours de 1980 ne peut que nous faire penser à la vérité telle que la place Lacan dans les discours. En effet, Foucault décrit cette vérité comme n'étant « pas de l'ordre de la connaissance » ou de « l'exactitude du vrai ». Elle surgit « sur fond du *caché »* {Souligné par

---

[144] Voir FOUCAULT. M., *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 98 :
« {…} les régimes de vérités, c'est-à-dire les types de relations qui lient les manifestations de vérité avec leurs procédures et les sujets qui en sont les opérateurs, les témoins ou éventuellement les objets ».

[145] *Ibid*., p. 342-343

[146] FOUCAULT. M., *Du gouvernement des vivants, op. cit.,* p. 9

nous}, « d'imprévisible », et entretient avec le pouvoir « un certain nombre de rapports »[147]. Une conception de la vérité tout à fait proche de ce que Lacan énonçait le 17 juin 1970 à la fin du Séminaire où il produisit les quatre discours — qu'il appelle les quadripodes :

> *« Qu'en est-il de la vérité dans ce schéma du quadripode ? — qui suppose le langage, et qui tient pour structuré un discours, c'est-à-dire ce qui conditionne toute parole qui puisse s'y produire. Que met-elle à sa place, la vérité dont il s'agit, la vérité de ce discours, à savoir ce qu'il conditionne ? Comment est-ce que ça tient, le discours du maître ? C'est l'autre face de la fonction de la vérité, non pas la face patente, mais la dimension dans laquelle elle se nécessite comme de quelque chose de caché. »*[148]

Nous estimons donc fondé de parler de « gouvernement » dans la mesure où ce gouvernement est celui qui structure un certain rapport du sujet à la vérité. Foucault repère d'ailleurs bien cette question en remarquant que l'histoire des différentes formes de l'alèthurgie en Occident se montre d'emblée liée à la question : « *Dis-moi qui tu es ? »*[149]. Une question qui pointe la limite réelle de l'inscription du sujet au champ de l'Autre sous sa forme inversée en quelque sorte. En effet, « Qui suis-je ? » est bien la question à laquelle il est impossible de répondre par le langage, alors que seul le langage permet de la poser. Le sujet manque à être. C'est tout le paradoxe du sujet que découvre la psychanalyse, paradoxe que Foucault repère quant à lui à travers l'histoire de l'Occident. Mais sans en passer par le sujet de l'inconscient, ce qui est à souligner car ceci constitue une ligne de démarcation fondamentale entre Lacan et Foucault. Une différence fondamentale qui se retrouve dans la persistance de Foucault à parler d'individu et de connaissance et qui nous interdit de simplement superposer l'œuvre de Foucault et de Lacan.

Pour autant, les croisements entre ces deux enseignements portent leurs fruits à les pousser encore plus loin. En effet, dans sa leçon du 30 janvier 1980, Foucault énonce ce qui nous servira d'aiguillage dans le rapport entre le symptôme et le lien social :

---

[147] FOUCAULT. M., *Du gouvernement des vivants, op. cit.,* p. 7

[148] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse,* op. cit., p. 216

[149] FOUCAULT. M., *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 49 et 145

« C'est le mouvement pour se dégager du pouvoir qui doit servir de révélateur aux transformations du sujet et au rapport qu'il entretient à la vérité. »[150]

À reprendre dans le champ de la psychanalyse cette orientation de travail que donne Foucault, c'est-à-dire à y porter la spécificité de l'approche analytique, nous pouvons énoncer ce qui constitue justement la spécificité de l'approche psychanalytique du lien social : *Interroger le sujet en tant que pris dans une relation de gouvernement et dans le rapport à la vérité qu'elle implique ne peut se faire autrement que par le symptôme.*

Autrement dit, si Foucault reprendra son idée dans son texte « Le sujet et le pouvoir » en écrivant que « La relation de pouvoir et l'insoumission de la liberté ne peuvent être séparées »[151], nous soutiendrons quant à nous, moins philosophes, que *la relation de pouvoir et l'insoumission* du symptôme *ne peuvent être séparées.* Il nous faut cependant préciser que Foucault fait de la liberté une condition préalable d'existence du pouvoir, c'est-à-dire que pour lui la liberté est première. Ici il faut marquer les limites de notre analogie. Premièrement, le symptôme n'est synonyme d'aucune liberté. Deuxièmement, pour la psychanalyse, l'Autre préexiste au sujet et au symptôme. Nous sommes donc plutôt conduit à soutenir que le gouvernement se situe dans un temps logique premier, et que le symptôme est la marque de ce qui, du parlêtre, résiste à ce gouvernement.

Finalement, la leçon est freudienne : il ne peut pas y avoir de société sans relation de pouvoir, c'est-à-dire, comme nous le disions, sans un gouvernement du sujet, sans un traitement de la jouissance par le lien social. Pour faire civilisation, et même, pour qu'il y ait du sujet, il faut du gouvernement. L'humain est celui qui est gouverné et qui résiste à ce gouvernement. L'appel à être gouverné, tout autant que la résistance à ce gouvernement, est structural, car lié à la structure que l'humain reçoit du langage.

Mais Foucault ne s'arrête pas là. Il ne fait qu'évoquer cette nécessité du gouvernement pour se centrer sur la question de la *forme* du gouvernement, qui elle, change selon les lieux et

---

[150] *Ibid.*, p. 76

[151] FOUCAULT. M., *Le sujet et le pouvoir, op. cit.*

les époques. S'il est clair pour lui que le gouvernement est inhérent à toute relation sociale, les objectifs, les modalités, les instruments, les institutions, les organisations plus ou moins réfléchies de ce pouvoir « *définissent* des formes différentes de pouvoir »[152]. Et il va même plus loin en repérant que « les formes et les lieux de gouvernement sont multiples dans une société ; ils se superposent, s'entrecroisent, se limitent et s'annulent parfois, ils se renforcent dans d'autres cas ». Autrement dit, il y a « *conflictualité des discours »,* au sens lacanien cette fois, tel que l'énonce Franck Chaumon[153]. Tout un travail peut être fait à partir de là, à partir de la forme du gouvernement. Ce qui renvoie pour nous à la question des discours.

Avant donc d'aborder directement la théorie des discours, il nous faut souligner un point fondamental relevé par Sidi Askofaré[154]. Si le sujet lacanien se constitue de son *assujettissent* à l'Autre, c'est-à-dire au langage, Foucault s'intéresse quant à lui à la *subjectivation* du sujet à travers un certain nombre de pratiques historiquement réglées. Il faut donc différentier ce qui relève de *l'assujettissement au langage* qui est une question tout à fait structurale, et la question de la *subjectivation* en tant qu'elle engage des *contingences historiques* propres à ce qui s'articule au lieu de l'Autre en fonction d'une époque ou d'une culture. C'est donc cette deuxième question qui intéresse Foucault, ce qu'il précise lorsqu'il définit dans un après-coup, en 1982, ce qui aura été son objectif tout le long de son travail :

> *« Je voudrais dire d'abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture {...}. »*[155]

On peut pourtant aussi tenter une différentiation entre assujettissement et subjectivation à partir de l'enseignement de Foucault uniquement. Mais cette différence ne constituerait pas une avancée en tant que telle pour le sujet que nous tentons d'approcher qui est le sujet de la psychanalyse. En effet, si l'on devait différencier assujettissement et subjectivation chez

---

[152] FOUCAULT. M., *Le sujet et le pouvoir*, *op. cit.*

[153] CHAUMON. F., « Sujet de l'inconscient et subjectivité politique », In : *Essaim,* n°22, Érès, 2009, p. 21

[154] ASKOFARÉ. S., « Subjectivité et vérité »*, Communication orale au L.C.P.I - Axe 2*, le 8 juin 2013

[155] FOUCAULT. M., *Le sujet et le pouvoir*, *op. cit.*

Foucault, ce serait plutôt en ceci que « l'assujettissement signifie la formation *réactive* du sujet par l'investissement du pouvoir, et la subjectivation signifie la formation *active* du sujet dans la construction du soi »[156]. Ceci rejoint le passage du couple pouvoir-savoir — avec un sujet objectivé — au couple gouvernement-vérité — avec un sujet agent. Pour ce qui est du sujet qui nous intéresse, le sujet que découvre la psychanalyse, on ne peut pas considérer l'assujettissement comme une simple réaction. C'est plutôt une réponse, réponse du réel au signifiant. C'est-à-dire que le sujet, s'il est bien effet du signifiant, n'en constitue pas moins la réponse active, même dans l'assujettissement. Il ne nous semble donc pas que la différenciation entre un sujet qui serait purement « réaction » et un sujet qui serait surtout « action » est pertinente pour la psychanalyse. Le sujet pour la psychanalyse n'est pas seulement — et n'a jamais été seulement — le sujet du signifiant, c'est aussi le sujet éthique, responsable[157]. De plus, tout le travail de Foucault sur la subjectivation et ce qu'elle peut constituer de résistance au gouvernement passe à côté du sujet de l'inconscient. Ainsi, l'éthique du sujet chez Foucault « se définit par le rapport de soi à soi »[158], ce qui débouche sur l'idée de *se rejoindre soi-même* par une *pratique de la liberté des plaisirs du corps.* On voit bien ici la différence avec le sujet de la psychanalyse, sujet de l'inconscient, qui ne saurait se confondre avec un quelconque « soi-même » (quand bien même il serait aussi non conscient). L'éthique du sujet, pour la psychanalyse est une éthique de *l'extime* et non de *l'intime* — comme le propose Foucault —, une éthique qui concerne la jouissance et le réel, et non les plaisirs :

> *« Plus d'une fois, du temps où je parlais du symbolique et de l'imaginaire et de leur interaction réciproque, certains d'entre vous se sont demandé ce qu'était le réel. Eh bien, chose curieuse pour une pensée sommaire qui penserait que toute exploration de l'éthique doit porter sur le domaine de l'idéal, sinon de l'irréel, nous irons au contraire, à l'inverse, dans le sens de l'approfondissement de la notion de réel. La question éthique, pour autant que la position de Freud nous y*

---

[156] SATO. Y., « Subjectivation et résistance. Sur le tournant de Foucault », In : *Cahiers Philosophiques,* n° 99 / octobre 2004, pp. 63-84

[157] « De notre position de sujet nous sommes toujours responsables. »
LACAN. J., *La science et la vérité (1966)*, *op. cit.*, p. 339

[158] FOUCAULT. M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982),* Paris, Gallimard / Seuil, 2001, p. 242

fait faire un progrès, s'articule, d'une orientation du repérage de l'homme par rapport au réel. »[159]

Une position proprement psychanalytique — comme le souligne Lacan — que Colette Soler exprime en une formule simple qui en dit long : *L'éthique du sujet est une « position à l'endroit du réel »*[160]. Une position qui n'est en rien un « soi-même », mais qui en appelle plutôt à la réponse du sujet devant l'immonde. Une réponse qui est loin d'être consciente ou de pouvoir être ramenée à la conscience sans une perte qui la vide de sa substance. Le sujet éthique de la psychanalyse est un sujet responsable de sa position à l'endroit du réel *bien qu'il ne puisse pas la dire toute.*

Il est cependant tout à fait intéressant de voir que Foucault reconnaît le gouvernement tout autant que le point de résistance à ce gouvernement au niveau du corps. Il passera ainsi de « l'économie politique du corps »[161] à un *usage des plaisirs* où il s'agit de « faire valoir, contre les prises du pouvoir, les corps, les plaisirs, les savoirs, dans leur multiplicité et leur résistance »[162]. Outre les différences que nous venons de signaler, on voit que Foucault insiste sur le fait que la résistance doit prendre appui sur « les corps et les plaisirs »[163].

Ainsi, Foucault et Lacan sont d'accord sur ceci que le gouvernement est un gouvernement des corps, car les discours que Lacan propose sont bien ce qui fait lien social, c'est-à-dire, ce qui fait tenir les corps ensemble. Et le point de résistance à l'Autre se situe bien pour Lacan dans la « jouissance opaque »[164] du symptôme en tant qu'elle est nouée au *corps.* Mais cette jouissance n'est pas plaisir, et le sujet éthique que construit Foucault n'est pas ce que la psychanalyse découvre comme éthique du sujet.

---

[159] LACAN. J., Le Séminaire Livre VII : *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 1986, pp. 20-21

[160] SOLER. C., *Les affects lacaniens,* Paris, PUF, 2011, p. 63

[161] FOUCAULT. M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 30

[162] FOUCAULT. M., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 208

[163] *Ibidem*.

[164] LACAN. J., *Joyce le symptôme II,* In : *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin, 1987, p. 14

Je ne vais pas poursuivre plus loin la question. Si le croisement des enseignements de Foucault et de Lacan peut être fructueux pour notre recherche, on voit qu'à s'en tenir uniquement à l'enseignement de Foucault, on arrive très vite à des contradictions importantes qui nous mettent devant un point de non-retour vis-à-vis de la découverte freudienne — et de la construction lacanienne. Si la distinction entre *assujettissement* et *subjectivation* est fondamentale pour notre approche, c'est à la psychanalyse qu'il nous faut tout d'abord nous référer. Et Lacan, qui suivait les avancées foucaldiennes, n'a pas laissé en reste la question du lien entre subjectivation et culture — ou plutôt lien social en l'occurrence —, ce qui constitue en fait le fond de l'interrogation que la théorie des discours propose. En effet, la production des quatre discours propose une approche proprement psychanalytique de concevoir d'une part l'assujettissement structural à l'Autre préalable, et d'autre part la subjectivation en tant qu'elle renvoie aux *différentes modalités de traitement de la division du sujet* [165]. Si Foucault insiste sur le caractère historique des différents modes de subjectivation, Lacan propose d'articuler, sur ce point précis des discours, la structure et l'histoire. Ainsi, l'approche discursive du lien social telle que la propose Lacan constitue bien une approche structurale de l'histoire[166] — une structure qui prend en compte le réel, ce qui dédifférencie cette approche du structuralisme et la rend proprement psychanalytique.

Cette approche structurale de l'histoire peut s'énoncer ainsi : *ce qui fait lien social pour chaque époque se constitue d'une domination d'un discours dans une conflictualité et une articulation nécessaires aux trois autres* — nous verrons en quoi notre époque s'éloigne de cette définition, c'est-à-dire s'écarte de *ce qui fait lien social.* Ainsi, les discours vont présenter des modalités d'articulations différentes du sujet divisé (Ȣ), du langage (S_1—>S_2), et de l'objet *a* : chaque discours propose un traitement différent de la division subjective (Ȣ). À partir de la théorie du lien social, la question de la subjectivation devient celle du traitement particulier de la division subjective que propose chaque discours — ce qui convoque, nous le verrons, le symptôme. Ainsi, selon le discours qui domine la conflictualité discursive d'une

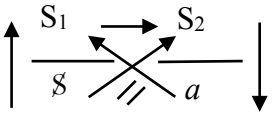
---

[165] Ce que Lacan avait déjà approché lorsqu'il avait différencié la magie, la religion, la science et la psychanalyse en fonction du mode de division du sujet - en tant qu'instaurant une certaine « relation du sujet à la vérité » - qu'elles impliquent.
LACAN. J., *La science et la vérité (1966)*, *op. cit.*, pp. 335-358

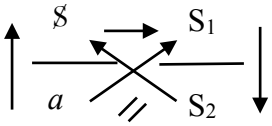
[166] Une approche structurale de l'histoire qui ne résume ni ne résout l'histoire en tant que telle, ce que Lacan énonce très clairement lui-même lors du Séminaire du 17 juin 1970 - nous y reviendrons par la suite.
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.,* p. 217

époque, on peut définir le modèle de traitement de la division du sujet qui est « privilégié » dans cette époque. Toute la question étant par la suite de saisir les conséquences que ceci peut emporter pour le sujet qui s'inscrit dans tel ou tel discours et ce qui le pousse à s'y inscrire — la visée reste donc clinique. Venons-en donc à cette formalisation des quatre discours (plus le discours capitaliste) que propose Lacan et à la lecture que nous en faisons.

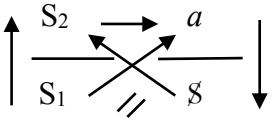
II. 2) LA THÉORIE DES DISCOURS.



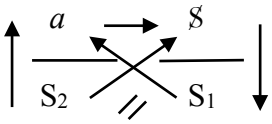
Le discours du maître



Le discours hystérique



Le discours universitaire



Le discours analytique

II. 2. 1) Symptôme et discours

Comme nous le soulignions plus haut[167], nous retrouvons à la base de cette théorie du lien social le renoncement pulsionnel freudien. C'est-à-dire que la structure du lien social comporte en elle-même un point de renoncement à la jouissance. Pour faire lien social, il faut renoncer à une jouissance. En contrepartie, le lien social propose de récupérer une autre jouissance, qui est, elle, admise, tolérée, voire prescrite. Autrement dit, il y a un gouvernement de la jouissance qui est au cœur de la question politique. Selon les époques, le renoncement à la jouissance interdite et la récupération de la jouissance permise, prennent des formes différentes. C'est donc bien ici à partir de la structure que nous approchons la question de l'époque. *La structure du lien social produit des effets de gouvernement* : de telle structure de discours, se dégage un type particulier de gouvernement de la jouissance. À ce niveau, le sujet est gouverné, ce en quoi il est donc bien sujet — c'est-à-dire assujetti à ce gouvernement.

> *« Un discours, n'importe quel discours, est un ordre de distribution de la jouissance, un ordre qui définit les jouissances acceptables, capables de voisiner, conviviales ».*[168]

---

[167] *Cf. supra.,* p. 49

[168] SOLER. C., *La politique du symptôme*, *art. cit*., p. 71

Si un discours définit les « jouissances acceptables », c'est bien aussi et d'abord de définir un point où la jouissance est interdite. Ce point de jouissance interdite est au fondement de toute « formation humaine » — ce que Lacan tire directement de Freud — et se retrouve donc au fondement des quatre discours avec ce que Lacan appelle la barrière de la jouissance (//). Tout discours, en tant qu'il participe de ce qui régit le lien social, impose donc un renoncement pulsionnel, pose un frein à la jouissance, c'est-à-dire travaille pour le principe de plaisir :

> *« Toute formation humaine a pour essence et non pour accident, de réfréner la jouissance. {...} Le principe de plaisir, c'est le frein à la jouissance ».* [169]

Mais l'humain n'est pas simplement gouverné, il résiste aussi à ce gouvernement. Et c'est au niveau de cette résistance que se situe la clinique en tant qu'elle est une clinique qui relève d'une certaine politique — la politique du symptôme[170]. Comme nous l'avons souligné, le gouvernement tout autant que la résistance à ce gouvernement — le symptôme — est structural, car lié à la structure que l'humain reçoit du langage.

Le symptôme est la marque de ce qui du parlêtre résiste au gouvernement disions-nous. En effet, si à travers la conflictualité discursive qui lui est propre, une culture tend à produire l'*être social* qui lui est conforme, cette production bute sur le réel porté par le symptôme, et c'est bien ce réel que vise la clinique :

> *« 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*

---

[169] LACAN, J., *Allocution sur les psychoses de l'enfant (1968),* Autres écrits, *op. cit*., p. 364

[170] « Le symptôme institue l'ordre dont s'avère notre politique ».
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVIII : *D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.,* p. 123
LACAN. J., *Lituraterre, Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 18

ce que quelque chose se mette en travers, c'est ça qu'il aperçoit comme symptôme, comme tel symptomatique du réel. »[171]

C'est ainsi que nous pouvons condenser ce qu'énonce ici Lacan en reprenant les mots de Colette Soler : « Le symptôme vient du réel et se met au travers pour que les choses ne tournent pas rond »[172]. Le symptôme est porteur d'une « fixation de jouissance singulière » qui fait obstacle à ce que le gouvernement de la jouissance soit total et que l'être social soit effectivement produit. Autrement dit, le symptôme est la marque de la résistance du sujet à son inclusion dans l'Autre. Il revient à Pierre Bruno d'avoir exprimé clairement ce point qui le conduit à envisager le symptôme comme *la marque de la division du sujet*[173]. Ce sur quoi Lacan insiste lorsqu'il construit sa théorie des discours en faisant supporter le $ du discours hystérique par le symptôme[174]. Mais il suffit de penser aux symptômes classiques de la névrose pour se convaincre que le symptôme fait boiter ce qui sans cela marcherait au pas — ce autour de quoi s'ordonne donc ce qu'il en est du discours hystérique. On peut également penser à « l'insoumission » en tant que telle, qui bien souvent pose problème dans tous types d'institutions. « Pose problème », c'est-à-dire, pour le clinicien, « fait symptôme ».

Il y a donc gouvernement du sujet, mais un gouvernement qui bute sur le réel du sujet porté par le symptôme. Le symptôme est ce qui résiste à l'emprise de la civilisation sur la jouissance — même si cette résistance n'est pas sans un appui pris sur les coordonnées de la culture en place. Ce en quoi les symptômes prennent des formes différentes selon les époques ou les cultures :

« En tant qu'il subsume les liens fondés sur le langage, le discours doit être, en effet, envisagé comme un des principes de détermination du symptôme. D'une part pas de symptôme sans discours — et plus précisément pas de symptôme sans discours du Maître —, mais aussi, d'autre part, le symptôme est relatif au

---

[171] LACAN. J., *La troisième, op. cit.*

[172] SOLER. C., *La politique du symptôme, art. cit.*, p. 71

[173] BRUNO. P., *Lacan passeur de Marx,* Érès, Toulouse, 2009, p. 45

[174] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 48

discours — sous-entendu : les formes du symptôme sont déterminées par les types de discours et les figures du Maître qui y saturent la fonction de semblant. »[175]

Jean-Loup Lenoir qui a également étudié la question propose une expression qui convient bien à ce double statut du symptôme par rapport au discours. Le symptôme *s'appuie contre*[176] le discours. Il s'agit de « *faire avec »* et d' « *objecter à ».* Ceci rejoint la question de l'enveloppe formelle du symptôme et de son noyau de jouissance. Dans ce qu'il emporte de jouissance singulière (Réel), le symptôme objecte au discours, mais dans la forme qu'il prend (Symbolique-Imaginaire) il est déterminé par « les types de discours et les figures du Maître qui y saturent la fonction de semblant ». Nous aurons à revenir sur cette distinction qu'énonce ici Sidi Askofaré. En effet, il ne nous faut pas confondre d'un côté *les types de discours* — structure — et de l'autre *les figures du maître* qui y font fonction de semblant — ce qui convoque une dimension plus historique.

Pour la psychanalyse, on ne peut donc pas séparer la question du lien social de celle du symptôme. L'aliénation au langage va de pair avec une séparation[177]. Autrement dit, pas de sujet sans symptôme. C'est là une position éthique de la psychanalyse qui oriente sa clinique. Pas de sujet sans symptôme donc, et pas de lien social sans sujet. On peut même aller plus loin et soutenir que le symptôme est ce qui permet au sujet de supporter son aliénation à l'Autre — car il lui assure une jouissance singulière qui le sépare de l'Autre. Le symptôme constitue ainsi le « mode singulier de faire tenir ensemble ce qui ne tient pas ensemble »[178], c'est-à-dire, comme l'énonce Lacan, « la division sans remède de la jouissance et du semblant »[179]. Autrement dit, le symptôme sert au sujet à « résoudre l'inadéquation entre la

---

[175] ASKOFARÉ. S., *Les formes contemporaines du symptôme,* In : *Pas tant*, n°34, 1993 p. 3-4

[176] LENOIR. J-L., *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 Sidi Askofaré*, op. cit.*, p. 277

[177] « Le symptôme émerge, inauguralement, pour manifester l'irréductibilité de cette chose portée à l'existence. *Je ne veux pas être joui par l'Autre* veut dire *Je ne veux pas être réduit à n'être que ce que je suis dans la parole de l'Autre ».*
BRUNO. P., *Lacan passeur de Marx, op. cit*., p. 227

[178] CHATENAY. G., *symptôme nous tient,* Éditions Cécile Defaut, 2011, p. 10

[179] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVIII : *D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 151

singularité de sa jouissance et son aliénation à l'Autre »[180]. La jouissance singulière du symptôme préserve le sujet d'une mortification totale par son aliénation à l'Autre. Ce qui permet en retour au sujet inscrit dans un discours, de ne pas s'y dissoudre, s'y réduire, et donc de s'y inscrire sans craindre que sa singularité soit écrasée par le social[181]. 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.

> *« Le symptôme, dans son émergence originaire, est la marque ineffaçable de cette division {du sujet}. Il est ce qui objecte à une pseudo-jouissance qui annulerait la division. »*[182]

En d'autres termes, si le sujet s'en remet au langage pour tenter de retrouver une jouissance perdue, « une pseudo-jouissance » — car ce ne sera jamais *ça* — le symptôme, dans ce qu'il comporte de jouissance singulière, est la marque que le langage interdit une certaine jouissance. Ainsi, le symptôme est l'insistance de la division du sujet. Une insistance que les discours ne peuvent pas effacer. Mais c'est bien cette division du sujet, marquée — et en quelque sorte assurée — par le symptôme, qui va être ce qui va tenir en échec la production d'un être social conforme par et pour les discours. *Le symptôme, s'il tient en échec la production d'un être social pour le sujet — et donc fait obstacle par là au gouvernement —, il n'est pas moins ce qui constitue le retour de jouissance qui permet au sujet de s'inscrire dans un discours sans se réduire à l'articulation signifiante.* Ceci se retrouve directement dans la structure des discours qui comporte en elle-même un point d'impossible — autre nom du réel. Autrement dit, le lien social bute sur ce qu'il y a de plus réel pour le sujet : son symptôme.

Mais, comme nous le disions, le symptôme n'est pas seulement noyau de jouissance, il est aussi forme signifiante — enveloppe formelle. Selon la subjectivation propre à une

---

[180] PALACIO. L-F., *Symptôme et lien social,* Thèse de Doctorat de Psychologie, sous la direction de Marie-Jean Sauret, Toulouse 2, 2007, p. 323

[181] Je dois cette remarque à Marie-Jean Sauret qui insiste beaucoup sur ce point lors de ces différentes interventions sur le lien social : *il s'agit pour le sujet de s'inscrire dans le lien social sans y dissoudre sa singularité, et sans faire éclater le lien social au nom de cette même singularité*. Quoi sinon le symptôme permet cette articulation impossible en tant qu'il fait tenir ce qui ne tient pas ensemble ?

[182] BRUNO. P., *Lacan passeur de Marx, op. cit*., p. 45

certaine époque — qui est ici fonction de la conflictualité discursive qui lui est spécifique —, les symptômes prendront des formes différentes[183]. C'est donc ici la question de la façon dont les symptômes s'articulent aux discours qui est en question. Ceci nous mène au dernier point important qu'il nous reste à souligner, qui est la question du statut du symptôme *dans* les discours, et notamment dans le discours hystérique. Nous avons déjà évoqué ce que Lacan énonce à propos de ce qui tient la position d'agent (la dominante) dans le discours hystérique :

> *« Au niveau du discours hystérique, il est clair que cette dominante, 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. »*[184]

Comment en effet comprendre qu'un discours puisse être dominé par le symptôme alors même que nous venons de soutenir que le symptôme est ce qui résiste au gouvernement de la jouissance mise en place par les discours ? La réponse à cette question est donc tout à fait liée à ce que nous avons dit précédemment à propos de l'enveloppe formelle du symptôme et son noyau de jouissance. En effet, c'est bien la jouissance du symptôme — en tant que satisfaction substitutive — qui est a-sociale, c'est-à-dire constituée de la jouissance qui vient *à la place* de celle à laquelle il faut renoncer pour s'humaniser. C'est en ceci que le symptôme objecte aux discours : le symptôme est « la façon dont chacun jouit de l'inconscient »[185] et non pas la façon dont les discours proposent de jouir du savoir. En revanche, l'enveloppe formelle du symptôme, comme nous le soulevions, prend appui sur les discours. C'est le symptôme en tant que *représentant* du malaise — forme — qui s'articule aux discours :

> *« Les symptômes, au sens commun du terme, 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. »*[186]

---

[183] Ceci est une donnée importante concernant le débat sur l'apparition de nouvelles formes de symptômes.

[184] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit*., p. 48

[185] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I* (1974-1975)*,* inédit, Leçon du 18 février 1975

[186] SOLER. C., « L'interprétation du hors discours », In : *Hétérité,* Revue de l'Internationale des Forums du Champ Lacanien, n° 1, mai 2001, p. 63

Les symptômes ont donc cette double fonction de porter en leur « noyau » la jouissance singulière du sujet qui fait retour à la place de celle qui se trouve à jamais perdue par l'effet de la morsure du langage sur le corps, mais ils ont aussi la fonction de *représenter* cette jouissance — c'est le versant symbolique de l'enveloppe formelle. Et cette représentation prend appui sur la particularité de l'époque dans laquelle elle prend forme. Ainsi, c'est bien le symptôme sur son versant symbolique — et non de jouissance réelle — qui apparaît dans les discours sous la forme du $, et de façon dominante dans le discours hystérique. C'est toute la force du discours hystérique, mais aussi toute son impuissance, que de porter le « *ce n'est pas ça »* du symptôme au poste d'agent. Force car ceci fait la singularité de ce discours et son invitation à toujours *autre chose* — ce qui peut être risqué selon les contextes politiques —, mais impuissance car le discours ne saurait rendre compte du réel en jeu dans ce symptôme — qui tend à se faire tout symbolique pour faire semblant. *C'est de porter la division et sa marque dans le champ du symbolique que le symptôme peut fonctionner dans un discours*. Mais c'est bien sur le noyau de jouissance réel que se fonde l'enveloppe formelle du symptôme, en s'appuyant sur les discours, c'est-à-dire sur le point où le discours est marqué d'un ingouvernable, d'un impossible. Ce n'est qu'à ce qu'il ex-siste ce noyau de jouissance asocial, qu'un sujet peut faire valoir la face signifiante de son symptôme comme représentant du malaise. Ainsi, le symptôme s'inscrit bien comme enveloppe formelle dans les discours, mais ceci du fait que chaque discours comporte un point d'impossible, marque discursive de la jouissance opaque, ingouvernable, irreprésentable, du symptôme.

II. 2. 2) Structure du sujet et structure du lien social

Lacan a donc construit quatre discours fondamentaux qui suffisent à rendre compte des différentes possibilités de gouvernement de la jouissance à partir du renoncement pulsionnel qui est au fondement de la structure. Et les symptômes, ne sont autres que les manifestations de la résistance du parlêtre à marcher au pas du discours. Quelque temps après avoir construit cette théorie du lien social, qui tient donc sur quatre discours, Lacan a défini un cinquième discours qu'il a appelé le discours capitaliste. Ce cinquième discours est ainsi censé rendre compte du type de lien social qui régit notre époque. Seulement voilà, ce discours capitaliste ne comporte pas en sa structure le renoncement pulsionnel freudien. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de renoncement à la jouissance à la base de ce discours.

Évidemment ceci posera la question de savoir si ce discours fait lien social puisqu'il ne comporte pas de point de renoncement à la jouissance. Point de renoncement qui est à la base de la structure du lien social. Examinons cette structure.

Le propre des discours que Lacan établit pour rendre compte de la structure du lien social, c'est que les éléments qui fondent le rapport de l'humain au langage vont s'y articuler.

Nous allons donc y retrouver :

- $\$$: Le sujet divisé et sa marque — c'est-à-dire le symptôme sur son versant signifiant ;
- S_1 : Le signifiant maître et donc la question de la loi ;
- S_2 : Le savoir en tant qu'il est « moyen de jouissance »[187] ;
- *a* : Le plus-de-jouir. Cette jouissance que le discours fait miroiter au sujet, mais qui lui échappe pourtant, car cet objet *a* est justement ce qui de la jouissance se constitue comme perte.

Lorsque Lacan écrit les quatre discours (du maître, universitaire, hystérique et analytique), il les pose comme étant « ce par quoi tout ce qui est du lien social est supporté »[188]. Autrement dit, ces quatre discours composent ce que nous appelons le lien social, c'est-à-dire ce qui fait tenir les sujets ensemble, ou mieux, comme nous l'avons dit, ce qui fait tenir les « corps jouissants » ensemble. En effet, quel est le support du discours ? Lacan répond clairement : « Le support, c'est le corps »[189].

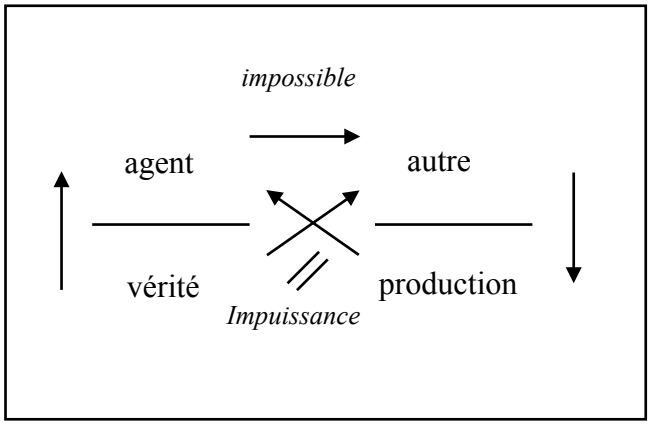
Présentons donc sans plus attendre la structure fondamentale qui constitue le socle sur lequel les quatre discours vont venir s'articuler.

---

[187] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 57

[188] J. Lacan, cité par Marie-Jean Sauret dans :
SAURET. M-J., *Malaise dans le capitalisme*, *op. cit*., p.120

[189] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…* (1971-1972), Paris, Seuil, 2011, p. 225



Chaque discours est ainsi composé selon une même structure qui agence les places — de la vérité, de l'agent, de l'autre et de la production — et les relations entre ces places. Cette structure fait apparaître une barrière infranchissable — entre la production d'un discours et sa vérité appelée barrière de la jouissance (//). Cette barrière constitue l'impuissance du discours à ce que son produit rejoigne sa vérité. Nous voyons également que la relation de l'agent à l'autre est marquée de l'impossible — nous y reviendrons.

Le premier constat que l'on peut faire est le suivant : de la vérité, on ne peut qu'en partir, aucune flèche ne peut y arriver. C'est en ce sens que nous pouvons dire que *la vérité porte la fonction de la cause.* La vérité cause le discours, et d'ailleurs elle fait éventuellement causer — c'est-à-dire parler — par la même occasion. Autrement dit, un discours « conditionne toute parole qui puisse s'y produire »[190]. Et celui qui cause, parce que cette vérité le fait causer, c'est l'agent. L'agent c'est celui qui tient les rênes du discours. C'est pourquoi les discours seront nommés en fonction de l'élément qui tient la place de l'agent[191] :

- Lorsque le Signifiant-maître (S_1) vient en position d'agent, lorsque le maître, et donc la loi, ordonne le discours, il s'agit du discours du maître.

- Lorsque c'est le savoir (S_2) qui occupe la première place, c'est le discours universitaire.

[190] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 216

[191] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.,* p. 47

- Lorsque le sujet et la marque de sa division (ȘS), le symptôme, vient en position d'agent, autrement dit, lorsque c'est le symptôme qui est mis au devant de la scène, c'est le discours hystérique.

- Enfin, lorsque c'est l'objet *a*, ce qui constitue « l' effet de rejet du discours »[192] dit Lacan, qui vient en position d'agent, il s'agit du discours analytique.

Donc chaque discours correspond à une des 4 possibilités d'agencement de la « chaîne ordonnée »[193] $\$ \rightarrow S_1 \rightarrow S_2 \rightarrow a$ sur la structure de base. Nous verrons juste après pourquoi l'ordre des termes est bien précis.

En partant de la vérité, il y aura donc :

- pour le discours du maître : $\$ \rightarrow S_1 \rightarrow S_2 \rightarrow a$
- pour le discours universitaire : $S_1 \rightarrow S_2 \rightarrow a \rightarrow \$$
- pour le discours hystérique : $a \rightarrow \$ \rightarrow S_1 \rightarrow S_2$
- pour le discours analytique : $S_2 \rightarrow a \rightarrow \$ \rightarrow S_1$

Ceci avec, à chaque fois, la barrière de la jouissance entre le premier et le dernier terme, c'est-à-dire entre la vérité et le produit.

Alors, pourquoi cette chaîne ordonnée $\$-S_1-S_2-a$?

---

[192] *Ibid*., p. 48

[193] On peut se référer au travail effectué par Marie-Jean Sauret sur la question :
SAURET. M-J., *Malaise dans le capitalisme*, *op. cit.*, p. 54

II. 2. 2. 1) Structure du sujet et discours du maître.

Afin de pouvoir répondre à cette question, il nous faut définir ce que nous entendons par sujet divisé en tant qu'il est le sujet de l'inconscient. Cette définition pourrait faire l'objet d'un travail entier à elle seule tellement les références de Lacan sont nombreuses à ce sujet. En ce qui nous concerne, il nous faut retenir l'essentiel qui nous permettra de poursuivre. Pour ceci, référons-nous à la définition que Lacan donne du sujet du signifiant tel que le découvre la psychanalyse : le sujet est représenté par un signifiant, pour un autre signifiant. Ce sujet, il l'écrira $\$$ et en aucun cas il ne dérogera au fait que le sujet est divisé, ce qui justifie cette écriture. De consentir au langage, d'être représenté dans le langage, le sujet est divisé. L'aliénation au signifiant-maître 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 le signifiant-maître pour un autre signifiant. C'est donc de l'articulation du S_1 au S_2 que naît la place du sujet comme vérité de l'énonciation.

$$\frac{S_1}{\$}$$

Seulement ce signifiant S_1 est incapable à lui seul de produire une signification, il faut pour cela au moins un autre signifiant S_2. *Au moins un* autre signifiant car, si la structure minimale du langage est cette binarité du signifiant, il est bien évident qu'un signifiant renvoie en fait à tous les autres signifiants pour produire une signification. Le signifiant-maître, représente le sujet auprès du savoir (S_2), c'est-à-dire en tant qu'il est lié à l'ensemble des autres signifiants. Donc S_2 est le deuxième signifiant, celui auprès duquel est représenté le sujet, mais c'est aussi bien le savoir :

$$\begin{tikzcd} S_1 \arrow[r] \arrow[d, dash] & S_2 \\ \$ \arrow[ur] & \end{tikzcd}$$

Ce mathème peut être lu : *un signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant.* Seulement, le langage échoue à représenter le sujet totalement, sans une perte, une perte *réelle*.

> *« Il n'existe aucun signifiant qui viendrait désigner le sujet dans sa totalité, le symbolique ne pouvant qu'en partie, prendre en charge le réel. »*[194]

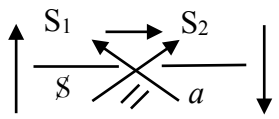
---

[194] CABASSUT. J., « La théorie du réel, clinique(s) de la "contention" », *Cliniques méditerranéennes*, 1/2004 nº 69, p. 245

Autrement dit, le langage ne fait *que* représenter le sujet. Le sujet « *n'y est pas* » dans le langage, il n'y est que représenté. C'est bien pour cela que le langage est incapable de répondre à la question « Qui suis-je ? » et c'est pour cela aussi qu'une analyse peut durer très longtemps... Les signifiants sont incapables de fournir l'être du sujet : le sujet *manque à être*. Le sujet, de consentir au langage, entre dans le champ de la représentation, mais c'est au prix de ne pas y être, de n'y être que représenté.

> *« Le signifiant étant ce qui représente le sujet pour un autre signifiant, où le sujet n'est pas. Là où il est représenté, le sujet est absent. C'est bien en cela que, représenté tout de même, il se trouve ainsi divisé. »*[195]

Dans cette naissance au langage, l'être du sujet échappe à la représentation. *Le sujet est donc divisé entre ce qui de lui se laisse représenter par le signifiant et ce qui de son être de jouissance — de par ce consentement donné à la représentation par le langage — se trouve à jamais inaccessible*. Autrement dit, « la jouissance est interdite à qui parle comme tel »[196]. Ce qui se trouve là perdu par cette opération langagière de S_1 sur S_2 est matérialisé sur les discours par la barrière de la jouissance (//) en tant qu'elle sépare ce qui cause le discours de ce qu'il produit.



Le discours du maître

Cette barrière de la jouissance a des effets différents selon les discours. En ce qui concerne le discours du maître, l'interdit de la jouissance se traduit par l'impuissance du discours à permettre au sujet de se voir restituer l'objet *a*. Le langage permet bien de produire une jouissance à la place de celle qui est interdite — c'est le plus-de-jouir —, mais le seul discours qui produit ce plus-de-jouir ne le retourne en aucun cas au sujet. Le langage se trouve ainsi impuissant à fournir ce qui manque au sujet, car ce manque est structural pour l'être parlant. Le discours du maître permet de lire cette « requête de l'objet *a*, de l'objet qui

---

[195] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVIII : *D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 10

[196] LACAN. J., *Subversion du sujet et dialectique du désir*, (1960) *op. cit.,* p.302

viendrait satisfaire la jouissance »[197]. Mais il permet également de lire l'impuissance du langage à satisfaire à cette requête du sujet. « L'objet qui viendrait satisfaire la jouissance » est définitivement perdu lorsque le sujet naît au langage. Il y a donc un manque fondamental chez l'humain du fait de l'opération langagière qui préside à la naissance du sujet, ce qui produit la cause du désir, *a* :

> *« En s'émettant vers les moyens de la jouissance qui sont ce qui s'appelle le savoir, le signifiant-maître, non seulement induit, mais détermine la castration. »*[198]

Et Lacan de poursuivre deux séances plus tard :

> *« Il s'agit maintenant de savoir ce que veut dire cette castration, qui n'est pas un fantasme, et dont il résulte qu'il n'y a de cause du désir que produit de cette opération. »*[199]

Le mathème du discours du Maître nous permet donc de lire cette structure du sujet divisé — ce qu'il faudra préciser en différenciant *castration* et *division du sujet*[200] — c'est-à-dire la division fondamentale pour le sujet entre le semblant et la jouissance. *Le discours du maître livre la structure du sujet de l'inconscient dans son rapport au langage* et avec elle cet ordre bien défini de la chaîne ordonnée évoquée plus haut : $\$ \rightarrow S_1 \rightarrow S_2 \rightarrow a$.

Ainsi, le discours du maître se constitue comme discours de l'inconscient[201], c'est-à-dire discours où le savoir est commandé par le signifiant maître, où le savoir fonctionne tout seul en quelque sorte, à l'insu du sujet qui n'est pas le maître. C'est le discours où ça parle, ça parle tout seul. C'est le discours de « l'insu du sujet comme tel »[202]. Ce qui donne bien sûr un

---

[197] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore* (1972-1973), Seuil, Points, 1975, p. 159

[198] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 101

[199] *Ibid.*, p. 149

[200] En effet, il nous faudra émettre une réserve sur cette analogie entre structure du discours du maître et structure du sujet divisé. Ceci fera l'objet de notre prochain point.

[201] *Ibid.*, p. 104

[202] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVI : *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), Paris, Seuil, 2006, p. 385

statut particulier, et fondamental au discours du maître. Fondamental en ceci que Lacan rend compte logiquement de ce qu'il avait annoncé deux ans plus tôt : « L'inconscient, c'est la politique »[203].

Résumons afin de préciser un point décisif : le statut de l'objet *a* dans les discours. De consentir au langage, le sujet est séparé de l'objet de jouissance (//), cet objet perdu motivera la quête d'un objet à retrouver. L'objet *a* recouvre donc ce double statut d'être à la fois l'objet perdu — cette jouissance qu'il n'y a pas et qui cause le désir — et le plus de jouir, c'est-à-dire la jouissance que l'articulation langagière produit. Lacan nommera en effet cette production de l'articulation signifiante plus-de-jouir, ce qui, par le double sens de « plus » vient signifier à la fois la perte de jouissance et la jouissance qui vient suppléer à cette perte. Ainsi, la jouissance est foncièrement une substance négative, car cette jouissance qui n'est pas domptée par le signifiant (c'est le versant plus-de-jouir), elle n'en est pas moins marquée par une perte (c'est le versant de l'objet perdu cause du désir). Pierre Bruno résume ceci :

> *« il y a supplément ou suppléance de jouir, celui-ci {le plus de jouir} étant justement permis dès lors qu'il aura été renoncé à la première {jouissance}, celle qui est impossible. »*[204]

En effet, comme le montre la structure du discours du maître, l'objet *a* n'est en aucun cas relié au sujet. Si le sujet peut retrouver un peu de jouissance, c'est d'abord d'avoir renoncé à celle qui constituerait son être, celle qu'il ne faut pas et dont l'approche se signe par l'émergence de l'angoisse. Ceci mérite développement car « l'objet *a* n'est aucun être »[205]. Il serait l'être du sujet s'il passait à la représentation. Mais même si l'objet *a* peut acquérir un statut symbolique et imaginaire à travers les coordonnées du fantasme, même s'il fait fonction de semblant dans les discours, il ne passe pas à la représentation en tant que tel, il reste « de l'ordre du réel »[206]. L'objet *a*, en tant qu'objet qui satisferait la jouissance est ce dont le sujet

---

[203] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIV : *La logique du fantasme* (1966-1967)*,* inédit*,* Leçon du 10 mai 1967

[204] BRUNO. P., *Lacan passeur de Marx, op. cit.,* p. 185

[205] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit.*, p. 158

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

doit se séparer pour se constituer. Et c'est sur le fond de cette perte de jouissance que les discours organisent un substitut de jouissance sous la forme du plus-de-jouir. Cette jouissance substitutive du plus-de-jouir proposée par les discours ne manque pas d'évoquer ce que nous avons dit du symptôme en tant qu'il est porteur d'une jouissance substitutive. Il nous faut donc éclairer ce point.

II. 2. 2. 2) Jouissance du symptôme et plus-de-jouir : division et castration.

Nous avons en effet souligné plus haut que le symptôme constitue une jouissance substitutive singulière en tant qu'il est la façon dont chacun jouit de l'inconscient. Nous avons opposé cette jouissance singulière du symptôme à la jouissance proposée par les discours — les « aises du discours » selon l'expression de Colette Soler[207]. Cette jouissance proposée, voire imposée par les discours, c'est celle du plus-de-jouir. Et le seul discours qui produise effectivement ce plus de jouir (*a* en place de production), c'est le discours du Maître. Or, ce qui y produit le plus-de-jouir, c'est le savoir en tant qu'il est à la place de l'autre, que Lacan assimile également à la place de la jouissance. Ce qui conduit Lacan à énoncer que le savoir est *moyen de jouissance*. Dès lors, le sujet jouit de son rapport au savoir. Un rapport défini d'une part par les discours, d'autre part, par le symptôme. Autrement dit, il y a d'un côté la façon dont chacun jouit de l'inconscient — en tant que savoir —, et de l'autre, les moyens de jouissance ordonnés par les discours. La jouissance singulière du symptôme contre la jouissance prescrite socialement par les discours. Ces aises du discours offrent donc également un substitut à la jouissance interdite — c'est-à-dire à l'interdit porté sur la jouissance phallique (« le sujet ne peut se transformer en phallus »[208]) — sous la forme du plus-de-jouir, c'est-à-dire du quadrillage de la jouissance pulsionnelle. Ainsi, au lieu de la jouissance interdite il y a deux substituts qui vont s'inter-dire :

- Premièrement celui offert ou plutôt prescrit par les discours : le 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'Œdipe, fait*

---

[207] SOLER. C., « L'interprétation du hors discours », *art. cit.*

[208] BRUNO. P., *La passe,* PUM, Toulouse, 2003, p. 227

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'Œdipe. {...} En suppléance de l'interdit de la jouissance phallique, est apporté quelque chose dont nous avons défini l'origine d'une tout autre chose que de la jouissance phallique, celle qui est située, et, si l'on peut dire, quadrillée, de la fonction du plus-de-jouir. »[209]

Ces « raffinements » dont parle Lacan ne sont autres que ce qui constitue les « rapports du discours à la jouissance »[210]. Il y a donc une suppléance de jouissance instaurée par les discours en réaction à « l'interdit porté sur la jouissance phallique »[211]. Cette suppléance se constitue de l'ouverture des moyens de jouissance — en tant que savoir — par les discours :

« Les moyens de la jouissance sont ouverts au principe de ceci, qu'il ait renoncé à la jouissance close, et étrangère, à la mère. »[212]

Finalement, le plus-de-jouir est *« ce quelque chose qui résulte enfin de ce que la jouissance, c'est un commandement ; c'est un commandement impossible à satisfaire, nous en somme réduits à ce plus »*[213]. Le diagnostic de Lacan est sans appel, nous y sommes *réduits*. En effet, cette jouissance substitutive des discours, le plus-de-jouir donc, n'est absolument pas à la hauteur de ce dont il a fallu renoncer, ce qui renforce le malaise. Le plus-de-jouir ne saurait faire office de rapport sexuel. Et ceci car le seul discours qui le produit — le discours du maître — met le sujet face à *l'impuissance* de se le voir restitué ($\not{S}$ // *a*). Ce qui signe également cette impuissance au niveau de la structure du sujet.

---

[209] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 85

[210] *Ibidem*.

[211] Voir l'article de Pierre Bruno et Fabienne Guillen :
BRUNO. P. & GUILLEN. F., « Phallus et fonction phallique chez Lacan », In : *Psychanalyse,* n° 11, 2008/1, pp. 87-101

[212] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 89

[213] LACAN. J., *Jacques Lacan à l'école Belge de Psychanalyse*, *art. cit.*, p. 20
Ce passage indique également que le mode de jouissance des discours relève du commandement surmoïque. C'est en ce point que se situe le « gouvernement de la jouissance » à prendre comme génitif subjectif. Il y a un impératif de jouissance inscrit dans les discours, mais inscrit comme impossible. Et c'est de cette impossibilité que résulte le substitut du plus-de-jouir, à quoi nous sommes dès lors « réduits ».

Ceci nous met sur la voie d'une différence fondamentale soulignée par Pierre Bruno[214]. Il s'agit de la différence entre *division du sujet* et *castration*. Bien sûr, l'une et l'autre sont tout à fait liées. Mais la castration, qui se rencontre sous la forme de l'*impuissance* dans les discours, est de l'ordre du manque — c'est-à-dire de la possibilité que ça ne manque pas. Alors que la division du sujet est de l'ordre de la perte — de l'objet perdu.

> *« Cette différence est synonyme de celle entre manque (qui ouvre la possibilité que ça ne manque pas) et perte (qui indique un irréversible) et surtout entre négativation phallique (-φ) d'une part et le sujet barré (𝑆) d'autre part. Ce dernier implique la production d'un objet, dit objet a, dont il n'y a pas de représentation (ce qui, du coup, le situe radicalement hors de la représentation langagière). »*[215]

Ainsi, les discours, de fonctionner sur le mode de l'impuissance, c'est-à-dire de la castration, sont déjà une forme de tentative de récupération de jouissance. Une tentative vaine de faire que *ça ne manque pas*. Seulement ceci rate, et Lacan écrit ce ratage dans la structure des discours elle-même en y inscrivant l'impossible et l'impuissance. Pour ce qui est de la division du sujet, comme nous le disions, elle ne relève pas du manque, mais de la perte. Autrement dit, en tant que telle, la division du sujet n'est pas relative au discours, mais au langage — et le langage ne se limite pas aux discours. Les discours sont des formations langagières instituées qui opèrent sur la jouissance *de celui qui s'y inscrit* — et tout sujet ne s'y inscrit pas. On peut certes lire l'objet *a* dans les discours. Mais l'objet *a* y a le statut de plus-de-jouir, c'est-à-dire le statut de la jouissance qui manque et qui est cherchée à être récupérée. C'est donc la castration qui préside au statut de l'objet *a* dans les discours, et non la division du sujet en tant que telle. Et c'est bien pour cela que Lacan « dissocie, pour ainsi dire, la structure du langage et l'institution du discours du maître »[216]. Le discours du maître correspond au discours de la politique, c'est-à-dire le discours qui, à l'inverse des sociétés dont le support est mythique, « commence avec la prédominance du sujet en tant justement qu'il tend à ne se supporter que de ce mythe ultra-réduit, d'être identique à son propre

---

[214] BRUNO. P., *Lacan passeur de Marx, op. cit.,* p. 57

[215] BRUNO. P., *Lacan passeur de Marx, op. cit.*, pp. 57-58

[216] ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit.,* p. 289

signifiant »[217]. Il ne résume donc pas l'articulation du sujet au langage. Il est une forme discursive particulière qui rend compte de l'articulation du sujet au savoir dans une civilisation qui est marquée par l'avènement de la politique.

On peut donc lire l'analogie de la structure du sujet divisé et du discours du maître, mais à la condition d'en repérer les limites qui sont :

1. Que le discours du maître est déjà de l'ordre d'une forme discursive culturellement instituée — certes fondamentale pour notre culture.

2. Qu'il fonctionne sous le régime de la castration.

Ces deux points nous mènent à conclure que le sujet qui s'inscrit dans un discours est déjà et avant tout, du fait de devoir être déjà sujet au langage pour s'y inscrire, divisé. Aucune vision développementale ici. Il ne s'agit pas de quelconque stade, mais de *temps logique.* C'est d'être divisé, c'est-à-dire de recevoir sa structure de la structure du langage, que le sujet cherchera éventuellement par les discours à récupérer de la jouissance, c'est-à-dire à entrer dans la question du manque — de la castration. *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*. Ceci a une conséquence tout à fait décisive, et qui justifie que Lacan place la psychose *hors discours*, qui est que les discours fonctionnent sous le régime de la *signification phallique — produit de la métaphore paternelle*[218]. On voit donc que, comme nous le soulignions au départ, le lien social constitue bien l'armature discursive à partir de laquelle une jouissance substitutive à celle à laquelle le sujet renonce pour naître au langage est proposée au sujet. Mais il y a un décalage entre les discours, qui invitent le sujet à fonctionner sous le régime phallique du manque (et de l'illusion de la possibilité que ça ne manque pas), et le sujet en tant que divisé, qui est divisé du fait d'une perte « irréversible »[219] — ce qui ne conduit pas nécessairement à la castration. Le plus-de-jouir est la jouissance que le discours propose — à la place de la jouissance perdue du fait de la division du sujet — à

---

[217] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 102

[218] En effet, le psychotique même s'il est hors discours - ce qu'il faudrait préciser - n'en est pas moins un sujet divisé.

[219] BRUNO. P., *Lacan passeur de Marx, op. cit.*, p. 57

celui qui, de cette perte, en aura fait du manque, ce qui est conditionné par la mise en place de la signification phallique. Mais cette jouissance proposée par les discours n'est en rien positivée car elle s'articule sur le mode de l'impuissance — castration ($\$ // a$). C'est en cela que nous sommes fondé à soutenir que le plus-de-jouir, s'il est bien cette jouissance qui est miroitée à la place de l'interdit porté sur la jouissance phallique — le plus-de-jouir étant ce qui reste de la jouissance phallique dans la mesure ou celle qui conviendrait n'a pas lieu — n'en est pas moins articulée à la signification phallique dans le cadre des quatre discours.

> *« Le corps, d'incorporer le corps du symbolique, est déserté par la jouissance. C'est au discours de signifier cette perte de la jouissance : ce que Lacan appelle, dans un temps initial, la signification phallique. »*[220]

- Enfin, à côté de cette jouissance du plus-de-jouir que propose les discours, il y a donc un autre substitut qui est la *jouissance du symptôme*. Cette jouissance portée par le symptôme constitue donc ce substitut qui ne se laisse pas gouverner par les discours, ceci en tant qu'il est la marque ineffaçable de la *division du sujet*.

> *« Ce qui fait que toujours, pour tout sujet, le vers est dans le fruit : en certains segments de la vie, la jouissance phallique se gâte de l'irruption de la jouissance symptomatique. »*[221]

Contrairement aux discours, le symptôme n'est pas nécessairement articulé à la signification phallique. Il ouvre même plutôt sur une jouissance qui pointe ce qui ne passe pas à la castration, c'est-à-dire qui ne se soumet pas entièrement à la fonction phallique[222]. Autrement dit, là où les discours entretiennent la névrose sociale, le symptôme, dans sa fonction, est trans-structural. Cette fonction n'est autre que de « permettre au sujet de

---

[220] BRUNO. P., « L'avenir d'un malaise : Marx et Lacan », In : *Quarto*, n°46, décembre 1991, p. 4

[221] MACARY-GARIPUY. P., « La toxicomanie comme tenant lieu de symptôme », *Psychanalyse,* n°18, 2/2010, p. 20

[222] Pierre Bruno souligne que si nous devions placer le symptôme dans le tableau de la sexuation, c'est sur la partie de droite qu'il faudrait le placer, celle où la fonction phallique se démontre tourner court - selon son expression.
BRUNO. P., *Une psychanalyse : Du rébus au rebut*, Érès, Collection « Point Hors Ligne », Toulouse, 2013, p. 191

s'assurer du radical de sa singularité »[223], et elle se « retrouve aussi bien dans la névrose, la psychose ou la perversion »[224]. Le savoir est donc un moyen de jouissance. Et il y a deux façons pour le sujet de jouir du rapport au savoir qui le constitue : les discours et le symptôme.

Afin de conclure sur cette partie qui examine l'analogie entre structure du sujet et structure du lien social, on peut résumer nos derniers déplacements en soulignant que les discours *respectent* la structure du sujet divisé et instituent la castration dans le lien social. Mais pour autant, la division du sujet reste dans un temps logique premier quant à la castration. Les discours ne sont donc pas ce qui président à la division du sujet. Ils sont plutôt *ce qui instituent la castration en tant qu'elle fait fonctionner le lien social, c'est-à-dire permet à un sujet de loger sa division dans le social sous le régime de la signification phallique.*

Après ces dernières propositions, nous pouvons voir paraître l'enjeu clinique de la question des discours. En effet, si l'on s'en tient à cette définition de Lacan que le sujet se définit « d'un rapport au savoir »[225], nous voyons qu'avec la question des discours, ce rapport devient un rapport de jouissance. Un rapport marqué de l'impuissance et de l'impossibilité, donc un rapport qui ne fait en aucun cas rapport sexuel. Comment le sujet jouit-il du savoir ? Voilà la question qui définit la voie pour tenter de « situer le sujet »[226]. Seulement ce rapport reste ambigu comme le disait déjà Lacan en 1960[227]. En effet, la question pour la clinique est à la fois :

- Celle des discours : Comment le sujet y jouit-il du savoir, c'est-à-dire dans quel discours est-il fixé ?
- Celle du symptôme : Comment le sujet jouit-il de l'inconscient, c'est-à-dire quelle jouissance n'est-il pas prêt à céder, à conformer à l'organisation sociale ?

---

[223] SAURET. M-J., « Vers une clinique de l'autisme », *Séminaire de l'APJL : La découverte du savoir psychanalytique à l'épreuve de l'autisme. La preuve par la clinique psychanalytique*, inédit, Toulouse, Le 16 octobre 2010.

[224] *Ibidem*.

[225] LACAN. J., *Subversion du sujet et dialectique du désir*, (1960) *op. cit.,* p.273

[226] *Ibidem*.

[227] *Ibidem*.

La différence entre les deux points précédents ne se situe donc pas dans le fait que le sujet jouit du savoir, puisque que ce soit avec les « aises des discours » ou avec le symptôme, c'est bien de jouir du savoir qu'il s'agit. La différence se situe bien sûr *le mode de jouissance* du savoir. Les discours et le symptôme constituent deux modes de jouissance du savoir. Deux modes dont nous avons vu qu'ils se confrontent, mais qu'ils s'articulent également.

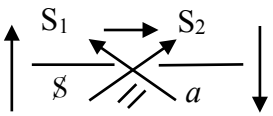
Ici se repère la particularité de l'approche du lien social de Lacan. Les autres théories, qu'elles soient psychologiques, sociologiques ou anthropologiques, s'intéressent au rapport du sujet au savoir uniquement sur le versant de la signification et du sens (qu'il soit comportemental, psychologique, sociologique, historique ou culturel), ce qui est important mais ne suffit pas si l'on veut prendre en compte le sujet *que découvre la psychanalyse*. Ainsi, de toute autre approche, *la théorie du lien social de Lacan est la seule à poser la question de la façon dont le sujet jouit du savoir — ce qui convoque la question des discours, et bien sûr du symptôme.*

> *« Que nous enseigne plus directement Lacan en élevant la politique à la structure d'un lien social fondamental voire du plus fondamental des liens sociaux ? Peut-être rien d'autre que ceci : la politique n'est pas un savoir, c'est-à-dire "ce quelque chose qui lie, dans une relation de raison, un signifiant S_1 à un autre signifiant* S_2*", mais un discours, soit un lieu qui assure la coexistence synchronique de corps de parlants. Ce qui, d'emblée, met la jouissance dans le coup puisqu' "il n'y a de discours, et pas seulement l'analytique, que de jouissance"*[228]*. »*[229]

[228] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit*., p. 90

[229] ASKOFARÉ. S. *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit.*, p. 289

II. 2. 3) Les quatre discours.



Le discours du maître

Nous avons déjà bien abordé le discours du maître. Ce dernier est construit par Lacan en référence à la dialectique du maître et de l'esclave définie par Hegel. Le maître (S_1), en position d'agent commande à l'esclave qui a, voire constitue, les moyens de la jouissance, c'est-à-dire le savoir (S_2). Ce que l'esclave produit de plus-de-jouir, le maître le récupère. Mais ce qui est très important, c'est de voir que cette récupération du plus-de-jouir, ce n'est pas en tant que sujet que le maître le récupère, mais en tant que maître justement, c'est-à-dire en tant que signifiant (S_1). Autrement dit, c'est du prestige que le maître récupère. Ainsi, le sujet, en position de vérité, lui, ne récupère rien du tout. Et sa division continue à causer le discours, à faire causer le maître qui commande à l'esclave, où à en appeler à la loi et à ceux qui la font appliquer, etc.

Lacan va marquer d'une *impossibilité* la relation du signifiant maître au savoir pour rendre compte, après Freud, de cette évidence que gouverner s'avère être une tâche impossible. À partir de là, avec ce discours du maître qui fournit la structure de base des discours, la place de l'autre sera marquée comme place du travail. Si la place de l'agent est celle d'où ça commande, l'Autre est la place où ça travaille.

Nous allons maintenant aborder les trois autres discours. Pour essayer d'entrer un peu plus dans le concret, c'est-à-dire dans ce que nous apporte la théorie des discours, partons d'une question : *De quel discours relève la science* ?

Voici une question assez vertigineuse que nous allons traiter à partir d'un angle bien précis — et non d'une façon exhaustive[230]. En effet, nous allons nous concentrer sur les fonctions du discours hystérique et du discours universitaire dans *la pratique de la science,*

---

[230] Pour un tel travail, se reporter aux travaux de Sidi Askofaré :
ASKOFARÉ. S., *Structure, clinique, discours : de la science à la psychanalyse,* Thèse pour le Doctorat d'État de Psychologie, *op. cit.*
ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit*.
Notamment au pages 47 à 63 : *Problématique du discours de la science dans l'enseignement de Lacan.*

c'est-à-dire dans la pratique du chercheur. Notre interrogation portera donc sur « la science comme *recherche* (formelle et/ou expérimentale) »[231]. Ce n'est pas un hasard si je propose de partir de ce point. En effet, Lacan s'est contredit, du moins en apparence, sur cette question. Et cette contradiction, que Franck Chaumon déplie dans son article « S*ujet de l'inconscient et discours des sciences humaines »*[232], va nous permettre, donc, d'aborder le discours hystérique et le discours universitaire.

Donc voici ce qu'a dit Lacan lors du séminaire où il a construit les quatre discours :

> *« Ce qui conduit au savoir, c'est {...} le discours hystérique. »*[233]

Mais voilà qu'à peine quelques mois plus tard il énonce que

> *« C'est le discours universitaire {...} qui montre ce dont s'assure le discours de la science. »*[234]

Ce qui doit nous mettre sur la voie que Lacan n'est pas là à se contredire est qu'il va, deux ans plus tard, confirmer ce qu'il avait dit en premier :

> *« Ne parlons pas du discours hystérique, c'est le discours scientifique lui-même. »*[235]

Ce que Lacan précisera en se corrigeant dans *Télévision* : *«* Le discours scientifique et le discours hystérique ont *presque* la même structure »[236], indiquant par là que le discours hystérique, s'il n'y est pas étranger, ne se confond pas pour autant avec le discours de la science. Ce qui explique, poursuit Lacan, « l'erreur que Freud nous suggère de l'espoir d'une

---

[231] ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit.,* p. 61

[232] CHAUMON. F., « Sujet de l'inconscient et discours des sciences humaines », In : *Essaim*, n°25, Érès, 2009, pp. 75-78

[233] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 23

[234] *Ibid*., p. 119

[235] LACAN. J., *Je parle aux murs*, Paris, Seuil, p. 66

[236] LACAN. J., *Télévision (1973)*, *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 523

thermodynamique dont l'inconscient trouverait dans l'avenir de la science sa posthume explication »[237]. Ainsi, il ne s'agit pas de se faire superposer discours hystérique et discours de la science, mais plutôt de repérer dans quelle mesure le discours hystérique y est impliqué.

Si on voit que Lacan parle ici de *discours de la science*, il est tout de même difficile de savoir s'il parle de la science comme pratique, savoir, méthode, ou esprit, voire philosophie[238]. En fait, pour reprendre les indications de Sidi Askofaré sur la question, « c'est bien évidemment tout ça à la fois, mais pas seulement »[239]. Mais plutôt que de tenter de démêler tout cela[240], nous allons donc nous limiter à ce qu'il en est de la pratique et de la méthode de la science. Ainsi, si la science « en tant que recherche », « s'apparente au discours hystérique »[241], et c'est certainement pour cela que Lacan insiste sur le discours hystérique comme étant celui qui conduit au savoir, le discours universitaire y joue également un rôle important. Ceci notamment dans la question très importante pour la science du *protocole,* soit du commandement du savoir. Sidi Askofaré a par ailleurs souligné que la science relève également du discours du maître dans son projet de maîtrise de l'univers[242].

Nous pouvons donc dès à présent relever deux points importants :

— À vouloir questionner la science à partir du lien social, il nous faut convoquer plusieurs discours.

— Le discours analytique n'est pas assimilable au discours de la science. La science, dans son projet de maîtrise reste dans la parenté du discours du maître, dont le discours analytique est l'envers.

Commençons donc par le discours hystérique.

---

[237] *Ibidem*.

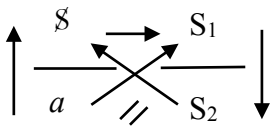
[238] ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit*., p. 56

[239] *Ibidem*.

[240] Se reporter pour ceci aux travaux de Sidi Askofaré déjà cités.

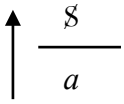
[241] *Ibid*., p. 73

[242] *Ibidem*.



Le discours hystérique

C'est donc dans sa démarche de recherche que le discours de la science s'apparente au discours hystérique. C'est en effet en tant que sujet divisé que le scientifique entre dans la démarche de recherche. C'est-à-dire que sa division est nécessairement en place d'agent, une division toujours relancée par ce qui fonctionne dans le discours comme ce qui en est, de fait, rejeté *(a)*. Autrement dit, ce qui motive le discours, ce qui en constitue ici sa vérité, n'est autre que ce qui en est rejeté, soit la jouissance qui manque au sujet et qui cause son désir. C'est ainsi la division du sujet qui est aux commandes, une division qui s'origine de ce que le savoir ne saurait attraper dans ses filets, et qui se constitue ainsi comme effet de rejet.



Ainsi, cette faille dans le savoir et l'effet de rejet qui en est constituant remettent en cause la consistance des énoncés précédemment établis qui faisaient figure de maîtrise (a—>S_1). Ceci produit une interrogation du signifiant-maître qui préside à la production du savoir ($ —>S_1), ce qui permet d'aboutir à la production d'un nouveau savoir (S_2). Un nouveau savoir qui échoue à résorber le manque au nom duquel le discours s'énonce (//), c'est-à-dire que ce nouveau savoir entraînera nécessairement un nouveau questionnement (S_2—>$) pour qui n'est pas dupe de l'*impuissance* du savoir à rejoindre la vérité. Impuissance qui consolide, dans le cadre de ce discours, l'*impossibilité* du sujet en position d'agent, de rendre compte par le signifiant de ce qui le divise (a)[243].

Ce moment ne participe aucunement d'une quelconque forclusion de la division du sujet, bien au contraire, cette division est l'agent du processus de recherche scientifique qui met en avant ici une pratique énonciative, voire poétique[244]. C'est le symptôme qui est au devant de la scène, le symptôme sur son versant signifiant, certes, mais en tant qu'il porte la

[243] LÉRÈS. G, « Copulation discursive », In : *Essaim,* n°15, 2005/2, Érès, p. 40

[244] CHATENAY. G., S*ymptôme nous tient, op. cit.*, p. 51

marque de ce qui du sujet résiste à la loi qu'impose la civilisation. Le symptôme, en place d'agent dans le discours hystérique, remet en cause l'ordre établi supporté par le signifiant-maître (S_1). Ce qui est bien sûr très utile pour la science. Mais pas seulement. Dans une institution aussi il peut être très utile de faire fonctionner le discours hystérique car il permet de faire une place à ce qui ne tourne pas rond. Le discours hystérique peut être un véritable moteur en institution en tant qu'il constitue « l'envers du discours universitaire »[245]. Ceci car c'est le discours qui porte le *« ce n'est pas ça »* du symptôme à son principe. C'est une incitation à autre chose, à penser et à faire autrement — lorsqu'il n'est pas combattu, parfois de façon très virulente.

C'est donc ainsi que nous pouvons comprendre l'énoncé de Lacan selon lequel « le discours hystérique, c'est le discours scientifique lui-même ». La science, si elle avance, si elle pose toujours de nouvelles questions, si elle remet toujours en question ce qui était considéré auparavant comme établi, c'est parce qu'il y a une inscription du chercheur dans le discours hystérique. Le chercheur y est en place de $\$$, il y entre à partir de son symptôme, c'est-à-dire à partir de ce qui le pousse symboliquement[246] à remettre en cause le signifiant-maître. Il faut bien noter que si le discours hystérique porte bien le symptôme au poste d'agent, c'est de substituer la jouissance singulière du symptôme au plus-de-jouir des discours. C'est à faire entrer son symptôme par la grande porte du discours (c'est-à-dire à laisser à la porte la jouissance singulière qui s'y oppose) que l'hystérique peut en faire un semblant — ce qui redouble la division du sujet et renforce le « *ce n'est pas ça »* hystérique. Si précieux pour que le chercheur ne s'arrête pas à sa première découverte !

Mais il y a donc cet autre énoncé de Lacan qui vient contredire à première vue celui-ci :

> *« C'est le discours universitaire {...} qui montre ce dont s'assure le discours de la science. »*[247]

---

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

[246] C'est bien le versant symbolique du symptôme qui est ici en question.

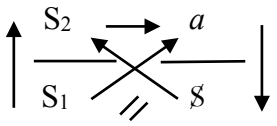
[247] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit*., p. 119

Outre les institutions scientifiques qui fonctionnent sous le régime universitaire, il nous faut reconnaître le fonctionnement de ce discours, pour la science, comme étant tout à fait lié au premier mouvement hystérique que nous venons d'évoquer. Ce que souligne Franck Chaumon :

> *« Dans ce versant hystérique, le discours de la science participe d'une ouverture, d'une respiration du lien social. Mais à ce moment hystérique succède immédiatement un second, que l'on peut qualifier de fermeture. »*[248]

En effet, à la suite de la production d'un nouveau savoir, le chercheur est face à *l'impuissance* de faire rejoindre cette production à la vérité qui l'a motivée : *a.* Ce qui se lit au niveau de la barrière de la jouissance du discours hystérique (a // S_2). Seulement, dans la mesure où la science ne veut rien savoir de la vérité comme cause[249], elle cherche à se faire consistante, c'est-à-dire *savoir non troué par l'énonciation d'un sujet* — sujet qui est au principe du discours hystérique. C'est ainsi que la science contemporaine cherche à *réduire la vérité comme cause à un calcul exact,* ne voulant rien savoir de ceci que « l'exactitude se distingue de la vérité »[250]. Ainsi, cette jouissance qui manque, en place de vérité dans le discours hystérique, effet de rejet que le savoir est impuissant à réduire ou à calculer, pose à l'évidence un problème. Il y a là un réel qui émerge, propre au discours hystérique : la division en place de commandement est dans l'impossibilité de faire produire le savoir qui conviendrait.

Le discours hystérique ne permet pas de traiter ce réel, ce dernier étant inscrit dans la structure même du discours. L'irruption d'un réel intraitable par le discours en place produit le changement de discours : la science traitera ce réel par le recours au discours universitaire. Discours qui va permettre de tenter de formater ce rebut, a, par le savoir, S_2.



Le discours universitaire

[248] CHAUMON. F., *Sujet de l'inconscient et discours des sciences humaines, art. cit.*, p. 76

[249] LACAN. J., *La science et la vérité (1966), op. cit.,* p. 354

[250] LACAN. J., *Fonction et champ de la parole et du langage (1953)*, *op. cit.,* p. 284

En effet, pour détourner cette résistance à la formalisation que constitue le *a* en place de vérité dans le discours hystérique, la science opère un forçage qui consiste à considérer l'énoncé produit à la suite du discours hystérique comme général (*« il n'y a de science que du général* »). Ceci en posant comme condition scientifique « l'autonomie radicale de la lettre vis-à-vis de l'énonciation »[251]. Il s'agira donc de considérer le recours à la formule (à la lettre) mathématique comme un moyen d'effacer toute trace de l'énonciation du sujet dont elle émane, c'est-à-dire toute trace de division.

> *« La lettre dont use la science, indique à elle-même, se prête à l'exclusion du mi-dire de la vérité. Ce moment est régi par le discours universitaire, discours dans lequel le savoir vient en position d'agent, et même de commandement. »*[252]

La science recherche un énoncé non troué par une énonciation afin de le mettre aux commandes. À partir de cette mise aux commandes du savoir, tout sujet devra se conformer à ces énoncés scientifiques. Ceci veut dire qu'il n'y a, à ce niveau, plus aucune place pour la parole. La science, par sa recherche d'exactitude et à travers son écriture, sépare la parole de la lettre et transforme le langage en un code (binaire à l'occasion). L'objectif est bien d'effacer toute trace d'équivoque, donc toute marge pour l'interprétation. Et ceci se comprend, c'est notamment ce qui permet de ne pas envoyer une fusée s'écraser dans un petit village du département de la Loire juste parce qu'il s'appelle *Mars* ! C'est donc en ce sens qu'on peut dire que la science forclôt le sujet divisé. Le sujet est divisé entre énoncé et énonciation — ce qui laisse l'espace de l'équivoque — et la science ne veut retenir que l'énoncé.

Le savoir est donc mis en position d'agent, de commandement, au nom du maître qui l'a produit. *Le maître* et non le *sujet* puisque cette place de vérité est celle du *garant du savoir et non celle de la division qui a présidé à son énonciation.*

$$\uparrow \frac{S_2}{S_1}$$

[251] CHATENAY. G., *symptôme nous tient, op. cit.,* p.52

[252] CHAUMON. F., *Sujet de l'inconscient et discours des sciences humaines, art. cit.*, p. 77

Il y a donc un garant du savoir en S_1. Mais ce garant est comme caché sous la barre, on y substitue du savoir. C'est ce savoir qui commande et non le signifiant-maître. Mais le savoir ne commande que parce que le signifiant maître lui fournit son poids de vérité. « Freud a dit ceci, donc c'est vrai ». Le discours universitaire fait du savoir un semblant par l'appui que le discours prend sur un signifiant maître en place de vérité. Mais ça n'en reste pas moins du savoir qui est au poste de commande. Bien souvent est oublié pourquoi l'auteur a dit ceci ou cela, dans quel contexte, dans quel objectif, de quelle façon. L'énoncé est déconnecté de l'énonciation. Seul l'énoncé importe — ce qui ne manque pas de créer des malentendus, malentendus qui sont autant de moments où le discours universitaire touche à ses limites et confine au changement de discours.

Ainsi, il est possible de retranscrire à l'aide du discours qui porte son nom ce qui se passe à l'université. Il y a le savoir qui commande en S_2[253], il y a le signifiant maître qui cautionne ce savoir en S_1 (Lacan ou Freud à l'occasion). L'étudiant est en *a*, à la place où ça travaille, prêt à apprendre, à être formé, formaté. Et ce qui est produit, c'est un sujet éduqué par le savoir aux commandes. Ce sujet éduqué, conforme au savoir, qu'est-il donc sinon ce que produit l'université, des enseignants ?

> *« Partout où est le $\$$, dans ce que j'appelle mes petites formules à quatre pattes, je ne dis pas partout où est le $\$$ 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 $\$$ dans le discours universitaire ? Au niveau de la production. »*[254]

Dans le cadre du discours universitaire, l'enseignant est bien le produit de l'affaire. Et les étudiants, les astudés, comme les appelle Lacan parce que ça résonne avec astreindre et

---

[253] Ce qui ne veut pas dire qu'à partir de cette place, il y ait enseignement. Il n'est en effet pas du tout sûr qu'un enseignement puisse se soutenir de cette place d'agent dans le discours universitaire, à moins de réduire l'enseignement au fait de se tenir en lieu et place du savoir.

[254] 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.

« stupidification »[255], ces astudés sont destinés à travailler, à produire, voire à devenir eux-mêmes des enseignants, parce que « quand on entre dans l'université, au niveau supérieur, {…} la production c'est des enseignants »[256]. Ceci n'est bien sûr pas forcément vrai pour toutes les universités (que l'on pense aux facultés de médecines ou de droit par exemple), mais ce qui reste vrai, c'est que le discours universitaire, et l'université, travaillent à produire le sujet conforme au savoir porté ici à la place de semblant.

C'est donc le savoir qui commande, un savoir qui devient très vite un savoir objectivé, un savoir *expert*. Ce savoir commande à ce que l'on peut bien appeler les assujettis, en *a.* Il va s'agir de formater ceux qui se présentent comme des « reliquats du réel — celui qui ne sait pas, l'enfant, l'adolescent, l'inculte, l'ignorant, le débutant, le non-formé »[257]. Bien sûr ce formatage ne réussit pas totalement, et nous verrons en quoi, mais c'est bien à cette impossible entreprise que s'essaie ce discours. Nous verrons en quoi la production de ce sujet adapté échoue dans ce discours — c'est en effet bien un sujet *divisé* qui est produit.

Si nous pouvions parler plus haut de la science comme d'une activité commandée par la division du chercheur, avec le discours universitaire nous ne pouvons donc en faire autant. Le discours universitaire est plutôt le discours qui est au principe de cet exercice qui consiste à essayer de démontrer une équation que l'on sait juste, et que quelqu'un a un jour énoncé, mais dont on n'a jamais su démontrer la justesse[258]. Il y a donc ce savoir en positon d'agent, avec ce commandement sous-jacent (S_1) : « continue à savoir »[259]. Il ne s'agit donc pas d'une remise en cause de ce qui fait loi, mais plutôt de se conformer à un savoir déjà là. C'est aussi le discours qui domine dans les administrations ou les institutions sous la forme du tout-savoir de la bureaucratie.

> *« Ce qui occupe la place que provisoirement nous appellerons dominante est ceci, S_2, qui se spécifie d'être, non pas savoir-de-tout, nous n'y sommes pas, mais tout-*

---

[255] *Ibidem*

[256] *Ibidem*

[257] SAURET. M-J., *Malaise dans le capitalisme*, *op. cit.,* p. 273

[258] Ce qui est au principe des *problèmes du prix du Millénaire* mis en places par « The Clay Mathematics Institute of Cambridge ».

[259] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit*., p. 120

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. »[260]

Cette bureaucratie va de pair avec une forme de savoir protocolaire. Ceci est tout à fait sensible dans les institutions ou les administration où la bureaucratie règne. Le savoir y fonctionne comme un protocole savant qui règle les paroles et les actions pouvant se produire, c'est-à-dire qui règle les corps parlants, jouissants. Lacan ira jusqu'à parler de « tyrannie du savoir »[261]. Ce protocole est également roi dans la science qui se veut expérimentale. Seulement là où la science opère sur du réel physique, chimique ou biochimique, « de structure moléculaire en fission atomique »[262], les astudés (en *a*), sont « priés de constituer avec leur peau le sujet de la science, ce qui, précise Lacan, semble présenter quelques difficultés dans la zone des sciences humaines »[263]. On ne manipule quand même pas aussi facilement le pH d'une solution aqueuse qu'un être parlant. Mais c'est un fait que la bureaucratie et les protocoles en tout genre opèrent sur un bon nombre d'astudés, et pas uniquement dans les universités. Enfin, il s'en suit *l'impuissance* du sujet à devenir maître à son tour (//), car le sujet produit n'est pas l'expert, mais celui qui répond du savoir dont l'expert est le garant. Le sujet produit par le discours universitaire, tend vers un sujet adapté, normé, codé. Cependant, si nous pouvons dire que le sujet produit tend vers un sujet adapté, nous ne disons pas qu'*il l'est effectivement,* car ce qui est produit c'est bien $\$$. Le sujet produit est en effet divisé entre le savoir qui commande à sa production et ce qu'il est comme objection à tout savoir. Autrement dit, le sujet que produit le discours universitaire n'est pas sans symptôme. Un symptôme qui ne manquera pas de venir se confronter au savoir sur le mode du *dysfonctionnement* ($\$ \rightarrow S_2$), ceci sans en passer par une remise en cause de ce qui a présidé à l'énonciation de ce savoir (S_1). Le signifiant-maître qui soutient la mise aux commandes du savoir est inaccessible, le savoir n'est donc pas remis en cause dans son fondement de vérité. Ce pour quoi le symptôme ne sera pris que comme dysfonctionnement et amènera éventuellement à une modification du savoir aux commandes, dans le but de supprimer ce dysfonctionnement, c'est-à-dire de viser l'adaptation, tant de *a* que de $\$$.

---

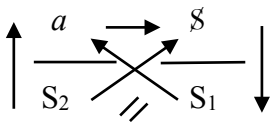
[260] *Ibid.*, p. 34

[261] *Ibid.*, p. 35

[262] *Ibid.*, p. 120

[263] *Ibid.*, p. 121

Mais cette entreprise est vouée à l'échec, éduquer s'avère être une tâche impossible. Ce que Lacan souligne en marquant la flèche allant de S_2 à *a*, c'est-à-dire la flèche de la *tyrannie du savoir,* de l'impossibilité. Pas de sujet sans une division entre énoncé et énonciation — avec ce qui fait retour dans cette faille du savoir, le symptôme. Et si le discours universitaire ne permet pas de faire de cette division autre chose que ce qui doit être éduqué à nouveau — éventuellement en adaptant le savoir aux commandes ($\$ \rightarrow S_2$), il y a des moments où le protocole, le savoir, ne peut plus faire semblant de réaliser l'impossible ($S_2 \rightarrow a$). Soit des moments où cet impossible se révèle. Et il se révèle justement dans la division qui en est le produit ($\$$). En effet, cette division ainsi produite est face à l'impuissance du discours à lui permettre de convoquer un signifiant-maître pour se dégager de cette tyrannie du savoir ($S_1 // \$$). On peut alors sentir que le discours universitaire, lorsqu'il arrive à cette butée, à cette impuissance, signale le pas à franchir pour entrer dans le discours analytique. Ce que Lacan précise en soulignant que *« le discours universitaire dont, précise-t-il, j'ai dit beaucoup de mal, et pour les meilleures raisons, c'est quand même lui qui abreuve le discours analytique »*[264]. Là où le discours universitaire produit un sujet dont le symptôme est pris sur le versant d'un dysfonctionnement du protocole, le discours analytique, de n'être pas orienté vers l'exercice d'un pouvoir, se fait quant à lui le lieu d'accueil du sujet *et de son symptôme.*



Le discours analytique

Le discours analytique est le seul des quatre discours où ce qui manque vient en place d'agent. C'est l'objet cause du désir qui est en place de commandement. Or cet objet, comme on l'a vu, sa caractéristique première, c'est de manquer. C'est pourquoi ce discours est le seul à ne pas être orienté vers l'exercice d'un pouvoir. *Là où ça commande, il y a un objet qui manque*. Et c'est à cette place que se tient l'analyste, il est à cette place qui fait semblant d'objet *a*. L'analysant, lui, est en place de sujet, $\$$, à la place de l'autre, là où ça travaille. La flèche $a \rightarrow \$$, comme pour les autres discours, est marquée de l'impossibilité : impossible de commander le sujet. La psychanalyse va mettre le sujet au travail et ce n'est pas le sujet que le

[264] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit.*, p. 120

psychanalyste dirige — puisque c'est impossible —, mais la cure. En position de vérité, on retrouve le savoir, S2, c'est lui qui fait causer. Le savoir, c'est bien sûr le savoir inconscient, celui dont il est question dans le transfert.

$$\uparrow \frac{a}{S_2}$$

Le discours analytique c'est donc le discours qui va se supporter d'un savoir en place de vérité.

> *« Ce qu'on attend d'un psychanalyste, nous dit Lacan, 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. »*[265]

Ceci a des enjeux très précis dans la cure puisque, comme on le voit sur la structure des discours, de la vérité *on ne peut qu'en partir*, autrement dit, on ne peut pas la désigner en quelque sorte. On ne peut pas la dire, *la dire toute*. Que le psychanalyste fasse fonctionner son savoir en terme de vérité a pour conséquence que ce savoir, il ne peut pas le dire. C'est pourquoi le psychanalyste se « confine à un mi-dire ». Il ne cherche pas à dire le sujet à partir du savoir. Ce savoir n'est d'ailleurs pas tant son savoir que celui qui lui est indirectement supposé. Un savoir supposé par l'analysant là où le sien défaille, c'est-à-dire là où le savoir est troué et par où le symptôme fait retour. Lorsque l'analyste interprète, ce n'est donc pas à partir de son savoir, mais à partir du savoir qui lui est supposé, ou plutôt, à partir du savoir qui est supposé soutenir la vérité de la position que l'analyste occupe dans le discours[266]. C'est pourquoi l'interprétation ne relève pas du diagnostic, mais plutôt de l'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 si longtemps insisté sur la différence de*

---

[265] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 59

[266] Lacan insiste sur le fait que le savoir, dans le transfert, n'est pas tant supposé à l'analyste qu'à sa position dans le discours.
Voir :
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit.,* p. 170

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. »[267]

C'est l'énigme en tant qu'elle constitue un mi-dire — dans ce qu'elle est une énonciation dont on n'a pas l'énoncé — qui définit la structure de l'interprétation. Énigme donc, mais aussi, *citation.*

« La citation, c'est — je pose l'énoncé, et pour le reste, c'est le solide appui que vous trouverez dans le nom de l'auteur dont je vous remets la charge. C'est très bien ainsi, et cela n'a rien à faire avec le statut plus ou moins branlant de la fonction de l'auteur. {…} À sa façon, la citation est aussi un mi-dire »[268].

L'interprétation de l'analyste se fonde de signifiants-maîtres déconnectés du savoir (S_2 // S_1), toujours à compléter, toujours dans un sens fuyant qui invite le sujet à y mette du sien. S_1 de l'énigme « cueillie dans la trame du discours du psychanalysant »[269] ou S_1 de la citation, « prise dans le même texte, tel énoncé »[270].

Que l'interprétation relève, dans le discours analytique, de la place de production (S_1) en tant qu'elle est ce que produit l'analyste, lui en *a*, Lacan l'indique très clairement :

« 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. Pour le psychanalyste, le contenu latent et de l'autre côté, en S_1. Pour lui, le contenu latent, c'est l'interprétation qu'il va faire, en tant qu'elle est, non pas ce savoir que nous découvrons chez le sujet, mais ce qui s'y ajoute pour lui donner un sens. »[271]

---

[267] *Ibid.*, p. 39

[268] *Ibid.*, p. 40

[269] *Ibidem*

[270] *Ibid.*, p. 41

[271] *Ibid.*, p. 130

Le savoir du sujet, c'est donc bien le savoir inconscient (S_2). Et la cure analytique répond d'une structure qui tente de lui restituer ce savoir (S_2—>$\$$). L'interprétation, si elle est bien ce S_1 en place de production, doit en passer par le sujet pour être produite (a—>$\$$—>S_1). Autrement dit, l'énigme ne peut nullement être complétée par le psychanalyste lui-même[272] (ce qu'indique l'absence d'une flèche allant directement de *a vers* S_1). Enfin, l'interprétation ne saurait boucler une signification arrêtée (S_2 // S_1), c'est *l'impuissance* propre au discours analytique. Au contraire, elle repasse toujours par ce qui fait cause du désir et divise le sujet (S_1—>a—>$\$$), ce qui ne manquera pas de remettre le sujet au travail.

La flèche a—>$\$$ allant de l'agent à l'autre est marquée de *l'impossibilité* comme pour les autres discours. Ce qui montre l'impossibilité de psychanalyser, c'est-à-dire de commander le sujet, de le ranger sous un « dit » qui le définirait[273]. Autrement dit, si l'interprétation porte bien sur le sujet (a—>$\$$), elle ne s'effectue que dans un trajet où c'est bien le sujet qui est au travail de s'expliquer avec l'inconscient (S_2—>$\$$—>S_1). Mais pour ça, le sujet se sert de l'analyste (a / S_2). Ce qui est transféré sur l'analyste n'est autre que le savoir dont le sujet « consiste comme sujet de l'inconscient »[274]. C'est bien le savoir inconscient qui détermine le sujet qui est transféré sur l'analyste. On pourrait même dire, pour respecter la topologie du discours, sous l'analyste.

Finalement la cure vise à ce que le sujet produise un ultime Signifiant (S_1), le *« signifiant dont puisse se résoudre {...} son rapport à la vérité »*[275] — S(Ⱥ). Mais avant ça, il y aura toute une série de S_1 qui seront produits, les signifiants-maîtres de l'histoire qui vient à se raconter dans l'analyse, les signifiants maîtres qui se dégagent du savoir inconscient qui vient à se dire, par bribes, dans la cure. Le S_1 en place de production, c'est aussi le lapsus qui s'échappe, le signifiant qui se dégage d'un rêve, d'un acte manqué…

---

[272] *Ibid.*, p. 40

[273] Ceci est le répondant - une autre face de « *l'envers* » - de cette place de vérité du sujet dans le discours du maître. Que le sujet, dans sa structure fondamentale qui le fait sujet de l'inconscient, soit en place de vérité, implique ceci qu'on ne puisse pas le dire - aucune flèche n'arrivant au sujet. Ceci est la raison structurale du fait que la psychanalyse refuse de réduire le sujet à ses déterminations « bio-psycho-sociales ».

[274] LACAN. J., *Télévision*, *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 531

[275] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit.*, p.117

Le sujet est au travail, il parle, et produit des signifiants dans le cadre d'un transfert avec un psychanalyste, transfert dont l'enjeu est la quête d'un savoir inconscient en position de vérité. Voilà une façon de lire la structure du discours analytique. Mais si le discours analytique met le sujet au travail, au travail de produire des signifiants maîtres, ces signifiants maîtres sont *impuissants* à rejoindre le savoir singulier (S_2) qui viendrait rendre le désir énonçable (//). Car ce savoir sur la vérité, finalement ne s'attrape jamais vraiment. À défaut donc de pouvoir découvrir la vérité (ce qui reviendrait à éradiquer l'inconscient), c'est-à-dire à faire se rejoindre S_1 et S_2, le sujet va devoir en passer par *l'invention* d'un signifiant pour régler son rapport à la vérité. Vérité dont les deux noms sont « la castration d'une part, le symptôme d'autre part »[276]. L'enjeu du discours analytique dans le cadre de la cure est donc de mener à ce que le sujet soit en mesure de réaliser ce nouage impossible entre le symptôme et le lien social — un nouage qui passe par l'invention. Il ne s'agit donc pas de découvrir la vérité, même si on en attrape des bouts. Il s'agit plutôt de mettre la vérité à sa place. 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 (S_2), ni le symptôme comme retour de la vérité dans la faille de ce savoir, ne sont ébranlés dans leurs fonctions.

> *« Pour minoriser la vérité comme elle le mérite, il faut être entré dans le discours analytique. Ce que le discours analytique déloge met la vérité à sa place, mais ne l'ébranle pas. Elle est réduite mais indispensable. D'où sa consolidation, contre quoi rien ne prévaudra ».*[277]

Si le symptôme est bien, comme le repère en effet Lacan « le retour de la vérité commet tel dans la faille d'un savoir »[278], il est évident que cette dialectique entre savoir et vérité ne peut s'approcher qu'à partir du symptôme. D'où cette place évidemment centrale du symptôme en psychanalyse et la face de solution qui lui est consubstantielle — *sinthome.*

---

[276] ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit*., p. 279

[277] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit.,* p. 137

[278] LACAN. J., *Du sujet enfin en question*, *Écrits I*, *op. cit*., p.231

Ainsi, nous voyons bien qu'un discours a des conséquences et des effets différents selon la place qu'un sujet y occupe (ici psychanalyste en *a* ou analysant en tant que sujet divisé en place d'autre). Mais ces différents effets se structurent autour d'un même impossible et d'une même impuissance portés par le discours lui-même.

Avant de terminer cette partie sur le discours analytique, il nous faut préciser un point sur lequel Lacan insiste précisément.

> *« J'entends beaucoup parler de discours de la psychanalyse, comme si cela voulait dire quelque chose. Si nous caractérisons un discours de nous 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 »*[279].

L'analyse ne se réduit pas au discours analytique. Le discours analytique est le discours qui instaure la position du psychanalyste. Du côté de l'analysant, l'hystérisation du discours, soit, comme le dit Lacan « l'introduction structurelle, par des conditions d'artifices, du discours hystérique », est tout à fait fondamentale. C'est même une condition de la cure. Il s'agit que le sujet s'y engage par son symptôme, marque de sa division. Ce que le discours analytique favorise justement à mettre le sujet en place d'autre, de travail, où le sujet éprouvera la division entre S_1 et S_2 qui redouble la sienne en tant que $\$$. Mais hystérisation du discours du sujet, c'est-à-dire l'hystérisation de l'expérience analytique *pour le sujet,* ne veut pas dire hystérisation de la cure elle-même. Le psychanalyste, en aucun cas, ne prendra la place de maître, S_1 auquel le discours hystérique fait appel. La cure analytique n'échappe donc pas à ceci que le lien social ne se définit pas d'un seul discours, mais de leurs articulations.

Le lien social se compose donc de quatre discours dont trois se spécifient de placer un élément signifiant en position d'agent (discours du maître, universitaire et hystérique). En tant que tels, les discours universitaire et hystérique seront dits dans la parenté du discours du

---

[279] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 35-36

maître, c'est-à-dire orientés vers l'exercice d'un pouvoir. Le quatrième discours, le discours analytique, quant à lui, n'est pas orienté vers l'exercice d'un pouvoir, il constitue l'envers du discours du maître en ceci qu'il place l'objet *a* aux commandes.

Le discours analytique a donc une place centrale dans le lien social en ceci qu'il fait objection au signifiant maître — le mettant devant son impuissance à rejoindre le savoir — et qu'il intervient à chaque changement de discours[280], c'est-à-dire à chaque fois qu'un réel se trouve surgir au poste de commande — sur le mode d'un intraitable dans le discours où le sujet est alors inscrit. C'est-à-dire que quand il y a « un réel plus fort que le vrai »[281], un réel plus fort que le discours qui est en place, il y a changement de discours. Et c'est le propre du discours analytique que de placer ce réel au poste de commande — c'est-à-dire d'en faire semblant. Donc le discours analytique émerge à chaque changement de discours, à chaque fois qu'un réel intraitable vient au devant de la scène discursive.

> *« 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 légitiment l'écrie a—>$. »*[282]

Ainsi, le discours analytique est un moteur du lien social et surtout de *son renouvellement.* Car le lien social se définit non pas par tel ou tel discours, mais par l'articulation, la ronde, le conflit des quatre discours. Certes, selon les époques ou les situations, un discours domine.

---

[280] « Il y a de l'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. »
[280] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit.*, p. 25

[281] Expression que je reprends à Marie-Jean Sauret. Voir par exemple :
SAURET. M-J., *Psychanalyse et politique*, Toulouse, PUM, Collection *« Psychanalyse & »*, 2005, p. 188
LAPEYRE. M. & SAURET. M-J., « La psychanalyse avec la science », In : *Cliniques méditerranéennes,* 1/ 2005, n° 71, p. 143-168

[282] SAURET. M-J., « Le désir - du physicien, du mathématicien, de l'analyste », Intervention au Séminaire *Science et ascience*, Le 28 janvier 2008 , repris dans :
BRUNO. P. & SAURET. M-J., *Du divin au divan. Recherches en psychanalyse*, Toulouse, Érès, 2014, pp. 319-326

Mais il reste encadré par les autres, ce qui permet éventuellement d'en sortir. Et c'est ici que nous pouvons saisir ce qu'est le lien social pour la psychanalyse. *Le lien social est ce qui fait tenir les sujets et les corps ensemble à partir d'un nombre défini de structures qui sont l'armature langagière par quoi un sujet qui s'y inscrit peut régler son rapport au réel.* Lacan place ainsi le réel au cœur du lien social. Autrement dit, certains sujets vont préférer s'installer dans un discours plutôt que dans un autre car ce discours supporte, dans sa structure, une certaine position qu'ils adoptent à l'endroit du réel. Ce rapport au réel, c'est la question de l'éthique. Il y a donc une éthique des discours. Ou plus précisément, il y a une « éthique de chaque discours », c'est-à-dire que « l'éthique n'y est pas la même »[283]. Une éthique en tant qu'ils proposent un certain mode d'organisation qui permet de traiter le réel, c'est-à-dire la jouissance. Ainsi, un discours est l'armature par laquelle le sujet se confronte à l'impossible, qui est l'autre nom du réel[284].

[283] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 19 novembre 1974

[284] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 192

II. 2. 4) Clinique des discours : Éthique.

À partir de là, lorsque Lacan introduit les discours, c'est toute une nouvelle façon de penser la clinique qui s'ouvre : une clinique des discours à partir du lien social. La question étant : *dans quel discours le sujet s'est-il fixé, et à quelle place ?* Puisque bien évidemment, il n'est pas équivalent qu'un sujet occupe la place du maître en S_1, ou bien qu'il occupe la place de l'esclave en S_2 — dans le cas du discours du maître par exemple. La question devient alors : *Quel impossible le sujet choisit-il ?* Voici une question qui relève, donc, de l'éthique.

Comme nous l'avons vu, chaque discours propose un impossible. On pourrait dire, une façon de se confronter à l'impossible :

- Le discours du maître porte cet *impossible* de *commander au savoir* (S_1—>S_2). Ce qui correspond à l'impossibilité de *gouverner.*

- Le discours hystérique inscrit *l'impossible pour un sujet (ȘS) de rendre compte par le savoir (S_2) que produirait le maître (S_1) de ce qui le divise (a). C'est-à-dire de fabriquer à partir du « ce n'est pas ça » de son symptôme, un maître qui désir savoir à ce sujet* (ȘS—>S_1). Ce qui correspond à cet impossible que Lacan ajoute aux trois impossibles freudiens : Impossibilité de *faire désirer*.

- Le discours universitaire révèle cette *impossibilité* pour le savoir *de formater* ou *d'éduquer* le déchet, le rebut. (S_2—>*a*). Ce qui renvoie à l'impossibilité *d'éduquer.*

- Enfin, le discours analytique inscrit quant à lui *l'impossibilité pour le sujet, de se voir restitué l'objet a* (*a*—>ȘS). Autrement dit, le sujet n'est pas guérissable de sa division. Impossibilité de soigner, ou de psychanalyser.

Le même inventaire peut être fait concernant l'impuissance. Chaque discours porte en lui une impuissance qui s'organise de façon particulière. C'est-à-dire une façon pour le sujet qui s'y inscrit, de rencontrer la castration. Et ceci va nous conduire à envisager des liens entre les discours. Des liens de retournement en l'occurrence.

- Le discours du maître porte *l'impuissance* pour le sujet de se voir restituer son être de jouissance : $\$$ // *a.* Ce qui, comme nous l'avons vu précédemment, est l'impossible propre au discours analytique : a—>$\$$.

- Le discours analytique est *impuissant* à faire que se rejoigne le signifiant maître et le savoir : S_2 // S_1. Ce qui viendrait rendre le désir énonçable et permettrait de commander au savoir[285]. Ce qui est donc l'impossible propre au discours du maître (S_1—>S_2).

De ces deux points, on peut comprendre que Lacan ait décrit le discours analytique comme étant l'envers du discours du maître. Il est aussi son envers car, comme nous le disions, il place ce qui manque au poste d'agent (*a*), n'étant ainsi pas orienté vers l'exercice d'un pouvoir. Alors que le discours du maître n'inscrit rien d'autre que la loi au poste de commande. On peut faire la même chose avec le discours hystérique et le discours universitaire. Ce en quoi on peut énoncer également, comme nous l'avons déjà évoqué, que le discours hystérique est l'envers du discours universitaire.

- Le discours hystérique porte *l'impuissance,* pour le savoir, de réduire — ou même de rendre compte de — ce qui préside à la division du sujet (a // S_2). Ce qui est l'impossible du discours universitaire (S_2—>a).

- Le discours universitaire est *impuissant* à faire que le sujet ne soit pas radicalement séparé du signifiant-maître qui a présidé à sa production en tant que sujet divisé (S_1 // $\$$). Ce qui est l'impossible propre au discours hystérique ($\$$—>S_1).

Ceci nous permet de voir que les discours ne sont pas sans se répondre entre eux en quelque sorte. Ce que Guy Lérès reprend dans son article intitulé *Copulation discursive*[286]. Mais ils se répondent sur le mode de l'impossible et de l'impuissance.

---

[285] Commander *au* savoir et non *par* le savoir.

[286] LÉRÈS. G, « Copulation discursive », *Essaim,* n°15, 2005/2, Érès, pp. 35-51.
Il nous faudra cependant marquer notre différence de lecture sur certains points avec cet auteur. Précisément sur la lecture qu'il propose du mathème du discours capitaliste.

Et c'est ici que les choses deviennent intéressantes d'un point de vue clinique. Car un sujet, s'il n'est pas fou ou débile, est « solidement installé dans un discours »[287]. Il a un discours de prédilection en quelque sorte, dans lequel il s'installe solidement et auquel il se tient[288]. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne peut pas aller faire un tour dans d'autres discours à l'occasion. Et ce n'est pas forcément à la place d'agent qu'il s'inscrit, ce qui a ses effets également. Ce qui compte dans la question du discours à travers lequel le sujet s'accroche au social[289], ce sont ces questions d'impossible et d'impuissance.

En effet, si les discours portent en eux ces impossibles, ils n'en constituent pas moins une tentative de les réaliser. Contrairement à l'impuissance, l'impossible n'est pas sans une flèche reliant les termes de la structure. Autrement dit on essaie tous les jours de gouverner, d'éduquer et de guérir, et même de faire désirer, même si c'est impossible. L'inscription dans un discours se révèle ainsi être une forme d'impasse pour le sujet. Le lien social est une impasse. Une impasse structurale qui se décline en malaise dans la civilisation. Une impasse qui s'ajoute, non sans s'y articuler, à l'impasse fantasmatique du névrosé que Lacan décrivait en ces termes en 1962 :

> *« Disons, pour commencer d'éclairer ce chemin, que a, l'objet du fantasme, a, l'objet du désir, n'a pas d'image et que l'impasse du fantasme du névrosé c'est que, dans sa quête de a, l'objet du désir, il rencontre i(a) telle qu'elle est l'origine d'où part toute la dialectique à laquelle, depuis le début de mon enseignement, je vous introduis, à savoir que l'image spéculaire, la compréhension de l'image spéculaire, tient en ceci dont je suis étonné que personne n'ait songé à gloser la fonction que je lui donne, l'image spéculaire est une erreur. Elle n'est pas simplement une illusion, un leurre de la Gestalt captivante dont l'agressivité ait marqué l'accent, elle est foncièrement une erreur en tant que le sujet s'y me-connaît, si vous me permettez l'expression, en tant que l'origine du moi et sa méconnaissance fondamentale sont ici rassemblées dans l'orthographe.{…} Non*

---

[287] En effet, Lacan définit la psychose comme étant hors discours et la débilité comme un flottement entre deux discours.
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit.*, p. 131

[288] *Ibidem*

[289] *Ibid.*, p. 230

point que le névrosé ne sache pas fort bien distinguer, comme tout sujet digne de ce nom, i(a) de a, parce qu'ils n'ont pas du tout la même valeur, mais ce que le névrosé cherche, et non sans fondement, c'est à arriver à a par i(a) »[290]

Lacan qualifie d' « impossibilité structurante radicale »[291] cette tentative d'articulation que tente le névrosé entre l'objet cause du désir et l'Autre par l'image spéculaire. Il y a donc un réel qui s'oppose au fantasme du névrosé et le conduit dans l'impasse. Ce réel, c'est que l'objet *a* n'a pas d'image spéculaire et que par conséquent, i(*a*) ne saurait être ce qui mènera le névrosé à se voir restituer l'objet qui lui manque et qui cause son désir. Lorsque Lacan construit sept ans plus tard les discours, il porte l'impossibilité au fondement même du lien social, c'est-à-dire des discours. Discours dans lesquels, à l'exception du discours du maître, le fantasme du névrosé viendra se loger. À l'exception du discours du maître comme l'indique Lacan[292], ce qui explique que seul ce discours soit apte à produire une conception du monde[293]. Conception qui se fonde sur l'exclusion du fantasme, c'est-à-dire de « la relation du *a* avec la division du sujet — (*$◇a)* »[294]. Ce qui, bien sûr, en fait le discours privilégié de la politique — et de la philosophie.

Il y a donc une impasse propre au lien social qui redouble l'impasse fantasmatique du névrosé en tant que cette impasse est celle de sa relation à l'Autre dans ce qu'elle met en jeu de castration. Cette impasse du lien social fait que ce dernier n'a rien de paisible. Si les discours s'articulent en effet dans une ronde, ce n'est pas sans une conflictualité marquée. Chaque sujet, tant qu'il n'est pas suffisamment bousculé, reste solidement accroché à son mode d'impossible et d'impuissance. Et c'est d'ailleurs bien pour ça que le symptôme gêne autant le sujet, puisque bien sûr, le symptôme vient justement le bousculer.

---

[290] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre IX : *L'identification* (1961-1962), inédit, Leçon du 30 Mai 1962

[291] *Ibidem*.

[292] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.,* p. 124

[293] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit.*, p. 42

[294] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.,* p. 124

C'est donc à travers cet accrochage dans un discours qu'un sujet pris dans le lien social constituera sa « fenêtre sur le réel »[295], fantasme dont découle sa réalité. Ce en quoi *la réalité emporte un positionnement éthique du sujet en relation avec l'éthique des discours*. Si nous aurons à soutenir que la réalité ne se résume pas *uniquement* aux discours — ce que nous aborderons par la suite — , il n'en reste pas moins que *« chaque réalité se fonde et se définit d'un discours »*[296]. Ceci doit donc se comprendre dans l'articulation des discours au fantasme. En effet, c'est à définir le fantasme en tant que lié aux discours que Lacan articulera ce qu'il en est du lien entre discours et réalité. Ainsi, c'est dans le Séminaire XIX que Lacan établira précisément ce lien en énonçant :

1. *« La réalité découle très précisément du dire » ;*

2. *« Ce qui est dit n'est pas ailleurs que dans ce qui s'entend. C'est ça, la parole. Le dire, c'est un autre truc, c'est un autre plan, c'est le discours » ;*

3. *« Le dire a ses effets, dont se constitue ce qu'on appelle le fantasme, c'est-à-dire le rapport entre l'objet a, qui est ce qui se concentre de l'effet du discours pour causer le désir, et ce quelque chose qui se condense autour, comme une fente, et qui s'appelle le sujet. »*[297]

Lacan ne dérogera pas à ce qu'il énonce ici jusqu'à la fin de son enseignement. Cinq ans plus tard, il condensera ainsi en une phrase les conséquences de ce qu'il a énoncé en 1972 :

« Il n'y a pas de réalité. La réalité n'est constituée que du fantasme. »[298]

---

[295] Selon une expression de Lacan qu'il emploie pour définir le fantasme.
LACAN. J., *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école*, *op. cit.*, p. 254

[296] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit.*, p. 43

[297] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit.*, p. 230

[298] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXV : *Le moment de conclure* (1977-1978), inédit, Leçon du 20 décembre 1977

La réalité découle du dire, dire qui ne se situe que d'un discours[299]. Mais pas sans en passer par le fantasme, qui lui-même est articulé aux discours en tant que l'objet *a* avec lequel le sujet est en rapport dans le fantasme « est ce qui se concentre de l'effet du discours pour causer le désir ». Ainsi, la réalité ne peut pas se limiter aux dits[300] (à ce qui s'entend). Ceci puisque les signifiants sont impuissants à saisir dans leur filet symbolique l'objet *a* (toujours entre un signifiant et celui qui suit[301]), et à résorber la béance, la fente que constitue le sujet. Mais de plus, c'est ce qu'énonce Lacan, il n'y a pas *L*a réalité. Il y a *des* réalités, relatives aux discours et aux fantasmes. « La réalité est abordée avec les appareils de la jouissance »[302], appareils qui ne sont autres que les discours.

C'est ainsi que chaque sujet y va de son impasse, chaque sujet trouve dans un discours une façon de se confronter à la castration. Ainsi, le lien social n'est pas une unité, il aboutit à des modes de jouissance multiples, à des éthiques différentes, à des réalités qui s'opposent. Le lien social est donc bien cette conflictualité des discours et ne peut se réduire à un seul. Mais ce en quoi le lien social n'est pas une guerre permanente des modes de jouissance, c'est que face à l'altérité dans ces modes de jouissance, un sujet peut être amené à ne pas pouvoir traiter le réel par le discours dans lequel il est inscrit. Et c'est ceci qui va le mener à changer de discours, au moins pour un moment (changement de discours où émerge le discours analytique). Ce n'est donc pas *un* discours qui constitue le lien social, ni même la somme des quatre discours, mais la ronde des discours, l'articulation des discours entre eux[303].

Il convient donc de revenir sur la place particulière du discours analytique dans cette ronde conflictuelle des discours. Le discours analytique a ceci de particulier que, de ne pas mettre un élément signifiant en place d'agent, il ne permet pas qu'on s'y installe solidement. C'est-à-dire qu'il n'offre pas une assise solide d'un *dire* qui tiendrait le coup, c'est-à-dire qui serait susceptible de dominer. En effet, les trois autres discours offrent au sujet une inscription

---

[299] « Ce n'est pas en tout discours qu'un dire vient à ex-sister. »
LACAN. J., « L'étourdit », *op. cit*., p. 467

[300] Ceci constitue la limite des approches purement historiques ou ethnolinguistiques.

[301] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit*., p. 230

[302] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit.*, p. 71

[303] Ce à quoi s'oppose justement le discours capitaliste car il ne présente ni impossible, ni impuissance. Ce qui extrait le sujet qui s'y inscrit du lien social et pousse à la ségrégation.
Voir la partie concernée (*Cf. infra.,* p.124).

solide en fournissant une assise à la question « *d'où parles-tu ? »*[304]. Ce qui est bien la question du dire, puisque le dire « c'est la demeure du dit »[305], c'est-à-dire, non pas *ce qui ce dit*, mais *d'où ça se dit*. Cette question du dire est bien celle qui se pose à partir des discours. C'est même par là que *la névrose s'étale* dit Lacan[306].

Ainsi, comme le fait Christian Fierens dans sa deuxième lecture de *L'étourdit*, il est possible de reconstituer, à partir de la structure de chaque discours[307], les assises discursives qui présideront à ce qui est susceptible de s'y dire, nous soulignerons les limites de cette entreprise, tout comme l'auteur le fait également, par la suite.

Si l'on prend donc les choses à partir de la place de l'agent,

- le discours universitaire, articule un : « *Je parle du lieu neutre du savoir qui commande à l'inculte ».*

- Le discours hystérique : « *Je parle d'un lieu d'où je m'efface »* (8) — *et cet effacement provoque un appel à la production d'un savoir à travers un maître.*

- Le discours du maître : « *Je parle du lieu de la loi qui me permet de commander ma vie, ou celles des autres, au moyen de leur savoir ».*

En revanche, le discours analytique n'offre pas une telle assise car il ne s'organise pas à partir d'un « *je parle »,* c'est-à-dire à partir du signifiant. Il s'organise à partir d'une sorte de déchet, « *désêtre »* dit Lacan[308], que vient incarner, dans le cadre de la cure, l'analyste — et son silence. Lorsque l'analyste intervient *en analyste*, c'est sur le mode de l'interprétation, et cette interprétation — qui n'implique pas forcément une énonciation en ce qu'elle peut être un

---

[304] FIERENS. C., *Le discours psychanalytique. Une deuxième lecture de l'étourdit de Lacan, op. cit.*, p. 28

[305] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 15 avril 1975

[306] *« Où suis-je dans le dire ? C'est précisément en cela que la névrose s'étale. »*
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit.*, p. 233

[307] FIERENS. C., *Le discours psychanalytique. Une deuxième lecture de l'étourdit de Lacan, op. cit.*, pp. 28-29

[308] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit.*, p. 235

« *dire silencieux* »[309]—, impossible de savoir d'où elle se dit, impossible pour l'analysant de cerner les assises de ce dire. Il n'y a à ce niveau que « cette merde que lui propose l'objet *a* en la figure de son analyste »[310]. C'est bien ce qui met le sujet au travail, lui, d'y engager son dire, sans qu'aucun signifiant ne lui offre, à partir du discours analytique, de quoi assoir solidement ce dire. C'est bien aussi ce qui permet qu'il y ait association libre. Mais l'association libre n'est pas le dire, c'est du dit, de la parole qui « glisse, laisse glisser »[311]. Mais derrière ce dit, il y a l'inconscient :

> *« C'est de ce fait qu'il y ait l'inconscient que déjà dans ce qu'il dit {l'analysant}, il y a des choses qui font nœud, qu'il y a déjà du dire, si nous spécifions le dire d'être ce qui fait nœud. »*[312]

Ainsi, le discours analytique, de n'offrir aucune assise solide au dire pour celui qui s'y inscrit, permet que se dégage ce qui fait *nœud inconscient* pour le sujet, c'est-à-dire ce qui *aura été* son dire. Un dire qui dès lors engage l'analysant à partir du radical de sa singularité. Il est de la responsabilité de l'analyste de faire fonctionner le discours analytique pour que ses effets que nous venons d'évoquer puissent advenir. Il s'agit d' « être digne du transfert »[313], c'est-à-dire de se faire « la cause du désir de l'analysant »[314] en interrogeant le savoir en tant que vérité. Comme nous le voyons, si le discours analytique n'offre aucune assise au dire de l'analyste (qui se supporte ainsi de l'énigme ou de la citation — qui consiste à remettre la charge du dire au sujet —), le discours analytique n'offrira pas non plus cette assise pour celui qui s'inscrira à une autre place que celle d'agent. Le discours ne s'organisant pas à partir du signifiant (*a* en place d'agent), impossible pour un sujet de s'appuyer sur cette place organisatrice du discours pour assoir son dire. Ce qui ne veut pas dire que le discours analytique ne mène aucun dire à l'ex-sistence donc, mais plutôt que la charge du dire est portée sur la place de l'autre, c'est-à-dire sur le sujet. Le discours analytique est le discours qui fait entièrement porter la responsabilité du dire au sujet, ce qui fait son éthique : « De

---

[309] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 11 février 1975

[310] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit.*, p. 235

[311] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 11 février 1975

[312] *Ibidem*.

[313] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit.*, p. 235

[314] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 41

notre position de sujet nous sommes toujours responsables »[315]. On comprend dès lors la place particulière du discours analytique dans la ronde des discours. Quel que soit le discours dans lequel le sujet s'est fixé, et quelles que soient les assises di(r)scursive qu'il y trouve, le discours analytique reportera sur le sujet la responsabilité de son inscription dans tel ou tel discours. C'est donc à l'exception du discours analytique que l'on peut considérer que les discours fournissent des assises di(r)scursives au sujet qui s'y inscrit — en fonction de la place que ce dernier y occupe. Chaque discours, sauf l'analytique, permet au sujet d'assoir son dire à partir d'un *« d'où parles-tu ? »* définit, ordonné par le discours. Dans le discours analytique, ce *« d'où parles-tu ? »* est reporté sur le sujet. Pour autant, se structurant tous autour de la barrière de la jouissance, comportant des points d'impossibles et d'impuissances, aucun discours ne fait univers. Il n'y a pas d'univers de discours, aucun ne peut se clore sur lui-même. Chaque discours comporte une butée qui implique la ronde des discours. Ainsi, le dire, tout comme le discours, est pris dans la ronde discursive qui compose le lien social. Le dire s'inscrit dans la ronde à partir d'*un* discours — à partir duquel il assoit son ex-sistence.

Ainsi, avant d'aborder la question de ce cinquième discours que Lacan nomme le *Discours Capitaliste*, insistons sur deux points :

- Tout d'abord, le discours analytique tient une place tout à fait éphémère, pulsative dans la ronde des discours. Il ne saurait s'installer, dominer. Au contraire, il participe du changement de discours, il se situe au point d'articulation — et de conflit — des discours.

- Deuxièmement, la clinique qui s'oriente de ce discours ne cherche donc pas à installer le sujet quelque part (ce qui reviendrait à ce que le psychanalyste sorte du discours analytique), mais plutôt à bousculer les assises di(r)scurcive du sujet, c'est-à-dire à bousculer ce lieu dont il parle, à bousculer ce discours dans lequel il est solidement accroché. C'est bien ce *bousculement discursif* qui a pu conduire Lacan à envisager un temps la cure comme une suite de renversements dialectiques. La théorie des discours permet cependant de faire un pas de plus. Elle permet en effet de penser la clinique, mais aussi d'ajuster l'interprétation, en sortant de l'opposition entre parole pleine et parole vide. Là où Lacan voyait des renversements dialectiques, il y a plutôt des retournements

[315] LACAN. J., *La science et la vérité (1966), op. cit.,* p. 339

discursifs. La différence se situant en ceci que les discours permettent une clinique du dire dans ce qu'il emporte de jouissance, là où la dialectique, s'orientant vers la recherche d'une parole pleine, ne distingue pas nettement le dire du dit. Les discours permettent également à Lacan de sortir définitivement l'analyse des préoccupations intersubjectives — auxquelles participait l'analyse en terme dialectique — pour les recentrer sur le sujet et sa jouissance en tant que pris, non pas dans une « dialectique intersubjective »[316], mais dans la ronde des discours. Ce qu'il énonce dès le premier jour du Séminaire qui suit directement celui où il développe les quatre discours[317]. Mais il ne s'agit pas non plus d'enfermer la psychanalyse dans les discours et de transformer l'analyste en un gourou qui « mènerait ainsi la danse dionysiaque des discours »[318]. La clinique n'est *pas-toute* dans le discours. La politique de la psychanalyse reste, dans sa visée, une politique du symptôme. Symptôme dont nous avons souligné que la jouissance ne se laisse pas enfermer dans les discours. Il s'agit donc plutôt, grâce au discours analytique, d'amener le sujet à être en mesure de repérer ses assises discursives, c'est-à-dire à savoir pourquoi il s'en est remis à cet impossible et cette impuissance. *Et surtout, à repérer ce qui dans ce choix, pour lui, fait symptôme*. Les positions que nous avons énoncées quant aux assises di(r)scurcives d'un sujet touchent ici à leurs limites. Impossible d'enfermer le dire dans un dit sans ravaler le dire dans le dit[319]. La position di(r)scurcive à laquelle le sujet s'en remet ne dit rien de ce qui dans cette position, pour lui, fait symptôme, *ce qui signe le radical de sa singularité*. C'est finalement ici, dans ce conflit entre discours et symptôme que se loge la clinique[320]. C'est bien en ceci que nous avons écrit comme Lacan le fait que le dire ex-siste au discours. Certes, « ce n'est pas en tout discours qu'un dire vient à ex-sister »[321], mais ce dire, qu'il ne soit pas de tout discours,

---

[316] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre VI : Le désir et son interprétation*, op. cit*., p. 509

[317] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVIII : *D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 123

[318] FIERENS. C., *Le discours psychanalytique. Une deuxième lecture de l'étourdit de Lacan, op. cit*., p. 28

[319] *Ibid*., p. 34

[320] Ceci reste vrai - même si différent - dans la psychose. En effet, que le psychotique soit considéré hors discours ne supprime pas le conflit entre symptôme et discours. Elle le pose différemment. La clinique en institution montre ce conflit d'une façon parfois criante. Le discours universitaire ne manque pas de tenter d'éduquer les patients, au mépris du réel qui constitue le radical de leur singularité, ce qui déclenche de la résistance de la part du symptôme lui-même. Soutenir une clinique qui s'oriente de la psychanalyse, c'est-à-dire qui s'oriente du symptôme, c'est se situer au lieu même de ce conflit.

[321] LACAN. J., « L'étourdit », *op. cit*., p. 467

n'en *ex-siste* pas moins pour autant. C'est-à-dire qu'il ne se résume pas au discours, il n'y trouve pas son existence, il y *siste* en dehors. Un dire convoque la jouissance singulière de celui qui le produit, c'est-à-dire prend appui sur le symptôme, et à terme doit se concevoir comme un acte. C'est bien en ceci que la psychanalyse est une clinique du dire. Elle est une clinique du dire en ceci que ce dernier noue le singulier et le social à travers le symptôme. Et la visée de la psychanalyse n'est pas de diagnostiquer le dire auquel le sujet s'en remet — même si la cure en passe par ce repérage de la position discursive du sujet. Sa visée est plutôt le symptôme dans ce qu'il emporte de jouissance singulière — jouissance à dévaloriser — d'une part, et, ce qui n'est pas sans lien, dans ce qu'il constitue une solution pour le sujet pour nouer le singulier et le social d'autre part — identification au symptôme.

> *« Le principe d'action du discours analytique est celui d'une dévalorisation de la jouissance, qu'il obtient par l'équivoque, en tant qu'elle sépare le symptôme du sens qui en alimente le jouir. Disons, plus exactement, qu'elle défait le double sens du symptôme, c'est-à-dire ce qui fait du sujet et de l'Autre deux vases communicants, au mépris du réel. Elle réalise, par là, la condition de l'identification au symptôme, qui bien sûr n'a rien à voir avec une résignation à, une compromission avec. »*[322]

Pour conclure donc, avant d'aborder le discours capitaliste, nous sommes conduit à penser qu'envisager la clinique à partir des discours, c'est travailler la clinique à partir de ce qui permet à chacun de se positionner à l'endroit du réel, c'est-à-dire à partir de l'éthique. Une éthique qui est donc celle du « *Bien-dire »*[323] car comme nous l'avons vu, le positionnement à l'endroit du réel convoque le dire du sujet. Mais cette éthique du Bien-dire s'affronte à la « malédiction sur le sexe, que Freud évoque dans son malaise »[324]. En effet, comme il est noté dans la marge du texte de *Télévision*, « impossible de Bien-dire sur le sexe »[325]. Cette malédiction sur le sexe, malédiction que Lacan énonce en ceci qu'*il n'y a pas de rapport sexuel*, elle fait retour sous la forme du symptôme — comme Freud l'avait repérée dans

---

[322] BRUNO. P., « Dissensus », In : *Link, n°5 : Version du symptôme*, Forum du Champ Lacanien, 1999

[323] LACAN. J., *Télévision*, *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 526

[324] *Ibid.*, 531

[325] *Ibidem*

Malaise dans la civilisation. Tout ne peut pas se dire du symptôme, tout ne peut pas se dire de la vérité qui se situe « au joint du réel et du savoir »[326]. Quelque chose échappe de cette jonction entre réel et savoir, et l'analysant aura ainsi à vérifier singulièrement que *le réel est plus fort que le vrai*[327]. Face à ce réel du sujet, là où le plus singulier de sa jouissance « constitue ce par quoi le réel dément le savoir »[328], il n'y a que l'invention, une invention qui convoque une réponse éthique du sujet en tant que position à l'endroit du réel incarnée cette fois par le sujet lui-même, identifié à son symptôme. L'analyse consiste donc à bien-dire, certes, mais à *pas tout* dire.

---

[326] SAURET. M-J., *Psychanalyse et politique, op. cit.*, p.188

[327] *Ibidem*.

[328] *Ibid*., p. 189

II. 3) LE DISCOURS CAPITALISTE.

Il nous faut donc maintenant étudier ce cinquième discours : le discours capitaliste. Comme nous l'avons souligné, le lien social tient sur quatre discours, et il y a un impossible logique à en écrire un cinquième, puisque toutes les possibilités de la structure sont épuisées sur ces quatre discours. C'est pourquoi Lacan va devoir tordre la structure pour écrire ce cinquième discours. Et cette torsion répond de l'entorse faite au lien social par le discours capitaliste.

Lacan va ainsi rendre compte de la structure de ce discours en renversant la partie gauche du discours du maître. Discours du maître dont on a vu qu'il répond de la structure du sujet de l'inconscient. Donc cette torsion n'est pas sans nous interroger aujourd'hui sur la question d'un bouleversement de la structure du sujet. Cette question qui fait débat au sein de la communauté analytique, il nous faudra y prendre part.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, le discours capitaliste ne rend pas compte, en tant que tel, du lien social basé sur l'exploitation de la force de travail telle que la critiquait Marx. En effet, le discours capitaliste rend compte du lien social qui découle de la tentative de faire entrer la jouissance dans un calcul énergétique. Si l'on suit Lacan, il faut créditer Marx de l'invention du capitalisme dans sa forme actuelle en tant qu'il a extrait la plus-value comme étant le plus-de-jouir que le capitaliste soustrayait au travailleur. À faire ainsi entrer le plus-de-jouir dans une énergétique[329], il était alors possible de rendre au prolétaire ce dont il était manquant — ce qui nie ce que la psychanalyse découvre comme jouissance en tant que foncièrement négativée.

> *« 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*

[329] Voir :
BRUNO. P., *Lacan passeur de Marx, op. cit.*, p. 59

n'importe quel plus-de-jouir qui est le produit de notre industrie, un plus-de-jouir en toc pour tout dire. »[330]

Loin de se voir porter ainsi un coup de grâce à l'exploitation salariale dont il fait son principe, le capitalisme a pris en compte cette extraction du plus-de-jouir de son fonctionnement, ce qui a permis, plus tard, d' « intéresser le prolétaire au jouir »[331], et de mettre en place une redistribution généralisée du plus-de-jouir sous la forme de l'objet de consommation[332]. Le discours capitaliste que Lacan écrit rend compte de ce que nous pouvons nommer dans le sens commun : la société de consommation, ou la société des consommateurs comme dit Lacan — mais nous verrons que ce discours permet d'aller bien plus loin que ce qui est rassemblé de façon commune sous ce terme.

Ainsi, ce discours n'est pas seulement l'écriture du lien social découlant de la domination du Marché et du mode de production capitaliste, mais plutôt de la domination de *l'alliance du Marché avec la technoscience* permettant de fabriquer les objets de consommation. Ces objets de consommation, Lacan les a nommés lathouses[333], pour rendre compte du fait que ces objets de la réalité sont le produit d'un écrasement des plans de la réalité et de la vérité. En effet, ce terme est forgé par Lacan en condensant Ousia (être), Léthé (oubli) et Alètheia (vérité). Ainsi le terme de lathouse renvoie à l'idée d'un oubli de la vérité de l'être, c'est-à-dire de ce que le sujet est manque à être. Ceci est tout à fait lié à ce que nous avons dit plus haut concernant la séparation du sujet et de l'objet *a* qui se retrouve dans le discours du maître, c'est-à-dire de l'impuissance du produit d'un discours à rejoindre la vérité.

« 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

---

[330] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit*., p. 92-23

[331] BRUNO. P., *Lacan passeur de Marx, op. cit*., p. 210

[332] On peut se reporter à l'exposé de Dany-Robert Dufour sur la question, où il retrace comment le capitalisme s'est réformé vers la société de consommation. Notamment sous l'impulsion de Ford et du *New Deal.*
DUFOUR. D-R., « Consommation, consomption »*,* Colloque *Crise du capitalisme ou crise du sens ?*, le 9 avril 2013.
Communication non publiée, mais disponible à l'adresse suivante :
http://www.ekouter.net/crise-du-capitalisme-ou-crise-du-sens-colloque-avec-dany-robert-dufour-thierry-vincent-elisabeth-weissman-jean-pierre-lebrun-et-serge-latouche-a-montpellier-1689

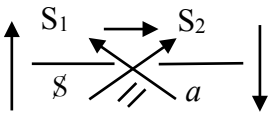
[333] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit*., p.188

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, qu'ici, le pas gagne ? »[334]

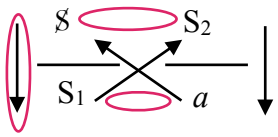
En effet, nous verrons que ce discours a la particularité de rendre la place de la vérité accessible. Et puisque, comme nous l'avons vu, les discours sont l'armature de ce qui constitue une certaine réalité — dans un voilement de la vérité —, il y a un écrasement des deux plans. Ce en quoi le discours capitaliste ne respecte pas la structure fondamentale du lien social, ce que nous allons voir tout de suite.

Examinons donc en détail la structure de ce discours.

Nous pouvons voir que la structure fondamentale des discours n'est pas respectée en trois points.



Le discours du maître



Le discours capitaliste

En effet, nous constatons :

- qu'il n'y a pas de flèche allant de l'agent à l'autre ;
- qu'il n'y a pas de barrière de jouissance ;
- que la place de la vérité est accessible.

[334] *Ibid.*, p. 207

Ce n'est donc pas un discours pouvant être considéré comme relevant de la structure des discours composant ce que nous nommons lien social. Il est en effet aisé de constater que le discours capitaliste tourne en rond et qu'en aucun cas il ne présente d'impossible (flèche allant de l'agent à l'autre absente) ou une chute de sa production (impuissance). Arrivé à *a*, le discours reprend à son départ, formant ainsi un trajet où se dessine l'infini (∞). À ce niveau, il nous faut souligner la divergence des lectures de ce discours. En effet, Lacan n'a écrit qu'une seule fois ce discours, lors d'une conférence à Milan le 12 mai 1972[335], il n'a ainsi pas autant développé ce discours que les quatre autres. Si la plupart des auteurs s'accordent sur les trois points que je viens de souligner quant aux « erreurs » du discours capitaliste — avec parfois des différences dans la façon d'en lire les conséquences — nous pouvons citer Guy Lérès qui quant à lui opère une lecture radicalement différente de ce discours. En effet, l'auteur ne considère pas que le discours capitaliste se distingue par un « changement dans l'ordre des lettres »[336] — comme le souligne pourtant ainsi Lacan — mais par un changement *dans l'ordre des places*[337]. Ainsi, Guy Lérès soutient que le discours capitaliste se constitue d'une inversion des places de l'agent et de la vérité, la vérité se retrouvant à la place du semblant et le semblant à la place de la vérité. Ceci amène l'auteur à soutenir que la flèche de l'impossible ne se trouve pas supprimée dans le discours capitaliste. Seule la barrière de l'impuissance serait absente. Cette thèse est intéressante et bien construite par l'auteur, mais nous ne la suivrons pas pour deux raisons :

- Tout d'abord, nous nous tiendrons à cette indication de Lacan que c'est bien l'ordre des lettres qui est modifié et non l'ordre des places[338].

- Deuxièmement, il nous semble qu'impuissance et impossibilité sont liées d'une façon indissociable dans les discours, l'une renforçant l'autre. Ce que Guy Lérès repère d'ailleurs à propos du discours hystérique[339]. De plus, nous avons montré que l'impuissance d'un

---

[335] LACAN. J., *Du discours psychanalytique, Conférence à l'université de Milan,* Le 12 mai 1972, In : *Lacan en Italie,* Éditions La Salamandra, 1978, pp. 33-55

[336] LACAN. J., « Sur l'expérience de la passe », In : *Ornicar ?*, n° 12/13, p. 119

[337] LÉRÈS. G, *Copulation discursive, art. cit*., p. 40

[338] Ce que Lacan énonce aussi lors de sa conférence à Milan
LACAN. J., « Du discours psychanalytique ». *Conférence à l'université de Milan, op. cit*., p. 48

[339] LÉRÈS. G, *Copulation discursive, art. cit*., p. 42

discours correspond à l'impossible d'un autre — ce qui ordonne pour partie la ronde des discours et leurs articulations. Le discours capitaliste ne saurait entrer dans cette structure qui ne peut tenir que sur quatre pieds.

Le discours capitaliste est bien le discours qui vise la toute-puissance signifiante en s'appuyant sur une structure qui ne s'affronte à aucun impossible. C'est le discours de la course à l'innovation où « tout devient possible » et de son corrélat : le modèle de la consommation permanente qui s'emballe toujours de plus en plus. C'est ce qui va amener Lacan à dire que « ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume »[340]. « Ça se consume » parce qu'à force cela va trop vite et le sujet, lui toujours divisé, se fatigue, se consume dans cette course effrénée à l'objet qui comblerait le manque. L'effet tout à fait paradoxal de ce discours, c'est qu'à promouvoir la jouissance *qui conviendrait* par le biais des discours, il tente de faire passer la jouissance au signifiant sans le moindre reste (*a* étant restitué au sujet), ce qui revient en fait à supprimer la jouissance en tant qu'elle est :

- ce qui dans les discours ne revient pas au sujet,
- ce qui résiste à son inclusion dans les discours et signe le radical de la singularité du sujet.

Cette suppression de la jouissance, et donc de ce qui fait le radical de la singularité du sujet est manifeste dans le projet Transhumaniste, qui, s'il se réalisait, serait un véritable aboutissement historique de ce discours.

Il s'agit donc de produire ce qui pourra guérir la division du sujet. La division renvoie ici à un défaut à corriger par le recours à la « *techno-science-économique »*[341]. Tant sur le plan de la vie quotidienne que sur le plan de la « santé mentale », toute *manifestation* de division sera à éradiquer par le recours aux lathouses qui vont des objets de consommation classiques aux techniques d'adaptation développées par les sciences humaines[342]. Le sujet trouve dans ces objets le *petit a rebelle* qui le fait courir — plus-de-jouir qui peut enfin lui être restitué. Voilà pourquoi ce discours est dit par Lacan si astucieux, c'est qu'il épouse la forme

---

[340] LACAN. J., *Du discours psychanalytique, Conférence à l'université de Milan,* Le 12 mai 1972, *op. cit*., p. 48

[341] LEGENDRE, P., *Le point fixe, Nouvelles conférences, Éditions* Mille et une nuit, Paris, 2010, p. 22

[342] Voir à ce sujet
CHAUMON. F., « Sujet de l'inconscient et subjectivité politique », In : *Essaim,* n°22, Érès, 2009/1, p. 19-20

structurelle de *l'inversion* de la quête de l'humain que l'on nomme désir, c'est-à-dire la restitution de l'objet *a* au sujet, ce qui devrait la stopper.

Seulement l'objet congruent n'est pas produit. Si le discours capitaliste permettait vraiment la restitution de l'objet *a* au sujet, la consommation ne se répéterait pas et le sujet se tairait pour toujours. Le désir n'est pas tué, la quête se poursuit, encore et encore, produisant, de par la méprise qui se situe dans l'idéal de complétude, une frustration de masse. Ce discours tournerait court si le sujet en venait à se compléter définitivement par l'objet que lui offre la technoscience et le marché, or c'est bien la *répétition de la rencontre ratée avec l'objet perdu* qui est à son principe, soit la division du sujet. Ce qui est clairement écrit par Lacan qui place au poste d'agent le sujet divisé, $\$$.

Si le discours capitaliste réalisait cette restitution du plus-de-jouir au sujet, il deviendrait par là-même inopérant puisque l'homme ne parlerait plus, ne demanderait plus son être à l'Autre. Donc finalement, ce discours, c'est l'exploitation de la division du sujet par le technoscientisme allié au Marché. Mais la division subjective n'en est pas pour autant effacée. C'est pourquoi ce discours est « voué à la crevaison »[343], il tourne en rond sur le fond d'une méprise, une méprise qui consiste à considérer que l'humain pourrait recevoir son être de l'Autre. Mais si le sujet peut demander son être à l'Autre, il ne peut pas le recevoir — l'Autre est barré. —, c'est tout le drame du névrosé. Et cette impuissance à ce que le sujet se voit restituer ce qui constituerait son être par l'Autre est bien ce qui est inscrit au cœur de la structure du lien social tel que le montre le discours du maître. C'est bien en ceci que le discours capitaliste se distingue du discours du maître. Par cette forclusion de la castration qu'il opère :

> *« Ce qui distingue le discours du 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 du capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l'amour. »*[344]

---

[343] LACAN. J., « Du discours psychanalytique », *Conférence à l'université de Milan*, *op. cit.*, p. 48

[344] LACAN. J., *Je parle aux murs*, *op. cit.*, p. 96

C'est donc ce rejet de la castration du champ du symbolique — c'est-à-dire du discours en l'occurrence —, qui spécifie ce cinquième discours. Ce en quoi on peut comprendre que le sujet n'en est pas pour autant un « sujet brut », non divisé, comme l'a soutenu Melman :

> *« 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. »*[345]

Outre la question essentielle de savoir si le sujet est ou non encore divisé dans le discours capitaliste, cet énoncé de Melman pose problème à plusieurs niveaux :

- Peut-on mettre sur un même plan « l'expression » de la division sujet et le « sujet divisé » lui-même ?
- Peut-on dire que le sujet pense, qu'il « s'interroge sur sa propre existence » ? Quelle serait cette existence propre du sujet ?
- Peut-on mettre sur un même plan forclusion de la castration *dans le discours* et forclusion de la castration *pour le sujet*.
- La castration est-elle équivalente à la division du sujet ?

Ce que nous avons développé jusque là nous permet de tracer des éléments de réponses à ces questions. Lorsque Lacan écrit $\$$ dans les discours, il ne fait pas référence en tant que tel à l'individu. Le sujet ne se confond pas avec celui qui pense, s'interroge sur sa propre existence. Le sujet est la division qui répond de ceci que l'individu est affecté de l'inconscient[346]. La pensée qui en découle n'est pas à situer au même lieu que le sujet. La pensée est une articulation signifiante, c'est-à-dire que la pensée est pensée de l'Autre. Le sujet est une fente, béance, qui n'est que représenté au lieu du signifiant. Le sujet, s'il devait prendre la forme d'une énigme s'énoncerait : *Là où je suis, je ne pense pas, là où je pense, je*

---

[345] MELMAN. C., *L'homme sans gravité*, *op. cit.*, p. 32

[346] « Mon hypothèse, c'est que l'individu qui est affecté de l'inconscient est le même qui fait ce que j'appelle le sujet d'un signifiant. »
[346] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit..*, p. 179

ne suis pas. Ceci révèle la structure divisée du sujet qui ne saurait s'assimiler à la pensée sans, justement, n'y trouver aucune « existence propre » — manque à être. Le sujet est ainsi toujours supposé car proprement insaisissable. Ceci est, il me semble, le premier écueil dans lequel tombe cet énoncé de Melman. Ce qui a entraîné la réponse d'Érik Porge[347] réclamant de faire une différence entre le sujet et la subjectivité.

Par ailleurs, comme nous le soulignions, cette proposition de Melman qu'il y ait un sujet brut, c'est-à-dire non divisé, fait l'amalgame entre castration et division du sujet. Ce que nous avons montré être une différence fondamentale quant à l'approche des discours. *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,* avions-nous proposé[348]. Autrement dit, c'est bien « l'expression de la division du sujet » dans les discours — la castration — qui ne se repère plus, et non la division du sujet elle-même. Division qui est au principe même du discours capitaliste comme nous l'avons exprimé. De plus, nous ne pouvons confondre la forclusion de la castration au niveau du lien social et la forclusion de la castration au niveau du sujet. Ce n'est pas parce qu'un sujet s'inscrit dans le discours capitaliste qu'il y a, pour ce sujet, forclusion de la castration. Bien au contraire, le discours capitaliste est très attrayant pour les névrosés pour lesquels la castration est bien opérante. Il est très attrayant en ceci qu'il inscrit le sujet dans une structure qui lui propose de lui restituer son être qui lui manque — dans une méprise que le discours entretient entre ,d'une part, être et avoir, et d'autre part, entre plus-de-jouir et objet mondain. C'est bien en ceci que ce discours est dit par Lacan « follement astucieux »[349]. Mais cette méprise sur laquelle ce discours se fonde le rend proprement « *intenable »*[350]. Le sujet reste divisé et cette division n'est qu'accentuée en son fond par ce voilement de surface que le discours capitaliste produit en rejetant la castration de sa structure symbolique. Mais ce qui est rejeté du symbolique réapparaît dans le réel. Et lesdits nouveaux symptômes ne sont-ils pas la marque de ce réel qui insiste ?

---

[347] PORGE. E., *Un sujet sans subjectivité, art. cit.*

[348] *Cf. supra.,* p. 90

[349] LACAN. J., *Du discours psychanalytique, Conférence à l'université de Milan*, *op. cit.*, p. 48

[350] *Ibidem.*

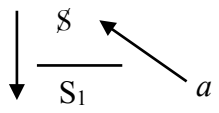
Finalement, ce que le capitalisme met en place, c'est la « soif du manque-à-jouir »[351]. La restitution du plus-de-jouir dans le discours capitaliste échoue sur la structure du sujet divisé — ce que signe le symptôme. Mais ce symptôme est-il toujours entendu ? C'est là où se cristallise l'enjeu de la clinique psychanalytique et du discours analytique dans la conflictualité discursive de notre époque.

[351] BRUNO. P., *Lacan passeur de Marx, op. cit.*, p. 251

II. 3. 1) Les trois « erreurs » du discours capitaliste.

Il convient donc à présent de décrypter les trois « erreurs » du discours capitaliste. Si nous parlons d'erreur, c'est dans la mesure où ces trois points ne respectent pas la structure fondamentale des discours. Mais le discours capitaliste présente bien un rapport particulier du sujet au savoir — ce en quoi il mérite bien le nom de discours. Nous allons ainsi tenter de tirer les conséquences de ces trois erreurs qui ne respectent donc pas l'analogie entre structure du sujet et structure du lien social — une analogie qui n'est donc pas, comme nous l'avons souligné, un isomorphisme.

Comme nous l'avons évoqué, ces erreurs structurales découlent de l'inversion des termes de la partie gauche du discours du maître. Commençons donc par cette première singularité du discours capitaliste.



Nous voyons que cette inversion engendre deux conséquences. La première est que la position de la vérité devient accessible, la deuxième est que le sujet se voit restituer l'objet *a*. Ceci nous indique une particularité du discours capitaliste en tant qu'il propose une réponse — sous la forme de la lathouse — à la division du sujet. Alors que la vérité est ce au nom de quoi s'énoncent les discours dans leur structure fondamentale, c'est ici à elle que le sujet s'adresse pour que s'y origine une réponse qui lui est de structure interdite — sinon au prix de sa mort en tant que parlant.

En effet, cette structure particulière a comme effet de présenter sa production comme une réponse à la plainte structurelle qu'origine la division du sujet. Le sujet s'adresse au signifiant-maître afin qu'il convoque un savoir qui puisse produire l'objet qui le guérira de sa division. Si l'humain a toujours demandé son être à l'Autre, aujourd'hui, il a inventé une formation discursive qui lui propose de mimer cette restitution. Mais le sujet n'est pas dupe de cette mascarade puisque cette restitution ne le réduit pas au silence, et un appel au maître est de nouveau opéré. Voici le discours capitaliste qui tourne en boucle, en mettant en scène la

répétition de la restitution ratée de l'objet perdu. Voici donc, tout de même, dans cette consommation effrénée de nos sociétés capitalistes, une certaine expression de la division subjective !

Seulement cette expression ne se fait pas sur de la plainte qui ne saurait trouver réponse — car s'affrontant à l'impossible et l'impuissance —, et qui a pour effet de destituer le maître — comme dans le discours hystérique —, mais plutôt sur le mode de l'acceptation de la réponse produite par le discours. Une réponse qui rate mais qui est pourtant encore et encore acceptée. Le discours capitaliste montre ainsi un rapport particulier du sujet à l'Autre. *Le sujet ne se contente plus de demander son être à l'Autre et de s'affronter à la protestation aux réponses de l'Autre par le symptôme, il en accepte les successives productions.* Ainsi, le sujet ne se situe plus en place d'objecter à son inclusion dans l'Autre, il accepte plutôt ce qui lui est proposé, sans que jamais cela ne convienne. Ceci se traduit par tout l'espoir de la guérison subjective reporté au prochain objet. Mais ceci ne convient donc pas. Signe qu'il y a toujours du symptôme.

Cette *objection incessante du symptôme,* marque de la division du sujet ($\$$ dans les discours) — qui se trouve renversée par le discours capitaliste en une *acceptation répétée de l'objet —,* est bien ce qui préside à toute expression de la division subjective. Que la rencontre avec l'objet qui viendrait compléter le sujet rate dans le système que propose le discours capitaliste est la manifestation que le sujet est toujours divisé. Mais comme nous l'avons vu, il y a un basculement, provoqué par l'inscription dans ce discours, de l'*objection incessante* à l'*acceptation répétée*. C'est pourquoi la forme d'expression que nous trouvons dans la consommation à travers les lathouses est bien l'expression d'une division, mais sur le mode de l'aspiration à en finir avec elle.

En effet, les quatre autres discours nous montrent un sujet qui porte dans sa division la marque du « ce n'est pas ça » du symptôme en tant qu'il résiste aux solutions apportées par l'Autre.

- Dans le discours hystérique, la flèche a—>$\$$ nous montre cette objection incessante du symptôme, qui est ici porté au commandement. À s'inscrire à la place d'agent dans ce

discours, le sujet fait face à l'impuissance du savoir produit — et du signifiant-maître qui travaille à sa production — à être ce qui répondrait correctement à l'appel du sujet — qui se motive d'une jouissance perdue en place de vérité. Ainsi, ce savoir produit par le maître ne sera jamais celui qui conviendrait.

- Dans le discours analytique, le sujet, au travail, est en place d'être entendu et de s'expliquer avec ce point de jouissance qui lui fait défaut. Il s'agit, en somme, de mettre le symptôme au travail, tout en s'affrontant à l'impuissance du signifiant maître à rejoindre le savoir dont répondrait *a*.

- Dans le discours du maître, le sujet, en place de vérité, est radicalement séparé de l'objet *a,* alors que le maître récupère le plus-de-jouir produit par l'esclave, mais justement sans en jouir comme sujet. Le symptôme est ici en place de vérité, c'est finalement la division du sujet et ça marque qui constitue la vérité du commandement du maître — même si, du fait de cette place de vérité, le « ce n'est pas ça » du symptôme se situe au point aveugle, caché, du discours.

- Enfin, dans le discours universitaire, nous l'avons vu, c'est un sujet divisé qui est produit en tant que cette division est aussi la marque symptomatique de ce qui ne saurait se réduire au savoir aux commandes.

Ces quatre discours diffèrent en tous ces points du discours capitaliste qui nous montre un sujet qui, en lieu de sa protestation logique, accepte, encore et encore, les objets de jouissance en toc produits par la « techno-science-économique »[352]. Autant de lathouses qui échouent à compléter le sujet.

La flèche *a*—>$\not{S}$ du discours capitaliste nous présente la forclusion de la castration qu'il met à son principe. C'est pourquoi nous pouvons lire dans le mathème l'absence de la barrière de jouissance, barrière qui vient justement signifier dans les discours fondamentaux l'impuissance structurale des discours à faire que le sujet y retrouve son être de jouissance.

[352] LEGENDRE, P., *Le point fixe, Nouvelles conférences, op. cit.*, p. 22

Ceci constitue donc la deuxième *erreur* du discours capitaliste. Une erreur qui se fonde donc sur la confusion entre cet être de jouissance insaisissable et les lathouses.

C'est donc la protestation logique du sujet qui est modifiée en ceci que le sujet (ȘS), dans ce discours, *accepte* au lieu de porter la marque de l'objection du symptôme. C'est en effet ce que nous pouvons lire sur la structure du discours capitaliste. Pour autant, le sujet proteste toujours, tout à fait logiquement, à cet être artificiel que lui propose l'Autre de nos marchés communs, ce que vient signaler la relance faite au maître (a—>Ș—>S_1). Cette relance est tout de même la marque que cet objet qui est restitué au sujet, *ce n'est pas ça.* Seulement ce « *ce n'est pas ça »,* s'il est bien à la source même du discours capitaliste, n'est pas articulable par le sujet dans ce discours. Ceci car le symptôme ne trouve pas, dans le discours, les appuis discursifs lui permettant de s'y faire entendre. Même si la jouissance du symptôme ne passe pas au discours, le symptôme ne peut faire valoir sa face signifiante qu'à ce que le discours soit marqué d'un point d'ingouvernable, soit d'un point d'impossible — et son répondant, l'impuissance. Or, dans ce discours, ni l'un ni l'autre n'y sont inscrits. Ainsi, le *« ce n'est pas ça »* devient plutôt un *« ce sera ça cette fois-ci »,* et le symptôme qui y objecte est de fait appréhendé uniquement sur le versant d'un défaut à supprimer.

Le *« ce sera ça cette fois-ci »* qui préside à la relance du discours capitaliste ne relève donc pas tant du symptôme que de la méprise sur laquelle se construit ce discours. En effet, nous avons vu que le lien social se fonde sur la séparation fondamentale entre le sujet et le plus-de-jouir. Ainsi, le seul des quatre discours qui produit le plus-de-jouir (le discours du maître) est impuissant à faire que le sujet le récupère. Or, le discours capitaliste produit également ce plus-de-jouir, mais il en propose la restitution au sujet. Seulement cette restitution a pour fond l'écrasement des plans de la réalité et de la vérité, ce qui conduit à la lathouse, et là est la méprise. En effet, cette lathouse, et c'est là le point essentiel, ne se confond pas avec l'objet *a* tel qu'il se retrouve au niveau du discours du maître. Du fait de l'écrasement des plans de la vérité et de la réalité dans le discours capitaliste, l'objet *a*, n'y est plus cet objet foncièrement négativé. Il devient un objet de la réalité effective, un objet mondain. Autrement dit, l'objet *a* est déconnecté du fantasme — ce en quoi il ne mérite que de loin le nom d'objet *a,* d'où la proposition du terme de lathouse par Lacan. En effet, si comme nous l'avons vu, Lacan soutient que la réalité est le produit du fantasme, dans le discours capitaliste, cette antériorité logique du fantasme sur la réalité est effacée. Autrement dit, la réalité qui est abordée par l'appareil de la jouissance que constitue le discours

capitaliste est déconnectée du fantasme du sujet. L'objet *a* étant intégré au champ de la réalité, il ne permet plus de lui donner, à travers le fantasme, son cadre. Ainsi, le fantasme n'est plus le cadre de la réalité, il est « dissout dans la réalité effective que construit la discursivité scientifico-capiltaliste »[353]. La positivation du plus-de-jouir dans le champ de la réalité — qui ne saurait réussir à fournir au sujet ce qui lui manque — induit un « court-circuitage de la réalité psychique »[354] 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. En effet, le fantasme nécessite, afin de constituer le montage du désir pour le sujet, cette face de séparation du sujet et de l'objet. C'est-à-dire qu'il y a un temps logique de séparation de l'objet *a* et du sujet inhérent à la constitution du fantasme. *Ce temps logique de la séparation est incarné, dans la ronde des discours, par le discours du maître.* Si l'on peut dire que le discours du maître « exclut le fantasme »[355], c'est en ce sens qu'il comporte, au sein de sa structure la séparation logique du sujet et de l'objet *a.* Mais ce discours, contrairement au discours capitaliste, est pris dans la ronde des discours. Ainsi, les autres discours permettant le lien du sujet et de *a* sans que le plus-de-jouir ne soit récupéré par le sujet. Le fantasme s'appuie sur les quatre discours[356]. Il faut préciser que le discours analytique, envers du discours du maître, établie une relation « équilibrée »[357] — mais marquée d'une impossibilité — entre le sujet et l'objet qui cause son désir puisque l'objet cause du désir est en position d'agent, et le sujet en place d'autre. Ce qui permet de donner une place importante — voire première — au fantasme dans le discours analytique. Mais le discours capitaliste, tournant en rond sur lui-même, et s'excluant par là de la ronde des discours, exclut par la même occasion le fantasme en positivant l'objet *a* dans la réalité et en n'incluant pas dans sa structure une possibilité de séparation d'avec l'objet *a.* Le fantasme se rabat ainsi sur la réalité effective, *Wirklichkeit.* Autrement dit, ce cinquième discours court-circuite ceci que « les réalités sont plurielles du fait qu'il n'y a de réalité que de discours, soit d'un ordre qui s'opère dans le réel,

---

[353] LENOIR. J-L., *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 Sidi Askofaré, *op. cit*., p. 63

[354] *Ibid*., p. 354

[355] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit*., p.124

[356] Lacan précise d'ailleurs, que c'est « dans son départ fondamental » que le discours du maître exclut le fantasme. Cette exclusion est un départ, et non une fin. Le discours du maître s'articule aux autres discours, qui, eux, n'excluent pas le fantasme.
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit*., p.124

[357] *Ibid*., p.124

et qui, ce réel, l'accommode »[358]. Ce qui mènera Jean-Loup Lenoir à parler à ce propos « d'a-réalité »[359]. Le discours capitaliste accommode bien le réel, et constitue par là une réalité, mais une réalité qui se passe du fantasme et qui ne s'articule pas à d'autres réalités — c'est-à-dire ne permet pas qu'il y en ait d'autres. Ceci rejoint le constat de Marie-Jean Sauret qui remarque que notre époque « met à mal le fantasme en le naturalisant »[360]. Ainsi, la dissolution du fantasme dans la réalité effective incite à la traversée sauvage du fantasme du passage à l'acte, confondant ainsi le « désir avec l'impératif de jouissance du surmoi »[361].

> *« La déception (sinon la mort) est à l'arrivée, parce que, bien sûr, l'objet concret est incapable de restituer l'être de jouissance dont le sujet est disjoint de structure. »*[362]

Mais ce passage à l'acte n'est pas uniquement favorisé par cette dissolution du fantasme par le discours capitaliste. Ceci est également dû au lien particulier du sujet au savoir dans le discours capitaliste. Un lien où le sujet est scindé du savoir, c'est-à-dire sans recours pour trouver une adresse au lieu de l'Autre. Ce qui nous mènera à définir ce discours comme étant le *discours de l'indifférence envers le sujet*[363].

> *« Le passage à l'acte découle effectivement (ou suit) une série d'acting out répétés qui n'ont pas été pris en compte, ni repris dans un transfert ou qui ont été condamnés à se perdre dans un transfert négatif (et un contre-transfert sans désir : mépris, haine, indifférence) ».*[364]

---

[358] SOLER. C., *Incidence politique du psychanalyste*, conférences aux Journées de l'E.C.F, Lyon, avril 1990, inédit

[359] LENOIR. J-L., *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 Sidi Askofaré, *op. cit.*, p. 453

[360] SAURET. M-J., *L'effet révolutionnaire du symptôme,* Ramonville Saint-Agne, Érès, 2008, p. 162

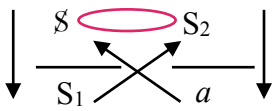
[361] *Ibid*., p. 156

[362] *Ibidem*.

[363] *Cf. infra.,* p. 146 : II. 3. 3) LE DISCOURS DE L'INDIFFÉRENCE.

[364] SAURET. M-J., *L'effet révolutionnaire du symptôme, op. cit.,* p. 159

Venons-en donc à la troisième *erreur* contenue dans ce cinquième discours :



Nous y lisons l'absence de la flèche allant de l'agent à l'autre. Flèche qui est celle qui relie le signifiant-maître (S_1) au savoir (S_2) dans le discours du maître. Or cette flèche est celle qui fait « qu'en s'émettant vers les moyens de la jouissance qui sont ce qui s'appelle le savoir, le signifiant-maître, non seulement induit, mais détermine la castration »[365]. 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 allant de S_1 à S_2 dans le discours capitaliste ne porte aucun impossible et ne conduit ainsi à aucune impuissance[366]. Il y a donc un premier niveau, concernant cette « erreur », en tant que la flèche allant de l'agent à l'autre, flèche qui est donc tout à fait liée à la castration, est absente. Mais il y a un deuxième niveau qui est celui des lettres elles-mêmes. En effet, ce qui se trouve délié ainsi, c'est le sujet ($) et le savoir ($S_2$), ce qui a pour effet non pas de diviser le sujet dans son rapport au savoir, mais de le *scinder* du savoir :

> *« 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. »*[367]

C'est donc bien un rapport particulier du sujet au savoir que propose le discours capitaliste. Un rapport de scission avec lui, une scission qui vise à dégager le sujet de la castration. Il ne nous étonnera donc pas de voir le savoir *expert, techno-scientifique,* prendre cette place du S_2 puisque nous avons vu qu'il était articulé sous la forme d'un code qui opère une forclusion du sujet. Pour condenser, nous pourrions dire que le discours capitaliste constitue l'armature d'un

---

[365] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit*., p. 101

[366] La forclusion de la castration est donc au principe des trois erreurs du discours capitaliste

[367] BRUNO. P., *Lacan passeur de Marx, op. cit*., p. 63

non-rapport au savoir pour le sujet. Le savoir est réduit à un savoir sur la jouissance et ne constitue pas un savoir moyen de jouissance. Le discours capitaliste est ainsi le seul discours où le savoir n'est pas relié au sujet. *L'inconscient est ainsi ignoré par le discours en ce sens que rien ne permet de lui supposer un sujet*. Le savoir se teinte alors d'une aspiration à se faire *science de la jouissance, savoir du bien jouir sans l'inconscient.*

> *« 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. »*[368]

Le savoir sur la jouissance du discours capitaliste est un savoir censé produire l'objet de jouissance qui reviendrait au sujet ($S_2 \rightarrow a$). Et c'est cet objet qui, de ce fait, constituera le moyen de jouissance du sujet ($a \rightarrow \$$), et non le savoir. Ce qui consiste donc à renier l'inconscient (savoir moyen de jouissance), et le symptôme en tant qu'il est la façon dont chacun jouit de ce savoir. Certes, le symptôme, comme nous l'avons déjà exposé, constitue cette façon singulière — c'est-à-dire qui ne se laisse pas diriger par les discours — de jouir du savoir. Mais nous avons également souligné que cette ex-sistence du symptôme au regard du discours n'est pas sans se retrouver dans les impossibles et impuissances de chaque discours. Nous avons ainsi avancé que le symptôme est aussi ce qui permet au sujet de s'inscrire dans un discours sans se réduire à l'articulation signifiante, tout en pointant que ceci se retrouve directement dans la structure des discours — qui comporte en elle un point d'impossible, autre nom du réel. Autrement dit, le lien social bute sur ce qu'il y a de plus réel pour le sujet : son symptôme[369]. Or nous ne retrouvons pas cet impossible dans le discours capitaliste, ce qui doit nous mener à conclure que ce discours n'intègre pas, dans sa structure, l'écho de la butée du symptôme. Alors que nous avons vu que le lien social et le symptôme sont indissociables — certes dans une conflictualité nécessaire —, le discours capitaliste est ce discours qui tenterait de s'en passer. Le discours capitaliste, faisant univers, ne comporte pas la marque de ce qui pourrait constituer sa butée (impossible et impuissance). Ce qui veut dire que le discours capitaliste ne prend pas en compte l'ex-sistence de la jouissance ingouvernable du symptôme dans sa structure — comme point d'impossible. Ce qui a pour conséquence que le

---

[368] *Ibid.*, p. 252

[369] *Cf. supra.,* p. 77

symptôme ne saurait faire valoir sa face signifiante dans ce discours — comme dans le discours hystérique par exemple. Ceci car c'est à s'appuyer sur l'impossibilité et l'impuissance du discours que le symptôme peut tenir une place en $. Mais ceci ne veut pas dire, que la jouissance du symptôme est éliminée pour autant, elle est juste inconcevable pour ce discours, même comme ce qui lui est impossible à gouverner, puisque ce point d'impossible n'y est pas inscrit. Ceci fait donc aussi du symptôme le meilleur appui à prendre pour sortir du discours capitaliste[370].

Il nous faut développer ce que nous entendons par « savoir sur la jouissance ». Car le savoir sur la jouissance, la science de la jouissance, n'est pas autre chose que ce que Lacan définit comme l'initiation[371]. Le discours capitaliste serait-il une forme d'initiation ?

[370] Ici se dessine l'enjeu politique d'une cure psychanalytique à l'heure actuelle.

[371] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXI : *Les non-dupes errent,* (1973-1974), inédit, Leçon du 20 novembre 1973

II. 3. 2) Discours capitaliste et initiation.

Si le discours capitaliste était une initiation, il en serait une bien particulière. Ce serait alors une initiation qui se soutiendrait d'un « savoir portant sur la façon de consommer »[372]. Seulement, l'initiation, à suivre Lacan, est l'élèvement — qu'il ne saurait y avoir — au mystère, au secret de l'Autre : « le savoir du sexuel »[373]. Seulement à ce niveau, l'Autre ne répond pas. C'est dans la « *Préface à* L'Éveil du printemps » que l'on retrouve cette phrase de Lacan qui en dit long : « Que le voile levé ne montre rien, voilà le principe de l'initiation »[374]. En effet, le texte exprime cette non-réponse de l'Autre quant à ce qui serait un savoir du sexuel d'une façon particulièrement claire, et, il faut le dire, non sans talent :

> *« J'ai parcouru le Dictionnaire Meyer de A à Z. Des mots – rien que des mots, des mots ! Pas la moindre explication claire. Ô cette pudeur ! À quoi bon un vocabulaire qui, sur les questions les plus pressantes de la vie, ne répond pas ? »*[375]

L'initiation ne serait autre chose que l'initiation, par l'Autre, au rapport sexuel. Seulement ceci ne saurait avoir lieu, tout ce qui est découvert est « que le secret de l'Autre est un manque, et que cela le réduit à sa propre castration »[376]. Il n'y a rien derrière le voile qu'était censée lever l'initiation sinon un semblant. Ainsi, l'initiation ne fait que montrer que derrière le voile, il y a le phallus, ce secret vide de l'Autre au principe de la comédie des sexes. Un secret donc, dont le lever de rideau ne révèle rien sinon ceci que le phallus « ne peut jouer son rôle que voilé »[377].

---

[372] LENOIR. J-L., *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 Sidi Askofaré, *op. cit*., p. 377

[373] LACAN. J., *Radiophonie*, *Autres écrits*, *op. cit*., p. 413

[374] LACAN. J., *Préface à l'éveil du printemps*, *Autres écrits*, *op. cit*., p. 562

[375] WEDEKIND. F., *L'éveil du Printemps*, Paris, Gallimard, 1974, p. 24

[376] BERNARD. D., « Le savoir de l'adolescence », In : *Mensuel de l'EPFCL*, n°37, p. 72

[377] LACAN. J., *La signification du phallus*, *Écrits II*, *op. cit.*, p. 170

L'initiation ne conduit donc pas au savoir qui permettrait d'écrire le rapport sexuel — dans le dictionnaire à l'occasion — mais à l'absence de cette écriture elle-même, et par là, au semblant qui en occupe ce qui en serait le lieu. L'initiation est donc une escroquerie. Une escroquerie qui n'en a pas moins fait ses preuves car elle ritualise la castration, et par là « le règne du phallus »[378] au cœur du rapport entre les sexes. Ce qui a ses effets comiques, certes, mais aussi organisateurs. Organisateur en ceci que l'initiation, tout comme le mythe, donne une « forme épique à ce qui s'opère de la structure »[379] :

> *« L'impasse sexuelle sécrète les fictions qui rationalisent l'impossible dont elle provient. »*[380]

Ce qui s'opère ainsi de la structure en tant que s'y inscrit l'impasse sexuelle, c'est la relation du sujet au « savoir de la castration »[381]. Un savoir qui n'est pas initiatique, un savoir qui s'impose plutôt au sujet, qui le marque mais ne s'acquière pas[382]. Les rites d'initiation sont ainsi des habillements historiques d'un fait structural pour le sujet : il n'y a pas de rapport sexuel et seul le semblant phallique répond de la castration. Ce qui rejoint cette indication de Lacan qu' « il y a des normes sociales faute de norme sexuelle »[383]. Autrement dit, là où l'initiation devrait conduire à la norme sexuelle — le rapport sexuel — et ses promesses de jouissance, elle conduit à des normes sociales : la castration et le phallus. C'est bien en ceci que Lacan est fondé à énoncer que la réalité de l'initiation, c'est qu' « il n'y a pas d'initiation »[384].

On voit donc que l'initiation répond de la névrose sociale décrite par Freud. Elle montre un sujet qui cherche à travers son rapport au savoir ce qui lui manque et que l'Autre

---

[378] BERNARD. D., *Le savoir de l'adolescence*, *art. cit*., p. 72

[379] LACAN. J., *Télévision*, *Autres écrits*, *op. cit*., p. 532

[380] *Ibidem*.

[381] LACAN. J., « En conclusion », In : *Lettres de l'École Freudienne de Paris,* n° 9, décembre 1972, p. 513

[382] BERNARD. D., *Le savoir de l'adolescence*, *art. cit*., p. 77-78

[383] LACAN. J., « Déclaration à France Culture à propos du 28e Congrès international de psychanalyse », juillet 1973, In : *Le Coq-héron*, 1974, n° 46/47.

[384] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXIII : *Le sinthome* (1975-1976)*,* Paris, Seuil, 2005, p. 30

pourrait lui fournir. Mais elle conduit à ceci que l'Autre manque aussi et que ce manque est le même que celui dont pâtit le sujet : castration.

Il convient donc de revenir sur les deux questions qui s'imposent :

- Qu'en est-il donc de l'initiation aujourd'hui, maintenant que la névrose sociale ne tient plus le haut de l'affiche, avec, comme nous le disions, un discours capitaliste qui nous montre un sujet scindé du savoir sur fond de forclusion de la castration ?

- Quel statut donner à ce savoir sur la jouissance incarné par le S_2 dans le discours capitaliste ?

C'est ici que nous pouvons distinguer le discours capitaliste de l'initiation. En effet, là où l'initiation montrait un sujet en quête d'un savoir qui pourrait lui assurer la jouissance par une norme sexuelle qui règlerait une bonne fois pour toutes le rapport entre les sexes, le tout sur fond de castration, le discours capitaliste montre un sujet qui se voit restituer un objet qui devrait lui assurer la jouissance, sur fond de forclusion de la castration. *L'initiation amène le sujet vers un savoir* qui le concerne et avec lequel il entretient déjà un rapport — le savoir de la castration ne s'acquière pas. Or, *le discours capitaliste amène l'objet au sujet* où ce n'est pas le sujet, mais l'objet qui est en lien avec le savoir. Un savoir qui ne concerne pas le sujet (sinon comme objet), un savoir techno-scientifique sans la moindre trace d'énonciation car parfaitement scindé du sujet. En somme, l'initiation a été remplacée par la sexologie et autres savoirs techno-scientifiques sur la jouissance. Ce qui permet de faire résonner différemment les mots que Lacan prononce en clôture de la séance du 20 novembre 1973 du Séminaire *Les non-dupes errent* :

> *« De nos jours, il n'y a plus trace, absolument nulle part, d'initiation. »*[385]

Le discours capitaliste, opérant à partir d'une forclusion de la castration, invalide dans sa structure le recours à la fonction phallique, c'est-à-dire *ne fonctionne pas sur le registre de la signification phallique* — au contraire des quatre autres discours. En effet, dans les quatre

[385] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXI : *Les non-dupes errent,* inédit, Leçon du 20 novembre 1973

discours, le plus-de-jouir est articulé à la signification phallique. Autrement dit, il est articulé à la castration et au manque. Cette dimension de signification phallique octroyée au plus-de-jouir dans les quatre discours n'est pas présente dans le discours capitaliste. L'objet est consommable, jetable, remplaçable.

Le discours capitaliste ne se confond donc aucunement avec l'initiation. Il n'y a pas cette dialectique entre le sujet, le phallus, le savoir et la jouissance — comme dans le discours du maître, « qui du phallus fait signifiant indice 1 (S_1) »[386].

Cette mise au rancart du phallus — qui a donc pour conséquence la mise au rancart du sexe, à entendre comme *impasse sexuelle* — est bien le point dont le capitalisme prend son départ dans sa forme discursive[387].

---

[386] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 11 mars 1975

[387] LACAN. J., *Télévision*, *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 532

II. 3. 3) Le discours de l'indifférence.

Cette soumission du sujet et de son mode de jouissance aux objets produits par un savoir dont il est scindé emporte donc plusieurs conséquences que Sidi Askofaré a énumérées[388] :

- Indifférence au savoir inconscient ;
- Indifférence au chiffre du symptôme ;
- Indifférence aux choses de l'amour.

Nous reviendrons sur cette indifférence aux choses de l'amour, que nous n'avons pas encore abordée directement, dans une partie qui lui sera consacrée. Ce qui nous intéresse pour le moment est cette éthique particulière du discours capitaliste que l'on pourrait appeler une *éthique de l'indifférence envers le sujet*. En effet, inconscient, symptôme et amour sont les éléments qui, au-delà de la structure clinique d'un sujet, constituent ce qui fait l'os de son rapport au savoir et à la jouissance. Nous l'avons déjà vu pour l'inconscient et le symptôme, et nous le verrons pour l'amour — qui n'est pas sans lien avec les deux premiers. Ainsi, je me contenterai de convoquer un axe majeur dans l'enseignement de Lacan pour chaque terme afin d'appuyer son lien à la jouissance et au savoir.

- *L'inconscient*

> *« De l'analyse, il y a une chose par contre à prévaloir, c'est qu'il y a un savoir qui se tire du sujet lui-même. À la place du pôle de la jouissance, le discours analytique met le S barré. C'est du trébuchement, de l'action ratée, du rêve, du travail de l'analysant que résulte ce savoir. Ce savoir, lui, n'est pas supposé, il est savoir, savoir caduc, rogaton de savoir, surrogaton de savoir. C'est cela,*

[388] ASKOFARÉ. S. *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit.*, p. 85

l'inconscient. Ce savoir-là — c'est ce que j'assume —, je le définis, trait nouveau dans l'émergence, de ne pouvoir se poser que de la jouissance du sujet. »[389]

Ceci rejoint ce que nous avons développé à propos du savoir *moyen de jouissance*.

• *Le symptôme*

« Le symptôme est la façon dont chacun jouit de l'inconscient en tant que l'inconscient le détermine. »[390]

Lacan énonce ceci juste après (dans la même leçon) avoir défini l'inconscient dans les termes « d'un savoir, d'un savoir particulier propre à chacun. »[391]

• *L'amour*

« Le savoir, qui structure d'une cohabitation spécifique l'être qui parle, a le plus grand rapport avec l'amour. Tout amour se supporte d'un rapport entre deux savoirs inconscients. »[392]

Nous voyons que cet énoncé de Lacan met l'amour en lien avec l'inconscient — et donc, si nous nous reportons à la définition que nous venons d'en donner, avec le symptôme.

Cette dialectique entre savoir et jouissance dont relève l'inconscient, le symptôme et l'amour, Lacan l'expose dans le Séminaire *D'un Autre à l'autre* :

« Le savoir, à l'extrême, c'est ce que nous appelons le prix. Le prix s'incarne quelquefois dans de l'argent, mais le savoir aussi, ça vaut de l'argent, et de plus en plus. C'est ce qui devrait nous éclairer. Ce prix est le prix de quoi ? C'est clair

---

[389] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit*., p. 79

[390] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 18 février 1975

[391] *Ibidem*.

[392] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit*., p. 182

— c'est le prix de la renonciation à la jouissance. C'est originellement par la renonciation à la jouissance que nous commençons d'en savoir un petit bout ».[393]

Le discours capitaliste ne permet donc pas que savoir et jouissance s'articulent pour le sujet. À s'inscrire dans ce discours, le sujet est éjecté de son rapport au savoir en tant que ce rapport est un rapport de jouissance. Jouissance et savoir y sont déconnectés *pour le sujet*. C'est ce que montre la scission entre $\$$ et S_2 et qui conduit Pierre Bruno à parler de pulsion débridée.

En effet, l'inconscient, s'il est bien ce savoir toujours particulier, propre à chacun, qui est l'appareil de la jouissance, le discours capitaliste, à proposer une structure où le sujet est dans ce que nous avons appelé un non-rapport au savoir, ne permet pas que l'inconscient y prenne le statut de savoir qui concerne le sujet et l'engage dans sa parole même. Indifférence à l'inconscient, donc.

Nous avons déjà évoqué la question du statut du symptôme au regard de la structure du discours capitaliste, et avons conclu que ce discours ne comporte pas la marque de l'ingouvernable de la jouissance du symptôme. Ce qui implique que le symptôme ne saurait faire valoir sa face signifiante dans ce discours — comme dans le discours hystérique. Car c'est à s'appuyer sur l'impossibilité et l'impuissance du discours que le symptôme peut y tenir une place en $\$$. Autrement dit, le $\$$ du discours capitaliste ne saurait se supporter du symptôme — contrairement aux autres discours. C'est donc un sujet indifférent à ce qui le marque en tant que divisé qui est aux commandes de ce discours (ce que vient signaler la flèche a—>$\$$ dans ce discours).

Enfin, si l'amour est ce rapport entre deux savoirs inconscients, le discours capitaliste ne saurait mener à ce rapport. Ceci pour une raison qui n'est pas étrangère aux deux premiers points — ce qui fait de l'amour un nœud du problème. En effet, comme nous l'avons vu, dans le discours capitaliste le savoir inconscient est scindé du sujet. La sortie du discours capitaliste est donc un préalable logique à la possibilité d'un rapport entre deux savoirs inconscients. Nous verrons par la suite que l'indifférence aux choses de l'amour va plus loin que la seule

[393] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVI : *D'un Autre à l'autre, op. cit*., p. 39

question de ce rapport entre deux savoirs inconscients puisqu'elle engage également la question de la rencontre[394].

Ce que nous voulons souligner ici, c'est la position à l'endroit du réel que ce discours propose au sujet. C'est une position tout à fait particulière puisqu'elle se fonde sur la soumission du sujet aux productions de l'Autre. Le sujet, en place d'agent, remet à un Autre avec lequel il n'entretient aucun rapport la charge de combler sa division (a—>$\$$). Dans cette forclusion de la castration, redoublée d'un non-rapport au savoir, le sujet est déresponsabilisé, soumis aux solutions que l'Autre pourrait lui apporter. Ce qui fait le cœur de son rapport au savoir, en tant que ce rapport définit le sujet lui-même, est rejeté du discours. Le sujet s'inscrit donc dans ce discours à la condition non pas de n'être plus sujet divisé, mais d'être indifférent à cette condition.

C'est tout le paradoxe de ce discours : *de ne pas respecter la structure fondamentale du lien social, il produit des effets antinomiques avec la structure du sujet elle-même* dont pourtant il a besoin, car c'est bien de trouver des sujets divisés pour s'y inscrire en place d'agent que ce discours fonctionne.

C'est-à-dire que le type de gouvernement de la jouissance mis en place par ce discours va à l'encontre de l'expression de la division subjective dans ce qu'elle convoque de castration. La seule manifestation de division subjective que nous retrouvons dans le discours capitaliste, comme nous l'avons déjà souligné, est la relance incessante du sujet à se voir restituer du plus-de-jouir. Si cette relance au maître est toujours de nouveau opérée, c'est bien que cet objet, d'une part ne convient pas — *ce n'est pas ça* —, d'autre part ne parvient pas vraiment au sujet — confusion entre objet mondain et plus-de-jouir, qui est, lui, bien séparé du sujet dans l'autre discours qui produit ce plus-de-jouir : le discours du maître. Seulement le discours capitaliste ne permet pas au sujet de réaliser l'assomption de ce qui se manifeste de division du sujet dans ce discours même. Le discours capitaliste s'amorce bien à partir d'un sujet divisé ($\$$) entre ce qui passe à la représentation signifiante et ce qui du réel de sa jouissance se trouve ainsi perdu. Mais cette perte n'est pas relayée dans la structure du discours en termes d'impossible et d'impuissance — castration — comme dans les quatre

[394] Nous consacrerons une partie à l'indifférence aux choses de l'amour.
Cf. Infra., p. 239

discours. Ce n'est donc pas la division du sujet qui est rejetée du discours capitaliste, mais sa manifestation en tant que castration. C'est pourquoi nous proposions de considérer ce cinquième discours comme le discours de *l'indifférence envers le sujet* — et non par exemple, de sa suppression[395]. Le discours capitaliste n'est donc pas sans une position à l'endroit du réel, c'est-à-dire qu'il n'est pas sans éthique — ce qui, de nouveau, justifie qu'il soit nommé *discours*[396]. Mais cette éthique est fondée sur l'indifférence envers la condition de division du sujet — et ses conséquences —, ce qui ne manquera pas de déresponsabiliser celui qui s'y inscrit à la place de l'agent. Si le discours analytique emporte comme éthique que « de notre position de sujet, nous sommes toujours responsables »[397], le discours capitaliste inscrit inversement que *de notre position de sujet divisé, nous ne sommes pas responsables*. Ceci emporte comme conséquence que ce discours ne saurait en aucun cas être le support d'un dire pour le sujet. Ceci car le dire est un acte[398] qui en tant que tel engage la responsabilité du sujet. Ainsi, le discours capitaliste est ce discours qui offre une assise discursive pour, non pas un dire silencieux, mais *un mutisme du dire.* Ceci n'implique pas que le discours capitaliste ne soit pas propice à certains types d'actes — nous l'avons évoqué pour le passage à l'acte. Ceci indique seulement que *l'acte produit dans le cadre de ce discours ne sera supporté d'aucun dire susceptible de venir à l'ex-sistence.* Ce qui n'empêche pas, dans le cadre d'un autre discours, de faire advenir un dire sur un acte où ce dire était, jusque là, indisponible. C'est un des enjeux de la clinique contemporaine : que le discours analytique puisse permettre au sujet de cerner ce qui *aura été* son dire, même s'il était indisponible dans le cadre du discours capitaliste — ce qui veut dire sortir du discours capitaliste et renouer avec le savoir inconscient un rapport non scindé.

---

[395] Même s'il n'est pas exclu que le discours capitaliste soit propice à l'avènement d'une post-humanité où le sujet en tant que divisé n'aurait plus lieu d'être. Mais à ce moment même, le discours capitaliste ne serait plus en fonction.

[396] En effet, Lacan précise qu'il y a une « éthique de chaque discours ».
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 19 novembre 1974

[397] LACAN. J., *La science et la vérité (1966)*, *op. cit.*, p. 339

[398] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 18 mars 1975

II. 4) LIMITES DE L'APPROCHE STRUCTURALE.

Afin de poursuivre, il nous faut souligner deux points qui nous serviront à mettre en valeur l'intérêt de ce qui va suivre. Le premier point concerne le symptôme dans sa relation à l'époque. Nous avons souligné que le symptôme, dans sa face d'enveloppe formelle, prend appui sur la particularité de son époque. Ainsi, comme le précise Sidi Askofaré :

> *« Le symptôme est relatif au discours — sous-entendu : les formes du symptôme sont déterminées par les types de discours et les figures du Maître qui y saturent la fonction de semblant »*[399].

Lorsque nous avons évoqué ce point, nous avons souligné qu'il ne nous fallait pas confondre d'un côté *les types de discours — structure —* et de l'autre *les figures du maître qui y font fonction de semblant — ce qui convoque une dimension plus historique.* En effet, ceci rejoint la distinction que nous avons relevée plus haut concernant l'articulation du *Malaise dans la civilisation* pour Freud. Nous y repérerions que si Freud semble bien inscrire le surmoi, source du malaise, dans une dimension structurale, ce sont bien les *figures historiques* du Père qui donneront son caractère unique au surmoi de la culture d'une époque donnée.[400] Autrement dit, il nous faut distinguer *le plan des discours* en tant qu'il marque le surmoi et le symptôme des effets de sa structure, et *le plan des figures historiques du maître* qui y saturent la fonction de semblant. Ceci est la distinction classique entre la structure — qui relève de la relation entre des éléments sans qualités intrinsèques (ici $\$$, S_1, S_2, a) et le plan de l'histoire en tant qu'il s'intéresse à la qualité intrinsèque de l'objet et sa genèse historique. Si la structure, comme nous l'avons montré, est un versant absolument essentiel, est-il le seul à prendre en compte ? Est-ce identique que la loi en S_1 du discours du maître soit une loi religieuse ou une loi républicaine, voire une loi votée par le peuple ? Est-ce identique que le savoir en position d'agent dans le discours universitaire soit le savoir de la théologie, du droit ou de la science ? Un symptôme hystérique en vaut-il un autre ? Bien sûr, d'un point de vue structural, rien ne nous empêche de répondre par l'affirmative. La loi commande à l'esclave, le savoir formate les astudés, et le symptôme en position d'agent dans le discours hystérique continuera à mener

---

[399] ASKOFARÉ. S., *Les formes contemporaines du symptôme, art. cit.*

[400] FREUD. S., *Le malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 329

la danse de son *« ce n'est pas ça »*. Mais du point de vue de la culture qui en découle, nous ne pouvons pas ne pas considérer qu'il y a bien une différence inhérente à la qualité de l'objet. La relation à l'Autre est structurale, certes, c'est sur le plan de la structure que nous pouvons articuler le plus précisément ce qu'il en est quant au sujet de l'inconscient. Mais « *le contenu du discours de l'Autre »*[401] donne son caractère particulier et historique à une époque, une réalité, un savoir, un signifiant maître, et même un plus-de-jouir[402]. Nous ne disons pas qu'il donne un caractère particulier et historique au sujet car le sujet, c'est bien celui qui se lit dans les discours, en $\$$. Mais en revanche, il est clair que le contenu de l'Autre donne une teinte absolument particulière selon l'époque et la culture considérées au *moi* [403] — qui est une instance du sujet. Ainsi, il nous faut être prudents lorsque nous remplaçons les lettres des discours par des signifiants plus précis, car nous y injectons alors une dimension historique. Et cette dimension historique n'est pas sans influence.

Ceci m'amène directement au second point qui est justement celui de la réalité. Nous avons souligné que la réalité ne peut pas se limiter aux dits, c'est-à-dire à ce qui s'entend. Ceci puisque les signifiants sont impuissants à saisir dans leur filet symbolique l'objet *a* (toujours entre un signifiant et celui qui suit), et à résorber la béance, la fente que constitue le sujet. C'est ainsi que Lacan est amené à soutenir, comme nous l'avons développé, que la réalité découle du dire en tant que ce dire relève du plan du discours[404]. Et si nous ne pouvons que souscrire à cette insuffisance du dit à constituer la réalité, il nous paraît insuffisant de réduire la question de la réalité aux discours. Même si ceci est tout à fait pertinent du point de vue structural — et il n'est pas question de le renier. Mais des travaux « historiques » comme ceux de Castoriadis sont-ils à rejeter ? L'insistance que cet auteur met à repérer l'apparition de nouvelles significations dans ce que ceci emporte de conséquence pour l'individuel et le social ne peut pas nous laisser indifférents. Nous suivons ainsi le conseil de Foucault :

---

[401] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil, 1975, p. 153

[402] Ceci par l'impasse fantasmatique du névrosé qui confond i(a) et *a.*

[403] Tout le travail de Jean-Pierre Vernant sur le moi en Grèce ancienne en atteste.
Voir notamment :
VERNANT. J-P., *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, Collection « Folio histoire », 1989

[404] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit*., p. 43

> *« Il nous faut avoir une conscience historique de la situation dans laquelle nous vivons. Deuxièmement, il faut s'assurer du type de réalité auquel nous sommes confrontés. »*[405]

Ils nous faut donc faire un détour par Cornelius Castoriadis, psychanalyste, qui connaît et a suivi une partie de l'enseignement de Lacan, afin de repérer en quoi une époque ne se limite pas à ce que les discours articulent en tant que tels au niveau de la structure. Ce qui nous mènera à définir ce qu'est la *subjectivité* d'une époque — que nous ne confondrons donc pas avec le sujet. Nous aurons par la suite à étudier pourquoi nous ne pouvons pas nous limiter à une approche ou une autre. Il nous faudra articuler l'histoire à la structure car, comme l'énonce Lacan, et ceci constitue une limite tout à fait essentielle d'une approche seulement historique, « *il n'y a aucune réalité pré-discursive »*[406].

---

[405] FOUCAULT. M., *Le sujet et le pouvoir*, *op. cit.*

[406] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX *: Encore, op. cit*., p. 43

CHAPITRE TROISIÈME :
LE SOCIAL-HISTORIQUE

« L'angoisse de l'ouvrier rivé à la chaîne de montage comme à la rame d'une galère, c'est l'angoisse d'aujourd'hui. Ou plus simplement elle est liée aux définitions et aux mots d'aujourd'hui ».

LACAN. J., « Freud pour toujours », Entretien pour le journal Panorama, Rome, le 21 novembre 1974

Nous allons consacrer ce chapitre à étudier le contenu de l'Autre, c'est-à-dire ce qui s'y déroule en terme de transformations, de mutations. Et nous soutiendrons que ces mutations et transformations ne peuvent pas se réduire à l'approche structurale (celle des discours) car elles engagent aussi la question du type de savoirs, de signifiants et de significations qui s'y déploient. Nous nous appuyons ici sur ce que Sidi Askofaré a énoncé à propos de l'inconscient :

> *« L'inconscient est structure certes, c'est-à-dire lieu de l'Autre, mais il est aussi savoir ; autrement dit, cette structure, ce qui s'y déroule, s'articule en discours, en discours de l'Autre. Cet Autre dont l'inconscient est le discours ne se réduit pas aux parents, c'est l'Autre du discours universel qui détermine l'inconscient comme transindividuel. Or, l'Autre, entendu dans ce sens, soit le symbolique, s'il est invariable en sa structure — celle du langage — est aussi soumis à des changements, à des mutations, à des ruptures, à des subversions. Qui peut contester les changements induits dans l'Autre par l'avènement du monothéisme, l'invention de l'écriture, l'émergence de la science moderne et depuis peu des biotechnologies et de l'informatique ! »*[407]

[407] ASKOFARÉ. S., « Structure et discours : de la subjectivité contemporaine », *Journée d'étude de la découverte Freudienne, le 14 février 2004*

C'est ainsi qu'il nous faut considérer que, si le sujet se définit d'un rapport au savoir, les savoirs changent. Et c'est en s'appuyant sur le schéma L de Lacan que Sidi Askofaré est fondé à repérer le lieu topique où se précipitent les conséquences des mutations de l'Autre :

> *« L'Autre change et ses changements retentissent sur les autres termes de la structure, et sur le Moi notamment. »*[408]

Ainsi, il y a l'Autre comme langage, duquel le sujet reçoit sa structure, et il y a l'Autre comme savoir, savoir qui change selon les cultures, les époques. Lorsque nous avons étudié la théorie du lien social, nous avons montré que l'Autre-langage n'était pas pour autant un autre figé. La structure du langage se décline en discours, et ceci nous permet déjà d'envisager des ruptures et des subversions au niveau de la structure elle-même. Nous avons situé ces discours comme étant l'armature du gouvernement de la jouissance du sujet.

Mais dans cette structure, nous y retrouvons le savoir, S_2, savoir que Lacan épingle dans le discours du maître de la place de l'Autre, du « site de l'Autre »[409]. Autrement dit, il y a bien dans les discours un point où l'Autre comme savoir s'articule à l'Autre-langage — ce en quoi ils ne se confondent pas. Nous avons souligné la place particulière du discours du maître dans le lien social en tant qu'il en constitue l'armature fondamentale. Ceci puisqu'il n'est autre que le discours de l'inconscient. Ce en quoi nous ne sommes pas étonnés de retrouver S_2 en position d'Autre. S_2, c'est à l'occasion, bien sûr, et même de façon privilégiée, le savoir inconscient. Mais pas seulement. Voici donc l'Autre-savoir en tant qu'il est « soumis à des changements, à des mutations, à des ruptures, à des subversions ». Ainsi, le S_2 restera, dans chaque discours, le savoir qui est fondamentalement le savoir soumis aux variations qui lui sont propres, c'est-à-dire les variations spécifiques à l'Autre-savoir, ce que nous avons appelé avec Cornelius Castoriadis, le « contenu du discours de l'Autre »[410]. Le savoir est fondamentalement lié au signifiant maître, S_1, qui le précède et l'appelle afin de produire une signification — ceci à l'exception du discours analytique où S_1 et S_2 sont disjoints. Autrement dit, aborder un savoir, c'est aussi aborder les signifiants-maîtres qui y sont liés, qui sont des

---

[408] *Ibidem*.

[409] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit*., p. 106

[410] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil, 1975, p. 153

signifiants dont l'existence est profondément liée à ce savoir. C'est le cas des signifiants « biotechnologies » et « informatique » par exemple.

Ainsi, si la théorie des discours nous permet de poser la question du type de gouvernement de la jouissance qu'une époque privilégie, il nous faut maintenant approcher la question du ou des *types de savoirs et de signifiants-maîtres par lesquels ce gouvernement s'incarne.*

Il me semble que la question de la subjectivité ne peut s'approcher qu'une fois que l'on a pris en compte la spécificité du ou des savoirs qui régissent une époque. En effet, les discours n'ont pas en tant que tels des effets de subjectivité, ils ont des effets de *gouvernement* — de la jouissance. *Étudier la subjectivité d'une époque revient à repérer les savoirs et les signifiants-maîtres qui donnent une signification au type de gouvernement qui régit cette époque.*

Il faut bien en convenir, cette question n'est pas celle de la psychanalyse. Elle peut être celle de l'histoire, de la psychologie, de la sociologie, de l'anthropologie voire de la philosophie. L'axe de la psychanalyse, ce qui l'intéresse dans sa clinique, est la question de comment le sujet jouit de ce savoir — c'est la question des discours. Mais pour autant, la subjectivité d'une époque concerne la psychanalyse, ce en quoi le psychanalyste ne peut pas l'ignorer. Ceci pour au moins deux raisons :

- *La subjectivité concerne la psychanalyse en intention* : Le psychanalyste n'a pas affaire au sujet de l'inconscient en tant que tel, toujours insaisissable, toujours supposé. Il a à faire avec la personne empirique qui se présente devant lui : l'analysant. Un analysant socialisé[411], ce qui veut dire aussi marqué, en son *moi*, de la subjectivité de son époque. Comment le psychanalyste pourrait-il recevoir l'analysant s'il ne sait pas quelque chose des enjeux et des bouleversements qui sont au principe des savoirs qui régissent son époque ?

[411] Voir à ce propos:
CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 5,* Paris, Seuil, Points, 1997, p. 318

C'est bien là ce que dit Lacan à ce propos[412]. Bien sûr ceci n'a pas forcément d'influence sur sa technique en tant que telle puisque ce n'est pas principalement avec le *moi* que le psychanalyste travaille, mais bien avec le sujet évanouissant de l'inconscient. Mais le moi fait partie de l'expérience et donc la concerne.

- *La subjectivité concerne la psychanalyse en extension* : Ceci est la conséquence logique du premier point. Le psychanalyste doit être en mesure de situer l'offre analytique dans le contexte de la conflictualité des discours *et des savoirs* de son époque. N'est-ce pas aussi cela *rejoindre la subjectivité de son époque* ?

Voici donc pourquoi nous sommes fondés à mener cette étude, ce qui nous permettra plus tard d'intégrer cette approche à l'analyse de l'entretien que nous avons mené.

Afin de préciser notre position, nous allons nous appuyer sur la distinction proposée par Sidi Askofaré entre la conception freudienne et la conception de la philosophie politique du gouvernement[413]. *La question de la structure*, c'est-à-dire celle des discours, correspond à l'approche freudienne, c'est-à-dire qu'il y a gouvernement du sujet, gouvernement qui bute sur le point réel du sujet porté par la jouissance du symptôme. *La question de la subjectivité* est ce qui est approché par la philosophie politique et qui vient à répondre à la question : « *par quoi gouverne-t-on ? La force, l'amour, le secret, la confiance, la religion, la science …? »*[414]

Autrement dit, il y a d'un côté la forme du gouvernement du sujet, les discours, la structure qui domine une époque ; et il y a d'un autre côté le savoir *qui s'y articule*. Car, comme nous l'avons souligné, le propre des discours que Lacan établit pour rendre compte de la structure du lien social, c'est que les éléments qui fondent le rapport de l'humain au langage vont s'y articuler, et notamment S_1 et S_2. C'est donc à travers la structure du lien social que le sujet sera en rapport au savoir. Oui, mais quel savoir ? Bien sûr, nous sommes

---

[412] C'est ici le sens, à notre avis, de l'indication de Lacan qui invite très fortement le psychanalyste à « rejoindre à son horizon la subjectivité de son époque », c'est-à-dire, nous l'avons souligné, à en savoir quelque chose.
LACAN. J., *Fonction et champ de la parole et du langage (1953)*, *op. cit*., p. 319

[413] ASKOFARÉ. S., « Le réel de la politique. En quoi et pourquoi gouverner est-il impossible ? », *Conférence dans le cadre du pôle 6 de l'EPFCL*, Foix, le 15 septembre 2012

[414] *Ibidem*.

tenté de répondre : le savoir inconscient. Mais le savoir inconscient – si c'est bien lui en effet qui intéresse la psychanalyse – suffit-il à approcher ce qu'il en est de la question de l'époque ? L'inconscient se nourrit des savoirs et des signifiants qu'une époque véhicule. *Le contenu* d'une cure n'est pas le même selon une époque ou une culture.

On voit donc que le social, dans sa dimension historique n'est pas sans concerner l'inconscient, et n'est pas sans concerner non plus la psychanalyse et le psychanalyste. Mais si nous voulons étudier cette dimension sociale-historique, ce n'est pas l'inconscient en tant que tel que nous devons étudier — au moins dans un premier temps —, puisque l'inconscient, dans son contenu, se détermine *à partir* du rapport du sujet à *ce qui est contenu dans ce social-historique*. C'est ici qu'il est intéressant de se rapporter aux travaux plus historiques, et notamment à ceux de Cornelius Castoriadis, psychanalyste, mais qui reconnaît qu'à « ces questions, que la psychanalyse ne peut pas ignorer, elle ne peut pas non plus, comme psychanalyse, répondre »[415]. Ce qui va donc amener l'auteur à articuler la psychanalyse à une analyse du champ social historique *sui generis*.

[415] CASTORIADIS. C., *Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science, art.cit.*, p. 87

III. 1) CASTORIADIS ET LACAN.

Malgré les nombreuses différences entre Castoriadis et Lacan, il y a comme une rencontre ratée entre ces deux grands penseurs du XXe siècle. Après avoir suivi les *Séminaires* de Lacan de 1964 à 1968, et avoir reçu, en 1966, un volume dédicacé par Lacan des *Écrits*[416], Castoriadis se sépare définitivement de Lacan, se rapprochant du *Quatrième Groupe* fondé par Piera Aulagnier, François Perrier et Jean-Paul Valabrega, après leurs démissions de *L'École Freudienne de Paris* fondée par Lacan[417]. Castoriadis marquera son désaccord avec l'enseignement de Lacan dans un article intitulé « *Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science »*[418] paru dans la revue *L'inconscient* — revue qui deviendra *Topique* après la fondation du *Quatrième Groupe*.

Dans cet article, qui est le premier texte connu de Castoriadis concernant la psychanalyse, l'auteur reproche à Lacan sa parenté avec le structuralisme de Lévi-Strauss (sans directement nommer ce dernier) et le projet que serait celui de Lacan de réduire la psychanalyse au modèle de la science. Pour Castoriadis, la psychanalyse ne saurait en aucun cas se conformer au modèle de la science, c'est-à-dire devenir scientifique. Ceci principalement du fait que la psychanalyse est avant tout une pratique que l'auteur définit comme une « activité pratico-poétique »[419]. Ce versant poétique de l'analyse, Castoriadis l'oppose à la science en ceci que la pratique de l'analyse, de passer par la parole de l'analysant, convoque une dimension de création, « un moment de création dans le processus psychique »[420]. Ce qui conduit à une irréductibilité fondamentale de l'humain et qui interdit, de fait, toute possibilité de prédictibilité de l'avenir par la psychanalyse — prédictibilité qui est une visée constitutive de la démarche scientifique. De plus, tout ce qui se dit de la psychanalyse ne prend sa valeur que du transfert, c'est-à-dire n'est observable que depuis une

---

[416] Une dédicace qui ne manque pas d'ironie et qui marque déjà une certaine rivalité, non sans respect, entre les deux hommes. En effet, Lacan écrira pour Castoriadis : « À Cornelius Castoriadis, aussi scintillant que ses noms, pour qu'il fasse jouer sur mes charbons ses lumières ».
DOSSE. F., *Castoriadis. Une vie, op. cit.,* p. 152

[417] Pour une histoire de la fondation de ce *quatrième groupe* et les raisons de la scission avec l'*EFP* voir :
ROUDINESCO. E., *Histoire de la psychanalyse en France*, Paris, Fayard, Collection « La pochothèque », 1994, pp. 1192-1214

[418] CASTORIADIS. C., *Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science, art. cit*., pp. 47-87

[419] *Ibid*., p. 58

[420] *Ibid*., p. 69

situation analytique donnée, ce qui s'oppose à toute observation scientifique qui réduirait l'analysant à une somme de variables symboliques.

> *« Considérer l'individu comme simple combinatoire d'éléments substituables et permutables, c'est éliminer l'objet réel de l'analyse au nom d'une rêverie pseudo-théorique. Elle ne peut de toute façon pas le faire lorsqu'elle est en fonction : cet individu, ce patient, est un ceci irréductible. »*[421]

On peut saisir ici la confusion qui est à la source de cette critique. Lacan n'a jamais réduit l'analysant au sujet, $. Le sujet n'est pas la personne. Castoriadis opère lui-même la réduction qu'il prête à Lacan. Castoriadis reproche à ce dernier de réduire le sujet au « discours de l'autre », ce qui revient selon lui à ôter toute singularité dans la technique psychanalytique. Or, d'une part, Lacan n'a jamais dit que le sujet était le discours de l'autre, mais que *l'inconscient est le discours de l'Autre,* et d'autre part, Lacan n'a pas souscrit au réductionnisme structuraliste qui consisterait à réduire l'être parlant au simple effet de la combinatoire signifiante. Colette Soler résume bien ce qu'il en est à ce propos :

> *« Par hypothèse, la linguistique et l'anthropologie structurale, qui prennent pour objet les lois de composition des structures qui les occupent, n'impliquent le sujet que comme sujet réduit au pur sujet de la combinatoire. L'hypothèse analytique est autre. Le fait que Lacan ait souligné fortement que la psychanalyse ne connaît pas d'autre sujet que celui de la science, et qu'il fasse de "ce mode spécial du sujet", ce qu'il appelle "la marque à ne pas manquer du structuralisme", ne doit pas nous tromper sur ce point. La psychanalyse ne connaît pas d'autre sujet que ce sujet, mais sans incarnation, qui n'est qu' "ombilic" à la pure combinatoire de la mathématique du signifiant, ombilic que la logique même ne parvient pas à éliminer, mais ce sujet n'est pas l'objet de la psychanalyse. Celui qu'elle accueille et qu'elle traite, c'est celui qui souffre, et pas de n'importe quoi, d'une souffrance liée à la vérité, la vérité qui engage l'objet de son fantasme, et même un peu plus : le vivant marqué par le langage. Lacan a trouvé un mot pour le désigner : "psychanalysant". Sans lui pas de*

[421] *Ibid.*, p. 60

psychanalyse, alors que l'étude des mythes se passe fort bien du "mythant", comme Lacan l'appelle par analogie avec analysant {...} ». [422]

Castoriadis oppose à ce qu'il croit être un déterminisme symbolique sans faille, *l'irréductibilité* qu'il y a en tout individu, « résidu que laisse toute explication de ce type »[423]. Et il récuse la possibilité d'inclure dans une structure ce point d'irréductibilité au symbolique, ce résidu qui échappe au savoir. Ce que Lacan fera pourtant avec l'invention de l'objet *a,* notamment dans le statut que ce dernier prendra dans les *Séminaires* XVI et XVII avec l'invention des discours — moment où Castoriadis cesse d'assister aux *Séminaires.* Nous avons également déjà insisté sur les catégories d'impossible et d'impuissance en tant qu'elles indexent les limites de la structure en son sein même.

On peut donc reconnaître chez Castoriadis un refus de céder sur le réel du sujet qu'il situe dans ce qu'il appelle « l'irréductibilité » de « l'individu singulier » dans ce que celui-ci emporte de création. Ainsi, il reconnaît une part de création dans le rapport de l'humain au symbolique, et notamment au niveau du symptôme qu'il refuse de réduire uniquement à des chaînes causales externes[424] — qu'il ne nie pas pour autant. Castoriadis insiste donc, d'une part sur la responsabilité du sujet dans son rapport au langage, d'autre part sur ce que ce rapport emporte d'insondable.

« On ne peut sortir l'homme de ce qui l'a fait tel qu'il est, ni de ce que, tel qu'il est, il fait. Mais on ne peut non plus l'y réduire. Effet qui dépasse ses causes, causes qui n'épuisent pas ses effets, voilà ce que la psychanalyse est obligée de retrouver constamment dans son activité comme dans sa théorie. »[425]

Reste la critique de départ sur le fait que Lacan chercherait à réduire la psychanalyse à la science, là où Castoriadis voit une pratique poétique dans la cure. Nous ne rentrerons pas dans le débat de savoir si Lacan a fait de la psychanalyse une science — la réponse étant bien sûr

---

[422] SOLER. C., *Lacan, L'inconscient réinventé, op. cit*., p. 5-6

[423] CASTORIADIS. C., *Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science, art. cit*., p. 64

[424] *Ibid*., p. 56

[425] *Ibid*., p. 63

que non[426]. Ceci nous semble être largement traité par Sidi Askofaré dans son ouvrage *D'un discours l'Autre, la science à l'épreuve de la psychanalyse.* Nous rappellerons seulement les deux formules — qui ne sont pas des citations mais qui condensent deux positions de Lacan — qui servent de point de départ à ce livre :

- *« le sujet de la psychanalyse, c'est le sujet de la science » ;*
- *« La psychanalyse n'est pas une science, c'est une pratique. »*[427]

Si nous avons levé le malentendu, avec Colette Soler, qui fait que Castoriadis croit voir dans ce sujet de la science, une réduction de l'humain à de la pure combinatoire signifiante, nous voyons avec cette deuxième formule que Lacan et Castoriadis se rejoignent sur l'impossibilité d'assimiler la pratique psychanalytique à la science. Lacan développera d'ailleurs plus tard une conception poétique de l'interprétation en tant que « le poème est lui-même un nœud du réel et du sens »[428]. Castoriadis conclut que l'irréductibilité de l'humain pose des problèmes à la théorie psychanalytique, comme elle pose des problèmes à toute théorie qui s'y frotte. Mais la psychanalyse prend une position particulière face à cette limite de la théorie, et c'est cette position qui définit sa spécificité et son insolubilité dans la science. En terme lacanien, c'est bien la position de la psychanalyse à l'endroit du réel qui la démarque de la science, c'est-à-dire son éthique.

> *« Dans sa théorisation, la psychanalyse rencontre donc des problèmes en un sens éternels, qu'elle renouvelle radicalement, mais qu'elle ne résout pas. Ce qui interdit toute confusion avec la théorisation de la science n'est pas qu'elle ne les résolve pas ; mais qu'elle n'instaure pas des procédures objectives pour ce faire, et que du reste on ne voit pas en quoi de telles procédures pourraient consister. »*[429]

---

[426] « La psychanalyse, je l'ai dit, je l'ai répété tout récemment, n'est pas une science. »
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXIV *: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre,* inédit, Leçon du 11 janvier 1977

[427] ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit*., p. 14

[428] SOLER. C., *Les affects lacaniens*, *op. cit.,* p. 168

[429] CASTORIADIS. C., *Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science, art. cit*., pp. 79-80

Outre ces points de rencontre ratés entre Castoraidis et Lacan, il nous faut souligner le chemin différent vers lequel s'orientera Castoraidis, qui, sur le fond, ne s'oppose pas vraiment à l'idée de la chaîne signifiante. Ce qu'il refuse, c'est d'une part, à ce qu'on y réduise l'humain et qu'on réduise l'expérience humaine à des signifiants arbitraires et vides, d'autre part à ce qu'on essaie de calculer l'humain plutôt que de le penser[430]. En effet, pour l'auteur, l'objet de la psychanalyse n'est autre que « les significations matérialisées dans la vie de l'individu », c'est-à-dire des *significations incarnées* qu'il définit comme des « représentations portées par des intentions et solidaires d'affects »[431]. Ces *intentions* ne sauraient être isolables, observables et descriptibles sans une perte qui nierait l'irréductibilité de « l'individu ». Ceci pour deux raisons : tout d'abord parce que ces intentions sont largement inconscientes, mais surtout parce qu'elles sont « essentiellement suspendues sur le vide de ce qui est à venir »[432]. Les intentions sont portées par « l'ensemble de la vie de l'individu considéré, y compris ce qui sera son avenir »[433]. Ces intentions, liées aux affects, sont ce qui constitue les représentations qui définissent les significations incarnées propres à un individu. Ces significations incarnées propres à l'individu, Castoriadis refuse de les réduire à la « causation symbolique ». Il reconnaît au sein de la chaîne signifiante, ou plutôt en amont de cette chaîne, une création fondamentale. Ainsi, il parlera de « création symbolique »[434] plutôt que de déterminisme symbolique à propos du symptôme.

> *« L'individu n'est pas seulement un premier enchaînement de représentations — ou mieux, une première "représentation totale" — il est aussi et surtout, de ce point de vue, surgissement ininterrompu de représentations et mode unique de ce flux représentatif, façon particulière de représenter, d'exister dans et par la représentation, de se fixer sur telle représentation ou tel terme d'une représentation, de passer de l'une à l'autre, de tel type de terme représentatif à tel autre et ainsi de suite. »*[435]

---

[430] *Ibid.*, p. 79

[431] CASTORIADIS. C., *Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science, art. cit.*, p. 65

[432] *Ibid.*, p. 66

[433] *Ibidem*.

[434] *Ibid.*, p. 67

[435] *Ibid.*, p. 66

Ici Castoriadis parle de représentation, mais c'est bien de V*orstellungen-Repräsentanz* qu'il s'agit, ce qu'il précise plus loin[436].

Ce n'est pas l'enseignement de Lacan qui ira à l'encontre de l'idée que chaque sujet a un rapport singulier au signifiant[437] et que certains signifiants prennent des fonctions de nœud pour le sujet. Ce qui peut plutôt surprendre, c'est l'idée que le sujet « existerait dans et par la représentation ». Ceci diffère radicalement de la thèse lacanienne que le sujet manque à être. Mais si cette opposition entre les deux psychanalystes en est bien une, elle ne se pose pas en ces termes.

Castoriadis ne soutient pas non plus que le sujet trouve son être dans le signifiant, ce que vient signaler pour lui ce qu'il appelle le « mode unique » du flux représentatif, et la « façon particulière de représenter ». Pour comprendre le fond de la pensée de Castoriadis, il faut saisir qu'en amont du symbolique, il y a pour lui la création — ce qu'il fera supporter par le registre imaginaire.

> *« C'est dans la représentation qu'on trouve le moment de création dans le processus psychique (je parle évidemment de création ex nihilo), d'abord dans son surgissement même, et tout autant dans son déploiement et ses produits. C'est ici qu'apparaît avec éclat l'irréductible à toute combinatoire, à toute formalisation. »*[438]

C'est ce qui amène Castoriadis à soutenir qu'un sens ne peut pas se réduire, se dissoudre dans les déterminations d'un système. Quand bien même ces déterminations existent, il reste un résidu non déterminé. Ainsi, toute signification est « signification vivante »[439].

On voit donc que Castoriadis insiste sur la question de la signification, ceci car pour lui, le monde est signification, et l'humain se construit dans un monde de signification.

---

[436] *Ibid*., p. 69

[437] « V*orstellungen-Repräsentanz, vous devez bien le sentir, est strictement équivalent à la notion et au terme de signifiant. »*
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre VI : Le désir et son interprétation*, op. cit*., p. 66

[438] CASTORIADIS. C., *Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science, art. cit*., p. 69

[439] *Ibid*., p. 47

Mais il est impossible de saisir pleinement la genèse d'une signification en ceci qu'il y a à son départ une « indétermination relative »[440], c'est-à-dire une *création imaginaire*[441]. L'être ne se trouve donc pas dans le signifiant, ni même dans la signification. Il se trouverait plutôt dans ce moment insaisissable et insondable de création[442]. C'est ainsi que pour Castoriadis, si l'objet de la psychanalyse correspond bien aux significations matérialisées dans la vie de l'individu et à leurs origines, la psychanalyse se confronte bien à un irreprésentable en leurs fonds. Et c'est sa position face à cet irreprésentable qui la détermine en théorie et en pratique. Finalement, la psychanalyse est cette pratique poétique qui vise à restituer au sujet cette capacité de création. Ce que Castoriadis appelle l'autonomie : « aider le patient à trouver, inventer, créer pour lui-même un sens à sa vie »[443]. Ce qui en passe par une mise à raison de l'imaginaire (dans sa composante non pas créatrice, mais agressive et aliénante), et la transformation des relations entre l'intention inconsciente et l'intention consciente.

Mais Castoriadis repère ici une limite. La psychanalyse n'agit que sur un champ précis : celui du champ psychanalytique, c'est-à-dire de la cure. Si la psychanalyse peut mettre en partie en lumière les « conditions de possibilité » de cette mise à raison et de cette transformation, elle ne le peut qu'en partie seulement.

> *« En partie seulement, parce qu'elles ont une double existence, une racine au-delà du champ psychanalytique, dans le champ socio-historique. La psychanalyse ne peut pas rendre compte de l'interdit de l'inceste, elle doit le présupposer comme institué socialement. Elle peut décrire l'instauration chez l'individu d'un principe de réalité, mais cette réalité, dans sa nature générale et dans son contenu chaque fois spécifique, elle ne peut pas et n'a pas à en rendre compte, elle est*

---

[440] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.,* p. 209

[441] Castoriadis récuse la conception d'un imaginaire uniquement spéculaire. Ce que Lacan dépassera aussi, ceci sera tout à fait sensible lorsqu'il s'intéressera à la question des nœuds borroméens.

[442] L'ontologie développée par Castoriadis est une ontologie multiple. L'être y est considéré comme à la fois « être-premier », « être-vivant », « être-psychique », « être-social-historique » et « être-sujet ». Ces êtres ne se recouvrent pas mais sont indissociables. Tous mettent en jeu un certain imaginaire. Mais ce n'est pas de la question de l'être que nous débattons ici. L'important pour nous étant que Castoriadis ne considère pas que l'être de l'humain se trouve dans le signifiant ou la signification. L'être est en son fond abîme insondable et création radicale. Pour plus d'informations, on pourra se reporter à l'article suivant :
POIRIER. N., « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », In : *Revue du MAUSS*, 1/ 2003, n° 21, p. 383-404

[443] CASTORIADIS. C. « Psychanalyse et politique », In : *Passant,* n°34, avril/mai 2001.

pour elle une donnée définie ailleurs : la réalité, disait Freud, c'est la société[444]*. {…} Elle montre comment l'individu peut accéder à la sublimation de la pulsion, mais non comment peut apparaître cette condition essentielle de la sublimation, un objet de conversion de la pulsion : dans les cas essentiels, cet objet n'est que comme objet social institué. »*[445]

On pourrait commenter ce passage sur plusieurs points. Mais nous allons nous limiter à celui qui nous permettra de faire un pas de plus. Castoriadis souligne deux choses importantes dans sa pensée lorsqu'il dit que l'interdit de l'inceste est *socialement institué*. Tout d'abord il souligne que cet interdit n'est pas naturel. Il est une institution sociale, et dont les fonctions sont sociales. Ceci veut dire, pour Castoriadis, qu'il est une création de l'humain, tout comme le langage. Or, pour Castoriadis, la création est au cœur de l'histoire. L'histoire c'est le champ de la création social-historique. Nous y reviendrons. Ainsi, si Lacan est fondé à penser l'interdit de l'inceste comme « le trou structural du symbolique »[446], et à en déduire que l'interdit de l'inceste est structural, et non historique, Castoriadis insiste sur un autre point. D'où vient cette structure ? Qu'est-ce qui l'institue ? Nous pouvons ici sentir l'un des enjeux de l'articulation de la structure et de l'histoire.

Mais l'indication de Castoriadis porte également sur un autre point. Si l'on veut bien reconnaître l'interdit de l'inceste comme structural (mettant de côté la question de sa création), Castoriadis pose la question de l'incarnation de cet interdit dans un champ social-historique particulier. Et ceci, comme le dit Castoriadis, n'est pas sans effets sur la réalité. Ceci est-il incompatible avec ce que nous avons vu que, pour Lacan, la réalité n'est constituée que du fantasme [447] ? C'est ce qu'il nous faudra éclairer.

Pour terminer sur l'opposition entre Castoriadis et Lacan qui se révèle dans cet article, on pourrait résumer la situation en disant que Castoriadis reproche à Lacan de chercher à éliminer le sens au profit de la structure, et de « scientifiser » la psychanalyse. Lacan réagira à

---

[444] FREUD. S., *Totem et tabou,* G. W., IX, p. 92

[445] CASTORIADIS. C., *Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science, art. cit*., p. 82-83

[446] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 15 avril 1975

[447] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXV : *Le moment de conclure, op. cit.,* Leçon du 20 décembre 1977

cet article lorsqu'il s'entretiendra, le 13 mai 1970 sur les marches du Panthéon avec quelques-uns. Lacan dénonce un malentendu de la part de Castoriadis qui croit que le discours analytique, tel que le propose Lacan, est « un complètement » du discours de la science, là où il est en fait conditionné par lui. Ce qui veut dire qu'il n'y aurait pas de psychanalyse sans l'avènement de la science moderne. Lacan se défend donc de vouloir verser dans la scientifisation de la psychanalyse et précise que « le discours de la science ne laisse aucune place à l'homme »[448], ce dont bien sûr il ne se réjouit pas. Même si c'est bien parce que le discours scientifique ne laisse aucune place à l'homme, qu'il y a la psychanalyse — qui reçoit ainsi ce qui est rejeté.

Lorsque Lacan parle de cet article, c'est à partir d'une question qui porte sur le sens. *Vous fuyez le sens* lui dit-on. La réponse de Lacan est claire, c'est la structure analytique qui impose cette « fuite du sens ». Mais il ne faut pas comprendre trop vite. Ce n'est pas tant le discours analytique — ou Lacan — qui fuit le sens, *c'est le sens qui fuit, « à entendre comme un tonneau, non d'une détalade »*[449]. Une fuite causée par la béance du rapport sexuel, précise Lacan dans l'introduction à l'édition allemande des *Écrits*, et dont sort l'objet *a*. Le sens ne saurait en aucun cas, quel qu'il soit, ne pas être en fuite, car il est troué par le rapport sexuel qu'il n'y a pas, et l'objet *a* qui s'en trouve sortir de là. Ce qui amène Lacan à préciser sa position en écrivant une réponse claire à la critique de Castoriadis — réponse qui ne lui est pour autant sûrement pas directement adressée. Alors que Castoriadis voit chez Lacan une tentative d'éliminer le sens au profit de la structure, voici ce que ce dernier écrit dans l'introduction à l'édition allemande des Écrits :

> *« Ce qui relève de la même structure, n'a pas forcément le même sens. C'est en cela qu'il n'y a d'analyse que du particulier : ce n'est pas du tout d'un sens unique que procède une même structure, et surtout pas quand elle atteint au discours. »*[450]

---

[448] Ce terme d' « homme » n'est sûrement pas là anodin. Lacan marque ici sa distance avec le structuralisme que dénonce Castoriadis.
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.,* p. 171

[449] LACAN. J., *Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Écrits,* Autres écrits, *op. cit.*, p. 557

[450] *Ibid.*, p. 553

Mais si le sens est donc du côté de la fuite, d'un sens toujours double, troué par l'énonciation et la jouissance que cela implique, il n'en est pas tout à fait de même pour la signification à laquelle s'intéresse Castoriadis. Ce dernier s'intéresse plutôt à la signification se situant au niveau de l'énoncé. Lorsque Castoriadis s'intéresse à ce qu'il appelle « la réalité sociale »[451], c'est bien la question de la signification qui l'intéresse — même s'il ne fait pas la différence entre sens et signification en tant que telle. Castoriadis précise sa démarche par un exemple concret :

> *« On peut, si l'on veut, écrire que "de l'investissement des fèces à celui de l'argent, il n'y a pour le sujet pas le moindre progrès, dans la mesure où cet investissement témoigne de la perpétuation de la chaîne inconsciente. Que sur d'autres points le sujet ne soit plus le même, c'est ce qui n'importe absolument pas au psychanalyste"[452] ; mais à condition de ne pas se masquer les problèmes que les "dans la mesure où" et les "sur d'autres points" contiennent. Dans les faits, il y a entre l'investissement des fèces et celui de l'argent quelques minces différences : un manieur d'excréments risque généralement l'internement, un manieur d'argent non. {…} Il n'y a rien dans l'inconscient qui puisse engendrer et faire exister l'objet argent ou l'objet outil ; la conversion de la pulsion présuppose que l'outil existe, donc qu'il a été créé ailleurs. On est ainsi conduit vers le problème de la création socio-historique. »*[453]

C'est sur cette question de la création socio-historique que Castoriadis va orienter son travail. Et il précise d'emblée qu'il faut traiter les significations imaginaires sociales comme des éléments sociaux en tant que tels. Leur « mode d'être »[454] est dans un ailleurs par rapport au sujet qui naît dans un univers où ces significations sont déjà instituées. Que le sujet accède où non, se soumette ou non, subvertisse ou non ces significations est une question qui se pose dans un temps logique second. Mais dans tous les cas, ces significations imaginaires sociales

---

[451] CASTORIADIS. C., *Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science, art. cit.*, p. 85

[452] TORT. M., *De l'interprétation ou la machine herméneutique,* In : *Les temps modernes*, mars 1966, p. 1641

[453] CASTORIADIS. C., *Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science, art. cit.*, p. 86-87

[454] *Ibid.*, p. 511

ne sont pas sans effets sur une époque et ceux qui l'habitent. Et elles participent en tant que telles à la fabrique de la subjectivité d'une époque. C'est donc dans ce sens qu'il poursuivra en 1975 lorsqu'il publiera son ouvrage de référence : *L'institution imaginaire de la société*[455].

[455] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil, 1975, p. 153

III. 2) SENS, SIGNIFICATION ET SIGNIFICATION IMAGINAIRE SOCIALE.

La question devant laquelle nous met l'œuvre de Cornelius Castoriadis est celle de savoir s'il existe des significations qui ne tiennent pas en tant que telles aux discours. Voilà qui nous oblige à dégager ce qu'il en est de la question du sens et de la signification dans le cadre des discours, ceci afin de proposer par la suite des éléments de réponses. En effet, nous pouvons considérer que chaque discours est porteur de signification, ou plutôt qu'il y a une *signification discursive* qui est « signification des dits dans lesquels baignent les sujets qui habitent ce discours »[456]. Mais les apports de Castoriadis tendent à montrer que la signification discursive n'épuise pas ce qu'il en est de la réalité à laquelle renvoie une époque ou une culture. Il y a bien une signification discursive qui est cette signification que prend tout énoncé produit dans le cadre d'un discours. Cette signification est une signification qui tient au discours lui-même et à ce qui y ex-siste de *dire* derrière le *dit* qui s'entend. Autrement dit, cette signification n'est pas en tant que telle imaginaire, elle est plutôt ce qui touche à ce qu'on pourrait appeler la *signification de la structure*, c'est-à-dire signification « d'un ordre qui s'opère dans le réel »[457] et qui ne s'entend pas. La signification implique un rapport au réel et c'est ce rapport que le discours écrit. Ceci a été développé par Lacan dans le Séminaire XII où il approche déjà la question de la structuration du réel qui débouchera plus tard sur la question des discours.

> *«Le rapport du signifiant au sujet en tant qu'il intéresse la fonction de la signification, passe par un référent. Le référent ça veut dire le réel, et le réel n'est pas simplement une masse brute et opaque, le réel est apparemment structuré. Nous ne savons d'ailleurs absolument pas en quoi, tant que nous n'avons pas le signifiant. Je ne veux pas dire pour autant que de ne pas le savoir, nous n'avons pas de relations à cette structure. »*[458]

Avec la théorie des discours, la signification se conçoit dans une référence à l'objet *a*, lui-même inscrit dans une structure qui ordonne le réel par le signifiant : les discours. Ainsi,

---

[456] ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit*., p. 260

[457] SOLER. C., *Incidence politique du psychanalyste*, *art. cit.*

[458] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XII : *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (1964-1965), inédit, Leçon du 02/12/1964

nous pouvons situer la signification au croisement du réel et du symbolique. La question du sens devient alors double. Lacan repère tout d'abord le sens dans le croisement entre le symbolique et l'imaginaire. Autrement dit, le sens, contrairement à la signification, n'est pas dans un rapport nécessaire à « un ordre qui s'opère dans le réel », à *un* discours. Lacan développera beaucoup cette question dans le Séminaire R.S.I, en insistant sur ceci que le réel ex-siste au sens. Le sens y est décrit comme la réponse *imaginaire* à l'ouverture, la béance, le trou que laisse l'équivoque fondamentale du registre symbolique[459]. L'effet de sens est ainsi à situer à la jonction du symbolique et de l'imaginaire. Mais Lacan différencie cet effet de sens de « l'effet de sens exigible du discours analytique »[460], qui lui, *n'est pas imaginaire ou symbolique, mais réel.* Cet effet du symbolique dans le réel, cet effet de sens réel, c'est l'interprétation — ce en quoi l'interprétation passe par les mêmes voies que le symptôme[461]. Ainsi, tout comme Lacan l'énonçait déjà deux ans plus tôt, dans le cadre de la théorie des discours, le sens qui intéresse le psychanalyste dans sa pratique, c'est le sens « qui se produit de la traduction d'un discours en un autre »[462]. Ce qui veut dire, nous l'avons vu, surgissement du discours analytique. Et Lacan de conclure que « l'interprétation est du sens et va contre la signification »[463].

Il nous faut donc différencier :

- le sens qui opère du croisement du symbolique et de l'imaginaire, c'est-à-dire de la réponse (bouchon imaginaire) à l'équivoque du symbolique,

- le sens qui opère de l'effet du symbolique dans le réel et qui se fonde du surgissement du discours analytique dans la ronde des discours : c'est l'interprétation,

---

[459] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 10/12/1974

[460] *Ibid.*, Leçon du 11/02/1975

[461] En effet, si le sens est la consistance imaginaire supposée au symbolique (fondamentalement équivoque), la pratique analytique opère, comme y insiste Lacan, à réduire le sens par l'équivoque, c'est-à-dire par une pratique symbolique (*Leçon du 10/12/1974*). En ceci, la pratique analytique, c'est-à-dire l'interprétation, a une parenté de structure avec le symptôme car tout comme lui, elle répond de ce qui est l'effet du symbolique dans le réel (*idem.*). Ce en quoi on peut tenter de répondre à la question que pose Lacan à l'ouverture de la leçon du 14/01/1975 : « Qu'est-ce qu'implique que la psychanalyse opère ? ». Ceci implique que la psychanalyse s'oriente de sa politique : la politique du symptôme, et ceci dans la pratique même du psychanalyste.

[462] LACAN. J., « L'étourdit », *op. cit.*, p. 480

[463] *Ibidem*.

- La signification qui est ce qui répond de la mise en ordre symbolique du réel et qui est en tant que telle liée à la structure *d'un* discours.

Ce que Cornelius Castoriadis met en place avec les significations imaginaires sociales est une façon alternative et différente de penser la question. L'opposition entre sens et signification n'est pas vraiment creusée chez lui. Nous verrons comment il opère une distinction non pas entre signification et sens, mais entre signification imaginaire sociale et sens. Ce qui intéresse Castoriadis, ce n'est pas la signification discursive en tant que telle ni sa différence d'avec le sens. Son concept de signification imaginaire sociale tente par d'autres voies de rendre compte de l'implication dans la réalité et dans le lien du sujet à son époque de significations instituées socialement.

Autrement dit, pour Castoriadis, il y a des significations qui ne tiennent pas du discours en tant que tel. Ces significations, c'est là leur spécificité, se passeraient du sujet singulier pour se former. Ou de moins, elles ne sont pas dépendantes, en tant que telles, du sujet. Ce sont des significations instituées par le collectif anonyme qui préexistent au sujet. Ces significations relèvent de ce que Castoriadis nomme *l'imaginaire institué*. Autrement dit, Castoriadis ne rejoint pas tout à fait Lacan sur ce point. Pour lui, il y a des *significations* pré-existantes qui orientent le sujet, alors que Lacan pointe l'efficacité signifiante en elle même, c'est-à-dire en sa structure même. C'est pourtant en s'appuyant sur le quatrième séminaire de Lacan que Castoriadis s'explique :

> *« Le symbolisme ne peut être ni neutre ni totalement adéquat, d'abord parce qu'il ne peut pas prendre des signes n'importe où, ni n'importe quels signes. Cela est évident pour l'individu qui rencontre toujours devant lui un langage déjà constitué[464], et qui, s'il charge d'un sens « privé » et particulier tel mot, telle expression, ne le fait pas dans une liberté illimitée mais doit s'emparer de quelque chose qui « se trouve là. »[465]*

---

[464] « Il y a une efficacité du signifiant qui échappe à toute explication psychogénétique, car cet ordre signifiant, symbolique, le sujet ne l'introduit pas, mais le rencontre. »
LACAN. J., *Séminaire* 1956-1957, compte rendu par J-B Pontalis, *Bulletin de psychologie,* vol X, n°7, avril 1957, p. 428

[465] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit*., p. 180

Plutôt que d'insister sur la face structurale et signifiante de l'efficacité symbolique, ou sur la signification discursive, Castoriadis pointe ce qui est selon lui délaissé par la vague structuraliste : la face imaginaire de tout signifiant, son ancrage dans une langue et un champ particulier de significations imaginaires instituées.

De même, il ne saurait se suffire de l'affirmation de Lacan que le fantasme est « index d'une signification absolue »[466] — ce qui, nous l'avons vu, mènera Lacan à concevoir plus tard la réalité comme du fantasme. Il y a en fait deux plans à distinguer ici. Deux plans sur lesquels Castoriadis refuse de réduire la signification : le plan du discours et le plan du fantasme[467]. Nous verrons que quel que soit le plan que nous prenons pour approcher la signification : qu'elle soit indexée par le fantasme ou qu'elle soit ce qui tient de la relation structurale particulière de S_1 et S_2 dans chaque discours[468], l'approche de Castoriadis tend à proposer l'idée d'un type de signification qui ne se réduise ni au fantasme ni au discours. Ce type de signification qu'il appelle donc les significations imaginaires sociales ne tiennent pas en tant que tel de l'opération d'un sujet et ne dépendent pas non plus d'un sujet ou même de plusieurs sujets. Elles renvoient au collectif humain, au champ socio-historique en tant que tel, c'est-à-dire à une dimension qui lui est propre et qui précède logiquement tel sujet singulier.

L'opposition entre Castoriadis et Lacan sur ce point n'est pas tant celle de considérer que l'Autre précède le sujet. Là-dessus, pas d'opposition particulière. La différence se situe bien dans ceci que Castoriadis considère qu'il y a des significations relativement indépendantes du sujet, c'est-à-dire non réductible à ce qui est indexé par le fantasme et irréductibles aux discours. Pour Castoriadis, un sujet a surtout affaire avec ces significations imaginaires sociales lorsqu'il vient au monde. Là où Lacan voit un sujet qui baigne dans le signifiant, Castoriadis voit surtout un sujet qui baigne dans des significations instituées. Ces significations sont véhiculées vers l'enfant par la langue, et de façon primordiale, par la langue parlée par ceux qui accueillent l'enfant dans le monde.

---

[466] LACAN. J., *Subversion du sujet et dialectique du désir*, (1960) *op. cit.,* p.302

[467] De ce que nous avons dit plus haut, on comprend qu'il y a ici un enjeu pour la question de la réalité. *Cf. supra.,* pp. 116-117

[468] ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit.*, p. 259-260

> *« La mère et le père ne sont pas seulement le "premier groupe" ; la mère et le père sont bien évidemment la société en personne et l'histoire en personne penchés sur le berceau du nouveau-né — ne serait-ce que parce qu'ils parlent, et cela n'est pas "groupal", c'est social. {...} dans et par la langue s'expriment, se disent, se réalisent, se transfèrent les significations de la société. »*[469]

Ces significations ne tiennent pas en tant que telles au rapport du sujet à l'Autre, mais à ce qui serait un champ social *sui generis*. En effet, les significations sociales parviennent à l'enfant déjà formées, c'est-à-dire sous forme de significations instituées. C'est ainsi que Castoriadis dote le social d'un *imaginaire* qui lui est propre. Un imaginaire et non un inconscient, la différence est de taille et ne permet pas de confondre la position de Jung et de Castoriadis[470]. C'est ainsi que Castoriadis définit le social-historique :

> *« Imaginaire social, à savoir position, dans et par l'institution, de formes et de significations que la psyché comme telle est dans l'impossibilité absolue de faire être. »*[471]

Nous nous éloignons donc ici de la tentative de Lacan de penser le sujet dans son articulation au lien social. Comme nous le soulignions, Lacan cherche à penser le rapport du sujet à l'Autre dans un souci principalement clinique. Castoriadis ne nie pas cette importance, bien au contraire puisqu'il voit dans cette question un enjeu certes clinique, mais aussi fondamentalement politique. Ce qu'il développera à travers l'opposition entre hétéronomie et autonomie. Mais il considère que si l'on veut s'intéresser au lien du sujet à l'Autre, on doit également en passer par l'étude du contenu de l'Autre, de ce qui y est véhiculé en terme de significations déjà instituées. Ces significations correspondent aux mutations de l'Autre dans son contenu et son historicité. Si Castoriadis insiste sur ce point, c'est qu'il considère que ce sont ces significations imaginaires sociales qui fabriquent la façon qu'ont de se penser, de penser ou de « faire », ceux qui habitent un certain champ socio-historique. Voilà qui nous

---

[469] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 4*, Paris, Seuil, Points, 1996, p. 159

[470] Castoriadis exprime explicitement ce point.
CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 528

[471] *Ibid.*, p. 455

met donc sur le chemin de ce que nous pouvons appeler la subjectivité d'une époque. Présentons donc la pensée de Castoriadis dans les limites de ce qui nous intéresse.

III. 3) LE SOCIAL-HISTORIQUE SELON C. CASTORIADIS.

Pour Castoriadis, chaque époque, chaque société, chaque culture se définit selon des significations imaginaires sociales à partir desquelles il s'établit un « *modèle identificatoire général »*[472] qui s'impose à ceux qui habitent l'époque, la culture en question. Il ne s'agit pas de dire que les significations imaginaires sociales déterminent en tous points du sujet les identifications (ce qui serait sociologique), mais plutôt que les significations imaginaires sociales sont à l'origine de ce qui va constituer ce qui servira *de support* pour les identifications[473]. Le rôle des significations imaginaires sociales est triple :

— « elles structurent les représentations du monde en général » ;

— « elles désignent les finalités de l'action, elles imposent ce qui est à faire et à ne pas faire » ;

— « elles établissent les types d'affects caractéristiques d'une société ».[474]

Castoriadis précise que la face subjective, la face individuelle de ces significations imaginaires sociales, c'est *le sens* en tant qu'*identité*[475]. On se situe ici au niveau des énoncés culturels, au niveau de ce qui donne un sens, une forme de cohérence à une époque. Et ce sens il faut le comprendre comme faisant identité pour l'individu, c'est-à-dire, étant entendu que l'identité-une est une illusion, servant de matière à l'identification. C'est à ce niveau que Castoriadis distingue les significations imaginaires sociales et le sens. Les premières sont de l'ordre du magma, c'est-à-dire non soumises à un ordre déterminé, le deuxième est « repérage identitaire, point d'un réseau de repérages identitaires, lui-même pris dans le magma des significations »[476]. Les significations imaginaires sociales instituent le *teukhein* et le *legein* pour une époque ou une culture donnée. Et c'est à partir d'un repérage identitaire dans ce

---

[472] Voir, CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 4*, op. cit., p. 149-157

[473] *Ibid*., p. 149-154

[474] *Ibid*., p. 152

[475] « Il n'y a qu'un usage identitaire du sens ».
CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société,op. cit.,* p. 503.

[476] *Ibid*., p. 504

teukhein et legein (que Castoriadis rassemble sous le terme de *dimension identitaire-ensembliste*) que se forge ce qui fait sens pour un individu. On voit donc que la distinction n'est pas du tout la même que celle de Lacan. Elle n'est pas la même car les modalités et les visées du travail diffèrent. Là où Lacan vise le sujet et la jouissance, c'est plutôt la question de l'identité et des significations instituées socialement qui intéressent Castoriadis.

> *« L'institution de la société est chaque fois institution d'un magma de significations, qui n'est possible que dans et par son instrumentation dans deux institutions fondamentales, qui font être une organisation indentitaire-ensembliste de ce qui est pour la société. L'institution instrumentale du legein est institution des conditions identitaires-ensemblistes du représenter/dire social. L'institution instrumentale du teukhein est institution des conditions identitaires-ensemblistes du faire social. »*[477]

Toute la particularité de l'approche de Castoriadis se fonde en ceci qu'il tient la dimension identitaire-ensembliste comme nécessaire et justifiée, mais tout à fait insuffisante. Dans une critique très ajustée du rationalisme chez Hegel et Marx, il insiste sur la contingence du social-historique et l'impossibilité qui s'en suit de faire du social un système formalisé, clôt sur lui-même. Il en appelle à ce qu'il nomme une dialectique non spiritualiste (Hegel), et non matérialiste (Marx). Spiritualisme et matérialisme qui sont, selon lui, des costumes différents d'une même chose : une dialectique fermée qui réduit l'expérience à des déterminations rationnelles[478].

> *« Une dialectique "non spiritualiste" doit être tout aussi une dialectique "non matérialiste" au sens qu'elle refuse de poser un Être absolu, que ce soit comme esprit, comme matière ou comme totalité déjà donnée en droit de toutes les déterminations possibles. Elle doit éliminer la clôture et l'achèvement, repousser le système complété du monde. Elle doit écarter l'illusion rationaliste, admettre, sans pour autant renoncer au travail, que toute détermination rationnelle laisse un résidu non déterminé et non rationnel, que le résidu est tout autant essentiel*

---

[477] *Ibid.*, p. 533

[478] *Ibid.*, p. 79

que ce qui a été analysé, que nécessité et contingence sont continuellement imbriquées l'une dans l'autre. »[479]

Ce que Cornelius Castoriadis appelle les significations imaginaires sociales et le statut qu'il leur donne répondent de sa volonté de rendre compte de la cohérence d'une société tout en évitant « l'illusion de rationalisation rétrospective »[480]. Cette illusion, il la définit comme le fait d'imposer à des faits contingents une *nécessité historique*.

« En quel sens peut-on dire que la nécessité historique de la révolution garantissait l'apparition d'individus tels que Lénine ou Trotsky, leur survie jusqu'à 1917 et leur présence, plus qu'improbable, à Petrograd au moment voulu ? Force est de constater que la signification de la révolution s'affirme et aboutit à travers des enchaînements de causes sans rapport avec elle et qui pourtant lui sont inexplicablement reliées. »[481]

Castoriadis ne nie donc pas qu'il existe un sens de l'histoire. Mais il refuse de le confondre avec la cause de l'histoire. À ce niveau de la cause, c'est bien une béance qu'il s'agit de reconnaître. Au contraire, le sens de l'histoire est formé par le matériel que nous offre l'histoire, *a posteriori*. S'il y a bien une logique interne à l'histoire aux yeux de celui qui la regarde[482], cette logique n'épuise pas la question de la cause.

« L'histoire apparaît constamment dominée par des tendances, parce qu'on y rencontre quelque chose comme la "logique interne" des processus qui confère une place centrale à une signification ou complexe de signification {...}, relie entre elles des séries de causation qui n'ont aucune connexion interne et se donne toutes les conditions "accidentelles" nécessaires. {...} Il y a donc un problème essentiel : il y a des significations qui dépassent les significations immédiates et

---

[479] *Ibid*., p. 81-82

[480] *Ibid*., p. 74

[481] *Ibid*., p. 73

[482]« Le premier étonnement que l'on éprouve, en regardant l'histoire, c'est de constater qu'en effet, le nez de Cléopâtre eût-il été plus court, la face du monde aurait été changée. Le deuxième, encore plus fort, c'est de voir que ces nez ont eu la plupart du temps les dimensions requises. »
Ibid., p. 76

réellement vécues et elles sont portées par des processus de causation qui, en eux-mêmes, n'ont pas de signification — ou pas cette signification-là. »[483]

Face à ce problème, Castoriadis refuse de s'en remettre à la ruse de la Raison et son corollaire spiritualiste : le savoir absolu ; ou à la « Providence communiste, qui aurait agencé l'histoire en vue de produire notre liberté »[484]. Castoriadis s'appuie plutôt sur ce qu'il appelle le *résidu non déterminé* qu'il situe au cœur de l'expérience humaine (sociale et individuelle) pour contrer les pensées *toutes* déterministes. La logique identitaire-ensembliste n'a de prise que sur une partie limitée de l'expérience humaine. Il y a quelque chose qui ne se soumet pas au déterminisme de cette logique. C'est ceci que Castoriadis nomme *l'imaginaire radical.* Cet imaginaire radical se décline en *imagination radicale* pour le sujet, et en *imaginaire social* pour le champ socio-historique. Imaginaire social qui est alors un imaginaire *instituant* et non *institué.*

Cette catégorie d'imaginaire ne doit pas être confondue avec l'imaginaire spéculaire du début de l'enseignement de Lacan. Castoriadis et ceux qui le suivent critiquent souvent Lacan en se référant à cette conception spéculaire que Castoriadis reconnaît, mais auquel il refuse de réduire l'imaginaire. Avec les nœuds borroméens, l'imaginaire étant noué aux registres symboliques et réels, il n'est plus en tant que tel uniquement l'imaginaire soumis au symbolique ou réduit au reflet. Mais ceci n'est pas pris en compte par Castoriadis et ceux qui le suivent[485]. Ce dernier, qui a suivi l'enseignement de Lacan de 1964 à 1968, développe cependant sa théorie dans le triptyque réel, symbolique, imaginaire. Mais ceci avec deux différences notables :

— le réel n'est pas distingué aussi rigoureusement qu'il le sera chez Lacan de la réalité ;

---

[483] *Ibidem*.

[484] *Ibid*., p. 78

[485] Ce réductionnisme de l'imaginaire au spéculaire prêté à Lacan se retrouve en effet beaucoup chez ceux qui s'intéressent, commentent ou poursuivent l'œuvre de Castoriadis. Ceci dans une méconnaissance des avancées ultérieures de Lacan sur la question.
Voir par exemple :
DOSSE. F., *Castoriadis. Une vie, op. cit.,* p. 163, p. 406

— l'imaginaire recouvre, en plus de sa face spéculaire que Castoriadis reconnaît en référence à Lacan[486], une fonction essentiellement créatrice.

Castoriadis a en fait déjà l'intuition que les registres sont tissés entre eux. Un terme qu'il emploie directement dans une référence au symbolique. Alors qu'il met à la base du social-historique l'imaginaire radical (dont nous verrons la parenté, mais non pas l'équivalence, avec le réel lacanien), voici ce qu'il énonce :

> *« Tout ce qui se présente à nous, dans le monde social-historique, est indissociablement tissé au symbolique. Non pas qu'il s'y épuise. Les actes réels, individuels ou collectifs — le travail, la consommation, la guerre, l'amour, l'enfantement —, les innombrables produits matériels sans lesquels aucune société ne saurait vivre un instant, ne sont pas (pas toujours, pas directement) des symboles. Mais les uns et les autres sont impossibles en dehors d'un réseau symbolique. »*[487]

Castoriadis ne récuse donc pas l'importance du symbolique, ni en tant que telle la conception d'une chaîne signifiante. Mais il considère que la prédominance du signifiant ne doit pas masquer ce qu'il en est du signifié.

> *« Lorsqu'on dit, à propos du totémisme, que telles espèces animales sont investies totémiquement non pas parce que "bonne à manger" mais parce que "bonne à penser"*[488]*, on dévoile sans doute une vérité importante. Mais celle-ci ne doit pas occulter les questions qui viennent après : pourquoi ces espèces sont-elles "meilleures à penser" que d'autres, pourquoi tel couple d'opposition est-il choisi de préférence aux innombrables autres offerts par la nature, penser par qui, quand, comment — bref, elle ne doit pas servir à évacuer la question du contenu, à éliminer la référence au signifié. »*[489]

---

[486] *Ibid*., p. 152

[487] *Ibid*., p. 174

[488] LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui,* Paris, PUF, 1962, p. 128

[489] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 206

Et c'est bien à ce niveau que Castoriadis situera la question de l'imaginaire radical et par là cherchera à repérer les coordonnées de ce qui constitue pour lui « la question historique par excellence : la genèse du sens, la production de nouveaux systèmes de signifiés et de signifiants »[490].

C'est ici que les voies et les visées de Castoriadis et de Lacan se séparent, non tant par des oppositions insurmontables, mais par différents objectifs poursuivis. Lorsque Castoriadis traque le sens et le signifié, Lacan s'intéresse à la jouissance et son lien au signifiant. Pour Castoriadis, l'objectif de tout discours est une visée de sens. Un discours vise un sens, qu'il soit perçu, pensé ou imaginé[491]. Pour Lacan un discours est surtout un appareil de jouissance. Là où les chemins se séparent, c'est également dans ceci que Lacan cherche à toucher à la singularité du sujet, c'est-à-dire à la jouissance singulière qui exclut le sens, ce qui le mènera à étudier *lalangue,* voire *l'élangue,* plutôt que les langues. Castoriadis, quant à lui, se positionne au niveau de la langue et cherche à dégager les significations sur lesquelles une société tient et fait tenir ensemble ceux qui l'habitent. Lacan, avec la catégorie de discours, a bien repéré que la signification est au centre du lien social. Mais ce qui intéresse Castoriadis, ce sont les significations qui concrètement soutiennent le type de réalité d'une société donnée. Il ne peut se suffire de l'articulation signifiante qui montre qu'une société tient sur de la signification — qui en dernier terme est bien signification phallique —, il cherche à savoir quelles sont ces significations du point de vue de ce qui y est *signifié*, comment elles s'incarnent et s'instituent et comment elles se créent.

Castoriadis s'intéresse donc à ce qui relève de l'imaginaire dans le rapport de l'humain au langage et dans le champ social. Il soutient que l'imaginaire joue un rôle primordial, et qu'il comporte un temps logique premier de création contingente mais nécessaire. Que ce soit au niveau de la psyché ou au niveau du social, rien dans la nature ou dans la structure même du langage n'assure que telle ou telle signification soit produite — et pas une autre. Chaque être humain et, à une autre échelle, chaque société, sont dans la mesure de produire des significations qui ne sont pas déterminées en tant que telles. Rien dans la nature, dans la combinatoire signifiante ou dans ce qui serait une logique historique ne permet d'expliquer

---

[490] *Ibid.*, p. 208

[491] *Ibid.*, p. 210-211

sans reste la présence, voire la prédominance de telle ou telle signification chez un individu ou dans une société donnée. Castoriadis reconnaît ainsi qu'il y a une création humaine à la source des significations. Ce pouvoir de création imaginaire est ce qu'il nomme *l'imaginaire radical*. Cet imaginaire radical s'appuie sur ce qu'il y a de rebut indéterminé au sein de chaque être humain et au sein du champ socio-historique. Il est ainsi non intégrable dans un calcul quelconque, toujours quelque part insoumis à l'ordre symbolique, mais aussi et du même coup la seule source possible d'une modification de cet ordre[492]. C'est en ce sens que nous pouvons voir dans l'approche de Castoriadis une prise en compte du réel, au sens lacanien cette fois. Ce réel il l'aborde en le nommant autrement et en le pensant sur le versant de la création, en tant qu'il est tissé, noué, disons-le, à l'imaginaire — qui dès lors ne saurait se réduire au spéculaire.

Pour autant, si le sujet n'est donc pas tout déterminé par le symbolique et l'imaginaire institué socialement, il ne peut se socialiser, qu'à s'y conformer. Ne serait-ce que pour trouver les mots et les représentations adéquates à pouvoir penser puis modifier l'ordre symbolique ou l'imaginaire institué. La socialisation correspond ainsi à « l'intériorisation des significations imaginaires sociales »[493]. Concrètement, il s'agit pour la psyché de remplacer les objets d'investissements primordiaux (la mère, les fèces, etc.) « par des objets qui sont et valent dans et par leur institution sociale, et d'en faire pour elle-même des "causes", des "moyens" ou des "supports" de plaisir. »[494]. C'est ce processus que Castoriadis nomme dans un usage sensiblement différent du sens freudien : la sublimation. Sublimation qu'il considère comme le processus psychique de la socialisation[495].

> *« Ce qui est donc en cause dans la sublimation, telle que nous l'entendons ici, n'est ni seulement ni nécessairement la "désexualisation" de la pulsion, mais l'instauration d'une intersection non vide du monde privé et du monde*

---

[492] Ici se loge la portée fondamentalement politique de l'œuvre de Castoriadis.

[493] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 5, op. cit*., p. 141

[494] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 455

[495] *Ibid*., p. 454

public, conforme, "suffisamment quant à l'usage", aux exigences posées par l'institution de la société telle qu'elle se spécifie chaque fois. »[496]

C'est cette intériorisation des significations imaginaires sociales qui, selon Castoriadis, est court-circuitée dans la psychose, ce qui aboutit donc à des créations qui ne s'accordent pas forcément avec les significations imaginaires sociales[497]. Mais Castoriadis tient à ce que la réalité soit celle « sur laquelle règnent la société et ses institutions, il n'y a jamais de réalité que socialement instituée »[498] précise-t-il. Que le sujet se soumette ou non à cette réalité socialement instituée signe selon Castoriadis la distinction entre névrose et psychose. La psychose tiendrait ainsi dans le fait que le sujet se réfère à une personne en particulier pour ce qu'il en est de la signification, à un Autre non castré, tout puissant et maître incontestable de toute signification. La névrose, au contraire s'étalerait dans ceci que le sujet « est renvoyé à l'*institution* de la signification et à la signification comme instituée et ne dépendant d'aucune personne particulière »[499]. Dès lors le père est « un père parmi d'autres pères » en tant que cette place de père est une place instituée par la société qu'il vient à assumer, mais qu'il n'a pas créé de son propre pouvoir. Ainsi, le sujet est face à ceci que l'Autre ne maîtrise pas à son bon vouloir la société et la signification, et que par voie de conséquence, lui non plus. Le sujet renonce ainsi à la toute-puissance imaginaire de l'autre et donc à la sienne.

« Cette situation non maîtrisable est, de ce fait, toujours équivalente à une "castration". »[500]

On pourrait discuter de la pertinence clinique de ce diagnostic différentiel. Mais là n'est pas notre propos. Ce qui nous intéresse, c'est que pour Castoriadis, la névrose s'installe au prix d'une limitation de *l'imagination radicale de la psyché*, ce qui « fait être pour celle-ci une

---

[496] *Ibid.*, p. 455

[497] « La psychose est un conflit ou non-cohérence essentielle entre ce qui fait sens pour la pensée du sujet et ce qui fait sens pour « l'ensemble ». {…} C'est la création de pensées délirantes, de pensées qui contredisent le discours de l'ensemble, c'est-à-dire les significations sociales, ou ne cohèrent pas avec celui-ci - *mais* qui font sens *pour* leur sujet {…}. »
CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 5, op. cit.*, p. 137

[498] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 455

[499] *Ibid.*, p. 450

[500] *Ibid.*, p. 451-452

réalité en faisant être une société »[501]. Ainsi, chaque société a la charge impossible de faire du sujet un individu social c'est-à-dire de « lui apprendre qu'il ne peut pas faire signifier aux mots de la langue ce qu'il voudrait qu'ils signifient »[502]. Cet individu est ainsi « création et institution sociale »[503]. La névrose s'étale ainsi dans le conflit qui naît du lien ainsi instauré entre sujet et individu social, là où la psychose se loge dans ce lien qui n'est pas advenu[504].

Ainsi, pour Castoriadis, la psychose se révèle dans une perturbation du rapport du sujet à la réalité, dans des domaines privilégiés du monde commun[505], qui démontre et déchaîne *l'imagination radicale* et la création qui en est le ressort fondamental. Mais la socialisation et la construction de la réalité restent fondamentalement de l'ordre de l'investissement de la réalité, c'est-à-dire de l'investissement des « objets qui valent dans et par leur institution sociale ». Ceci comme *« support et instrumentation d'une formation fantasmatique subjective spécifique»*[506].

Ainsi, Castoriadis ne nie pas l'implication du fantasme dans la réalité, et il place également, tout comme Lacan, le principe de plaisir à la base du rapport du sujet à la réalité. C'est parce que le sujet remplace ses objets d'investissement primordiaux par des objets qui ont une valeur sociale instituée, c'est-à-dire qui ont une signification sociale (sublimation), que le sujet se noue à la réalité à travers le fantasme. Mais il soutient donc que la réalité n'est pas *que* fantasme. Voilà le point qui est important pour notre développement. La formation fantasmatique est aussi constituée, dans son *eidos*, sa forme, son image, par des significations instituées qui lui servent de *support*. Une formation fantasmatique « ne serait *que* fantasme ou élément d'un délire *s'il ne se trouvait pas* qu'elle est, en même temps, quelque chose de socialement réalisable et réalisé déjà »[507]. Le fantasme prend appui sur des significations existantes et c'est ainsi qu'il peut devenir un moteur de la réalité, c'est-à-dire s'articuler à

---

[501] *Ibid*., p. 450

[502] *Ibid*., p. 453

[503] *Ibid*., p. 454

[504] Qu'une institution sociale ait toujours cette charge ne veut absolument pas dire que la psychose est forcément exclue ou mise à l'écart de la société en question.

[505] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 5, op. cit.*, p. 140

[506] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 465

[507] *Ibid*., p. 465

d'autres fantasmes, d'autres sublimations, ce qui débouche sur des relations sociales *instituées* (Maître/Esclave, Capitaliste/prolétaire, etc.).[508]

III. 3.1) Les apports de C. CASTORIADIS.

La pensée de Cornelius Castoriadis nous met donc devant la nécessité de ne pas réduire l'expérience humaine au déterminisme du pur signifiant. Nous avons déjà souligné l'erreur de situer l'œuvre de Lacan au niveau d'une telle réduction, inutile d'insister davantage. Tentons donc de reprendre les différents apports que nous avons soulignés afin de nous en ressaisir par la suite.

III. 3.1.1) L'imaginaire.

Pour Castoriadis, l'imaginaire est donc à la source de l'expérience humaine, il situe d'ailleurs le symbolique, et donc le langage lui-même, comme une création imaginaire[509]. Comme nous l'avons montré plus haut, le registre imaginaire est en effet très développé dans son œuvre et ne recouvre pas le même sens que l'imaginaire dans l'œuvre de Lacan — ou pas seulement. Il nous faut au sein même de ce registre distinguer *l'imaginaire effectif* et *l'imaginaire radical.*

L'imaginaire radical correspond à « la faculté originaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas (qui ne sont pas données dans la perception ou ne l'ont jamais été) »[510]. Cet imaginaire radical est « la racine commune de l'imaginaire effectif et du symbolique »[511]. Ainsi, *l'imaginaire effectif* correspond à ce qui est produit d'imaginaire en tant qu'*eidos*, forme, image, par cet

---

[508] *Ibid.*, p. 186

[509] Castoriadis revient à plusieurs reprises sur cette idée que le langage ne peut être qu'une création instituante du social-historique. Voir par exemple :
CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 4, op. cit.*, pp. 134-135
CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 191

[510] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 191

[511] *Ibidem*

imaginaire radical. Il ne faut pas considérer que Castoriadis voit le symbolique comme imaginaire ou qu'il confond les deux registres. L'imaginaire effectif et le symbolique ne se confondent pas en tant que tels. Seulement, il conçoit le langage, le symbolique, comme une création de l'imaginaire radical. Ainsi, l'imaginaire est un registre qui contient une fonction créatrice fondamentale dont nous avons relevé la parenté avec le réel lacanien dans ce qu'il y a à ce niveau d'impossible à saisir par les coordonnées du symbolique et de l'imaginaire (effectif). Il y a là un fond tout à fait indéterminé qui sera justement ce qui pourra permettre de produire des déterminations nouvelles ou de transformer celles en place. Ce qui explique pour Castoriadis les variétés des différentes cultures et époques. Cet *imaginaire radical* se décline en deux faces. Une face psychique, c'est-à-dire liée au sujet, c'est l'imagination radicale ; et une face sociale-historique, c'est *l'imaginaire social instituant*[512]. *L'imaginaire effectif* devient quant à lui, dans le cadre du champ social-historique, *l'imaginaire social institué.*

Ainsi, Castoriadis présente un imaginaire conflictuel, toujours en mouvement entre ce qui est effectif, institué, et ce qui est création radicale, imaginaire instituant. Ce conflit est valable pour le sujet tout comme pour le champ socio-historique, mais ces derniers ne se confondent pas pour autant. En effet, comme nous l'avons montré, Castoriadis postule qu'il y a un imaginaire propre à la psyché singulière et un imaginaire propre au champ social-historique, au « collectif anonyme ». C'est au niveau du champ social-historique que nous retrouvons donc ce qu'il appelle les significations imaginaires sociales.

[512] *Ibid.*, p. 533

III. 3.1.2) Les significations imaginaires sociales.

La question des significations imaginaires sociales est une question complexe. Afin de la déplier, nous allons procéder comme Castoriadis le fait. Nous allons ainsi partir de l'approche qu'il propose du langage et plus précisément des langues. Cette question de la langue ne résume pas ce qu'il en est du champ d'influence des significations imaginaires sociales, mais il peut être considéré à la fois comme son prototype et son moyen. Autrement dit, les effets qu'ont les significations imaginaires sociales sur une langue, qui sont effet de signification, peuvent être considérés comme le modèle de fonctionnement des significations imaginaires sociales. Mais de plus, les significations imaginaires sociales ne peuvent avoir d'effet qu'à en passer par le langage et ce qui le fait exister comme institution sociale particulière, c'est-à-dire une langue.

Dans son projet « d'élucidation de la question de la société et de la question de l'histoire »[513], Castoriadis se confronte à un problème de taille dans le cas du langage : comment se peut-il, au vu de la séparation fondamentale entre le signifiant et le signifié, que pourtant, dans l'usage commun d'une culture, un signifiant et un signifié puissent être accrochés et produire une signification que la plupart comprennent sans même devoir y réfléchir un moment ? Ceci alors même qu'un mot n'est mot d'une langue vivante qu'à ce qu'il soit susceptible de revêtir plusieurs significations[514]. Puisqu'il n'y a pas de relation naturelle ou fixe entre le signifiant et le signifié, Castoriadis en conclut qu'il doit y avoir quelque chose qui détermine, et ceci de façon spécifique pour chaque culture et chaque époque, des rapports entre des signifiants et des signifiés afin de produire ce qui permet qu'il y ait un minimum de compréhension et de signification dans une vie sociale. Ce qui est donc en jeu ici, ce n'est pas l'histoire singulière qui se déploie à travers l'inconscient, toujours dans le registre de l'équivoque et trouvant sa signification par le fantasme. C'est plutôt l'histoire particulière qui relève du champ socio-historique et qui pose une certaine clôture[515] de la signification à ce champ dont il est question. On comprend pourquoi il ne s'agit pas ici en tant que telle de la question de l'inconscient, ce qui est une position assumée par Castoriadis.

---

[513] *Ibid*., p. 251

[514] *Ibid*., pp. 322-323

[515] Clôture de l'imaginaire institué donc, dont Castoriadis souligne la limite qui se situe dans la béance créative de l'imaginaire radical, instituant.

L'inconscient n'est pas le tout de ce qui fait le social, c'est sa position. Sinon, comment comprendre que tout dialogue ne soit pas *que* malentendu au vu du social — et non pas au vu de l'inconscient. C'est bien pourquoi Castoriadis disait dès 1968 que ce n'est pas la psychanalyse qui apporterait les réponses aux questions qu'il se posait sur le champ social-historique[516]. Autrement dit, il s'agit de comprendre ici en quoi une société reste cohérente avec elle-même et fonctionnelle du point de vue de ce qui y fait sens pour elle-même, et potentiellement pour tous ceux qui y vivent et non pour tel sujet.

> *«Pour qu'une signification sociale imaginaire soit, il faut des signifiants collectivement disponibles, mais surtout des signifiés qui n'existent pas sous le mode sous lequel existent les signifiés individuels (comme perçus, pensés ou imaginés par tel sujet). {...} Cet élément qui donne à la fonctionnalité de chaque système institutionnel son orientation spécifique, qui surdétermine le choix et les connexions des réseaux symboliques, création de chaque époque historique, sa façon singulière de vivre, de voir et de faire sa propre existence, son monde et ses rapports à lui, ce structurant originaire, ce signifié-signifiant central, source de ce qui se donne chaque fois comme sens indiscutable et indiscuté, support des articulations et des distinctions de ce qui importe et de ce qui n'importe pas, origine du surcroît d'être des objets d'investissement pratique, affectif et intellectuel, individuels ou collectifs — cet élément n'est rien d'autre que l'imaginaire de la société ou de l'époque considérée. »*[517]

Autrement dit, chaque époque, chaque culture, produit des « systèmes de signifiés et signifiants »[518] qui lui donnent un sens. Les significations imaginaires sociales sont ce qui est à la base de cet assemblage de signifiants et de signifiés. Ces significations imaginaires sociales, Castoriadis ne les fait pas dépendre du signifiant, elles sont « relativement indépendantes des signifiants qui les portent »[519]. Une signification imaginaire sociale peut

---

[516] CASTORIADIS. C., *Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science, art. cit.*, p. 82-83

[517] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 219

[518] *Ibid.*, p. 208

[519] *Ibid.*, p. 211

être portée par, peut s'incarner dans, plusieurs signifiants[520] et c'est elle qui produira le signifié et permettra l'assemblage du ou des signifiés à ces signifiants, c'est-à-dire que c'est elle qui est au principe de la signification instituée. Mais c'est donc bien par le langage et les signifiants que les significations imaginaires sociales s'incarnent.

> *« Par le langage sont données les significations imaginaires sociales qui tiennent une société ensemble : tabou, totem, Dieu, la polis, la nation, la richesse, le parti, la citoyenneté, la vertu ou la vie éternelle. {…} Cet imaginaire social qui crée le langage, qui crée les institutions, qui crée la forme même de l'institution — laquelle n'a pas de sens dans la perspective de la psyché singulière —, nous ne pouvons le penser que comme la capacité créatrice du collectif anonyme qui se réalise chaque fois que des humains sont assemblés, et se donne chaque fois une figure singulière, instituée, pour exister. »*[521]

Ce sont les significations imaginaires sociales qui organisent les systèmes de signifiants-signifiés — dans lesquels elles s'incarnent — qui permettent qu'une société tienne sur un certain nombre de significations centrales qui la différencient, *de ce point de vue de la signification*, des autres sociétés. On ne peut pas confondre les significations imaginaires sociales avec les « représentations sociales » dont parlent les psycho-sociologues, qu'elles soient individuelles ou collectives. De même elles ne sont pas les significations concrètes. Elles sont *ce par quoi* il y a tel type de représentable et tels types de significations disponibles. Mais le champ d'influence des significations imaginaires sociales ne se limite pas à la langue en tant que telle. Si Castoriadis en passe par la question fondamentale de la langue, c'est pour montrer que sans langage et sans langue, il n'y a pas de signification imaginaire sociale. Mais l'exemple de la langue lui sert surtout pour déplier le mode d'existence et d'incarnation des significations imaginaires sociales dans leur rapport à l'imaginaire instituant et institué :

---

[520] Signifiants qui ne doivent parfois leur existence qu'à celle de cette signification imaginaire sociale. Par exemple la signification imaginaire sociale de la *Politique* a produit les signifiants « parti », « élection », « démocratie » (etc.), et même le signifiant « politique » lui-même.

[521] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 4, op. cit*., p. 134-135

> *« La langue, dans son rapport aux significations, nous montre comment la société instituante est constamment à l'œuvre, et aussi, dans ce cas particulier, comment cette œuvre qui n'existe que comme instituée ne bloque pas le faire instituant continué d'une société. »*[522]

En effet, les significations d'une langue sont toujours en mouvement, impossible de les cerner une bonne fois pour toutes dans un dictionnaire sinon pour une langue morte. Les significations imaginaires sociales sont sans cesse remodelées, renouvelées par l'imaginaire instituant. Ce qui entraîne que les significations instituées d'une langue sont toujours susceptibles de changer ou de se complexifier, voire même de céder leur place à d'autres. Ce qui peut entraîner l'apparition de nouveaux signifiants également. Le rapport conflictuel entre l'imaginaire radical et ce qui en émerge (les significations imaginaires sociales) et ce qui en est produit (l'imaginaire effectif, institué), est donc ce qui est au principe même des langues vivantes. Mais il en va de même pour « l'espace social et tout ce qu'il contient »[523]. Les significations imaginaires sociales sont ce par quoi tout ce qui est social est formé en tant que signification.

> *«Elles sont ce moyennant et à partir de quoi les individus sont formés comme individus sociaux, pouvant participer au faire et au représenter/dire social, pouvant représenter, agir et penser de manière compatible, cohérente, convergente même si elle est conflictuelle (le conflit le plus violent qui puisse déchirer une société présuppose encore un nombre indéfini de choses "communes" ou "participables"). »*[524]

Ainsi, les significations imaginaires sociales n'ont pas de référent autre qu'elles-mêmes[525]. Elles sont insaisissables dans leur origine, leur genèse, leur formation. Bien qu'étant la condition *sine qua non* d'un faire et d'un représenter/dire social, et même d'un social en tant que tel, elles n'existent et ne se situent que dans et par ce faire et représenter/dire social. Nous

---

[522] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 324

[523] *Ibidem*.

[524] *Ibid.*, p. 528

[525] *Ibid.*, p. 527

ne pouvons les repérer qu'à partir de ce qui les incarne et les présentifie. Si les significations imaginaires sociales sont ce qui institue les organisations « ensidiques »[526], elles ne sont pas *ces* organisations elles-mêmes, ou du moins pas seulement. Elles sont ce qui préside à la constitution de telles organisations dans lesquelles elles trouvent leurs incarnations concrètes. Les significations imaginaires sociales ne forment pas une organisation logique présidant à la formation d'autres organisations logiques. Impossible de les réduire à un système ensidique[527] — ceci étant dû à l'imaginaire radical qui est à leur principe. C'est pourquoi Castoriadis considère que leur « mode d'être » est celui du magma. Les significations imaginaires sociales coexistent sur le mode du magma, elles ne s'organisent ni ne se créent logiquement. Ce sont leurs institutions, leurs incarnations, qui formeront, à partir de ce magma, des organisations logiques. Il est impossible de saisir en tant que tel ce qu'est le Dieu Chrétien (ou un autre) dans sa dimension social-historique. Il n'a pas de référent. Sa création tout autant que *ce qu'il* est n'est pas saisissable entièrement par les voies logiques, et ceci notamment car il vient à la place où le langage ne répond pas. Cette caractéristique structurale de l'être Divin, que Lacan écrit S(Ⱥ) permet de saisir ce que *Dieu* recouvre en terme structural. Mais ceci ne dit rien de la création sociale-historique du Dieu Chrétien, et de sa différence d'avec le Dieu Juif, par exemple. *Dieu,* dans une société donnée, est une signification imaginaire sociale centrale, c'est-à-dire soumise à la contingence historique qui échappe à la raison et à la logique. Impossible de dérouler logiquement ce qui a mené les hommes à créer puis adopter le Dieu Chrétien, d'abord à un niveau restreint, puis dans toute une partie du monde — ceci reviendrait à nier les créations *ex nihilo* qui y sont impliquées, mais aussi à réduire l'histoire à quelques éléments considérés comme importants dans une illusion rétrospective qui nierait *l'infinitude* des éléments à prendre en compte et boucherait les trous de l'histoire. Et s'il y a bien une chose que la psychanalyse nous apprend sur l'histoire, c'est qu'elle est faite de trous. Les significations imaginaires sociales ne sont donc pas saisissables en tant que telles, ceci à cause de leur mode d'organisation, non pas ensidique, mais de l'ordre du magma. On peut cependant repérer toutes sortes d'organisations ensidiques qui découlent d'une signification imaginaire sociale centrale comme le Dieu Chrétien : prière, pèlerinage, confessions, Église, etc., autant de groupements de signifiant-signifié qui ne sont groupés que parce qu'il y a une signification imaginaire sociale qui préside à ce groupement. Ce qui est ainsi produit sont des

---

[526] Néologisme créer par Castoriadis pour rendre compte de la logique identitaire-ensembliste.

[527] CASTORIADIS. C., *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Séminaire 1986-1987 : *La création humaine I*, Paris, Seuil, 2002, p. 97

significations effectives, instituées, qui, elles, ont bel et bien des référents. Il s'agit bien là de groupements ensidiques, contrairement aux significations imaginaires sociales qui relèvent donc du magma.

> *«Un magma est ce dont on peut extraire (ou : dans quoi on peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie) de ces organisations »*[528].

Ce n'est pas en additionnant tout ce qui découle d'un *Dieu* que l'on saura ce qu'est ce Dieu. *Prière + pèlerinage + confessions + Église + ... ≠ Dieu Chrétien.* Ceci est la conséquence du fait que ce qui institue la société, ce qui fait qu'elle est rationnelle et cohérente dans une certaine mesure, *n'est pas* rationnel et cohérent en son fond. La création des significations imaginaires sociales est « irréductible à des facteurs "réels", non assimilable à un "développement rationnel" ni même à un "développement" tout court »[529]. Impossible de retracer par la raison ou la logique leur formation car elle relève de l'imaginaire radical. Elle puise leur origine dans l'indéterminé, la création et la contingence historique. Une époque n'est pas seulement la conséquence logique de celle qui la précède. Une langue n'est langue « vivante » qu'à ce que les significations ne soient pas figées une fois pour toutes, qu'à ce que de nouveaux signifiants puissent apparaître et que les relations entre les différents termes puissent être redéfinies. Il y a de l'indéterminé, du non calculable à la source du social. Toute société, par les significations imaginaires sociales qui lui sont consubstantielles, instaure une « logique identitaire »[530], c'est-à-dire une dimension identitaire-ensembliste qui permet d'organiser un « système de relations déterminées et déterminantes ». Mais ce système n'a rien de clos, il est rempli de pores, éphémère et potentiellement évanouissant. La clôture d'une signification par l'ensemble signifiant-signifié n'est jamais effectuée une bonne fois pour toutes. C'est une « clôture transitoire »[531]. Ainsi, les significations instituées véhiculées

---

[528] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 497

[529] CASTORIADIS. C., *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 41

[530] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 499

[531] *Ibid.*, p. 505

par une langue sont indéfiniment déterminables, mais fondamentalement indéterminées[532]. Chaque signification instituée « suffisante quant à l'usage »[533] repose sur un magma de significations imaginaires sociales. Ce magma ne s'ordonne pas en lui-même, ne peut pas se saisir en tant qu'unité ni multiplicité — c'est-à-dire qu'il n'est ni dénombrable, ni figé.

Nous pouvons cependant y repérer des « termes non absolument confondus »[534], c'est-à-dire dégager, par une logique ensembliste-identitaire, un certain nombre de significations imaginaires sociales centrales pour une société. Mais il est exclu de penser pouvoir en faire le tour en clôturant le champ social-historique par la logique identitaire-ensembliste. Ceci ne conduirait qu'à rater l'essence du social. En son fond, l'imaginaire radical, qui est la source de la production des significations imaginaires sociales, est insaisissable et indéterminé. Si une organisation ensembliste est inévitable pour qu'une société tienne ensemble, Castoriadis conclut qu' « elle n'est jamais et ne peut jamais être, *seulement cela* — qu'elle est aussi toujours et nécessairement institution d'un magma de significations imaginaires sociales »[535]. L'institution de la société est l'institution d'une première strate de représentations, de significations, d'objets, d'individus, de relations sociales, qui s'organisent d'une façon descriptible, voire calculable et prédictible dans une certaine mesure. Mais cette strate correspond à une organisation ensembliste éphémère d'une strate plus profonde, qui elle, ne s'organise pas. Cette strate plus profonde reste sous la forme d'un magma de significations imaginaires sociales, soumise à la contingence fondamentale du champ social-historique. Le calcul, la prédictibilité, sont assis sur un magma bouillonnant et ne peuvent tomber juste qu'à trouver des artifices pour nier ce fond incalculable de la réalité humaine[536].

Castoriadis reconnaît ici deux choses : tout d'abord une limite de la raison et de la pensée, c'est-à-dire de la logique identitaire-ensembliste. On ne peut pas tout expliquer du social, il est impossible de rendre raison de l'imaginaire radical. Il y a là un impossible, un réel infranchissable. Deuxièmement, le fondement du social est fondamentalement création

---

[532] *Ibid*., p. 502

[533] *Ibid*., p. 505

[534] *Ibid*. , p. 498

[535] *Ibid*., p. 499

[536] L'exemple du recours à la statistique dans les sciences humaines est à ce niveau très parlant.

radicale, « idéfinité-indéterminité-indistinction-illimitation »[537]. Le réel (au sens de Lacan) que rencontre Castoriadis dans sa visée « d'élucidation de la question de la société et de la question de l'histoire »[538], est un réel qui se trouve au fondement même du processus socio-historique et qui se retrouve au fondement même de l'humain. Ce dernier, tout comme le champ social-historique est, en son fond, indéterminé et voué à une création nécessaire. Création notamment des déterminations sans lesquelles aucune vie en société n'est réalisable. C'est ainsi que les significations imaginaires sociales sont cet indéterminé qui produit la détermination et le déterminé.

Ainsi, le langage ne peut pas être uniquement un code, il comporte « inéliminablement » en tant que langue inscrite dans le champ social-historique, « une dimension significative, référée au magma des significations »[539]. Une langue fournit, par référence au magma des significations imaginaires sociales, un certain nombre de *significations instituées*, toujours susceptibles d'être remises en cause, transformées, modifiées, remplacées. Ce mouvement indéfini des significations instituées ne veut pas dire qu'il n'y a aucune signification, mais que ces dernières sont dépendantes du magma des significations imaginaires sociales, toujours en création. C'est ce magma qui rend une culture et sa langue, du point de vue de la signification, non pas structurellement, mais *historiquement* différente des autres. Mais si les significations imaginaires sociales ont leurs effets sur la langue, qui sont effets de significations, ces derniers ne s'arrêtent pas au champ linguistique en tant que tel. Les significations imaginaires sociales sont « *créatrices* d'objets *ex nihilo* »[540]. Il suffit de penser à ce que l'apparition et le développement de l'informatique puis de la téléphonie ont produit comme objets. Il y a des objets qui n'ont absolument aucune raison d'être sans référence à une signification imaginaire sociale qui donne une signification à leur production et leur existence. Que leur utilisation puisse être détournée est autre chose et démontre une nouvelle fois les limites de la logique ensembliste-identitaire sur l'humain et la capacité de création de ce dernier.

---

[537] *Ibid.*, p. 511

[538] *Ibid.*, p. 251

[539] *Ibid.*, p. 521

[540] *Ibid.*, p. 522

« Les outils et instruments d'une société sont des significations, ils sont la "matérialisation" dans la dimension identitaire et fonctionnelle des significations imaginaires de la société considérée. Une chaîne de fabrication ou de montage est (et ne peut-être que comme "matérialisation" d'une foule de significations imaginaires centrales du capitalisme. »[541]

Plus largement, les significations imaginaires sociales sont indissociables de ce qui les incarne, c'est-à-dire des significations instituées que l'on retrouve dans une langue, mais aussi dans les objets ou les individus en tant qu'objets et individus sociaux — c'est-à-dire participant au faire et au représenter/dire social. Mais on ne peut cependant confondre les deux niveaux. Il y a bien d'un côté les significations imaginaires sociales, et de l'autre, les significations instituées et les individus et objets qui en sont les supports. Imaginaire instituant et imaginaire institué ne se confondent pas, mais sont dans une articulation absolument nécessaire.

Tout le travail de Castoriadis a été de montrer que les significations imaginaires sociales sont des créations *ex nihilo* — mais pas *in nihilo*. Ces créations sont l'œuvre non pas d'un humain ni de quelques-uns, mais de tous, ce que Castoriadis appelle le *collectif anonyme*. Chaque époque et chaque culture est du même coup une création d'un nouveau type de société dans son entité social-historique. Le message de Castoriadis, s'il fallait le réduire en deux phrases serait sûrement celui-ci : *Les déterminations sont celles des Hommes, ce n'est ni Dieu, ni quelques-uns, qui sont maîtres de nos destins. Personne ne peut dire ce qu'il y a à faire ou ne pas faire sinon les Hommes eux-mêmes : pas un homme, pas quelques hommes, mais tous les Hommes.*
C'est un message qui appelle à l'engagement et la responsabilité politique de tous et qui vise l'autonomie[542] des sociétés tout autant que celle de ceux qui y vivent. La portée politique de l'œuvre de Castoriadis ne peut pas être précisément discutée ici. Mais son œuvre ne prend tout son sens qu'à s'y référer.

---

[541] *Ibidem*.

[542] Castoriadis oppose l'autonomie à l'hétéronomie (sociale ou individuelle). L'hétéronomie consiste justement à laisser la charge de la création sociale-historique à un seul ou quelques-uns (Maîtres, Dieu(x), Ancêtres, lois de l'Histoire, lois du Marché…) et de se suffire de la clôture illusoire de l'imaginaire institué, sans prendre part à l'instituant. À l'inverse l'autonomie consiste à prendre part à l'institution de la société et à la constitution de l'institué. L'autonomie permet de penser au-delà de la clôture des significations instituées. Autrement dit, la clôture des significations est reconnue comme franchissable, ce qui ouvre donc à un imaginaire instituant reconnu comme tel. Ceci est valable aux niveaux psychique et social en tant qu'ils sont intriqués.
Sur la différence autonomie / hétéronomie, voir par exemple :
CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 4, op. cit.*, pp. 191-195

Afin simplement de souligner ce dernier point et d'introduire la suite, je souhaiterais citer, un peu longuement, des propos que Cornelius Castoriadis a tenus, pour clôturer une conférence intitulée « Quelle démocratie ? », qu'il a prononcée le 5 juillet 1990 :

« Les racines de la situation que nous vivons se trouvent dans la déconfiture de ce qui, après la déchristianisation de la société, sa sécularisation, le refus de toute orientation d'après des normes transcendantes, avait pris la place de celles-ci : l'imaginaire du progrès, que ce soit sous sa forme capitaliste-libérale ou sous sa forme marxiste, qui ne survit plus que comme coquille vidée de tout contenu de valeur, de tout contenu que les gens pourraient valoriser inconditionnellement. Cet imaginaire et les idéologies qui l'ont monnayé construisaient l'histoire humaine comme une marche vers de plus en plus de liberté, de plus en plus de vérité, de plus en plus de bonheur. C'était certes cet abominable et dérisoire de plus en plus, *mais non de n'importe quoi : le* plus *portait sur des objets que tout le monde dans la société serait d'accord pour valoriser. Ce qui en survit, c'est l'expansion de la consommation d'à peu près n'importe quoi et l'expansion autonomisée de la technoscience, laquelle prend la place des croyances religieuses d'autre fois. {...} Si tel est l'imaginaire dominant de l'humanité occidentale contemporaine, la renaissance du projet d'autonomie requiert des changements immenses, un véritable tremblement de terre, non pas en termes de violence physique mais en termes de croyances et de comportements humains. Il s'agit d'un changement radical de la représentation du monde et de la place des humains dans celui-ci. Il faut détruire la représentation du monde comme objet d'une maîtrise croissante ou comme décor d'une anthroposphère. Le monde, avec ce qu'il comporte de chaotique et d'à jamais immaîtrisable, ne sera jamais séparable de l'anthroposphère, et l'homme ne le maîtrisera jamais. Comment le pourrait-i-il, alors qu'il sera à jamais incapable de maîtriser la trame des actes dont la succession compose sa propre vie ? Ce phantasme grandiose et vide de la maîtrise sert de contrepartie à la grotesque accumulation de gadgets dérisoires, les deux ensemble fonctionnant comme distraction et divertissement pour occulter notre mortalité essentielle, pervertir notre inhérence au cosmos, oublier que nous sommes les improbables bénéficiaire d'une improbable et très étroite bande de conditions physiques rendant la vie possible sur une planète exceptionnelle que nous sommes en train de détruire. Il faut aussi détruire la poussée et les affects correspondant à cette*

représentation. Poussée d'expansion indéfinie d'une prétendue maîtrise et constellation d'affects qui curieusement l'accompagne : irresponsabilité et insouciance. Nous devons dénoncer l' hubris *en nous et autour de nous, accéder à un* éthos *d'autolimitation et de prudence, accepter cette mortalité radicale pour devenir enfin, tant que faire se peut, libres. Ce dont il s'agit, donc, est toute autre chose que de gérer tranquillement le consensus existant, augmenter millimétriquement les "espaces de liberté" ou revendiquer "de plus en plus de droits". Comment le faire est une autre affaire. Un grand mouvement politique collectif ne peut pas naître par l'acte de volonté de quelques-uns. Mais, aussi longtemps que cette hypnose collective dure, il y a, pour ceux parmi nous qui ont le lourd privilège de pouvoir parler, une éthique et une politique provisoires : dévoiler, critiquer, dénoncer l'état de choses existant. Et pour tous : tenter de se comporter et d'agir exemplairement là où il se trouve. Nous sommes responsables de ce qui dépend de nous. »*[543]

[543] CASTORIADIS. C., « Quelle démocratie ? », In : *Les carrefours du labyrinthe - 6*, Paris, Seuil, Points, 1999, pp. 216-217

III. 3.1.3) La signification imaginaire centrale capitaliste.

On pourrait donc s'atteler à rechercher les significations imaginaires sociales de notre époque — mais nous en avons souligné la limite. Castoriadis nous informe à ce sujet qu'il ne voit actuellement, au fond, qu'une seule signification imaginaire sociale centrale pour notre époque : *« la signification capitaliste, l'expansion illimitée de la "maîtrise"*[544]. Nous avons souligné l'implication de la science dans ce projet de maîtrise[545]. Selon Castoriadis, ce projet, qui tend à s'étendre à toutes les sphères de la vie, se traduit aujourd'hui par « l'expansion de la consommation d'à peu près n'importe quoi et l'expansion autonomisée de la technoscience »[546], et entraîne une « rationalisation extrême »[547] qui cherche à ne pas prendre en compte ce que Castoriadis appelle « le résidu non déterminé et non rationnel »[548] qui est à la fois au cœur de l'humain et du champ socio-historique, et produit, reste insondable de la logique ensidique. Castoriadis souligne que le capitaliste, en tant qu'institution imaginaire sociale, tend à nier la contingence qui est au cœur de l'auto-altération historique, et qui a donc présidé à son apparition. Ainsi, le capitalisme se légitime non pas par le mythe, la religion ou la tradition, mais par le « rationnel ». Ce qui tend à le faire passer pour indiscutable — la politique devenant dès lors *épistémè* et non *doxa*. Le capitalisme s'institue comme étant la raison de l'Histoire, mais cette « rationalité » n'est qu'un critère « proprement institué par le capitalisme. »[549]

> *« La pseudo-rationalité moderne est une des formes historiques de l'imaginaire ; elle est arbitraire dans ses fins ultimes pour autant que celles-ci ne relèvent d'aucune raison, et elle est arbitraire lorsqu'elle se pose elle-même comme fin, en ne visant rien d'autre qu'une "rationalisation" formelle et vide. »*[550]

---

[544] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 4, op. cit.*, p. 156

[545] *Cf. infra.,* p. 96

[546] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 6*, *op. cit.,* p. 216

[547] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 235

[548] *Ibid*., p. 82

[549] Voir à ce propos :
CASTORIADIS. C., *La « rationalité » du capitalisme*, In : *Les carrefours du labyrinthe - 6*, *op. cit*., pp.79-112
Notamment les pages 80 à 85.

[550] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 236

On comprend alors que le travail de Castoriadis révèle un engagement politique profond puisque la contingence et le non-déterminé constituent le socle de son propos. Pour Castoriadis, combattre le capitalisme, c'est déjà combattre son illusion de rationalité en montrant qu'il est une institution imaginaire sociale comme une autre — dans le sens où il relève de l'imaginaire social[551].

Ce constat de l'expansion de la maîtrise est un constat assez partagé, y compris par les tenants du capitalisme contemporain. On peut, par exemple, se référer à des propos tenus au sein de la multinationale Google :

> *« Nous aurons fini notre travail lorsque nous saurons avant vous la question que vous allez poser. »*[552]

L'objectif affiché est la mise en équation de l'humain, considéré donc comme la somme de ses déterminations et ceci dans un but affiché de pouvoir transposer sur machine l'esprit humain afin de se libérer de la prison du corps, un corps limité, faible, vieillissant et mortel[553]. Nous reviendrons sur ces éléments plus bas. Si la signification imaginaire sociale capitaliste a des particularités qui tiennent à sa spécificité historique, c'est-à-dire aux significations qu'elle produit, elle a deux autres particularités très importantes :

- Elle est exclusive, c'est-à-dire qu'elle ne coexiste pas ou très mal avec d'autres significations imaginaires sociales centrales.

- Elle ne permet pas de prendre en charge les questions fondamentales de l'humain, c'est-à-dire de produire des significations là où il est nécessaire qu'il y en ait pour qu'une société soit viable.

---

[551] Nous verrons juste après que la signification imaginaire sociale capitaliste a des particularités qui lui sont propres.

[552] PATINO. B., « La condition numérique », propos recueillis par François Armanet et Gilles Antiquetil, *Le Nouvel Observateur*, Numéro du 4 avril 2013, n°2526, p. 120

[553] La parenté de Google et du mouvement transhumaniste n'est pas un secret.

Ces deux points sont tout à fait liés entre eux, et c'est de leur intrication que naît la problématique propre à notre époque dans la perspective de Castoriadis. La signification capitaliste tend à s'étendre à tous les domaines de la vie et à rejeter celles qu'elle ne peut pas prendre en charge. Autrement dit, elle est vouée à avoir réponse à tout et à ne laisser aucune place à une quelconque remise en question. À ce titre, elle est proche d'une signification imaginaire sociale comme celle de Dieu, c'est-à-dire qu'elle conduit à une société hétéronome. Mais la différence se situe dans ceci qu'elle ne permet pas de prendre en charge les questions fondamentales de l'humain qui trouvaient une réponse dans la religion : Qu'est-ce que vivre, mourir, aimer, travailler par exemple. À ces questions, la signification capitaliste oppose toujours la même réponse : le modèle de « l'individu qui gagne le plus possible et jouit le plus possible »[554]. Ainsi, ce qui fait le représenter/dire et le faire social se transforme en fonction de la signification capitaliste — ce qui est le propre des significations imaginaires sociales — mais il y a certaines faces de l'humain qui ne s'y conforment pas et s'en trouvent ainsi rejetées, c'est-à-dire sans appui social, sans appui *identificatoire* qui vaut socialement.

> *« Pourquoi un juge devrait-il être intègre ? Pourquoi un instituteur devrait-il se faire suer avec les mioches, au lieu de laisser passer le temps de sa classe, sauf le jour où l'inspecteur doit venir ? Pourquoi un ouvrier doit-il s'épuiser à visser le cent-cinquantième écrou, s'il peut tricher avec le contrôle de qualité ? Rien, dans les significations capitalistes, dès le départ, mais surtout telles qu'elles sont devenues maintenant, qui puisse donner une réponse à cette question. »*[555]

Castoriadis prend ici l'exemple du travail. Mais nous pourrions mettre en valeur les mêmes antinomies avec d'autres sujets, comme l'amour, la famille, l'enfantement… Pourquoi constituer une vie de couple, avec ce que ceci emporte de contraintes quant à la jouissance ? Pourquoi fonder une famille et perdre du temps et de l'argent à s'en occuper ? Pourquoi porter un enfant avec l'incertitude, le risque et les conséquences économiques et corporelles que cela comporte alors qu'il y a des techniques scientifiques qui permettent d'avoir un enfant sans enfanter et de choisir ses caractéristiques génétiques ? Toutes ces questions ne trouveront pas de réponse au moyen de la signification imaginaire sociale centrale capitaliste et les

---

[554] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 4, op. cit.*, p. 157

[555] *Ibid.,* p. 158

significations imaginaires secondes qui s'y sont créées (la consommation notamment)[556]. Que des questions ne trouvent pas de réponse et que d'autres trouvent des réponses différentes, mais aussi que de nouvelles questions émergent, est le propre du processus d'auto-altération historique d'une société. La spécificité de la signification capitaliste est de rejeter des questions essentielles à la vie humaine et surtout un aspect fondamental de la vie : la mort.

> *« Qu'est-ce que tout cela, si nous quittons la simple description ? C'est bien entendu encore une fois une fuite éperdue devant la mort et la mortalité, dont on sait par ailleurs qu'elles sont exilées de la vie contemporaine. On ignore la mort, il n'y a pas de deuil, ni public ni rituel. C'est cela aussi que vise à marquer cette accumulation de gadgets, cette distraction universelle, lesquelles du reste, comme on le sait par les névroses, ici encore ne font que représenter la mort elle-même, distillée en gouttes et transformées en menue monnaie de la vie quotidienne. Mort de la distraction, mort à regarder un écran sur lequel il se passe des choses qu'on ne vit pas et qu'on ne pourrait jamais vivre. »*[557]

Ce rejet de la mort est l'effet majeur de la signification imaginaire sociale capitaliste. Elle affecte tous les champs de l'humain car il n'y a rien qui ne puisse renvoyer l'humain à sa condition de mortel, c'est-à-dire à sa castration. S'il y a bien un impensable de la mort en tant que tel, chaque société, par la religion, le mythe ou la philosophie, a créé des significations imaginaires sociales afin de permettre de « penser l'impensable — de prendre pleinement en compte la mort, tout en continuant pourtant, et d'un même geste, à la dénier »[558]. Tel est par exemple le cas, comme le relève Alain Abelhauser, du dualisme de l'âme et du corps, où « il

---

[556] Castoriadis différencie en effet les significations imaginaires *centrales* et les significations imaginaires *secondes* - qui ne sont pas les significations effectives. Les significations imaginaires secondes sont des spécifications des premières. Il n'y a pour autant pas de rapport hiérarchique entre elles : « L'entreprise est une institution seconde du capitalisme - sans laquelle il n'y a pas de capitalisme ». Ce dernier point ne nous semble pas forcément valable pour toutes les significations imaginaires secondaires. Sinon il nous faudrait considérer que toutes les significations imaginaires secondes sont données d'emblée. Ce qui est inconcevable dans la perspective d'auto-altération historique de Castoriadis. Si ceci reste vrai dans certains cas, nous sommes donc porté à considérer que certaines significations imaginaires secondes peuvent être créées sans pour autant conditionner l'existence de la signification imaginaire centrale dont elles sont des spécifications.
CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 535

[557] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 4, op. cit*., p. 160

[558] ABELHAUSER. A., « Le corps est l'âme », In : *Pratiques et usages du corps dans notre modernité*, sous la direction de Caroline Doucet et Jean-Luc Gaspard, Érès, Collection « L'Ailleurs du corps », 2009 p. 49

s'agit de tenter ainsi de reconnaître la mort en acceptant la finitude du corps, son "éphémérité", tout en continuant néanmoins à ne pas admettre la mort en maintenant la représentation qu'il existe quelque chose — l'âme — qui échappe à la finitude et survit éternellement »[559]. Or, la signification imaginaire sociale capitaliste n'institue pas de quoi reconnaître la mort et la finitude du corps. Ce qui n'est pas sans effets.

C'est ainsi que notre époque voit naître le projet de vaincre la mort en se passant du corps par le recours à la technoscience. C'est ce que tente le projet transhumaniste. Ce signifiant *« transhumanisme* » est une création social-historique propre à notre époque. Il est une signification imaginaire sociale seconde de la signification sociale centrale capitaliste, une spécification. Tout comme le signifiant *« réseau social ». «* Transhumanisme » et « réseau social » ne sont d'ailleurs pas sans lien l'un avec l'autre puisque le réseau social vient rendre compte de ce que peut-être le social lorsqu'il ne fait plus lien — entre les corps. Et le transhumanisme n'est autre que le projet de réduire le lien social au réseau social par la mise hors jeu du corps. Cette question du corps est évidemment centrale pour approcher la subjectivité de notre époque. Ceci rend compte de l'autre face de la signification imaginaire sociale centrale capitaliste qui rejette du champ de la signification sociale la question de la mort. Cette autre face pourrait s'énoncer comme *« la suppression du corps en tant que limite indépassable »* — c'est à dire de son effet castrateur, puisque mortel et fini. Cette signification imaginaire centrale se décline en multiples significations imaginaires secondaires (Transhumanisme, réseau social...) qui en traduisent le sens c'est à dire qui en fournissent un usage identitaire.

L'expansion de la maîtrise prend aujourd'hui des proportions telles que rien ne doit échapper au contrôle, à la prévision, et à l'augmentation par la technoscience. Ce qui ne peut s'y soumettre est éjecté, ignoré ou détruit. C'est ce que tente de faire le transhumanisme en soutenant le projet de se passer du corps. Ce rejet du corps est un rejet du corps parlant et jouissant, affecté par le symptôme, c'est-à-dire porteur d'un incalculable, d'un imprévisible. C'est bien sûr également le rejet du sujet de l'inconscient qui ne parle qu'à s'appuyer sur le symptôme et qu'à ce qu'il y ait une béance, un intervalle entre les signifiants — béance que le code univoque supprime. Mais c'est aussi le rejet de la vie, ou plus précisément un projet de triomphe de la pulsion de mort. Il s'agit bien de réduire la vie humaine à un code sans

[559] *Ibidem.*

équivoque, à du pur principe de plaisir — qui n'en sera pas un car ce principe n'a de sens qu'à ce qu'il y ait du déplaisir, c'est-à-dire un espace entre les signifiants où puisse s'infiltrer la jouissance. Le rejet de la mort, combiné à la volonté de se prendre pour Dieu, conduit le mouvement transhumaniste (constitué entre autres des personnes et des organisations des plus riches et des plus influentes de la planète) à finalement chercher à échapper à la vie. La mort faisant partie de la vie, échapper à la vie est bien le seul moyen trouvé par notre époque pour échapper à la mort. « Ceci n'est qu'un fantasme ! » peut-on rétorquer. En effet, ceci démontre que le fantasme est le moteur de la science contemporaine comme l'énonçait Lacan[560]. Mais ceci ne veut pas dire qu'elle soit sans effet[561]. Que le projet transhumaniste soit un fantasme ne dit rien des effets que celui-ci peut avoir dans « le monde sensible » et sur la réalité. De plus, le rejet de la mort par le projet de rationalisation extrême de l'humain, son augmentation et sa maximisation par la technoscience, crée finalement les conditions d'une éradication de l'humain, d'une mort programmée de l'humanité. L'humain lui-même, en tant que corps parlant, étant un obstacle à sa réduction en un simple élément du Marché technoscientiste. Nous n'en sommes pas encore là. Ceci reste un fantasme — non sans effet donc. Mais il nous faut aussi souligner que le transhumanisme n'est *pas seulement* fantasme, il est aussi, maintenant, *signification imaginaire sociale*, il constitue un appui social valorisé, il fournit les éléments d'une boussole identitaire adéquate à notre époque.

La signification imaginaire sociale centrale capitaliste que dégage Castoriadis, avec le rejet de la question de la mort et de la castration qui s'ensuit ne manque donc pas d'entrer en résonance avec le discours capitaliste de Lacan en tant qu'il forclôt la castration. C'est donc par ce biais que nous tenterons d'articuler la structure et l'histoire.

---

[560] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXV : *Le moment de conclure, op. cit.*, Leçon du 20 décembre 1977

[561] *Ibidem*.

III. 4) PERSPECTIVES.

Le travail de Cornelius Castoriadis nous met devant la nécessité de prendre en compte l'histoire pour approcher la question de l'époque. Son œuvre, qui pose la question de la signification particulière d'une culture ou d'une époque pour elle-même, démontre l'impossibilité de réduire le social et la réalité à la structure. Les significations imaginaires sociales permettent de rendre compte des différences entre les cultures, les sociétés ou les époques, *du point de vue de la signification.* Les discours établis par Lacan apportent un autre éclairage quant aux différences entre les cultures et les époques : *celle de la jouissance.* Là où Lacan propose de distinguer les modes de jouissance qu'une culture favorise, met en place et rejette, Castoriadis propose de s'intéresser aux significations qui font qu'une société fournit aux individus qui la composent les moyens de se penser, de penser le monde et de « faire » dans ce monde d'une façon qui fasse sens (même si conflictuel) avec la société ou l'époque en question.

De ces considérations, apparaît la différence essentielle entre ces deux approches. Lacan cherche à penser ce qu'il en est *du sujet* dans une culture particulière, ce qui l'a mené, fidèle aux indications freudiennes, à s'intéresser à la façon dont le lien social traite la jouissance du sujet. Alors que Castoriadis cherche, lorsqu'il s'intéresse aux significations imaginaires sociales, à dégager ce qu'il indique ne pas relever de la psychanalyse en tant que telle : *la façon dont le social crée une réalité qui est spécifique du point de vue de la signification*. La question de la jouissance et du sujet de l'inconscient est le fil que Lacan a suivi pour approcher le lien social et la réalité. La démarche est restée chez lui, toujours, psychanalytique. C'est pourquoi il est amené à soutenir que la réalité n'est que fantasme[562]. Qu'il y ait des significations particulières à une société, une culture ou une époque est tout à fait important, mais ceci ne change rien au fait qu'en dernier terme, la seule signification qui importe dans la clinique est celle que conditionne le fantasme. C'est donc dans sa démarche et dans sa visée, qui est la formation des analystes, qu'il faut comprendre les énoncés de Lacan. Il ne nie pas l'histoire, bien au contraire, mais il vise, dans son approche, *le sujet de l'inconscient*. Contrairement à Castoriadis qui cherche justement à comprendre non pas

[562] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXV : *Le moment de conclure, op. cit.*, Leçon du 20 décembre 1977

seulement ce qui touche au sujet de l'inconscient, mais ce qui fait qu'une époque fabrique des *individus* qui se pensent, disent et font à partir d'un univers de significations qui relève du champ socio-historique.

C'est ici que se situe la différence entre la structure et l'histoire du point de vue qui nous intéresse.

III. 4. 1) Structure et histoire.

Tentons donc de croiser l'approche structurale du lien social de Lacan et l'approche historique de Castoriadis. L'approche de Lacan est bien structurale en ceci qu'elle ne concerne pas tel individu ou telle personne, tel signifiant ou tel savoir, mais les relations qu'il est possible d'établir entre le sujet, le signifiant-maître, le savoir et le plus-de-jouir. Il s'agit de dégager, au vu de ce que découvre la psychanalyse quant au lien du sujet au langage, les structures du lien social qui permettent de traiter la jouissance. Castoriadis s'intéressera quant à lui justement à poser la question : quel savoir ? Quel signifiant maître ? Quelle signification instituée ? Afin de croiser ces deux approches, partons de ce qui nous concerne plus spécifiquement : notre époque.

Nous l'avons montré, Castoriadis et Lacan se rejoignent sur le constat d'une forclusion de la castration par le champ social qui relève du capitalisme. Même s'ils ne le disent pas de la même façon et s'ils n'y arrivent pas par les mêmes voies, le constat est bien le même. Toute la subtilité et tout l'apport de Castoriadis se situent dans son insistance à toujours pointer la contingence historique et la dimension de création dans ce qu'il en est du champ social. Ainsi, la signification imaginaire sociale centrale du « rejet du corps en tant que limite » ne découlerait pas directement de la structure du discours capitaliste ou d'une quelconque autre structure rationnelle. Il en va de même pour les significations imaginaires sociales secondes, qui ne sont pas de simples conséquences logiques des premières. Il y a toujours, en plus des éléments rationnels et logiques, une création *ex nihilo*, c'est à dire une contingence fondamentale de l'histoire. Les significations imaginaires sociales relèvent de *l'émergence*.

Pour autant, la structure du discours capitaliste, qui concerne donc le sujet, relève d'une forclusion de la castration. Ce en quoi le transhumanisme, de chercher à mettre hors jeu le corps en tant que sexué, castré, fini, est une forme identitaire *cohérente* avec la structure du discours capitaliste. Mais *cohérent avec la structure* ne veut pas dire *déterminé par la structure*. Autrement dit, cette consistance identitaire n'est pas définie a priori par la structure, mais elle ne la subvertit pas pour autant dans la mesure où elle naît en son sein. Pour autant, cette naissance relève bien d'une création de l'imaginaire radical. On retrouve cette idée chez Castoriadis lorsqu'il précise à propos de cette création que « c'est une création imaginaire, dont {...} les lois du symbolisme ne peuvent rendre compte ». Cependant, ajoute-t-il, « cette création ne peut pas "violer" les lois du réel, du rationnel et du symbolique »[563].

Nous proposons de conclure que le discours capitaliste est une structure qui *n'interdisait pas* l'émergence du transhumanisme en tant que signification imaginaire sociale, mais qui pour autant *ne l'a pas déterminée*. « Qui n'interdisait pas » veut dire qu'il fallait cette structure pour que cette signification imaginaire sociale soit susceptible d'émerger, mais que la structure ne contient pas en elle-même les conditions suffisantes de l'apparition d'une telle signification. Nous cherchons à ne pas tomber dans les travers de la logique du « possible »[564]. Si un discours définit des possibles et des impossibles, ces possibles et impossibles se situent au niveau de la jouissance et non de la signification dont parle Castoriadis. Les discours ne permettent pas, en eux-mêmes, de rendre compte des significations imaginaires particulières qu'étudie Castoriadis. Ils ne contiennent pas, en germe, les possibilités de telle signification imaginaire sociale, mais plutôt les modes de jouissance qui font qu'une telle signification n'est pas sans un appui di(r)scursif. Les significations imaginaires sociales, si elles sont bien des créations *ex nihilo*, ne sont pas des créations *in nihilo*. Et les discours font partie des éléments dans lesquelles ces significations naissent. Ceci ne doit pas nous conduire à placer les discours comme la cause des significations imaginaires sociales, ce pour quoi nous parlions à propos de ces dernières *d'émergence.* En revanche, les discours sont des structures qui participent à ce qui fait la création propre au champ socio-historique. Une signification imaginaire sociale produite dans

---

[563] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 213

[564] Voir à ce sujet :
VAN EYNDE. L., « La pensée de l'imaginaire de Castoriadis du point de vue de l'anthropologie politique », In : *Cahiers Castoriadis, n°1*, Faculté universitaire de Saint-Louis, Bruxelles, 2006, pp. 63-74

le cadre de la domination du discours capitaliste ne sera pas la même qu'une autre qui serait produite dans un lien social dominé par le discours du maître. Ceci non pas *seulement* du fait de la différence de conflictualité des discours en question, mais *aussi* de ce fait. Ainsi, la conflictualité discursive spécifique à une époque n'est pas sans effets sur la création historique. Mais rien ne permet pour autant de produire, à l'avance et à partir des discours, toutes les significations imaginaires sociales possibles qui seraient susceptibles de voir le jour. C'est pourquoi Castoriadis a raison de critiquer le terme « possible » dans ce qu'il connote au sein du structuralisme.

> *« Si les structuralistes avaient raison, si, comme l'a dit Claude Lévi-Strauss, dans Race et Histoire par exemple, les différentes sociétés ne sont que les combinaisons différentes d'un petit nombre d'éléments invariables, alors les structuralistes devraient être capables de produire séance tenante, ici et maintenant, tous les types possibles de société humaine, comme un géomètre produit les cinq polyèdres réguliers et démontre qu'il ne peut y en avoir d'autres. Cela n'a jamais été fait, et ne peut pas être fait. »*[565]

Lacan n'a jamais eu la prétention de faire jouer un tel rôle aux discours. Tout d'abord, Lacan précise, comme nous l'avons souligné, que les discours ne recouvrent pas tout ce qui relève du lien social (Lacan exclut du discours du maître les sociétés ethnographiques), mais de plus, il n'a absolument pas l'idée de réduire l'histoire aux discours.

> *« Mes petits schémas quadripodes — je vous le dis aujourd'hui pour que vous y preniez bien garde — , ce n'est pas la table tournante de l'histoire. Il n'est pas forcé que cela passe toujours par là, et que cela tourne dans le même sens. »*[566]

De plus, l'écriture du discours capitaliste, démontre que la structure fondamentale du lien social, celle que respecte les quatre discours, n'est pas un indépassable en tant que tel. De même, Lacan précise que ses quatre discours sont les quatre « *qui nous restent* », c'est-à-dire qu'il conjecture l'existence d'autres discours, qui ne respecteraient donc pas la structure

---

[565] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 4*, *op. cit*., p. 128-129

[566] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit,* p. 217

fondamentale du lien social (qui ne peut contenir que quatre discours, ceux-là mêmes écrits par Lacan). De ces discours antérieurs à ces quatre là, dit-il, « nous ne connaissons plus rien que ce qui converge dans ceux-là »[567]. Lacan ne considère donc pas être en mesure de produire la combinatoire qui expliquerait l'histoire et les différentes époques ou cultures en tous points. Les discours se bornent à tenter de définir *le traitement de la jouissance par le lien social dans les cultures où ces discours sont en fonction et pour ceux qui s'y inscrivent.* Une culture, une époque, comme le souligne Castoriadis, et comme le sous-entend Lacan, ne sont pas *que* les combinaisons différentes d'un petit nombre d'éléments invariables. Ce qui en effet ne permet pas de produire, à partir de tels éléments, quels qu'ils soient, la variété des sociétés humaines passées et à venir. Ce n'est pas pour autant qu'il faut nier ces éléments invariants, c'est bien là la question de la structure. Mais on ne peut réduire l'expérience humaine à cela. Ce n'est d'ailleurs absolument pas, nous l'avons vu, ce que fait Lacan.

Voici donc pourquoi nous disions que le discours capitaliste *n'interdit pas l'émergence* du transhumanisme, mais *ne le détermine pas*. Autrement dit, il y a bien une *création* au niveau de la forme que prend la *traduction identitaire du discours.* Par *«* traduction identitaire » il faut entendre *les significations imaginaires sociales qui émergent par l'appui pris sur un certain mode de jouissance définie par un discours ou une conflictualité discursive.* Ces significations sont dès lors ce qui sert de support, dans une culture donnée, aux identifications. Castoriadis parle de « modèles et repères identificatoires »[568]. Les significations imaginaires sociales (transhumanisme, réseau-social, consommation…) fournissent donc des modèles identificatoires en s'incarnant dans des significations instituées, des groupements de signifiants et de signifiés — à l'occasion des objets ou même des individus (entreprise, ordinateur, patron, ouvrier, consommateur…) — que ces significations imaginaires sociales instituent. Les discours ne permettent en aucun cas de prévoir ou de constituer en tant que telles ces significations. Il y a bien ici émergence non réductible à la structure. Ces créations relèvent du champ socio-historique en tant que tel. Elles renvoient à la contingence de l'histoire et à la création des significations imaginaires sociales.

---

[567] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit*., p. 76

[568] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 452

Ainsi, la structure du lien social définit les paroles pouvant être proférées, autrement dit, définit des possibles et impossibles au niveau du *dire* — ce qui en tant que tel est porteur de signification non imaginaire : la signification discursive[569]. Pour autant, la structure ne détermine pas, dans leurs formes, les paroles qui sont effectivement prononcées et les significations instituées qui s'y déploient[570]. À ce niveau, il faut reconnaître une part de création radicale qui renvoie directement à la contingence de l'histoire. Que cette création soit imaginaire ou pas est encore une autre question qui tient, il me semble, plus à des oppositions de vocabulaire qu'à un problème de fond. L'important étant que la création s'appuie sur le résidu indéterminé de l'humain. Qu'il soit réel ou imaginaire — ces termes n'ayant pas le même sens chez Castoriadis et Lacan — importe peu. Les registres étant de toute façon noués les uns aux autres, c'est bien de ce nouage que relève la création.

Mais la création sociale-historique ne se limite pas à la traduction identitaire des discours. Elle peut être à la source de nouvelles structures, notamment de nouveaux discours. En effet, l'imaginaire radical, avec tout ce qu'il comporte de contingence historique, est ce qui préside à la création des structures qui régissent les règles de la parenté ou de l'organisation politique d'un collectif humain. De même il est à la source de la production des discours qui organisent le traitement de la jouissance à une époque donnée. Ceci n'enlève rien à l'autonomie discursive (ou structurale) une fois le discours en place. Seulement, comme le souligne Lacan, impossible de penser le langage autrement que comme une création. Une création qu'il précise être *ex nihilo*[571], tout comme le soutien Castoriadis.

Lacan considère en effet que la chaîne signifiante est une création ex nihilo[572]. Autrement dit, *les créations du champ socio-historique, relevant donc de la contingence historique, peuvent être à la source de nouvelles structures.* C'est le cas par exemple avec la structure du discours

---

[569] *Cf. infra.,* p. 171

[570] On peut de nouveau se reporter à la démonstration limpide de Castoraidis à ce propos :
CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 206

[571] « Dès lors que nous avons affaire à quoi que ce soit dans le monde qui se présente sous la forme de la chaîne signifiante, il y a quelque part, mais assurément hors du monde de la nature, l'au-delà de cette chaîne, l'*ex nihilo* sur lequel elle se fonde et s'articule comme telle. »
LACAN. J., Le Séminaire Livre VII : *L'éthique de la psychanalyse, op. cit.,* pp. 251-252

[572] Voir : LACAN. J., Le Séminaire Livre VII : *L'éthique de la psychanalyse, op. cit.,* pp. 251-256

capitaliste que Lacan dit ne pas être étranger au « glissement » Calviniste[573]. Mais c'est également le cas des autres discours, et notamment du discours du maître que Lacan fait remonter originellement à l'avènement de la politique — c'est-à-dire à la création, à l'invention de la politique[574]. C'est ainsi qu'il en vient à souligner que *c'est l'histoire elle-même qui est au principe de la structure et de la ronde des discours.*

> *« Ces discours sont instaurés dans un certain ordre, qui, bien sûr, ne se justifie lui-même que de l'histoire. »*[575]

Structure et histoire sont donc imbriquées l'une dans l'autre. L'une sans l'autre n'est pas envisageable. *La création des significations imaginaires sociales n'est pas sans en passer par les discours, et les discours ne sont pas sans être influencés par les significations imaginaires sociales — qui sont créatrices de signifiants, de significations, mais aussi potentiellement de structures discursives.* Mais il ne nous faut pas cependant confondre les deux plans. Si le magma des significations imaginaires sociales en tant qu'imaginaire radical peut être à la source de modifications ou de créations de structures, leurs effets ne se situent pas au niveau de la structure. Structure qui a son champ d'effet propre — c'est là tout l'apport du structuralisme. Ainsi, au niveau de l'institué, au niveau de ce qui est effectif, nous pouvons bien différencier les effets du champ proprement historique — en tant qu'il est celui du *sens identitaire*, des *significations instituées* — des effets du champ structural des discours, qui est celui du traitement de la jouissance.

- Les effets des significations imaginaires sociales, qui passent par les significations instituées, sont des effets qui influent sur les identifications, c'est-à-dire qu'ils se situent au niveau du *moi*.

---

[573] LACAN. J., *Je parle aux murs*, *op. cit.*, p. 96

[574] On trouvera une indication similaire dans le Séminaire R.S.I à propos du discours analytique. Lacan souligne alors que « ce discours a une valeur historique à repérer ». Cette valeur historique n'est pas en tant que telle la question de son origine historique, mais elle indique qu'un discours ne prend sa valeur que de son historicité, de son inscription dans l'histoire.
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 8 avril 1975

[575] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVIII : *D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 163

« Ce qui soutient l'image du moi, c'est aussi le fait que les autres la reconnaissent, et, en un sens, l'approuvent. Elle a besoin d'être ainsi "épinglée" {à autre chose qu'elle}. »[576]

Cette « autre chose » convoque la dimension du champ socio-historique en tant que l'autre et le moi y sont pris, voire en sont en partie une forme d'incarnation.

- Les effets des discours sont des effets de gouvernement de la jouissance, ils se situent au niveau du *sujet divisé* et non simplement du moi.

Ce gouvernement de la jouissance par les discours, nous l'avons vu, est structural.

Ainsi, penser l'articulation de la structure et de l'histoire ne nous mène donc pas à les confondre, notamment au niveau de leurs effets. Le champ social-historique des significations décrit par Castoriadis concerne, il le précise, l'identification. La structure des discours concerne le traitement de la jouissance du sujet par le lien social. Ce sont deux plans différents de la question, mais deux plans qui sont tout à fait essentiels. En revanche, séparer ces deux plans n'est pas une stérilité, une aberration abstraite, loin de là. Il faut cependant préserver la possibilité de penser par la suite leurs articulations ou souligner les limites de l'approche structurale ou historique que l'on a adoptée. C'est ce qu'a fait Lacan à sa façon, nous l'avons montré, c'est également ce que ce travail tente de faire, différemment. La séparation de la structure et de l'histoire est féconde et il ne faut pas l'effacer. Mais il nous faut penser leurs articulations. C'est ce que nous essayons de faire ici et c'est ce qui va nous conduire à distinguer sujet et subjectivité.

[576] CASTORIADIS. C. & LASCH. C., *La culture de l'égoïsme,* Flammarion, 2012, p. 52

III. 4. 2) Sujet, subjectivité… et psychanalyse.

Au-delà de la recherche des significations imaginaires sociales de notre époque, l'apport de Castoriadis, en ce qui nous concerne, se situe dans les conséquences des significations imaginaires sociales. Ou, pour être plus précis, dans ce qui les incarne. Ces conséquences, ces incarnations, sont donc celles des *significations instituées* qui orientent et organisent la façon que ceux qui habitent une certaine époque ont de *se* penser, de penser, de parler, de comprendre ce qui les entoure tout autant que de répondre à des questions fondamentales comme : qu'est-ce que la vie, la mort, l'amour, la vie sociale ? Ces significations instituées, nous l'avons vu, passent par la langue, mais ne s'y limitent pas. Elles sont l'incarnation des significations imaginaires sociales dans le représenter/dire et le « faire » social. Ce sont donc des significations qui vont bien plus loin que ce qui pourrait être contenu dans un dictionnaire, mais aussi bien plus loin que ce qui pourrait être concrètement énoncé. C'est toujours la question de la jonction, en tant que production historique toujours à l'œuvre, d'un signifié à un signifiant qui est posée. Cette jonction *est due à* des significations imaginaires sociales et *elle produit* des significations en tant que représenter/dire et « faire » social qui valent pour ceux qui se sont « socialisés » dans la société considérée et à un moment donné de l'histoire de ce champ social-historique. Ceci nous amène donc à aller au-delà de la considération du langage sous la forme du S_1 et du S_2 afin de nous poser la question de ce qui se passe lorsque les discours fonctionnent *avec des signifiants concrets d'une langue.* En tant que cette langue véhicule des significations.

Que se passe-t-il lorsque nous remplaçons le S_1 et le S_2 du discours du maître respectivement par capitaliste et ouvrier, ou lorsque nous plaçons « consommateur » en $\not{S}$ du discours capitaliste ? La question se complique également selon ce qui nous mène à remplacer les lettres des discours par des éléments d'une langue. Les discours constituent justement une tentative de se dégager des significations instituées afin de penser l'articulation du sujet au social à partir de la question du rapport du sujet au langage et ce que ceci conditionne comme mode de jouissance. Or lorsque nous réinjectons dans les discours des éléments d'une langue, on y injecte par la même occasion des significations instituées, ce qui est appelé couramment le sens commun. Des éléments du « disque ourcourant »[577] comme l'appel Lacan. Autrement

[577] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit*., p. 44

dit, en remplaçant les éléments des discours par des éléments concrets d'une langue, on se détache de la question du rapport du sujet au signifiant et au savoir *quels qu'ils soient* (S_1, S_2) *,* en y faisant intervenir des éléments de significations (patron, ouvrier…).

Pourtant, ceci n'est vrai que si l'on ne se réfère pas à l'expérience analytique, c'est-à-dire l'expérience qui a conduit Lacan à écrire les discours. En effet, tout l'intérêt de la démarche de Lacan est que les discours sont justement inscrits avec des éléments indifférenciés — c'est également ce qui en fait une approche structurale. Il ne faut pas oublier la visée clinique, psychanalytique de Lacan. Si nous voyons un S_1 incarné dans le discours hystérique (par exemple par le signifiant « médecin »), ce n'est pas à la signification instituée du « médecin » que l'analyste va se référer. Les discours permettent au contraire de saisir que derrière ce « médecin » il y a un signifiant qui ne prend sa valeur qu'à s'inscrire dans un certain mode de jouissance (le discours hystérique). C'est donc, non pas la signification instituée du mot « médecin » qui préoccupe l'analyste, mais comment ce signifiant appareille la jouissance du sujet et quelles en sont les raisons singulières. De même, si un analysant parle du fait qu'il passe son temps devant un écran et ne sort plus de chez lui — ce qui est assurément un « faire » ayant de la signification pour notre époque —, l'analyse l'amènera à s'en expliquer par des chemins singuliers qui n'auront de poids, voire de sens[578], que dans le cadre de cette cure et de cet analysant. Ceci tient à la position de l'analyste et au discours qui institue sa pratique. L'interprétation, tout autant que la pratique analytique, se détache des significations instituées, ce n'est pas son objet, elle travaille avec le sujet divisé qui ne se laisse attraper par aucune signification instituée. D'où les termes utilisés par Lacan pour écrire les discours : des termes indifférenciés où n'importe quel signifiant est susceptible de venir se placer. Tel signifiant ne sera pertinent pour l'analyse, non pas dans le lien institué socialement qu'il entretien avec un signifié et dans ce qu'il incarne ainsi de signification instituée, mais dans ce qu'il cristallise, en tant que signifiant, de jouissance et de désir pour le sujet. Autrement dit, ce qui intéresse la psychanalyse, ce n'est pas tant la langue que *lalangue,* c'est-à-dire lalangue de la jouissance, du refoulement et du désir[579]. Ainsi, *les discours ne servent et ne peuvent servir qu'à écrire le mode de jouissance établi, pour un sujet, inscrit dans tel*

---

[578] Le sens, ici, est bien celui qui convoque la dimension de l'interprétation. Soit l'effet du symbolique dans le réel.

[579] Voir à ce sujet :
ASKOFARÉ. S., *Structure, clinique, discours : de la science à la psychanalyse,* Thèse pour le Doctorat d'État de Psychologie,op. cit., pp. 395-409

discours. Ce qui n'est pas sans entraîner tout un pan politique de la question. Mais en aucun cas n'intervient dans la visée psychanalytique de ces discours la question des significations instituées. À ce niveau, c'est la question du fantasme qui importe. De même, le savoir qui se déploie dans la cure n'est pas n'importe quel savoir. C'est le savoir inconscient. Les autres savoirs, plus de l'ordre de la connaissance, n'intéressent pas la pratique analytique en tant que tels. Autrement dit, *les discours se réfèrent au sujet de l'inconscient, au sujet divisé inscrit dans les mathèmes.*

Faut-il nier pour autant que les signifiants concrets de la langue (médecin, ouvrier…) ont une signification qui relève d'une certaine institution du champ socio-historique ? Non, certainement pas. Mais *ce n'est pas avec ces significations que la psychanalyse opère.* Ces significations, nous l'avons vu, opèrent au niveau du moi, au niveau des identifications imaginaires. Elles constituent des éléments de significations préformés par le champ socio-historique qui permettent à ceux qui vivent dans une culture donnée de se penser, de penser et de « faire » à partir de significations cohérentes avec la culture en question. Le sujet de l'inconscient ne pense pas, ne se pense pas non plus[580]. Là où il est, ça ne pense pas, et là où ça pense, il n'est pas. Tout indique donc que la question des significations instituées, conséquences des significations imaginaires sociales, ne concerne pas le sujet de l'inconscient en tant que tel, ce que précise d'ailleurs Castoriadis comme nous l'avons souligné. L'inconscient ne s'y fait pas entendre, sinon sous la forme de pulsations qui font justement s'écrouler les significations instituées — pour peu que l'inconscient soit sinon entendu, du moins reconnu[581]. Pulsations qui sont autant de manifestations de l'inconscient et de la jouissance singulière qui y est liée. C'est justement toute la démarche analytique de créer les conditions qui permettent de dépasser ces significations instituées afin d'offrir la possibilité au sujet de l'inconscient de se manifester et d'être entendu. *Cette façon de se penser, de penser et de faire conformément aux significations imaginaires sociales qui dirigent ce qui fait sens identitaire pour ceux qui habitent une culture ou une certaine époque, voilà ce qu'il me semble constituer la subjectivité d'une époque.* Ce dont le travail de Corenélius Castoriadis rend tout à fait compte dans toute sa complexité.

---

[580] « Le sujet n'est pas celui qui pense. »
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit.,* p. 31

[581] Ainsi, l'inconscient se manifeste à faire rater le représenter/dire et le faire social.

Ainsi, une époque est régie par des significations imaginaires sociales qui orientent ce qui fait sens en tant qu'identité. Ceci se supporte par ce que nous appelons parfois des signifiants-maîtres d'une époque. Mais un signifiant maître n'est pas un élément de signification. À se référer à la théorie du lien social de Lacan, un signifiant maître n'est maître que pour autant qu'il tire sa position des appareils de jouissance que sont les discours. En tant que tel, ce n'est pas le signifiant concret de la langue qui le supporte qui importe, mais sa position discursive dans son lien à la jouissance. À ce niveau c'est bien de S_1 qu'il s'agit. Lorsque nous énonçons des signifiants-maîtres de notre époque comme : consommation, capitalisme, sécurité, terrorisme, réseau-social, etc., nous énonçons , soit, des signifiants qui peuvent être en place de signifiant-maître, et qui le sont assurément, mais nous énonçons également, sur un autre niveau de lecture, ce que nous pourrions appeler des significations maîtres. C'est-à-dire des significations imaginaires sociales à partir desquelles s'ordonne la subjectivité d'une époque ou d'une culture. C'est-à-dire, comme le précise Castoriadis, la façon de se penser, de penser, de faire, d'aborder des questions fondamentales que d'autres cultures ou époques ont abordées différemment — ou n'ont pas abordées car elles ne se posaient pas alors[582]. Ces significations imaginaires sociales, nous ne pourrons jamais en faire le tour car elles s'ordonnent d'une façon non logique, elles coexistent sous la forme d'un magma. En revanche, il est possible de repérer, en partie tout au moins, les institutions ensidiques, les significations instituées qui en sont produites. *Ce sont ces institutions ensidiques qui constituent la subjectivité d'une époque.*

Bien sûr, la subjectivité d'une époque n'est en rien quelque chose d'unifié, de total, de complet, de descriptible sans faille. Ceci car elle repose donc sur un magma de significations imaginaires sociales toujours en auto-altération, et qui ne sont pas forcément cohérentes entre elles. La cohérence d'une époque relève de la logique identitaire-ensembliste, elle est ce qui permet qu'une époque ou une culture soit, dans une certaine mesure, unie du point de vue de ce qui y fait sens identitaire (unie ne veut pas dire sans conflits). Au sein d'une époque, d'une société, il y a bien sûr différents modèles identificatoires qui sont la conséquence du magma des différentes significations imaginaires sociales et de leurs multiples spécifications. C'est pourquoi la « subjectivité d'une époque » est en fait constituée de différents *effets de subjectivité* qui ne sont pas forcément cohérents entre eux, mais qu'une société, une culture,

[582] Cette possibilité de poser de nouvelles questions en y apportant les réponses montre la création propre au champ socio-historique.

cherche à rendre cohérents. Chaque signification imaginaire sociale centrale, crée un réseau d'institutions de significations qui ne trouve pas forcément de cohérence *a priori* avec d'autres réseaux de significations[583]. Mais non cohérent ne veut pas dire chaotique : les significations imaginaires sociales, si elles ne sont pas nécessairement cohérentes entres-elles, n'en sont pas moins organisées d'une certaine façon. Une société tient ensemble par « la particularité ou la spécificité de son monde de significations en tant qu'institution de *ce* magma de significations imaginaires sociales, organisés ainsi et non autrement »[584]. Mais cette organisation est contingente[585] — même si l'on peut supposer , comme Castoriadis, que toute organisation n'est pas propice à la vie sociale. En revanche, il est nécessaire pour une société de pouvoir transformer cette organisation contingente en une certaine cohérence[586]. Cette cohérence est une construction qui se réalise au sein de la logique identitaire-ensembliste. Elle est ce qui fait qu'une société crée son monde sur le mode de la clôture de la signification[587]. Mais une clôture dont nous avons déjà souligné la limite — limite dans laquelle s'engouffre l'imaginaire *instituant*. Cette cohérence ensidique en passe par des systèmes d'oppositions, de ralliements, d'affrontements, d'alliances, d'interdictions, etc., qui permettent d'unir du point de vue de ce qui fait signification pour une société — et non du point de vue des modes de jouissance — des éléments relativement disparates du champ socio-historique (objets, individus, représentations, conduites, etc.).

La subjectivité *d'une époque* est donc constituée, au niveau du champ socio-historique, du sens qui relève du bouchon imaginaire, c'est-à-dire de la réponse *de l'imaginaire social* à l'équivoque du symbolique. Si l'équivoque du symbolique est bien structurale — tout autant que sa réponse —, les modalités de la réponse — les significations imaginaires sociales qui présideront à ce que sera cette réponse —, relèvent bel et bien d'une création radicale irréductible à l'approche structurale en tant qu'elle engage la spécificité du

---

583 À ceci près que si les significations imaginaires sociales relèvent de création *ex nihilo,* elles ne sont pas des créations *in nihilo*. L'instituant n'est donc pas sans lien avec l'institué, mais ne s'y réduit pas.

584 CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 519

585 Nous avons déjà souligné que cette organisation magmatique n'est pas saisissable par la logique ensidique, la contingence historique étant à la source de cette organisation.

586 Voir à ce sujet :
FRESSARD. O., « L'idée de création social-historique », In *: Cahiers Castoriadis,* n°2*,* Faculté universitaire de Saint-Louis, Bruxelles, 2006, p. 114-115

587 Sur cette cohérence et la clôture de la signification, voir :
CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 5, op. cit*., pp. 323-325

champ socio-historique. Mais la subjectivité d'une époque est en tant que telle également insaisissable. Elle est une cohérence ensidique qui repose sur un magma non cohérent et toujours potentiellement en mouvement, soumis à de nouvelles créations et contingences historiques. Le champ socio-historique est toujours soumis à des altérations essentielles qui interdisent de penser une société sur un mode figé ou même isolé dans le temps, ou dans l'espace.

> *« Il devient aussitôt évident qu'une société donnée n'est pas et ne peut pas être un objet distinct et défini, ni un système quelconque de tels objets — puisque tel n'est pas le mode d'être des significations. »*[588]

C'est pourquoi définir la subjectivité de notre époque ou d'une autre époque ne peut pas être un objectif tel quel. Il est possible en revanche de repérer *des effets de subjectivité*, c'est-à-dire des effets particuliers qu'une culture a, du point de vue de la signification, sur la façon qu'a de se penser, de penser, de faire, tel ou tel être parlant qui en est imprégné. Les questions qui se posent alors sont les suivantes : comment ces significations s'incarnent chez tel ou tel être parlant ? Qu'en fait-il ? De quelle façon sa jouissance y est intéressée ? Ce en quoi l'œuvre de Cornelius Castoriadis débouche bien sûr une approche singulière, au cas par cas. Et c'est ici qu'elle rejoint — selon notre lecture — la psychanalyse et les développements que nous avons faits plus haut sur la question des discours et du symptôme.

Ainsi, nous sommes en mesure de différencier des effets différents selon que l'on s'intéresse à la question de la jouissance et de l'inconscient (les discours) ou que l'on s'intéresse à la question des significations imaginaires sociales. Ceci répond en fait aux deux faces d'une même pièce, celle que Freud appelait le sur-moi-de-la-culture :

- *Une face structurale* : la forme du gouvernement (les discours), qui indique le ou les types de gouvernements de la jouissance qui domine le lien social. Chaque discours a des *effets de gouvernement* différents *sur le sujet et sa jouissance*.

[588] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 519

- *Et une face historique* : qui correspond aux significations imaginaires sociales — et aux significations instituées qui en découlent[589]. C'est sur ce plan que nous situons ce que l'on peut appeler les *effets de subjectivité.*

Effets de gouvernement de la jouissance et *effets de subjectivité* sont les deux faces, structurales et historiques qui fondent ce qui fait la spécificité d'une époque. Les effets de gouvernement opèrent au niveau de la jouissance en tant qu'elle engage le *sujet* dans son rapport au langage et son symptôme. Les effets de subjectivité servent de support aux identifications et influent sur le *moi* [590]. Le moi étant une des instances qui constitue le sujet. Les effets de subjectivité sont ce qui permet de répondre à la question « qui suis-je ? » à partir du cadre de signification proposé par une société ou une époque. C'est en ce sens que nous parlions de bouchon imaginaire à propos des significations instituées. Réponse de l'imaginaire social à l'équivoque du symbolique et à la béance qu'y constitue le sujet. Or c'est ainsi que les sociétés fonctionnent, Castoriadis est clair sur ce sujet et révèle du même coup un problème majeur, sur ce point de la signification, de notre culture dominée par la signification imaginaire sociale capitaliste :

> *« L'image du moi : qui suis-je ? Question sans fin, bien sûr. Pourtant il ne peut exister de société qui ne donne une réponse à cette question de l'individu : "Qui suis-je ? ». Et il ne suffit pas de dire : Je suis Cornelius Castoriadis, né à…, non, ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Chacun de nous a besoin d'être quelque chose de substantiel, et ce besoin a un lien essentiel avec cette autre chose que l'institution de la société doit fournir aux individus : un sens, ou un cadre de signification, pour leur vie. Or cette {fonction} est aujourd'hui confrontée à une crise grave parce que, à la question "Qui suis-je ?", une femme ne va sûrement pas répondre : "Je suis une bonne ménagère qui fait de bons petits plats pour son mari et qui élève ses enfants comme il faut en leur apprenant à lire la Bible…",*

---

[589] Castoriadis précise en effet que l'imaginaire social participe à la production du Surmoi, de l'idéal du moi et donc du moi. L'exclusion du ça n'est pas une erreur de sa part, mais la reconnaissance de ce qui, du sujet, est fondamentalement asocial.
CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 5, op. cit*., p. 318

[590] On peut ici situer l'interrogation de Jean-Pierre Vernant lorsqu'il se demande ce qui différencie le moi antique et le moi des modernes.
VERNANT. J-P. & VIDAL-NAQUET. P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Éditions Maspero, 1972

elle ne répondra pas cela et {de fait} elle ne sait pas qui elle est. Mais si la femme ne sait pas qui elle est, alors évidemment l'homme ne sait pas non plus qui il est, il ne pourra pas dire fièrement : "Je suis le machin-chose de la General Motors, je gagne tant…" — qui peut dire cela ? Très peu de gens. Il y a donc une crise de l'identité en ce sens ; {ce qui ne fonctionne pas}, c'est la correspondance avec des rôles ou des possibilités de rôles, prédéterminés que le sujet puisse investir, valoriser et reprendre à son compte {…} »[591]

Cette crise que relève Castoriadis n'est pas étrangère à l'explosion de la demande et de l'offre *Psy* en général, dont nous avons souligné avec Franck Chaumon la parenté avec les lathouses[592]. La psychanalyse se situe dans une autre offre. Mais nul doute que cette situation de crise du « *Qui suis-je ?* » est une situation potentiellement propice à l'entrée en analyse. La psychanalyse est donc bien de son temps. Sa naissance dans une telle société n'est pas un hasard. Elle n'est pas une conséquence logique d'un certain état de la société non plus. Elle en est un symptôme. C'est en tout cas la thèse de Lacan :

« Si la psychanalyse n'est pas un symptôme, je ne vois absolument pas ce qui fait qu'elle est apparue si tard. Elle est apparue si tard dans la mesure où il faut bien que quelque chose se conserve (sans doute parce que c'est en danger) d'un certain rapport à la substance, à la substance de l'être humain. »[593]

La psychanalyse accueille en effet celui qui ne sait pas répondre à cette question « Qui suis-je ? », c'est-à-dire l'individu affecté de l'inconscient. Et elle l'amène vers une question plus vertigineuse encore : « Que suis-je ? ». Et dans ces deux cas, ce n'est pas la réponse de l'imaginaire social qui est convoquée, mais bien celle du sujet lui-même. Une réponse qui n'est autre, à terme, que le symptôme. En ce sens, la psychanalyse est a-sociale. Elle ne pousse pas à investir des rôles prédéterminés (ce qui la différencie d'une grande part desdites *offres Psy),* elle opère dans un monde où ces rôles ne fonctionnent quasiment plus et en prend

---

[591] Afin de comprendre les exemples de Castoriadis cités ici, il n'est pas inutile de savoir que ces paroles ont été prononcées en Grande Bretagne lors d'une rencontre avec Christopher Lasch en 1986. CASTORIADIS. C. & LASCH. C., *La culture de l'égoïsme, op. cit*., p. 47-48

[592] CHAUMON. F., *Sujet de l'inconscient et subjectivité politique, art. cit*., p. 19-20

[593] LACAN. J., « Journée des cartels de l'École Freudienne de Paris », In : *Lettre de l'École Freudienne de Paris*, n°18, 1976, p. 263-268

acte. Elle invite au contraire à s'appuyer sur ce qu'il y a de plus inconscient et de plus singulier pour faire face à la question « Qui suis-je ? », voire « Que suis-je ? ». Il y a donc bien deux niveaux de lecture à la question « Qui suis-je ? » :

- Celle, identitaire, de l'image du moi, dont parle ici Castoriadis,
- Celle, inconsciente et symptomatique, qui est le niveau de la psychanalyse.

La production de modèles identificatoires à partir de ce qui fait sens pour une culture — la production d'un sens identitaire — n'élimine donc pas la question de la jouissance et du sujet de l'inconscient. Bien au contraire, différencier le plan du sujet et celui de la subjectivité, nous permet de nous demander comment le sujet se saisit de la subjectivité de son époque. Quelle façon a-t-il de s'y inscrire, quelle jouissance y prend-il et y perd-il ? Qu'y a-t-il de plus singulier derrière les tenants lieux branlants des réponses imaginaires de notre époque à la question « Qui suis-je ? ». Autant de questions qui sont des questions tout à fait cliniques. L'enjeu de notre approche est donc bien *le sujet,* mais en tant qu'il est inscrit dans une certaine culture, dans une certaine époque. *Gouvernement de la jouissance* et *effets de subjectivités* sont les deux versants, structural et historique, qui nous semblent essentiels pour fonder une telle approche.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Nous arrivons donc à l'objectif que nous nous étions fixé pour cette première partie : proposer une approche de la question de l'époque qui puisse nous permettre de saisir, dans des cas singuliers, ce qu'il en est de l'incidence de cette époque. Nous avons pour ceci d'abord présenté l'approche psychanalytique du lien social que permet de développer l'enseignement de Lacan, et plus précisément la théorie des discours. Cette approche discursive du lien social nous a donc permis de définir en quoi le lien social constitue un gouvernement de la jouissance du sujet. Chaque discours tend à définir un *être social* qui est conforme au *gouvernement* qu'il instaure à partir de sa structure. Un gouvernement que nous avons souligné être ce qui préside au traitement de la jouissance par le lien social. Ainsi, 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 gouvernement de la jouissance qui s'y promeut. Nous avons pu définir, à partir des discours ce qui constitue l'assujettissement à l'Autre pour la psychanalyse. Il s'agit de *l'assujettissement* au langage qui effectue le sujet comme divisé. Et nous avons montré que la subjectivation ne se confond pas avec l'assujettissement au langage. En effet, l*a subjectivation*, dans le cadre de la théorie des discours, concerne les modalités de division du sujet que les discours structurent. Ce qui convoque d'emblée, comme nous l'avons montré — et à l'exception du discours capitaliste —, le symptôme. C'est ainsi que nous pouvons considérer l'assujettissement au langage comme une structure universelle qui fonde le rapport du sujet au savoir en tant que de ce rapport, il s'en trouve divisé ; et la subjectivation comme les modalités particulières de ce rapport, soumises aux variations historiques et culturelles. Il ne faut cependant pas se tromper, les variations historiques et culturelles sont ici envisagées du point de vue de la structure, ce pour quoi nous avons décrit la théorie des discours, non seulement comme une *approche structurale du social,* mais aussi comme une *approche structurale de l'histoire*. En effet, il est possible de repérer, dans les grandes époques historiques, une domination d'un discours ou d'un autre[594]. L'hypothèse de Lacan est, en ce qui concerne notre époque, la domination du discours capitaliste.

Nous avons donc, après en avoir dégagé la nécessité, commencé par étudier le rapport entre le symptôme et le lien social. Nous avons ainsi pu mettre en valeur que le symptôme est

---

[594] Voire à ce sujet
SAURET. M-J., *La psychologie clinique, histoire et discours. De l'intérêt de la psychanalyse*, PUM, Toulouse, 2002, pp. 176-181

ce qui se forme du fait de l'existence du malaise dans la civilisation que Freud repère comme effet du surmoi. Ainsi, c'est avec les discours que nous avons tenté de saisir avec Lacan ce qui s'énonçait chez Freud d'un sur-moi-de-la-culture. Lors de nos développements, nous avons été amenés à soutenir que le symptôme est ce qui tient en échec la production par les discours d'un quelconque être social. Ceci parce que le symptôme est porteur d'une jouissance singulière qui assure le radical de la singularité du sujet et ne se laisse pas gouverner. Mais nous avons également mis en valeur ce que ceci comporte comme conséquence *en faveur* du lien social. En effet, le symptôme est également — et du même coup — ce qui permet au sujet de s'inscrire dans le lien social sans y dissoudre sa singularité. Ceci nous a amené à étudier quel statut pouvait avoir le symptôme au sein même des discours. Nous avons donc eu recours ici à la distinction fondamentale entre l'enveloppe formelle du symptôme et son noyau de jouissance, et avons souligné que c'est sous la forme signifiante de son enveloppe formelle que le symptôme entre dans les discours en place de $\$$. Ce que nous avons illustré avec le cas du discours hystérique. C'est ainsi que nous avons pu dégager que le *« ce n'est pas ça »* du symptôme ne peut se faire valoir dans les discours qu'à s'appuyer sur l'impossible et l'impuissance que chaque discours emporte dans sa structure.

Nous avons ensuite abordé la question de l'analogie entre la structure du sujet divisé et la structure du lien social — et particulièrement la structure du discours du maître, discours de l'inconscient. En partant du fait qu'il y a une jouissance qui se trouve perdue pour tout sujet divisé, nous avons proposé que ce qui se trouve ainsi exclu du fait de la structure que le langage impose au sujet entraîne deux substituts :

- La jouissance substitutive du plus-de-jouir proposée par les discours ;
- La jouissance substitutive, opaque au lien social, du symptôme.

Ceci nous a mené à devoir reprendre la différence entre *le sujet divisé* et *la castration* proposée par Pierre Bruno. Nous avons ainsi pu différencier *la structure du sujet divisé* et *le discours du maître* en ceci que c'est de la castration que relève ce discours — ainsi que les trois autres discours — et non de la division du sujet en tant que telle. Les discours ne président donc pas, en tant que tels, à la division du sujet. Ils sont plutôt *ce qui institue la castration au socle du le lien social, c'est-à-dire ce qui permet à un sujet de loger sa division dans le social sous le régime de la signification phallique.* Ceci a toute son importance quant

à l'étude que nous avons menée par la suite du discours capitaliste. En effet, cette distinction nous permet de conclure que la forclusion de la castration qui est au principe de ce cinquième discours n'implique pas l'existence d'un sujet « débarré », non divisé.

Une fois les plans du sujet divisé (c'est-à-dire de l'assujettissement) et des discours (subjectivation) différenciés, nous avons donc pu étudier précisément la structure des quatre discours en tant que telle. Ainsi, nous avons insisté sur deux points :

- d'une part, les effets d'un discours se structurent autour de l'impossible et de l'impuissance qui président à chaque discours et aux relations entre ses éléments ;

- d'autre part, si les effets ne sont pas les mêmes pour le sujet qui s'y inscrit selon la place qu'il occupe dans le discours, ils restent structurés autour de la même impossibilité et de la même impuissance du discours en question.

Ceci nous a mené directement à la question de ce que la théorie des discours emporte comme enjeu clinique. Cette clinique des discours, nous avons soutenu qu'elle se situait au niveau de la question éthique en tant que *position à l'endroit du réel*. Cette éthique relève de l'intrication entre l'éthique des discours et la façon dont un sujet s'y inscrit, soit de la position qu'il prend dans les discours. Une intrication qui convoque la dimension du dire. Nous avons ainsi souligné que la réalité emporte une position éthique du sujet — qui convoque donc l'éthique du discours dans lequel il est inscrit. Dit autrement, *la clinique des discours est une clinique de l'éthique, ou plutôt des éthiques*. Et ceci à partir de celle du discours analytique. En effet, la place particulière du discours analytique dans la ronde des discours permet qu'à partir de lui et de l'éthique qui s'en déduit, le sujet se trouve en position de répondre de sa position à l'endroit du réel.

C'est à partir de là que nous avons entrepris l'étude de la structure du discours capitaliste en soulignant d'emblée qu'il ne respectait pas la structure du lien social — et donc ne participe pas en tant que tel à la ronde des discours qui forme le lien social. Nous avons ainsi mis en évidence les coordonnées structurales qui fondent l'énoncé de Lacan selon lequel ce discours met à son principe la forclusion de la castration. Ce qui nous a mené à dégager les conséquences pour un sujet d'une inscription dans ce discours, c'est-à-dire à définir l'éthique

qui se déduit de la structure de ce discours. Nous avons ainsi dégagé trois « erreurs » du discours capitaliste, c'est-à-dire trois points où la structure fondamentale du lien social n'est pas respectée. Nous en avons tiré les conséquences pour ce qu'il en est du symptôme, du fantasme et du savoir dans leurs rapports à ce discours. Nous avons ainsi souligné le basculement opéré de *l'objection incessante du symptôme* à *l'acceptation répétée de l'objet* dans le discours capitaliste. Le semblant de restitution du plus-de-jouir au sujet entraîne la désactivation des effets de la protestation logique du sujet (le symptôme) *sur le discours*. En lieu et place de cette objection ($\not{S}$), nous y retrouvons l'acceptation répétée de la restitution du plus-de-jouir. Une restitution qui rate tout de même car elle échoue sur la division du sujet elle-même dont le symptôme est la marque. Mais le symptôme ne saurait pour autant faire valoir sa face signifiante dans ce discours. Ceci se retrouvant dans la structure même du discours capitaliste où il n'y a ni impossible ni impuissance — qui sont la marque, au sein du lien social, de l'ex-sistence de la jouissance du symptôme. Cette ex-sistence étant niée, sans impact sur le discours, le symptôme ne saurait y faire valoir un « ce n'est pas ça ». Le symptôme est alors appréhendé uniquement sur le versant d'un défaut à supprimer.

Voilà qui nous a conduit directement à aborder la question du fantasme et du statut particulier du plus-de-jouir dans le discours capitaliste en tant qu'il se confond avec des objets mondains. Ce qui nous a porté à conclure, avec Jean-Loup Lenoir[595], que la réalité, lorsqu'elle est abordée avec le discours capitaliste, est déconnectée du fantasme puisque ce dernier consiste en une relation, certes, mais aussi une mise à distance de l'objet *a* ($\not{S} \lozenge a$). Si le discours du maître exclut le fantasme en ceci qu'il ne permet pas que le sujet soit en relation avec *a,* ceci constitue le temps logique de la séparation du sujet et de l'objet *a* dans la ronde des discours. Or, le discours capitaliste, isolé des autres discours, rejette le fantasme de ne pas mettre à distance l'objet *a* — conséquence directe de la forclusion de la castration au principe de sa structure. Le plus-de-jouir est transformé en des lathouses vouées à être restituées au sujet. Ainsi, le discours capitaliste mène à une réalité sans fantasme, une réalité effective, *Wirklichkeit.* Ceci nous a conduit à étudier la relation du sujet au savoir dans ce discours, que nous avons défini d'un *non-rapport* au savoir. Nous y avons en effet trouvé un sujet scindé du savoir inconscient où le savoir se réduit à un savoir sur la jouissance. Cette question du savoir sur la jouissance nous a mené à différencier le capitalisme de ce que l'on peut appeler

[595] LENOIR. J-L., *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 Sidi Askofaré, op. cit.

l'initiation. Cette différence nous a permis de montrer que ce cinquième discours rompt la dialectique au principe du lien social entre *le sujet, le phallus, le savoir et la jouissance*. Ce à partir de quoi nous concluions à une mise au rancart du phallus dans ce discours. Autrement dit, ce discours ne fonctionne pas — contrairement aux quatre autres — sous le régime de la signification phallique.

Nous avons donc tenté par la suite de définir ce que serait l'éthique de ce discours — que nous avons renommé pour l'occasion discours de l'indifférence. En effet, nous avons proposé cette éthique comme étant celle de *l'indifférence envers le sujet*, et donc envers ces trois éléments relevés par Sidi Askofaré, éléments qui concernent au plus haut point le sujet : *l'inconscient, le symptôme et l'amour.* Ainsi, à l'inverse du discours analytique, le discours capitaliste soutient que *de notre position de sujet, nous ne sommes pas responsables*. Ce qui nous a mené à soutenir que ce cinquième discours est le discours, non pas du dire silencieux (relevant plutôt du discours analytique), mais du *mutisme du dire.* L'acte produit dans le cadre du discours capitaliste ne sera supporté d'aucun dire susceptible de venir à l'ex-sistence soulignions-nous.

Ceci nous a finalement conduit à souligner que la psychanalyse n'est envisageable — tout comme l'amour — qu'à ce que le sujet sorte du discours capitaliste.

Cette approche du lien social, fondée sur l'enseignement de Lacan, nous a permis de dégager un abord structural — et non structuraliste — de la question. Après avoir souligné les limites de cette approche structurale, limites que Lacan énonce lui-même, nous avons cherché à approfondir la question du champ historique en tant que tel. Ceci nous a permis de préciser ce qui spécifie une époque ou une culture *du point de vue de la signification,* là où les discours proposent une approche à partir de la question des *modes de jouissance.* Cette question de la signification nous a menés à chercher, au-delà de la question structurale du lien entre S_1 et S_2, ce qui permet de faire signification pour un champ socio-historique donné. Nous en avons conclu avec Castoriadis qu'une société, une culture, une époque, produit — en créant des significations imaginaires sociales — des *significations instituées* qui s'incarne dans les significations d'une langue, mais aussi dans des objets et des individus en tant qu'ils participent au « faire » et représenter/dire social. Ces significations constituent ce qui spécifie une culture ou une époque au niveau de la signification. Les significations imaginaires

sociales fournissent ainsi les appuis d'un sens identitaire pour ceux qui habitent une société, car elles sont la source de ce qui fait signification *pour la société en question*. Ce qui définit une façon de se penser, de penser, et de faire, conformément aux significations imaginaires sociales qui dirigent ce qui fait sens identitaire pour ceux qui habitent une culture ou une certaine époque. C'est ce que nous avons appelé la subjectivité d'une époque. Subjectivité que nous avons différenciée du sujet de l'inconscient. Ceci nous a ainsi permis de dégager deux types d'effets différents selon que l'on s'intéresse aux discours — c'est-à-dire à la jouissance et au sujet de l'inconscient — ou aux significations imaginaires sociales — dont nous avons dit qu'elles influent sur le moi. Les discours ont *des effets de gouvernement de la jouissance*, les significations imaginaires sociales ont *des effets de subjectivité.*

- *Le gouvernement de la jouissance* est ce par quoi un sujet est en lien avec le lien social. Ce lien — les discours — se fait au prix d'un certain gouvernement de sa jouissance.

- *Les effets de subjectivité* sont ce par quoi le moi s'identifie à des éléments qui font sens identitaire dans le cadre de la culture, la société, l'époque dans laquelle il est plongé. Ce « *faire sens identitaire »* veut dire ici que les identifications du moi ne sont pas sans un support social qui permette de penser, se penser et « faire » en cohérence avec son époque. En cohérence ne veut pas dire de façon identique ou toute déterminée. Cette cohérence peut prendre de multiples formes. Du conformisme à l'opposition radicale, en passant par toutes les inventions singulières permettant de faire avec cette nécessité de se penser dans et avec son époque.

C'est donc bien une démarche du cas par cas qui doit être convoquée ici. Nulle approche sociologique ne pourrait rendre compte de ce que nous avons énoncé avec Lacan et Castoriadis. Qu'il s'agisse du gouvernement de la jouissance ou des effets de subjectivité, la question du symptôme est fondamentale pour notre visée, qui est psychanalytique. Nous avons montré dans notre deuxième chapitre l'importance du symptôme dans la question du lien social pris comme discours. Cette importance ne diminue pas avec la question de la subjectivité d'une époque telle que nous l'avons définie. Ceci car les significations imaginaires sociales ne constituent pas une réalité pré-discursive. C'est ainsi que nous avons pu énoncer que les significations imaginaires sociales ne se créent pas sans les discours.

Les discours participent à ce qui conditionne — mais ne détermine pas pour autant — la création historique des significations imaginaires sociales[596].

Nous avons développé un exemple d'articulation entre une signification imaginaire sociale et un discours lorsque nous avons abordé le transhumanisme et le discours capitaliste. Ceci nous a permis de dégager sur ce point précis, une articulation entre structure et histoire. *Ce en quoi nous concluons que la subjectivité d'une époque ne peut se concevoir que comme une articulation de la structure et de l'histoire.*

Nous avons également souligné la différence entre l'utilisation des discours tels que Lacan les a écrits au départ, c'est-à-dire avec des lettres qui pointent un contenu indifférencié (S_1 peut être n'importe quel signifiant) et l'utilisation des discours avec des signifiants précis d'une langue. Dans le premier cas, les discours, grâce à cette indifférenciation du contenu, ne portent pas d'autre signification que la signification discursive elle-même. Une signification qui n'est pas imaginaire avons-nous précisé, mais qui résulte plutôt de ce qui s'opère dans le réel. Dans le réel de la structure des discours. Cette signification convoque la dimension du dire, et engage la jouissance du sujet. Elle est la signification de la structure elle même, et se révèle être, en dernier terme, de l'ordre de l'éthique en tant que position à l'endroit du réel. En revanche, lorsque nous introduisons dans les discours des éléments concrets d'une langue, nous y introduisons de fait également des éléments de *significations.* C'est-à-dire des éléments du disque-ourcourant porteurs de significations instituées. Ce qui nous fait faire un pas de côté quant aux discours tels que Lacan les a proposés. Il nous faut donc être prudent dans l'utilisation que nous faisons des discours une fois que nous avons remplacé S_1, S_2, $\not{S}$ et *a* par des éléments concrets d'une langue. Nous avons souligné en effet que la psychanalyse ne s'intéresse pas en tant que telle à ces significations instituées dans sa pratique. Mais nous avons cependant insisté sur le fait que cette dernière ne saurait s'orienter et recevoir l'individu concret qui se présente dans la cure (qui ne se confond pas avec *le sujet* avec lequel elle assure son expérience) sans prendre en compte ces éléments de significations. Ceci la mènerait à se désolidariser de ce qui fait que la psychanalyse est inscrite dans un champ socio-historique spécifique chaque fois qu'elle opère et qu'elle reçoit quelqu'un. Ce qui ne

[596] Nous avons par ailleurs aussi appuyé ceci que la création sociale-historique peut être à la source, outre de nouvelles significations instituées, de nouveaux signifiants et même de nouvelles structures - discursives notamment.

doit pas cependant nous mener à confondre le plan des discours et le plan de l'institution des significations imaginaires sociales.

Ces significations instituées, incarnations concrètes des significations imaginaires sociales, qui sont les supports sociaux des identifications qui constituent le moi, l'analyste ne peut les ignorer s'il veut que l'expérience qu'il supporte ne soit pas désincarnée de la subjectivité de l'époque dans laquelle elle se déploie. Ceci car ces significations font partie du matériel analytique. Elles participent de la façon que celui qui est reçu par l'analyste a de se parler, de se penser. Si l'analyste ne s'intéresse pas particulièrement à ce matériel en tant que tel — puisqu'il ne s'agit pas d'un matériel inconscient en tant que tel —, c'est bien aussi par lui, à travers lui, qu'il faudra travailler pour tenter de laisser une place au sujet de l'inconscient dans l'expérience. Mais le désir se manifeste entre, voire contre, l'institution de la société par les significations imaginaires sociales. Ainsi, les significations imaginaires sociales et surtout ce qui en découle en terme d'incarnations dans « le dire » et « le faire » social sont inévitablement présentes dans l'analyse. Elles sont ce par quoi une culture répond aux questions fondamentales de l'humain : qu'est-ce que la mort, la vie, l'amour, le sexe, le père, etc. Autant de questions qui se retrouvent dans l'analyse d'une façon ou d'une autre, notamment dans ce qu'elles produisent d'affect. En effet, que ce soit en terme de questions fondamentales ou de réponses culturelles, les significations imaginaires sociales influencent les types d'affects d'une société et les formes qu'ils y prennent[597]. Castoriadis parle à ce propos, par exemple, de la nostalgie, de l'insouciance. Si l'angoisse devant la mort, le sexe, la vie, etc., est une réalité clinique quotidienne, nous pouvons trouver, même chez Lacan, des indications quand au lien de l'affect à l'époque. Colette Soler reprend ses éléments dans son livre *Les affects lacaniens.* Elle y démontre que, même pour Lacan, « les affects sont sujets à l'histoire »[598]. Ainsi, l'ennui et la morosité sont « les affects de notre malaise »[599]. Lacan indique, par ailleurs, que même l'angoisse, dans la forme qu'elle prend, n'est pas étrangère à ce que nous avons appelé les significations instituées :

---

[597] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 4*, *op. cit.*, p. 152

[598] SOLER. C., *Les affects lacaniens*, *op. cit.*, p. 79

[599] *Ibidem.*

« L'angoisse de l'ouvrier rivé à la chaîne de montage comme à la rame d'une galère, c'est l'angoisse d'aujourd'hui. Ou plus simplement elle est liée aux définitions et aux mots d'aujourd'hui ».[600]

Mais cela ne modifie en rien le fait qu'une cure s'oriente du symptôme et met en jeu la question du désir. Elle ne saurait donc se soumettre ou se réduire aux formations culturelles préétablies (qu'elles soient structurales ou historiques). Ceci car le symptôme est, nous l'avons montré, en partie a-social, mais aussi car le désir est justement ce qui s'oppose à la normalisation sociale dans ce qu'il porte de protestation aux normes sociales — c'est-à-dire dans ce qu'il porte de perversion. C'est ce que Lacan développe à la fin du Séminaire *Le désir et son interprétation*[601], où il précise :

« Ces normes sociales, s'il est une expérience qui doive nous apprendre combien elles sont problématiques, combien elles doivent être interrogées, combien leur détermination se situe ailleurs que dans leur fonction d'adaptation, c'est bien celle de l'analyse. »[602]

Il ne s'agit donc pas de dire que l'analyse vise l'adaptation aux normes sociales ou une quelconque restauration d'un ordre social. L'analyse travaille à partir d'où le social échoue sur le plus singulier du sujet. Mais nous pointons là que le champ socio-historique n'est pas étranger à l'analyse et concerne l'analyste. C'est là, il me semble, ce que Lacan indiquait lorsqu'il invitait l'analyste à rejoindre la subjectivité de son époque. Le travail de Cornelius Castoriadis nous a permis d'approfondir ce point dans une articulation de la structure et de l'histoire.

Mais l'approche historique de Castoriadis a une autre importance pour nous. Elle concerne précisément la réalité mise en place par le discours capitaliste. Certes, comme nous l'avons dit, le discours capitaliste constitue bien un discours avec lequel il est possible d'aborder la réalité. Mais nous avons souligné que ce discours menait à une réalité qui se

---

[600] LACAN. J., « Freud pour toujours », Entretien pour le journal Panorama, Rome, le 21 novembre 1974

[601] *Cf. supra.,* p. 50

[602] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre VI : *Le désir et son interprétation, op. cit*., p. 569

passait du fantasme. D'où l'aliénation extrême et *objectivante* — que Lacan repérait déjà en 1953[603] — où le sujet se retrouve bâillonné par la subjectivité de notre époque. Bâillonné en ceci que dans le discours capitaliste, le rapport du sujet à la réalité consiste à s'adapter à la *Wirklichkeit.* La réalité qui s'articule au discours capitaliste n'est certes pas une « réalité pré-discursive » car ce discours détermine bien un certain rapport au réel — qui « accommode » ce réel. Mais si, dans ce discours, la réalité n'est pas celle du fantasme, comment se construit-elle ? Si le discours capitaliste se confine bien au *mutisme du dire*, comment se fait-il qu'il y ait bien des dires spécifiques à notre époque et qui semblent tout à fait liés au discours capitaliste[604] ? Il nous faut donc avancer que le discours capitaliste n'est pas sans effets sur le *dire*. Mais ce dire devra s'appuyer sur les assises di(r)scurcives d'un autre discours pour ex-sister[605]. Ceci sous-entend donc un lien entre le discours capitaliste et les quatre discours. Mais comment penser ce lien alors que nous avons vu qu'il ne participe pas à la ronde des discours en tant que telle ? Il nous faut bien reconnaître que ce lien ne saurait être structural. Le discours capitaliste, s'il est bien une torsion du discours du maître, ne s'éclaire d'aucun autre discours et n'en éclaire aucun.

Ceci nous conduit à reconnaître un autre niveau que celui de la structure dans la question du social. Un niveau qui s'impose d'autant plus qu'il est mis au devant de la scène par l'étude du discours capitaliste. En effet, si le lien entre les quatre discours et le discours capitaliste n'est pas celui de la structure, il nous faut reconnaître ce lien dans l*es éléments qui viennent s'y articuler.* Car dans les discours, « le savoir, évidemment se décline. »[606]. Ainsi, un type de savoir qui n'a pu prendre naissance que de sa place *d'autre* dans le discours capitaliste peut se retrouver en place *d'agent* dans le discours universitaire — ce qui est le cas pour le savoir véhiculé par le Transhumanisme. « Transhumanisme » qui est également un nouveau signifiant-maître, mais aussi un nouvel élément de signification instituée, qui pourra s'articuler aux autres discours. C'est dans cette incarnation des places des discours par des éléments de significations que se situe l'articulation entre structure et histoire que nous avons

---

[603] LACAN. J., *Fonction et champ de la parole et du langage (1953)*, *op. cit.*, p. 280

[604] Comme par exemple ce phénomène du Transhumanisme.

[605] Si le transhumanisme répond bien d'une signification imaginaire sociale qui ne saurait apparaître avant le discours capitaliste, c'est bien à l'université qu'il s'enseigne. En effet, les leaders du mouvement ont créé *L'Université de la Singularité*.

[606] ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit.*, p. 290

proposée. Si le discours capitaliste ne participe pas à la ronde des discours, il participe en revanche à ce que certains types de savoirs, de signifiants, et de significations s'incarnent dans les quatre discours car il oriente — mais ne détermine pas —, par sa structure, les types de significations imaginaires sociales pouvant être produites. Or ces significations imaginaires sociales seront à la source de nouveaux éléments, propres à notre époque, qui pourront venir s'articuler aux autres discours. C'est-à-dire fonctionner comme signifiant-maître de la politique ou comme savoir universitaire par exemple. C'est ce que nous avons développé pour le cas du Transhumanisme.

Le discours capitaliste influence donc, par sa structure, les significations imaginaires sociales créées par notre époque. Significations imaginaires sociales qui sont à l'origine de nouveaux signifiants, de nouvelles significations et de nouveaux types de savoirs qui se déploient.

Afin de nous permettre de penser ce qui du gouvernement n'est pas gouvernement de la jouissance en tant que telle, mais gouvernement de la signification, nous nous sommes donc intéressés à ce que Cornelius Castoriadis appelle *les significations imaginaires sociales.* Ceci nous a permis de proposer une articulation de la structure et de l'histoire qui doit nous servir à aborder les questions que nous nous posons à propos de l'incidence de l'époque contemporaine sur ce que rencontre la psychanalyse dans son expérience. Cependant, il nous faut préciser un point. Les significations imaginaires sociales nous permettent de penser l'intervention du champ historique au niveau social, collectif. Le champ historique qu'elles définissent n'est en effet pas celui du sujet, mais celui du collectif anonyme comme le définit Castoriadis. Ainsi, les productions du champ socio-historique s'articulent aux discours, et peuvent s'articuler également au discours capitaliste. Le discours capitaliste, comme les autres discours, sert de support structural à des éléments provenant du champ socio-historique et venant s'y articuler (signifiants, types de savoirs, objets). Mais il n'en va pas de même pour l'histoire qui concerne le sujet dans sa singularité. Cette histoire est celle qui intéresse la psychanalyse au plus haut point puisque c'est celle qui ne s'assure de rien d'autre que de la parole et qui constitue ainsi le matériel analytique proprement dit. Ceci est ce que nous avons développé au départ de ce travail :

> *« 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'historicité ».[607]

Cette histoire que Lacan pointe ici n'est pas celle qui relève du champ socio-historique défini par Cornélius Castoriadis. C'est l'histoire qui dépend de l'appréhension qu'en a eue le sujet. Celle qui engage son fantasme comme signification absolue et qui, surtout, engage son *rapport au savoir.* Cette histoire-là n'a d'autre incarnation que la parole singulière du sujet avec ce qu'elle engage de jouissance dans le rapport du sujet au savoir. Ce rapport du sujet au savoir, nous l'avons vu avec la théorie des discours est en effet un rapport de jouissance. Ainsi, les quatre discours écrivent un mode de jouissance qui permet au sujet de s'accrocher à un certain rapport au savoir. Et c'est dans ce cadre des discours qu'il dépliera sa parole en s'appuyant sur son symptôme. Autrement dit, les discours mettent le sujet et le savoir dans un certain rapport qui permet au sujet d'y déployer une parole singulière qui porte en elle des singularités propres à subvertir les discours eux-mêmes — puisqu'elle s'appuie sur le symptôme, a-social. C'est à travers cette parole singulière que se déploie l'histoire qui engage le sujet dans un certain rapport à la vérité. Un rapport qui démontre que cette vérité a structure de fiction, et que cette fiction pointe la responsabilité du sujet dans cette histoire. Une histoire qui est faite de trous, c'est le refoulement. Ce qui est la marque de la béance que constitue le sujet dans le savoir. Savoir qui n'est dès lors nul autre que le savoir inconscient. Or cette dialectique n'est pas possible dans le cadre du discours capitaliste. En effet, comme nous l'avons vu, ce discours installe le sujet dans un rapport scindé d'avec le savoir, un *non-rapport au savoir* disions-nous. Et sa structure ne permet pas qu'un appui soit pris sur le symptôme, ce qui se retrouve dans l'absence d'impossible et d'impuissance au sein du discours. Ceci nous mène à une dernière conclusion :

Le discours capitaliste propose une structure qui ne permet pas que l'histoire qui engage le rapport singulier du sujet au savoir inconscient puisse s'y déployer. Ainsi, si certaines productions du champ socio-historique, c'est-à-dire des éléments de l'imaginaire institué défini par les significations imaginaires sociales, peuvent bien s'articuler au discours

[607] LACAN. J., *Discours de Rome (1953)*, *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 137-138

capitaliste, l'histoire qui concerne le sujet en tant qu'elle est celle soutenue par sa parole, celle qu'il vient à assumer au travers de son rapport au savoir, celle qui intéresse la psychanalyse, ne peut pas s'y déplier. Non pas que l'inconscient ne puisse pas s'inscrire en tant que tel dans le discours capitaliste, mais plutôt que le sujet est alors dans l'impossibilité structurale de nouer avec ce savoir un quelconque rapport singulier et de l'assumer comme parole — ce qui constitue en tant que tel son histoire. C'est bien ce en quoi il nous paraît fondé de soutenir que le discours capitaliste promeut une adaptation à une *Wirklichkeit*. Les quatre discours fournissent les coordonnées structurales nécessaires à la subversion des éléments de significations propres au champ socio-historique venant s'y articuler (impossible et impuissance). C'est-à-dire qu'ils laissent un espace, une béance, où peut s'engouffrer le symptôme. Ce qui permet que le savoir inconscient s'y inscrive et subvertisse les éléments du disque-ourcourant. Le discours capitaliste ne comportant pas ces coordonnées structurales, il laisse le sujet scindé de son inconscient et soumis par là-même aux effets de subjectivités du champ socio-historique sans recours possible à la division du sujet et sa marque — le symptôme — pour y opposer un *ce n'est pas ça*. Les effets de subjectivité portant sur le moi, le discours capitaliste exacerbe l'instance moïque sans qu'elle puisse s'articuler, dans le cadre de l'inscription dans ce discours, à la division constitutive du sujet — sinon sous la forme de l'indifférence[608]. Culture du narcissisme que Christopher Lasch avait déjà bien remarquée[609].

Il nous reste maintenant à tenter de repérer cliniquement les incidences d'une telle époque culturelle sur le parlêtre. Nous porterons une attention particulière à tenter de saisir comment s'articulent le discours capitaliste, les significations imaginaires sociales et les quatre discours. Et pour ceci il n'y a en effet qu'un moyen. Celui d'en passer par la parole singulière d'un sujet. C'est ce que nous allons tenter d'approcher par le moyen de l'entretien non directif de recherche.

Pour ceci, nous allons nous concentrer sur un élément particulier de l'expérience humaine, qu'elle soit collective, singulière ou psychanalytique : l'amour. Nous arrivons donc à l'objectif qui était le nôtre au départ. Aborder la question de l'amour dans notre époque après avoir défini la façon dont nous allions approcher la question. C'est donc à travers le

---

[608] *Cf. supra*., p. 146

[609] LASCH. C., *La culture du narcissisme*, Castelnau-le-Lez, Éditions Climats, 2000

double prisme de la structure des discours et du champ socio-historique — avec les effets de subjectivité qui y sont liés — que nous aborderons la question. Mais ceci dans un souci clinique d'interroger ce qui s'y révèle d'éthique, de désir et de symptôme — c'est-à-dire ce qui relève de la parole singulière du sujet. Si nous nous intéressons à l'amour, ce n'est pas pour tenter de cerner ce qu'est l'amour véritable, mais pour approcher la situation de l'amour aujourd'hui, ceci par une approche singulière, au cas par cas. L'amour revêt un caractère particulier pour notre étude puisque Lacan définit le capitalisme par la forclusion de la castration, ce qui porte comme conséquence une indifférence aux « choses de l'amour »[610].

Notre objectif n'est donc pas de définir ce qu'est l'amour pour la psychanalyse. Ceci serait un autre travail, et qui a de plus déjà été mené récemment[611]. Nous chercherons plutôt à nous demander comment un être parlant singulier, qui vit dans notre époque et dans notre aire culturelle marquée par le discours capitaliste et la signification imaginaire sociale capitaliste, se démène avec ce qu'il entend et ce qui s'y entend par « amour ». Nous confronterons ces éléments avec ce que nous avons déjà souligné de l'indifférence aux choses de l'amour véhiculée par le discours capitaliste. Il nous faudra donc déduire de ce travail :

- Le traitement de l'amour au niveau structural et historique tel qu'il se repère dans l'entretien ;

- La façon dont le sujet y est impliqué dans ce cas précis.

---

[610] LACAN. J., *Je parle aux murs*, *op. cit.*, p. 96

[611] Voir notamment
MONNIER. D., *Le mécanisme de l'amour*, Thèse de Doctorat de Psychologie, sous la direction de Laurent Ottavi, Université de Rennes 2, 2009.
Thèse qui a donné suite à deux livres et un troisième à paraître :
MONNIER. D., *Le réel de l'amour, Trois modèles lacaniens*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2011
MONNIER. D., *L'amour du père, Un modèle lacanien*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2013
Voir aussi :
ALLOUCH. J., *L'amour Lacan,* EPEL, Paris, 2009

DEUXIÈME PARTIE

*

Approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour

INTRODUCTION

La partie qui va suivre s'attachera à tenter d'éclairer une des conséquences de l'éthique du discours capitaliste : l'indifférence, pour celui qui s'y inscrit, aux « choses de l'amour ». Ceci, donc, à partir d'une articulation entre la structure et l'histoire. Nous procéderons en deux temps. Nous allons tout d'abord tenter de proposer une articulation théorique qui nous permettra d'aboutir à une lecture discursive, et donc structurale, de l'indifférence aux choses de l'amour qui se déploie du fait du discours capitaliste. Ceci nous permettra, dans le même temps, de définir ce que nous entendons par « choses de l'amour » — ou, du moins, d'en proposer une approche possible. Nous proposerons une articulation de l'amour et de la théorie des discours qui devra nous servir à lire, c'est-à-dire à analyser, l'entretien non directif de recherche que nous avons mené. Cette analyse tentera de repérer ce que nous aurons dégagé comme étant le *trajet amoureux* : un trajet discursif mettant en jeu la logique de la sexuation. Nous tenterons de montrer que chaque discours propose un trajet amoureux. Ainsi, chacun des quatre discours propose un mode de traitement de l'amour que nous tenterons d'éclairer à partir des avancées de Lacan sur la question de la sexuation. Nos développements nous conduiront à spécifier la particularité du discours capitaliste quant à la question de ce trajet amoureux. Cette spécificité n'est autre que le rejet de toute articulation d'un quelconque trajet amoureux par ce discours. Il nous faudra alors repérer quels trajets amoureux sont convoqués dans l'entretien et comment le discours capitaliste y entre en jeu : dans quelles conditions, et avec quelles conséquences pour le sujet et pour son rapport à l'amour.

C'est dans ce deuxième temps d'analyse de l'entretien réalisé que nous reprendrons les éléments historiques (les significations imaginaires sociales) afin de repérer leurs incidences dans l'entretien. Il nous faudra alors déterminer comment les significations imaginaires sociales s'articulent à ce que nous aurons repéré du trajet, voire *des* trajets amoureux auxquels le sujet s'en remet. Notre analyse tentera ainsi d'examiner comment le champ socio-historique dominé par des significations scientifiques et capitalistes s'articule avec les éléments structuraux que nous aurons dégagés par l'analyse structurale de l'entretien. Ceci nous permettra d'éclairer, dans un cas singulier, comment l'indifférence aux choses de l'amour se supporte d'une position structurale particulière tout autant que d'un appui pris sur des significations instituées par la science moderne et le capitalisme. L'analyse de l'entretien

nous permettra ainsi de dégager une articulation des discours et du champ socio-historique spécifique au cas. Ceci nous mènera à présenter les conclusions et les perspectives de notre recherche.

CHAPITRE PREMIER :

Le trajet amoureux : approche discursive de l'amour

I. 1) « LES CHOSES DE L'AMOUR » CHEZ LACAN.

Venons-en à la question des « choses de l'amour ». Notre projet, ici, n'est donc pas de présenter ce qu'est l'amour pour la psychanalyse. On peut se reporter au travail très approfondi de D. Monnier[612] sur la question de l'amour dans l'œuvre de Lacan pour cerner les positions théoriques de la psychanalyse à ce propos. L'approche que nous allons proposer ne se prétend pas être la seule possible pour tenter d'apporter un éclairage sur ce que Lacan appelle « les choses de l'amour ». En effet, nos développements se feront en référence à la théorie des discours, que Lacan développe dans les années 1970. Or ce syntagme apparaît, chez Lacan, d'abord dix ans plus tôt, dans son Séminaire sur le Transfert. Il l'utilise alors lors de son commentaire du *Banquet* de Platon[613], en référence au fait que Socrate « sait ce dont il s'agit dans les choses de l'amour » [614]. Et Lacan de poursuivre : « et nous dirons que c'est parce que Socrate sait qu'il n'aime pas »[615]. Lacan insiste alors sur la position que Socrate prend face à la demande d'Alcibiade, une position où Lacan verra une anticipation de la position du psychanalyste. En effet, Socrate se refuse à l'échange amoureux, il se refuse à « combler avec son image la place du désir inconscient en tant que désir foncièrement insatisfait »[616]. Et il opère à partir d'un savoir sur les choses de l'amour. Mais un savoir qui,

---

[612] MONNIER. D., *Le mécanisme de l'amour*, Thèse de Doctorat de Psychologie, sous la direction de Laurent Ottavi, Université de Rennes 2, 2009.
MONNIER. D., *Le réel de l'amour, Trois modèles lacaniens*, *op. cit.*
MONNIER. D., *L'amour du père, Un modèle lacanien*, *op. cit*.
Voir aussi :
ALLOUCH. J., *L'amour Lacan,* EPEL, *op. cit.*

[613] PLATON., *Le Banquet ou De l'amour*, Éditions Mille et une nuits, 1999.

[614] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre VIII : *Le transfert, op. cit.,* p. 188

[615] *Ibidem*.

[616] LUCCHELLI. J-P., *Le transfert, de Freud à Lacan.* Thèse de Doctorat en Psychologie clinique, sous la direction de J-C Maleval. Université de Rennes 2, 2007

bien que trouvant sa limite[617], se réduit à un « savoir transparent à lui-même »[618], cohérent, et donc incompatible avec la découverte de l'inconscient. La position de Socrate ne se confond donc pas pour autant avec celle de l'analyste[619].

Cependant, tout comme Socrate, l'analyste doit en savoir un bout sur les choses de l'amour. Il a à savoir que « c'est le supposé savoir qui est censé opérer dans l'analyse »[620]. Ainsi, comme nous l'avons déjà souligné, ce n'est pas à partir de son savoir que l'analyste opère, mais à partir de ce savoir qui lui est supposé, le savoir inconscient. Tout comme Socrate le dit à Alcibiade, l'analyste signifie à l'analysant : « Ce n'est pas moi que tu aimes mais ce savoir qui brille en moi »[621]. Et pour ce faire, l'analyste opère à partir d'un désir, qui tout comme pour Socrate, est un désir averti[622].

> *« Ce que Socrate sait, et que l'analyste doit entrevoir, c'est qu'au niveau du petit a, la question est tout autre que celle de l'accès à aucun idéal. L'amour ne peut que cerner cette île, ce champ de l'être. Et l'analyste, lui, ne peut que penser que n'importe quel objet peut le remplir. Voilà où nous, analystes, sommes amenés à vaciller, sur cette limite où, avec n'importe quel objet une fois entré dans le champ du désir, se pose la question — qu'es-tu ? Il n'y a pas d'objet qui ait plus de prix qu'un autre — c'est ici le deuil autour de quoi est centré le désir de l'analyste. {...} Et Socrate dit à Alcibiade — Tout ce que tu me dis là à moi, c'est*

---

[617] C'est ainsi que Lacan interprète le fait que Socrate laisse la parole à Diotime :
« N'est-ce pas dans la mesure où quelque chose, quand il s'agit du discours de l'amour, échappe au savoir de Socrate, que celui-ci s'efface {…} ? »
[617] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre VIII : *Le transfert, op. cit.,* p. 147

[618] *Ibid*., p. 145

[619] Voir à ce sujet le commentaire de Jean Allouch dans :
ALLOUCH. J., *L'amour Lacan, op. cit*., pp. 155-171

[620] LUCCHELLI. J-P., *Le transfert, de Freud à Lacan. op. cit., p. 201*

[621] FORTUNATO. J., « Conclure. Psychanalyste sans le savoir », In : *Essaim*, 2003/1 n° 11, p. 90

[622] *« L'analyste sait – il doit le savoir de l'expérience de la cure et pas seulement d'un corpus de connaissances – il sait que le désir en tant qu'exigence métonymique d'autre chose, orienté et aspiré par das Ding, ne se réalise que dans une perspective de Jugement Dernier, impliquant nécessairement la mort. Il sait que la question ancestrale du Souverain Bien est fermée ; qu'il ne l'a pas et qu'il n'y en a pas. »*
TARDITS. A.*, «* L'éthique et le désir de l'analyste »*,* In : *Essaim,* 1/2003 (n° 11) , p. 16

pour lui. Voilà la fonction de l'analyste, avec ce qu'elle comporte d'un certain deuil. »[623]

Après le Séminaire sur le Transfert, la référence aux choses de l'amour disparaît pendant plus de dix ans. Ce n'est ainsi que le 6 janvier 1972, soit plus de dix ans plus tard donc, que Lacan emploiera de nouveau, et pour la dernière fois, cette expression. Voici alors ce qu'il en dit, c'est un passage bien connu :

« Ce qui distingue le discours du 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 du capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l'amour. »[624]

Au vu de ce que nous avons dit précédemment, on peut supposer que Lacan n'emploie pas par hasard cette expression, qu'il n'a pas employée depuis bien longtemps dans son Séminaire. Lacan semble ici dire que ce qu'il a développé à propos des « choses de l'amour », soit la question du sujet supposé savoir et du maniement du transfert, mais aussi la question de la position de l'analyste, tout ceci semble être laissé de côté par le discours capitaliste. Mais cette lecture ne semble pas suffisante. En effet, comme nous l'avons montré dans notre première partie, seul le discours analytique permet de se rendre digne du transfert. Autrement dit, pour l'analyste, le discours du maître, le discours universitaire ou le discours hystérique ne définissent pas mieux sa position que le discours capitaliste. La position de l'analyste, et ce qu'il sait justement des choses de l'amour, lui interdisent de prendre la position de celui, par exemple, qui commanderait au savoir (discours du maître). Autrement dit, les choses de l'amour, telles qu'elles se présentent dans l'analyse, sont dépendantes, pour l'analyste[625], de la position que ce dernier tient dans le discours analytique. Ainsi, la spécificité du discours capitaliste ne semble pas tenir simplement dans le fait qu'il laisse de côté le maniement du transfert tel que le conçoit Lacan. Ceci est finalement laissé de côté dans tout discours autre

---

[623] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre VIII : *Le transfert, op. cit.,* pp. 464-465

[624] LACAN. J., *Je parle aux murs*, *op. cit.*, p. 96

[625] Mais tout autant pour le bon déroulement de la cure.

que l'analytique, puisque c'est le discours analytique lui-même qui préside structurellement à ce maniement.

Cependant, le discours capitaliste a cette particularité de ne pas s'inscrire dans la ronde des discours. Ce qui veut dire que, contrairement aux trois autres discours, le discours capitaliste n'est lié en rien au discours analytique. Ceci fait une grosse différence, car les trois autres discours s'articulent au discours analytique. Autrement dit, la position d'analyste est possible dans la ronde des discours, le discours analytique y a sa place. Et nous avons déjà évoqué que l'interprétation de l'analyste, si elle tire bien son efficace de la structure du discours analytique, ne convoque pas moins la ronde des discours, soit « la traduction d'un discours en un autre »[626] — mais du côté de l'analysant. En revanche, le discours capitaliste extrait le sujet de cette ronde, et donc invalide, au moment de cette inscription, toute articulation aux autres discours — et donc de fait au discours analytique. Autrement dit, la sortie du discours capitaliste est un préalable à la possibilité qu'il y ait du psychanalyste. En revanche, la psychanalyse est peut-être une expérience qui peut fournir les moyens de ne pas consentir à nouveau à s'inscrire dans le discours capitaliste. Mais ceci resterait à démontrer.

On voit donc que lorsque Lacan évoque de nouveau ces « choses de l'amour », laissées de côté, donc, par le discours capitaliste, ceci nous conduit à envisager certains avancements qui ont été produits dans les dix ans qui séparent les deux références, et plus particulièrement, au moment où ce syntagme fait sa réapparition. C'est pourquoi nous allons choisir de travailler dans un axe bien précis, qui trouve sa délimitation dans les apports que Lacan fait à l'époque de la résurgence, dans son propos, de ces « choses de l'amour ». Ainsi, nous ne prétendons pas épuiser tout ce qu'il en est des « choses de l'amour », mais seulement de tenter d'en proposer une certaine approche.

Dans les années 1970, la question de l'amour est reprise par Lacan, notamment avec le Séminaire *Encore* (1972-1973). L'amour comme suppléance au non-rapport sexuel est une thèse majeure de cette époque. C'est également le moment où Lacan propose ce qu'il appelle les « formules quantiques de la sexuation »[627]. Des formules qu'il élabore au même moment

---

[626] LACAN. J., « L'étourdit », *op. cit*., p. 480

[627] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXI : *Les non-dupes errent,* inédit, Leçon du 9 avril 1974

où il indique que le discours capitaliste laisse de côté les choses de l'amour. Alors, est-ce que ces apports gagneraient à être mis en lien avec la question des discours et du discours capitaliste ? Ceci constitue-t-il une voie permettant un quelconque éclairage sur les choses de l'amour ? C'est ce qu'il nous faut maintenant mettre à l'épreuve.

I. 2) DESTIN ET DRAME DE L'AMOUR.

Nous allons pour ce faire tenter de cerner les éléments que nous pouvons convoquer afin de proposer une certaine articulation logique de l'amour à la question du gouvernement de la jouissance, et donc des discours. Pour ceci, nous allons partir de la distinction que D. Monnier met en évidence entre « rencontre amoureuse » (ou amour primaire) et « relation amoureuse » (ou amour secondaire). Notamment aux pages 424 à 426 où il articule le Père, le nécessaire, le possible, la rencontre amoureuse (ou amour-rencontre) et la contingence. Voici ce à quoi il aboutit :

> *« Le Père est l'articulation du contingent au possible. »*[628]

Ce contingent n'est autre que le contingent propre à la rencontre amoureuse[629]. Une contingence qui révèle une impasse, celle du non-rapport sexuel.

> *« La contingence, je l'ai incarnée du cesse de ne pas s'écrire. Car il n'y a là rien d'autre que rencontre, la rencontre chez le partenaire des symptômes, des affects, de tout ce qui chez chacun marque la trace de son exil, non comme sujet, mais comme parlant, du rapport sexuel. »*[630]

La rencontre amoureuse met à nu le mur de l'(a)mur. Le mur entre les êtres sexués qui interdit tout rapport sexuel et laisse le parlant sans partenaire de jouissance. La distinction entre parlant et sujet a toute son importance ici car par parlant, Lacan désigne ce qui de l'humain est affaire de jouissance en tant « qu'elle parle, ladite jouissance »[631]. Alors que par sujet il désigne justement ce qui s'en remet au signifiant pour tenter de suppléer à cette solitude de jouissance. À défaut de rapport sexuel pour la jouissance parlante — qui dès lors parle toute seule —, il y a l'inconscient et le « rapport de sujet à sujet »[632] qu'il peut instaurer : l'amour.

---

[628] MONNIER. D., *Le réel de l'amour, Trois modèles lacaniens*, *op. cit*., p. 425

[629] *Ibid.,* p. 320

[630] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit*., p. 183

[631] *Ibid*., p. 79

[632] *Ibid*., p. 183

Repartons, pour éclairer cette proposition, de la thèse de Lacan telle qu'elle est clairement formulée à la fin du séminaire Encore :

> *« Le déplacement de la négation, du cesse de ne pas s'écrire au ne cesse pas de s'écrire, de la contingence à la nécessité, c'est là le point de suspension à quoi s'attache tout amour. Tout amour de ne subsister que du cesse de ne pas s'écrire tend à faire passer la négation au ne cesse pas de s'écrire. Tel est en effet le substitut qui — par la voie de l'existence, non pas du rapport sexuel, mais de l'inconscient, qui en diffère — fait la destinée et aussi le drame de l'amour. »*[633]

Lacan situe donc le destin tout autant que le drame de l'amour dans le passage — pour faire couple — de la contingence de la rencontre (et de sa jouissance solitaire marquée du non-rapport sexuel) à la nécessité. Cette nécessité, quelle est-elle sinon celle qu'il définit dans la leçon du 1er juin 1972 du Séminaire « …ou pire » comme étant l'effet du dire du Père : « *dire que non* la fonction phallique »[634]. Comme le souligne en effet Lacan, toute l'expérience analytique montre qu'il est « absolument nécessaire de poser qu'il en existe un pour qui la castration ne tient pas »[635]. C'est là le sens du mythe de Totem et Tabou qui prend dès lors chez Lacan une valeur logique et structurale, et non historique ou simplement mythique[636]. Il est donc *nécessaire* qu'il y en ait un qui dise non à la fonction phallique ($\exists X \overline{\Phi X}$) pour fonder *l'existence* de ce dire qui rend *possible* la d'homestication des corps par les discours sous le règne de la fonction phallique ($\forall X \Phi X$), soit l'universalité de la castration. L'amour se produit ainsi par le trajet allant de la contingence au nécessaire, ce qui produira la relation amoureuse comme étant possible — donc comme pouvant aussi ne pas avoir lieu. Là où la rencontre amoureuse émerge dans la contingence, la relation amoureuse ne s'établit qu'à ce que l'amour en passe par le Père afin de s'orienter par les discours et la fonction phallique.

---

[633] *Ibid.,* p. 184

[634] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. ci*t., p. 203

[635] *Ibid*., p. 208

[636] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit.*, p. 203
On ne peut donc dès lors confondre la fonction de l'exception avec son incarnation historiquement datée que Freud relève en en prélevant la forme épique dans le mythe d'Œdipe. Ceci ouvre à la pluralité des nominations, relevant, en dernier terme, de la contingence. Nous y reviendrons plus bas.

Le destin — et le drame — de l'amour est donc de transformer la rencontre amoureuse car elle est vouée à une fin certaine. Certaine en ceci qu'elle débouche sur « ce trou par où manque au Réel ce qui pourrait s'écrire du rapport sexuel »[637]. Et c'est cette fin qui place les sujets devant « le choix de l'amour » — secondaire cette fois, la relation amoureuse. Ce choix est bien sûr un choix inconscient — où les déterminations symboliques jouent leur partition — mais qui n'est pas sans invention[638]. Il vise alors une relation appuyée sur des assises symboliques et discursives, qui visera non pas le rapport sexuel, mais ce qui peut y suppléer. Ce choix mobilise, comme tout choix, l'éthique — en tant que position à l'endroit du réel — dont nous avons vu qu'elle est l'enjeu majeur de la théorie des discours.

Destin et drame de l'amour donc en ceci que l'amour est voué à dépasser cet événement de la rencontre ou à trouver là sa butée. Mais drame aussi dans la mesure où la relation ne s'établit que sur les cendres d'une rencontre où le plus singulier de chacun était mis en jeu — mais pas en partage. Ce plus singulier, Lacan le précise dans l'extrait reporté plus haut, n'est évidemment pas étranger au symptôme[639]. Le destin nécessaire de l'amour privilégie le gouvernement des discours à la résistance du symptôme. Mais le symptôme ne manquera pas de faire retour, d'empêcher que l'amour tourne rond. Ce qui constituera des points de rencontre, encore. La rencontre n'est donc pas unique, elle est un événement qui se répète chaque fois que l'amour bute sur son réel, son impossible : le non-rapport sexuel. Chaque fois, notamment, que le symptôme fait achopper l'arrangement discursif amoureux. Mais la rencontre est toujours éphémère, événement, point de butée, qui met de nouveau les sujets face au choix éthique de la relation amoureuse. En ce sens, l'amour primaire, la rencontre amoureuse, met à mal l'arrangement discursif en place dans la relation amoureuse et pousse au changement de discours[640].

L'amour est donc dans ce double mouvement de rencontre du réel et de mise en place d'une relation signifiante pour suppléer au non-rapport sexuel qui se manifeste dans la rencontre. Pour suppléer à l'impossible rapport sexuel auquel se confrontent, par la contingence de la

---

[637] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXI : *Les non-dupes errent,* inédit, Leçon du 19 février 1974

[638] *Ibidem.*

[639] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit*., p. 183

[640] Cette thèse est dépliée par D. Monnier dans « Le réel de l'amour » :
MONNIER. D., *Le réel de l'amour, Trois modèles lacaniens*, *op. cit.*, p. 384

rencontre, les corps jouissants, il est nécessaire qu'un rapport de sujet à sujet se mette en place. Ce qui rend la relation amoureuse, dès lors, possible.

La rencontre amoureuse ne relève donc pas du nécessaire, elle relève de la contingence. Elle est ainsi à situer en dehors de la problématique du signifiant qui dompte le réel, hors discours. Mais dans une pulsation qui retourne aux discours. La rencontre n'est donc pas tout hors discours. Il nous faudra préciser ceci. Elle convoque ce qui ne se plie pas aux discours, mais elle en appelle en même temps aux discours. L'amour convoque les discours tout autant qu'il les pousse à leur limite.

> *« L'amour est la problématique hors discours qui incite à s'extraire d'un discours autant qu'elle sert à s'immerger dans un autre. {…} L'amour met le savoir au travail de délimiter la jouissance et de faire tenir la relation. En porte-à-faux de l'amour rencontre, ayant trait à la vérité du non-rapport entre les signifiants, la mise en relation amoureuse s'en remet au savoir comme moyen de jouissance. »*[641]

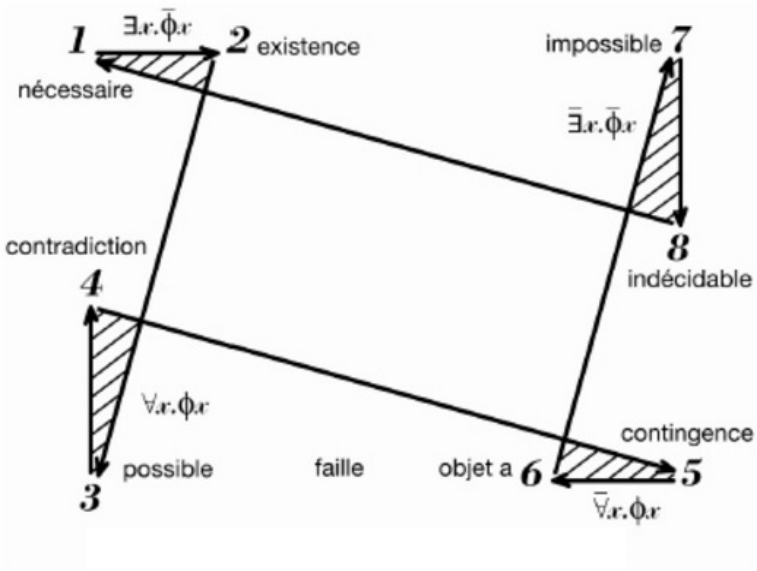
Nous voyons donc que l'amour est une question de trajet, de circulation entre les modalités logiques que sont la contingence, le nécessaire, le possible et l'impossible. Cette circulation révèle que l'amour convoque un au-delà des discours, mais ne se construit que dans et par les discours — en s'en remettant au savoir comme moyen de jouissance.

Nous pouvons donc reprendre la question de ce destin de l'amour à partir de la circulation entre les modalités logiques de la sexuation que propose Lacan dans le Séminaire « Ou pire… ». Séminaire où il déclare que par les formules de la sexuation, il essaie de « fixer ce qui supplée à ce {qu'il a} appelé l'impossibilité d'écrire ce qu'il en est du rapport sexuel »[642], c'est-à-dire l'amour.

---

[641] *Ibid*., p. 384-386

[642] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit*., p. 138



Nous retrouvons ainsi inscrit dans ce schéma[643], ce que propose D. Monnier : Le Père est l'articulation du contingent (rencontre) au possible (relation) par le nécessaire[644].

Mais ceci ne s'opère qu'une fois que la contingence de la rencontre a révélé l'impossible du non-rapport sexuel qui se signe par l'inexistence, du côté de l'Autre en tant que barré[645], d'une exception à la fonction phallique : $\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$

Voici donc le trajet auquel on aboutit : *Contingent (rencontre)—>impossible (non-rapport sexuel)—>nécessaire (fidélité, dire du Père)—>possible de la relation.*

Ce trajet constitue le destin amoureux, celui de s'en remettre au Père afin qu'une relation puisse suppléer à l'impossible rapport sexuel. Mais il sera repris, retravaillé singulièrement, par chaque parlêtre — nous le verrons par la suite. Mais ce destin amoureux est potentiellement valable pour tout parlêtre pour qui la fonction phallique est opérante

---

643 Ce schéma, reprenant ce que Lacan à proposé dans la leçon du 1er juin 1972, est tiré de l'article de Michel Bousseyroux :
BOUSSEYROUX. M., « Le pastout : sa logique et sa topologie », In : *L'en-je lacanien*, 2008/1, n°10, p. 15

644 Ce passage du contingent au nécessaire est ce que Alain Badiou appelle la fidélité.
Voir :
BADIOU. A., *Éloge de l'amour*, Flammarion, Paris, 2009

645 Tout comme Alain Lemosof, il nous paraît plus pertinent de parler du côté de l'Un et du côté de l'Autre barré plutôt que de parler de côté homme et femme du tableau de la sexuation
LEMOSOF. A., « L'objet du don n'est pas tout », In : *Revue du MAUSS*, 2012/1 n° 39, p. 273-292

— qu'il soit mâle ou femelle —, et pour les deux partenaires — pour autant qu'il y ait rencontre pour chacun, ce qui, de plus, ne se fait pas forcément simultanément. L'Autre sexe que le sujet rencontre, ce n'est pas celui qu'il a concrètement en face de lui (qui peut d'ailleurs être le même à l'occasion), c'est l'Autre dans sa dimension d'altérité sexuée, Autre que l'Un phallique. Cet Autre sexe n'a pas d'incarnation concrète. Il est une béance au sein de la structure, une béance révélée par la rencontre. La rencontre ne fait donc pas rapport sexuel, elle place ceux qui s'y confrontent au niveau de la faille qu'il y a entre l'Un et l'Autre. Autrement dit, la rencontre amoureuse n'est pas tant (ou pas forcément) le moment où les deux partenaires se rencontrent (plutôt de l'ordre du symbolique et de l'imaginaire), mais plutôt l'événement ou un parlant rencontre la béance du non-rapport sexuel du fait qu'il y ait un autre parlant qui se manifeste comme radicalement Autre, immonde[646]. La contingence de la rencontre ouvre le parlêtre sur un au-delà du dire du Père. Et c'est de la position que le parlant prendra face à cet au-delà que se déterminera si ce parlêtre se situe côté gauche ou côté droit de la sexuation. Soit il s'en remet au Père et au gouvernement phallique de la jouissance, ne voulant rien savoir de ce qui en échappe, soit il éprouve par cette rencontre une jouissance Autre, qui l'ouvre à un au-delà de la portée du dire du Père. Mais la relation amoureuse, pour être possible, doit en passer par le Père, c'est-à-dire passer du contingent au nécessaire. Même s'il n'y a rencontre qu'à ce que l'Un soit confronté à ceci que la fonction phallique ne peut pas-tout gouverner, l'amour est voué à se ranger sous le régime du Père et du « tous » qu'il instaure : $\forall X \Phi X$. La relation amoureuse s'en remet au dire du Père et à l'ordre du tout phallique qu'il instaure. La dimension de la rencontre et de la jouissance Autre qui lui est éventuellement liée ne fait pas bon ménage avec la relation amoureuse. Elle débouche sur l'impossible rapport sexuel et défait l'illusion de faire Un. Le rapport de sujet à sujet est rompu par la rencontre, ce qui peut amener à la colère[647], voire constituer un point de basculement de l'amour en haine. Ce n'est que par un appel au Père renouvelé que la relation

---

[646] « L'ex-sistence de l'immonde…à savoir ce qui n'est pas monde…voilà le Réel tout court ! »
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 11 mars 1975

[647] Puisqu'à ce niveau, la foi au dire du Père, la bonne foi, vole en éclat sur le réel. Le jeu discursif entre les sujets est brisé par la rencontre, l'Autre ne joue pas le jeu. En ce point précis et éphémère, il n'y a même plus de jeu possible. Il y a l'impossible. Lacan définit en effet ainsi la colère : « Quand au niveau de l'Autre, du signifiant, c'est-à-dire toujours, plus ou moins, de la foi, de la bonne foi, on ne joue pas le jeu. »
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre X : *L'angoisse,* (1962-1963), Paris, Seuil, 2004, pp. 23-24
On peut aussi se reporter au Séminaire sur L'éthique, où l'indication est sensiblement la même. La colère y est décrite comme un réel qui brise la trame symbolique qui institue l'ordre et la loi.
LACAN. J., Le Séminaire Livre VII : *L'éthique de la psychanalyse, op. cit.,* p. 123

pourra se poursuivre, ou même re-commencer. À moins qu'elle ne révèle là un point d'insupportable et touche à sa fin. C'est là le destin et le drame de l'amour dont parle Lacan.

L'amour ouvre donc sur la question de la position sexuée du parlant. Il y a des parlêtres qui vont tout faire pour éviter la rencontre, pour éviter d'être confrontés au non-rapport sexuel et à la contingence qui y est liée. Cette logique consiste à s'en remettre au Père afin de rester le plus possible dans le cadre de son dire et de l'ordre phallique qu'il établit. Ceci répond du côté gauche des formules de la sexuation. À l'inverse, il y en a qui s'en remettront (aussi) à la contingence de la rencontre, dans sa dimension folle et énigmatique. Ceci répond du côté droit de la sexuation. L'amour, tel que le propose Lacan à partir du Séminaire XX ne va pas sans la contingence de la rencontre, puisque l'amour trouve dans la contingence son origine[648], mais il ne va pas non plus sans le dire nécessaire du Père — puisque l'amour, s'il prend son départ de la contingence et de l'impossible, « s'imagine nécessaire »[649]. Autrement dit l'amour pousse l'Un et l'Autre à se confronter au gouvernement phallique de la jouissance *et* à la « jouissabsence »[650] qui ne rentre pas dans le cadrage phallique de la jouissance, et donc dans les discours. Les parlants qui se rangent côté droit de la sexuation se trouvent ici bien plus à l'aise puisqu'ils sont déjà en position d'avoir affaire à la fonction phallique et à ce qui ne s'y soumet pas (pastout). Quant à ceux qui se rangent côté gauche, il leur faudra se confronter à ce qui échappe, par contingence, au dire du Père. Ce qui peut mener au drame et à la fin de l'amour, ou à la construction d'un destin. Il s'agit, face à ce réel de l'amour qui émerge dans la *contingence* de la rencontre, de suppléer à l'*impossible* ainsi révélé. Ceci en se servant du dire *nécessaire* du Père pour s'ouvrir au *possible* d'une relation amoureuse.

Ainsi se dégage ce que nous repérons comme *les choses de l'amour* : contingence, impossible, nécessaire, possible. Renvoyant respectivement à : $\overline{\forall X}\,\Phi X$, $\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$, $\exists X\,\overline{\Phi X}$ et $\forall X\,\Phi X$.

---

648 « L'amour s'avère dans son origine être contingent ».
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXI : *Les non-dupes errent,* inédit, Leçon du 8 janvier 1974

649 *Ibidem*

650 LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit.*, p. 121

Ceci nous mène à la conclusion que l'amour n'est pas tout dans les discours, pas tout dans la fonction phallique qui est à leur principe. Le hors discours révélé par la rencontre amoureuse pousse la problématique phallique de l'amour à sa limite et ouvre à son au-delà, mais elle ne la rejette pas pour autant[651]. C'est le destin de l'amour de s'insérer dans les discours, de construire du partenaire, du couple, ou de s'arrêter là, d'en rester à une rencontre pulsative, éphémère et énigmatique. Pour refaire son entrée dans la ronde, l'amour ainsi passé par le hors discours de la rencontre n'a qu'une porte d'entrée disponible : celle du discours analytique. Le seul discours qui a trait également « à la vérité du non-rapport entre les signifiants »[652] (S_2 // S_1) et qui place $\overline{\forall X}\,\Phi X$ en poste d'agent. C'est ainsi que nous rejoignons l'indication de Lacan selon laquelle l'énoncé « l'amour est le signe qu'on change de discours » équivaut à ceci que le discours analytique surgit à chaque changement de discours [653]. Si la rencontre amoureuse ne fait pas lien et est plutôt une problématique hors discours, sa contingence et l'impossible qui la sous-tend pourront être traités par les discours qui les mettront en relation avec le nécessaire et le possible — mais sur le mode de l'impossible et de l'impuissance. La relation amoureuse est ainsi une façon de traiter, par les discours, par le lien social, ce qui ne fait justement pas lien, soit là où se révèle une contingence irréductible sur le fond d'une vérité impossible. Et du fait de sa structure, c'est le discours analytique qui va permettre de faire entrer dans la ronde la contingence et l'impossible, qui vont dès lors s'articuler, par les discours, c'est à dire pas sans l'éthique, avec le nécessaire et le possible.

Mais nous devons nous expliquer sur ce que nous avons proposé que le discours analytique est le discours où l'on retrouve $\overline{\forall X}\,\Phi X$ en poste d'agent. Retrouver les formules de la sexuation dans les discours n'est pas une articulation à laquelle nous sommes rompus.

---

[651] Ce en quoi la rencontre relève bien du pas-tout et non de la psychose. Voir :
BRUNO. P., « L'anti-capitalisme féminin », In : *Hétérité,* Revue de l'Internationale des Forums du Champ Lacanien, n° 1, mai 2001, p. 13
Voir aussi :
SAURET. M-J., *Malaise dans le capitalisme*, *op. cit*., p. 104

[652] MONNIER. D., *Le réel de l'amour, Trois modèles lacaniens*, *op. cit.,* p. 386
cf. supra., p. 251

[653] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit*., p. 25

Pourtant Lacan a bien, selon certains[654], amorcé cette articulation, et nous retrouvons également dans le Séminaire publié « …Ou pire » ce qui peut éventuellement être lu comme une indication implicite à ce propos[655]. Lacan qualifiera d'ailleurs de « pas forcément infécond » la tentative de rechercher les « *correspondances »* entre les formules quantiques de la sexuation et les formules des quatre discours[656]. Mais quand bien même, l'important est de savoir si ceci peut nous mener à quelque éclaircissement. Mettons donc ceci au travail.

I. 3) LECTURE DES DISCOURS AVEC LES FORMULES DE LA SEXUATION.

Tout d'abord, il nous faut noter que lorsque nous remplaçons les termes indifférenciés S_1, S_2, $\$$, et *a* par les formules de la sexuation, nous n'introduisons pas des éléments de significations — comme nous avons pu l'évoquer dans notre première partie. En effet, ce sont des éléments logiques que nous introduisons, éléments qui en aucun cas, tels qu'ils sont articulés ici, ne trouvent d'autres incarnations que ce que peut en faire la théorie psychanalytique. Les formules de la sexuation n'introduisent pas d'éléments historiques dans les discours contrairement aux signifiants précis d'une langue. Au contraire, c'est bien d'éléments tout à fait structuraux, qui valent par leurs oppositions, dont il s'agit. La question est donc tout à fait différente de celle que nous posions plus haut. Ici, il nous faut tenter de mettre à l'épreuve s'il est judicieux ou non de considérer que l'on peut faire fonctionner les formules de la sexuation dans les discours. Pour ceci, le mieux est tout simplement d'essayer et de voir où cela nous mène. Mais nous ne partons pas de rien. Dans le tableau de la sexuation, déjà, $\$$ est du côté gauche, côté $\forall X \Phi X$. L'objet *a* est quant à lui du côté droit, côté pas tout. Tout sujet se situe, en tant que sujet désirant, du côté gauche de la sexuation, côté $\forall X \Phi X$. Mais l'être parlant n'est pas que sujet, et c'est ainsi que peut se dégager la problématique du pas-tout.

---

654 Voir notamment le témoignage et le travail de Patrick Valas à ce propos.
http://www.valas.fr/Patrick-Valas-essai-sexuation-et-discours-avec-Lacan,335
Texte prononcé le 01/12/2012 lors des Journées de l'EPFCL : « Les symptômes, les affects et l'inconscient. »

655 Voir encadré p. 111

656 LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXI : *Les non-dupes errent,* inédit, Leçon du 9 avril 1974

Lacan a expressément référé $\exists X \overline{\Phi X}$ à l' « existence du Père »[657], à « ce qu'on appelle la fonction du père »[658]. Ce Père est une production du discours analytique, il ne cesse pas de s'y écrire. Il se dégage comme étant celui supposé jouir sans entrave, mais il se révèle en fait n'être qu'une fonction langagière. Une fonction qui, bien qu'elle ne saurait y être confondue, *s'incarne à l'occasion dans le S_1*, élément de la pure différence, Un tout seul que Lacan corrèle à la fois à la formule $\exists X \overline{\Phi X}$ et au S_1[659]. On peut lire dans le discours du maître cette jouissance mythique du S_1 dans la flèche a—> S_1. En effet, un signifiant ne jouit pas, plutôt cause-t-il la jouissance en tant que perdue. Ce retour du plus-de-jouir au S_1 n'est pas une jouissance pour le signifiant-maître, ou pour le Père, mais une jouissance *perdue pour le sujet* en place de vérité. Le discours du maître, « qui du phallus fait signifiant indice 1 (S_1) » [660] démontre que la jouissance phallique est interdite pour le sujet — et qu'il n'y a bien que le phallus à être heureux.

Dans le but restreint d'articuler les discours et les éléments différentiels de la sexuation, nous pouvons donc remplacer les lettres des discours par les formules de la sexuation. *Il ne s'agit pas de faire s'équivaloir l'un et l'autre,* mais de penser les discours pas sans (et passant par) la sexuation. Comme nous l'avons vu, S_1 peut être mis en correspondance avec $\exists X \overline{\Phi X}$. Cette *correspondance*[661] a comme intérêt de montrer que le signifiant ne tire pas son efficace ni son existence de sa seule différence symbolique. Il y a un *dire* qui le fonde en tant que signifiant-maître. Et ce dire dépasse le seul plan du signifiant, il convoque le plan du discours, il ex-siste à un discours. Et selon le discours, ce dire nécessaire tire son assise discursive d'une place discursive différente. Dans le discours analytique, ce dire s'appuie sur la place de production. Il y a donc un dire qui fonde la nécessité que, du

---

[657] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit.*, p. 206

[658] Détachant par là la fonction logique de l'existence du Père de son incarnation concrète, mythique ou historique - dans lequel il reste pris dans l'œuvre de Freud.
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit.*, p. 101

[659] Lacan réfère en effet clairement le S_1 à la formule $\exists X \overline{\Phi X}$ en tant que l'exception est l' « Un tout seul », Un tout seul qui n'est autre que le S_1 (comme le démontre la structure du discours analytique).
« L'Un dont il s'agit dans le S_1, celui que produit le sujet, point idéal, disons, dans l'analyse, est {…} l'Un comme Un seul. »
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit.*, p. 135
« Le $\exists X \overline{\Phi X}$ {…} c'est l'Un tout seul. »
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit.*, p. 203

[660] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 11 mars 1975

[661] Et non, insistons, équivalence.

langage, se démarque du signifiant maître[662]. Ceci répond de la démarche de Lacan qui est de fonder la fonction du Père en psychanalyse non pas seulement sur un signifiant d'exception, le signifiant du Nom du Père, mais sur un dire qui le supporte. L'efficace du signifiant-maître, dans le cadre des discours, se supporte d'un dire d'exception qui est le dire du Père : « dire que non à la fonction phallique ».

Ceci ne veut donc pas dire que le S_1 et la fonction du Père se confondent. Ceci souligne simplement que le S_1 tire son efficace, dans un discours, par l'existence d'un dire d'exception qui lui assoit son statut d'Un tout seul. Ainsi, si le signifiant-maître ne saurait se confondre en tant que tel avec la fonction du dire du Père, on est en droit de voir dans la place qu'occupe le S1 dans chaque discours, une place qui prend alors son efficace d'un dire d'exception : « dire que non à la fonction phallique ».

Si au S_1 correspond ainsi le dire d'exception, le savoir (S_2) duquel il est séparé ne porte pas cette exception : $\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$. C'est ce que montre le discours analytique. S_1 et S_2 sont fondamentalement séparés. L'exception du S_1 ne rejoint pas le savoir qui est dès lors *impossible* à saisir par les coordonnées phalliques de l'existence du dire du Père. S_2 est cet *Urverdrängung,* savoir impossible, et dont aucun Un différentiel ne ressort, puisque ce Un est bien ce S_1. Si les trois discours autres que l'analytique permettent de faire semblant de chaîne entre S_1 et S_2, ce qui permet de tenter de faire passer le savoir sous l'égide du Père, le discours analytique, quant à lui, est la structure où s'expérimente et par quoi se révèle que S_1 et S_2 ne font pas chaîne. Le savoir s'y inscrit comme étant sans recours à l'exception. Dans le discours analytique, la tentative de faire chaîne conduit à une confrontation structurale à une vérité inaccessible qui relève ici de *l'impossible* ($\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$). Ainsi, comme l'indique Lacan, « le savoir inconscient, c'est un ensemble ouvert »[663], ce qui est une indication très forte quant à son lien au quanteur $\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$:

[662] Que ce dire trouve son assise au niveau de la place de production dans le discours analytique démontre que s'il se présente comme nécessaire, il relève d'une contingence première. Seul le discours analytique permet de découvrir cette contingence en tant qu'elle commande au nécessaire (envers du discours du maître). Nous y reviendrons lorsque nous aborderons particulièrement le discours analytique.

[663] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXI : *Les non-dupes errent,* inédit, Leçon du 15 novembre 1974

« La topologie générale nous apprend à distinguer, entre les ensembles fermés, qui incluent leurs limites, et les ensembles ouverts, qui excluent leurs limites. Cette exclusion topologique de la limite est ce qu'écrivent $\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$ *et S(Ⱥ). L'Autre est un espace ouvert qui, d'exclure sa limite, est identique à son intérieur, et donc au trou du refoulement originaire. »*[664]

Dès lors que nous faisons correspondre $\exists X\,\overline{\Phi X}$ à S_1 et $\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$ à S_2, nous pouvons logiquement faire de même avec le $\not{S}$ — par $\forall X\,\Phi X$ (tout être parlant est sujet du désir[665], soumis au possible de l'universalité de la castration) — et *a* par $\overline{\forall X}\,\Phi X$. Outre la déduction qui s'impose alors de faire correspondre objet *a* et $\overline{\forall X}\,\Phi X$, il nous faut souligner que l'objet *a* n'est pas étranger au registre de la contingence, puisque ces différentes figures (sein, excrément, voix, regard) relèvent de contingences corporelles[666]. Mais de plus, dans l'effort de donner une consistance logique à l'objet *a*, il est à noter que dans la marelle de la sexuation, Lacan inscrit l'objet *a* au niveau du coin de la contingence : $\overline{\forall X}\,\Phi X$. Plus précisément, au point qui suit directement la contingence. II se situe au point de bascule entre la contingence et l'impossible et marque la faille entre le $\forall X\,\Phi X$ et le $\overline{\forall X}\,\Phi X$. Faille qui inscrit qu'il n'y a pas de rapport sexuel. L'objet *a* est « ce qui manque pour faire rapport entre "tout homme" et "toute femme"»[667]. Ceci se retrouve également dans le tableau de la sexuation où le sujet, côté gauche, ne désire que par ce montage fantasmatique qui le met en relation avec ce qui échappe au monde phallique institué par le dire du Père (*a* étant côté droit), et qui ainsi est constitué comme perdu pour le sujet. Mais cette perte elle-même ne

---

[664] BOUSSEYROUX. M., « Le pastout : sa logique et sa topologie », *art.cit.*, p. 22

[665] « Le sujet désirant, indépendamment du sexe, est toujours dans la position du tout-phallique, c'est-à-dire que l'on ne désire qu'en tant qu'homme, ce qui est une autre façon de réaffirmer avec Freud que la libido est masculine. »
QUINET. A., « Le choix du sexe », In : *Hétérité,* Revue de l'Internationale des Forums du Champ Lacanien, n°6, 2007, p. 40

[666] *« Par l'incorporation du corps du symbolique, l'organisme se corpsifie. De cette opération constitutive du corps, non seulement celui-ci se trouve marqué (marque d'appartenance et/ou marque érotique) mais également vient faire le lit de l'Autre, ce lit par quoi s'opère la métaphore de l'Autre, la substitution de l'Autre à la chose. L'effet de cette opération est de morcellement du corps et de sa jouissance ce qui, à proprement parler, le déserte pour se réfugier et se condenser dans ses chutes – contingences corporelles – que sont les différentes figures de l'objet a (sein, excrément, voix, regard) »*
ASKOFARÉ. S., « Du corps... au discours », In : *Pratiques et usages du corps dans notre modernité*, sous la direction de Caroline Doucet et Jean-Luc Gaspard, Érès, Collection « L'Ailleurs du corps », 2009 p. 64.

[667] BOUSSEYROUX. M., « Le pastout : sa logique et sa topologie », *art.cit.*, p. 16

constitue pas l'amorce d'un rapport sexuel, bien au contraire, puisque ~~La~~ femme, de son côté, se confronte à cet objet *a* comme étant ce par quoi sa jouissance n'est pas concernée (aucune flèche ne l'y menant)[668] — ce qui marque son exil, en ce point précis, de la position désirante. L'objet *a* est ainsi ce qui signe, pour les deux côtés, qu'il n'y a pas de rapport sexuel. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de « tout » côté droit, et que le touthomme, côté gauche, ne s'inscrit qu'à ce qu'il y ait un au-delà du dire fédérateur du Père. Voilà qui nous permet d'articuler l'objet *a* au $\overline{\forall X}\,\Phi X$. Il est cet objet qui cause, pour tout parlant, son exil du rapport sexuel — ce qui se repère dans le tableau par la non réciprocité de la flèche $\not{S}$—>*a* et l'inexistence de la flèche ~~La~~—>*a*. Cet exil de l'Un et de l'Autre du rapport sexuel, c'est la thèse de Lacan dans le Séminaire XX, débouche sur la contingence de la rencontre — qui ouvre éventuellement à l'amour.

Ainsi, nous ne disons pas que l'objet *a* soit *l'équivalent* du pastout, ce qui serait assurément une erreur, et reviendrait de plus à « refouler le pastout, le faire rentrer dans la perversion généralisée par l'arrimage au phallus »[669]. Nous disons plutôt que l'objet *a* correspond à ce qui peut, du côté du pastout et de la contingence, être le partenaire du *sujet.* Soit ce qui incarne, *pour un sujet*, « la jouissance qu'il perd à parler »[670]. La position féminine, pastoute, correspond alors à faire « semblant de l'objet qui cause son désir »[671]. Ce qui est écrit dans le tableau de la sexuation puisque *a* est bien côté droit. Mais nous avons souligné que la jouissance de ~~La~~ femme n'est pas concernée, en tant que telle, par cet objet petit *a.* Ainsi, consentir à faire semblant de l'objet qui cause le désir du sujet n'est pas la voie de la jouissance Autre, mais, éventuellement, la voie du couple[672].

---

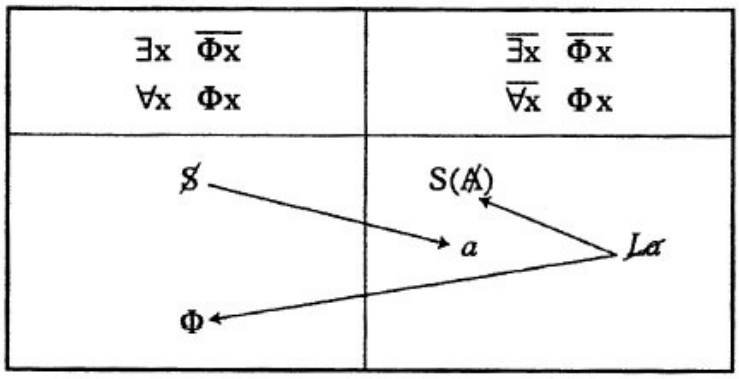
[668] Soit ce dont elle ne fait pas son partenaire sexuel, contrairement au sujet, côté gauche du tableau de la sexuation. Un sujet qui « n'a jamais affaire, en tant que partenaire, qu'à l'objet *a* inscrit de l'autre côté de la barre ».
[668] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit.*, p. 101

[669] SOLER. C., « Le dire sexué Ou L'Autre réalité sexuelle», In : *Hétérité,* Revue de l'Internationale des Forums du Champ Lacanien, n°6, 2007, p. 119

[670] SAURET. M-J., *Malaise dans le capitalisme*, *op. cit*., p. 101

[671] *Ibid*., p. 104

[672] SOLER. C., « Le dire sexué Ou L'Autre réalité sexuelle», *art. cit*., p. 119



Nous voici donc arrivé à ceci, qui ne constitue donc pas une relation d'équivalence, mais de *correspondance* :

S_1 : $\exists X \overline{\Phi X}$ (nécessaire, ce qui ne cesse pas de s'écrire)

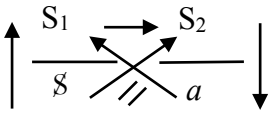
S_2 : $\overline{\exists X}\, \overline{\Phi X}$ (impossible, ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire)

Ø : $\forall X\, \Phi X$ (possible, ce qui peut cesser de s'écrire)

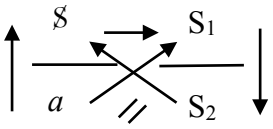
a : $\overline{\forall X}\, \Phi X$ (contingent, ce qui cesse de ne pas s'écrire)

Tentons donc de lire les quatre discours avec ce que nous venons de proposer qui s'appuie, rappelons-le, sur une proposition de Patrick Valas qui opère les mêmes correspondances que nous venons d'indiquer[673]. Notre objectif sera donc de cerner ce qu'il en est par la suite pour le discours capitaliste.

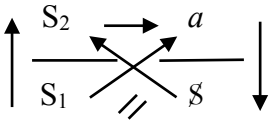
[673] http://www.valas.fr/Patrick-Valas-essai-sexuation-et-discours-avec-Lacan,335
Texte prononcé le 01/12/2012 lors des Journées de l'EPFCL : « Les symptômes, les affects et l'inconscient. »



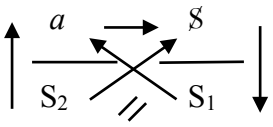
Le discours du maître



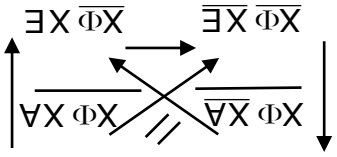
Le discours hystérique



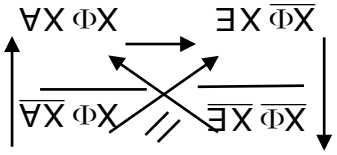
Le discours universitaire



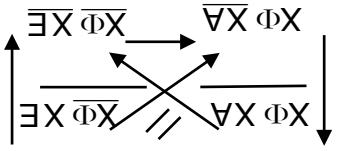
Le discours analytique



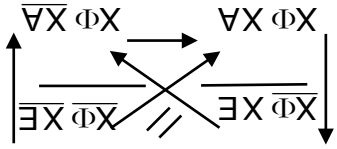
Le discours du maître



Le discours hystérique



Le discours universitaire



Le discours analytique

Dès lors, les discours nous permettent d'aborder la façon singulière dont un sujet traite les choses de l'amour. Quelle(s) position(s) éthique(s) un sujet adopte-t-il pour se positionner face à la rencontre amoureuse et l'éventuelle construction d'un destin amoureux — une relation amoureuse — ? Comment les discours permettent-ils une reprise éthique des choses de l'amour ? Nous voyons en effet qu'à lire les discours avec les formules de la sexuation, nous pouvons éclairer ce qu'il en ait du traitement particulier qu'ils opèrent chacun de la fonction phallique. Chaque discours écrit en effet une relation particulière entre les formules de la sexuation, et partant, entre ce que nous avons dégagé comme étant les choses de l'amour : nécessaire, possible, contingent et impossible. Si les trois premières catégories sont nouvelles dans les discours, la catégorie de l'impossible y était déjà présente (entre la place de l'Agent et de l'Autre). Si l'impossible est dans les deux cas un nom du réel, les deux impossibles n'ont pas le même statut. En plus de l'impossibilité discursive dont nous avons déjà parlé, nous trouvons maintenant, comme terme s'articulant aux discours, l'impossible se constituant comme « ce trou inviolable, celui du refoulement originaire qui n'est jamais levé »[674]. Il nous faut donc bien distinguer, dans notre analyse et nos formulations, *l'impossibilité discursive* (qui est une relation), et l'impossibilité qu'il existe une Autre exception que celle du Père (qui est un terme). Cette dernière est propre à la formule $\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$, lieu d'un impossible savoir, vierge, inexploré[675], où le dire du Père n'est pas efficient. Dans un souci de clarté, nous préciserons si nous parlerons de l'un ou de l'autre impossible lorsque ceci s'avèrera nécessaire.

---

[674] VALAS. P., *Essai, sexuation et discours avec Lacan.*
http://www.valas.fr/Patrick-Valas-essai-sexuation-et-discours-avec-Lacan,335

[675] Voire à ce sujet :
FIERENS. C., « Plus que de raison. Le féminin et la psychanalyse », In : *La clinique lacanienne,* n°11, 2/ 2006, p. 27-42
Notamment la lecture qui y est faite de la formule $\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$.

- **Discours du maître et Discours universitaire[676].**

— Le Discours du maître :

Le discours du maître place le pastout en position de production. Une production qui revient au nécessaire. Le trajet de l'amour est ainsi entre la production et l'agent. Le discours du maître tente d'installer un amour maîtrisé, prédictible. La relation amoureuse, possible, en place de vérité, s'en remet au commandement du nécessaire. Le Père commande à la production de ce qui installera l'amour. Ou, pour le dire autrement, l'amour ne se construit qu'à partir de ce que le maître fait produire. Une production qui se veut maîtrisée par le nécessaire en place d'agent. Seulement, cette production révèle une contingence. La contingence constitue ainsi ce qui vient buter sur l'impuissance du discours, soit l'impuissance de l'entreprise discursive du commandement de l'amour par le nécessaire. Il y a une vérité qui échappe à cette tentative du commandement par le nécessaire. Celle-là même qui l'a motivée. La contingence revient ainsi au nécessaire sans toucher à la vérité du discours et fait éventuellement naître l'amour dans ce trajet où se distingue un au-delà du dire du Père. Mais cette impuissance et ce trajet de l'amour excluent le sujet. Le sujet et la relation qu'il instaure par l'amour se trouvent impuissants à être rejoints par la contingence, ce qui leur ferme la porte à toute rencontre. L'amour est réservé, supposé au Père. La relation amoureuse se trouve exclue du trajet amoureux tout en en constituant la vérité.

En effet, la vérité du maître n'est autre ici que : comme sujet, il n'aime pas et n'est pas aimé. L'amour est réservé à la place d'exception. Seul le Père serait en position d'aimer en tant qu'il aimerait et ferait aimer à son bon vouloir. Or cette toute-puissance supposée du Père se confronte à l'impossible propre au discours (Agent—>Autre) : *impossibilité discursive* à ce que le nécessaire commande à l'impossible[677], c'est-à-dire à ce que le Père trouve une Autre exception pour faire rapport sexuel. Dans son appel à commander — et par là maîtriser — l'impossible, l'entreprise discursive achoppe sur la contingence qui en résulte. Ce qui révèle

[676] Je prie le lecteur de bien vouloir excuser la lourdeur du style et l'obscurité de certaines formulations dans la partie qui va suivre. Malgré mes efforts, je n'ai pas réussi à éclaircir le propos davantage. La partie de l'analyse de l'entretien permettra, je l'espère, d'éclairer, dans l'après-coup, tant le propos que son intérêt.

[677] $\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$

finalement l'impuissance du Père. La vérité de l'exception est qu'elle n'existe que sur le fond d'une castration[678].

Dans ce discours, il s'agit donc de construire un amour maîtrisé, où « ça marche comme prévu ». Ce qui revient à tenter de réduire la rencontre à une production commandée par le nécessaire. C'est le discours des mariages arrangés ou des relations arrangeantes, où la contingence est exclue de la relation, mais où l'amour vient éventuellement de surcroit et pousse au changement de discours. La rencontre y est organisée, préparée, c'est-à-dire évitée. Une entreprise qui bute sur l'impossible et l'impuissance structurale du discours et qui ne manquera pas d'emporter avec elle son lot de ratages qui pourront éventuellement, par contingence, ouvrir à une rencontre — et en retour convoquer le choix éthique de l'amour. Un choix qui peut très bien aussi déboucher sur la haine de ce qui se manifeste là d'une contingence qui déborde le dire du Père et pousse le gouvernement discursif à sa limite.

Mais le choix éthique de l'amour, pour être opéré, doit réaliser le trajet du contingent vers le nécessaire, et non l'inverse. Ce qui doit en passer par un changement de discours, soit à ce que le discours du maître s'éclaire d'un autre discours. Ceci car le discours du maître est incapable, au vu de sa structure, de permettre à la relation (possible) de réaliser que la contingence *n'est pas réductible* à une production commandée par le nécessaire — bien que ce discours expérimente, dans ses limites, l'impasse de cette tentative. La contingence ne peut pas atteindre à la relation amoureuse dans ce discours, ceci en est l'impuissance même ($\overline{\forall X}\ \Phi X // \forall X\ \Phi X$). Le recours au Père permet ici à la relation d'être en place d'éviter de se confronter à la contingence. La contingence pousse donc au changement de discours, un franchissement qui implique le passage par le discours analytique qui inscrit ce trajet de la contingence au nécessaire sans exclure le possible, c'est-à-dire sans en exclure la relation — et donc le sujet — comme c'est le cas dans le discours du maître (aucune flèche ne menant à la vérité).

Mais le discours analytique n'est pas voué à s'installer. Il n'est qu'un moment de franchissement. Il n'est pas apte à organiser la marche phallique de l'amour puisque c'est bien

[678] Ce qui ne permet pas de placer le dire nécessaire du Père dans une antériorité logique aux catégories de l'impossible, du possible et du contingent. Nous verrons que le discours analytique démontre ceci - qui est une impasse dans les trois autres discours.

$\overline{\forall X}\,\Phi X$ qui y est en place d'agent. Le discours analytique est un opérateur, voire un catalyseur. Il permet la ronde et ne s'installe pas. Lorsque le discours du maître arrive à sa butée, une solution disponible est le passage au discours universitaire. Ce n'est bien sûr pas la seule possibilité, et nous verrons que le discours du maître et le discours hystérique ne sont pas sans se répondre. Mais le discours universitaire constitue une solution particulière qui arrange le maître — ou le sujet qui veut lui préserver sa place malgré sa castration révélée[679].

— *Le Discours universitaire :*

Le discours universitaire, discours du maître moderne[680], protège le maître, le décharge, tout en restant dans le projet de ranger la contingence sous la coupe du nécessaire, ou plutôt à faire du nécessaire le lieu qui cause la contingence ($\exists X\,\overline{\Phi X} \rightarrow \overline{\forall X}\,\Phi X$). Seulement l'exception n'y est plus aux commandes. Si, dans le discours du maître, il se révèle que le nécessaire n'est pas capable de maîtriser la contingence — soit de commander à l'impossible —, dans le discours universitaire le nécessaire cède sa place à l'impossible ($\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$) — qui se retrouve au poste d'agent. Ainsi, le discours universitaire tente d'assoir un projet de maîtrise tout en préservant (ou excluant) le maître de sa fonction de commandement. Le discours présente alors une articulation particulière. Il s'agit de faire accoucher de la contingence un ensemble fermé constituant du possible tout en masquant la nécessité de « l'au-moins-un » que ceci requiert, c'est-à-dire en cachant la fonction nécessaire de l'exception[681] — une fonction qui n'exerce pas moins son rôle comme le montre la flèche partant de l'exception vers la contingence. Comme nous l'avons déjà souligné, ceci débouche sur des organisations très bureaucratiques, où il n'y a finalement pas d'exception à défier, condamner ou aduler — bien que sa fonction soit bien remplie puisqu'elle constitue la vérité de ce discours, soit ce qui le cause, ce dont il s'origine. L'exception se fait le garant du savoir, mais se retire du commandement discursif, laissant cette place d'agent à une forme

---

[679] Révélée du fait du changement de discours qui signe l'échec de la nécessité à tout prendre dans ses filets.

[680] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.* p. 34

[681] Nous avons déjà vu avec Foucault et Lacan que la vérité d'un discours a cette particularité d'agir *cachée* (*C.f supra p. 66*). À ce sujet je ne peux que recommander le visionnage du film « Caché » de Michael Haneke, qui met en scène cette vérité cachée dans sa fonction d'organisation des discours.

d'inexistence[682] : *il n'existe pas de x* « non phi de x » ($\overline{\exists X}\ \overline{\Phi X}$). Seulement cette inexistence est tout à fait dans l'impossibilité de commander puisqu'elle est dépourvue de la possibilité structurale de faire appel à un signifiant qui ferait autorité (aucune flèche ne menant à la vérité, soit à l'existence d'une exception). Le discours universitaire trouve son impossibilité dans le projet de domestiquer la contingence sans en appeler à l'exception[683]. Ce en quoi le discours universitaire constitue bien un dialecte du discours du maître. Même si ceci est caché par la structure du discours, ce n'est que par le recours à l'exception que ce discours peut s'installer. C'est ainsi que l'exception, en place de vérité, intervient tout de même sur la contingence ($\exists X\ \overline{\Phi X} \text{—>} \overline{\forall X}\ \Phi X$), mais masquée, voilée, sans que le sujet ainsi produit ne puisse en saisir l'origine — c'est l'impuissance de ce discours.

Le discours universitaire tente ainsi de produire du possible à partir de l'impossible sur le fond d'une exception qui ne joue son nécessaire rôle que voilée. Ce qui est produit est finalement un ensemble fermé « tout dans la fonction phallique », mais aveugle quant à l'exception qui est nécessaire à sa constitution. Il est intéressant de voir que ce que ce discours produit, c'est de la possibilité, soit *ce qui peut ne pas avoir lieu*. Aucun dernier mot n'est accessible, aucun point de certitude n'est accessible — c'est l'impuissance même de ce discours. Voilà qui discrédite toute forme d'autorité, mais permet aussi d'installer une obéissance de fer, sans raison apparente. Ceci est également fort utile à la science[684]. Le trajet amoureux trouve ici le discours de sa butée, de son impossible constitution. En effet, aucune flèche ne permet d'arriver au nécessaire. La contingence est totalement coupée de ce qui pourrait constituer son destin amoureux. L'amour se révèle ici tomber dans l'impuissance puisqu'il se constitue du trajet de la contingence *vers* le nécessaire. Or le discours universitaire trouve là sa butée, sa faille, son impuissance. Une impuissance incarnée par la relation amoureuse elle-même. Ce qui est produit, c'est une relation amoureuse impuissante à

---

[682] « S'il y a bien une existence ou une effectivité qui sait, il y a de l'autre côté une inexistence, une ignorance docte, une réserve vierge inexplorée, au-delà de toute clôture, qui relance indéfiniment la question du féminin. »
FIERENS. C., « Plus que de raison. Le féminin et la psychanalyse », *art. cit.*, p. 42

[683] Ce que révèle le fait que la flèche allant de l'Agent à l'Autre, comme dans chaque discours, est marquée de l'impossibilité.

[684] En effet, ce point de certitude qui ne se trouve pas accessible - mais n'en constitue pas moins le socle du discours - est très utile pour le projet d'explication de la science. Science qui se situe par définition dans une erreur en devenir faisant fonction de vrai. L'impuissance du discours universitaire est une invitation à la poursuite de la recherche - et convoque le discours hystérique.
Voir nos développements précédents sur le sujet. *Cf. supra., 1ère Partie, II. 2. 3)* Les quatre discours, p. 94

se construire, car impuissante à se référer au Père ou même à seulement trouver une assise au trajet amoureux dans le discours. Ainsi l'amour, s'il y a des sujets qui veulent le construire, devra en passer par un autre discours pour être envisageable. C'est ici la relation amoureuse elle-même qui pousse au changement de discours. En effet, dans le discours universitaire, la relation amoureuse n'est qu'un point de mire, une production du discours — qui tombe dans l'impuissance. La relation amoureuse ne pourra donc s'installer qu'à ce qu'elle trouve un discours qui lui permette de s'appuyer sur le dire du Père en tant qu'il est le point de passage nécessaire entre la contingence de la rencontre et la constitution du possible de la relation.

Mais le discours universitaire, de placer l'impossible[685] au poste d'agent, appelle la contingence. Il ne ferme donc pas la porte à la rencontre. Bien au contraire, la contingence y est tout le temps au travail. Seulement, tout comme le discours du maître, cette contingence est abordée comme répondant à l'appel du nécessaire. Ainsi, la contingence travaille, mais ce discours ne permet pas de la concevoir autrement que comme soumise au commandement du dire du Père[686]. Un dire qui, s'il constitue bien la vérité du discours, n'assume pas sa place de commandement. Ce qui n'est pas sans conséquence.

En effet, la place du l'exception dans ce discours entraîne que la contingence de la rencontre ne peut pas s'y construire un destin amoureux. Pour ceci, il faudra sortir de ce discours qui rend la relation impuissante à mobiliser l'exception. Le discours n'offre aucune possibilité de concevoir la rencontre autrement que comme ce qui ramène inéluctablement à l'impossible ($\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$) ou ce qui conduit droit à l'impuissance. C'est le discours de l'amour impossible, sans aucune exception à mobiliser ou à défier pour tenter de le rendre atteignable[687]. Le Père ne joue son rôle que masqué, voilé par un impossible commandent. Il n'y a pas d'exception à convoquer pour y référer une rencontre et construire un destin. La rencontre y est comme nul et non advenue, *null and void*. Le discours universitaire produit ainsi un sujet impuissant à

---

[685] Cet impossible, comme nous l'avons souligné plus haut, renvoie ici à l'inexistence d'une Autre exception ($\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$). Ainsi, cet impossible ne se confond pas avec l'impossibilité discursive qui est, elle, l'impossibilité propre à toute relation structurale portant sur le gouvernement de la jouissance.

[686] Ainsi, tout comme pour le discours du maître, la contingence, lorsqu'elle se révèle, pousse au changement de discours. Le discours universitaire ne tient que dans la mesure où la contingence est mise au travail par l' exception. Autrement dit, le discours ne tient que dans la mesure où la contingence reste sous la coupe du nécessaire.

[687] Cette mobilisation, qui peut prendre la forme du défit, est celle que met en place le discours hystérique, envers du discours universitaire.

s'autoriser au risque de l'amour. Le sujet, tout autant que la relation amoureuse ($\forall X \Phi X$), bute sur son impuissance à cerner logiquement ce qui lui est nécessaire pour se constituer[688]. Ceci a pour conséquence que le sujet, en place de production, entrevoit la contingence qui travaille à sa production dans ce discours — et l'absurdité qu'il y a à ce qu'un discours produise du possible sans être capable de le mettre en relation avec l'exception nécessaire à sa constitution (c'est l'impuissance de ce discours). Voilà qui pousse au changement de discours, et donne donc sa chance au destin amoureux.

[688] La question de l'origine de cette position de production du discours universitaire est une question qui peut mener au discours analytique. Ce que relevait Lacan en disant que le discours universitaire « abreuve le discours analytique ».
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit.*, p. 71

- **Discours analytique et Discours hystérique : Les discours amoureux.**

Contrairement au discours du maître et au discours universitaire, où la contingence reste sous la coupe du nécessaire, dans les discours hystérique et analytique, la contingence ordonne le discours. La différence à ce niveau entre le discours analytique et le discours hystérique se situe dans ceci que le discours analytique porte la contingence aux commandes, alors que le discours hystérique en fait la cause du discours, soit une vérité qui agit masquée.

— *Le discours hystérique :*

En effet, contrairement au discours analytique, le discours hystérique ne permet pas de révéler la place du pastout puisque ce dernier est en position inaccessible de vérité, caché, voilé par le commandement de $\forall X \Phi X$. C'est encore un parcours particulier entre les formules de la sexuation qui se déplie dans ce discours. Ici, c'est la relation amoureuse qui est mise au premier plan, c'est elle qui commande le discours. Le sujet, en place d'agent, est dans un appel incessant à ce qu'existe nécessairement une exception qui pourrait produire l'Autre exception, celle qui permettrait d'écrire le rapport sexuel. Mais l'exception qui répond du *dire que non* à la fonction phallique échoue à produire cette Autre exception. Le Père n'est pas l'« Autre qui corrigerait l'Autre manquant, un Autre qui disposerait du "signifiant congru" pour réduire La femme et sa jouissance à un élément de savoir »[689]. Cet Autre n'existe pas. Le savoir produit n'est que la démonstration que cette production relève de l'*impossible.* Tout ce qui est en effet produit, c'est que *La* femme n'existe pas, et qu'à ce niveau, « il y a une brèche dans le barbelé, une faille de la loi »[690] ($\overline{\exists X}\ \overline{\Phi X}$). Le drame de ce discours réglé par le tout phallique en poste d'agent est bien ceci que *le dire du Père, ici mis au travail, mène finalement à l'impuissance face à la question qui constitue la vérité de ce discours* : « Qu'est-ce qui échappe au *tous* institué par le *dire que non* à la fonction phallique ? ». Qu'est-ce qu'il y a au-delà de la raison ?[691] C'est ainsi que la vérité de ce discours s'habille du pastout.

---

[689] SAURET. M-J., *Malaise dans le capitalisme,* p. 104

[690] FIERENS C., « Plus que de raison. Le féminin et la psychanalyse », *art. cit*., p. 42

[691] *Ibidem.*

Le trajet amoureux s'inscrit ainsi de la vérité vers la place de l'Autre. Dans ce discours, c'est toujours au niveau de la place de l'Autre que se trouve le point où s'attache l'amour. Et l'Autre n'a son prix que par l'amour qui s'y trouverait. L'Autre est ainsi rendu responsable de l'amour. Mais de fait, le sujet est en retrait quant à la question de l'amour, toujours exclu, effacé d'une façon ou d'une autre, mais aussi toujours aux commandes de cette exclusion. La relation amoureuse est ainsi dans une dynamique où elle est toujours lésée de quelque chose. Incapable de saisir ce qui la divise en vérité, la responsabilité en est portée sur l'Autre. L'exception est mise au défi de faire exister au lieu de l'Autre un amour qui s'origine de cette vérité contingente qui échappe au $\forall X \Phi X$ et dont le sujet ne veut rien savoir. Il s'agit que l'exception prenne en charge la contingence qui fait irruption dans la relation, en porte la responsabilité, et produise ce qui pourra donner au sujet les clés de la vérité de l'amour. Ceci permettrait d'assoir la relation amoureuse aux commandes de la vie sociale. On ne pourrait alors vivre rien que d'amour. Mais ceci n'aboutit à rien d'autre que la production de l'impossible ($\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$). Un impossible que le discours est impuissant à faire rejoindre à la vérité, et qui revient droit au sujet. La production du discours appel donc un *ce n'est pas ça* du sujet. Le sujet y dit toujours *non* au Père puisque ce dernier est dans l'incapacité de produire autre chose que ce qui mène à l'impuissance. La relation amoureuse est ici en position d'appeler le nécessaire tout en faisant valoir son impuissance dernière.

Le discours hystérique démontre donc l'impossibilité discursive, pour le sujet, de résoudre, grâce au dire du Père, l'énigme de la vérité pastoute qui le divise dans sa prise dans la fonction phallique. L'appel au Père est dans une impossibilité structurale[692] de rendre compte de la vérité de ce discours. Le répondant en est que ce qui est produit, soit l'impossibilité qui s'institue du $\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$, est abordé dans ce discours comme une impuissance. L'inexistence d'une Autre exception est abordée comme une impuissance. Impuissance qui est aussi du même coup celle du dire du Père — incapable de produire ce qui lèverait le voile sur la contingence en place de vérité. Le discours hystérique fait ainsi fonctionner l'au-delà du dire du Père en tant que cause du discours, vérité dont on ne peut que partir. Voilà qui rend compte d'une organisation de la circulation entre le tout et le pastout propre à ce discours : ici, c'est le pastout qui fait causer. Mais le discours est ordonné de façon à ce que ce pastout s'en remette au dire du Père afin de tenter de réduire la contingence à ce qui peut se commander

[692] Impossibilité discursive.

par le $\forall X \Phi X$ (en place de commandement). Il s'agit de commander au Père de se mettre au travail et de produire La femme. Celle qui pourrait rendre compte de la contingence qui fait causer. Mais le discours touche ici à son impossible et débouche sur une impuissance fondamentale. L'entreprise est vouée à l'échec car elle écrirait alors le rapport sexuel. Au lieu de cela, ceci mène droit à la castration.

C'est bien cette impossibilité et cette impuissance, inscrite dans la structure du discours, qui donnent l'opportunité au pastout de s'y inscrire. C'est l'échec du dire du Père, en tant qu'il ne dispose pas du « signifiant congru » pour dire et ainsi produire La femme, qui révèle que son dire ne concerne pas tout. Il y en a un au-delà. Mais il n'est pas sûr que ce discours permette d'en réaliser l'assomption. Pour ceci, il faut en passer par le discours analytique qui révèle (pastout en position d'agent) ce qui reste voilé, masqué, par le $\forall X \Phi X$ dans le discours hystérique. À moins que le franchissement se poursuive vers le discours du maître, où la contingence tentera d'être réduite à ce à quoi le nécessaire commande — ce qui ne manquera pas de révéler la castration du Père et éventuellement de relancer le défi hystérique.

On saisit ici que l'amour, lorsqu'il entre dans la ronde des discours, ne se limite pas à un seul discours — même si chaque sujet a un discours de prédilection où il cherche à loger l'amour. Les discours se répondent en fonction de l'éthique qui est propre à chacun, et des conflits et articulations des modes de jouissance qui se déplient ainsi. L'amour en tant que rapport de sujet à sujet est un amour pris dans la conflictualité discursive.

- *Le discours analytique :*

Le discours analytique est donc le seul discours qui porte la contingence au poste d'agent. Le trajet de l'amour (contingence—>nécessaire) en passe par le sujet en place de travail. Ainsi, le possible est commandé par la contingence et il produit de la nécessité. Le Père, ici, est une production du discours analytique. Et il se révèle ne tenir son efficace que d'une contingence première qui échappe à son dire. Face à l'impossibilité pour la contingence

de commander le sujet, qui relève du $\forall X\ \Phi X$[693], le Père s'invente, se crée. Voilà qui montre que la relation amoureuse (possible) en passe bien nécessairement par le Père. Mais ce que le discours analytique démontre, c'est que ce Père peut être produit par la relation elle-même. L'amour invente ses lois, il se sert du Père plus qu'il ne s'y soumet. Ici, « le Père est une invention d'amoureux »[694]. C'est le discours qui part de la rencontre de l'Autre sexe, contingente, et où l'amour, arrivé au nécessaire, revient à la contingence. Le discours analytique est le discours où la contingence émerge, encore, après que le nécessaire soit produit. Mais aussi et surtout, c'est le discours où le nécessaire se démontre relever d'une contingence première. Ce que Lacan exprime clairement. Ici, la fonction phallique et le Phallus s'articulent au discours dans une nécessité qui se révèle n'être qu'une apparence :

> *« De ce fait, l'apparente nécessité de la fonction phallique se découvre n'être que contingence. »*[695]

Ceci est une spécificité du discours analytique. C'est du fait que la contingence préside à la production de la nécessité que la fonction phallique se découvre finalement relever de la contingence. Ceci a une conséquence très concrète. Dans ce discours, il s'agit de produire du nécessaire tout en éprouvant qu'il est impuissant à permettre d'écrire le rapport sexuel, écriture qui relève de l'impossible ($\overline{\exists X}\ \overline{\Phi X}$). Ce qui institue la contingence au principe de ce qui se rencontre là où il n'y a pas de rapport sexuel.

> *« La contingence est ce en quoi se résume ce que soumet le rapport sexuel à n'être, pour l'être parlant, que le régime de la rencontre. »*[696]

Le discours analytique inscrit dans sa structure qu'il n'y a rien qui garantisse la nécessité du nécessaire. Au lieu de cette garantie, il n'y a que contingence. Ainsi, si l'on

---

[693] Contingence et possible entre lesquelles se révèle une faille indépassable.
Cf. supra., schéma p. 252

[694] Voir à ce sujet le chapitre « Et quelle sera maintenant la source de la loi ? » du livre de Gérard Pommier :
POMMIER. G., *Les corps angéliques de la postmodernité,* Calman-Levy, Collection « Petite Bibliothèque des Idées », Paris, 2000

[695] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit*., p. 120

[696] *Ibidem.*

retrouve la contingence au principe de la production et de la mise en fonction de l'exception, le sujet, ici en place de produire le nécessaire, est en fait en place d'en porter la responsabilité. Ce qui ne veut absolument pas dire prendre la place de l'exception, mais plutôt assumer la responsabilité de l'existence du Père, répondre de sa nécessité. Autrement dit, le sujet découvre qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Dans le discours analytique, le sujet ne trouve aucune garantie autre que son propre dire[697] et découvre ainsi que l'exception n'existe que parce qu'il l'a produite. Le Père tire ainsi son existence des nœuds inconscients que l'analyse permet de dégager, voire de produire (S_1). Mais ces nœuds inconscients se révèlent au dernier terme relever d'un savoir impossible, inaccessible, et ici en position de vérité. Un savoir sans sujet et sans exception, qui renvoie ($\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X} \text{—>} \overline{\forall X}\,\Phi X$) aux contingences des rencontres entre lalangue et le corps jouissant[698]. Un contingence qui cause le désir, et dont l'analyste fait semblant. Face à cette contingence, le sujet travaille à mettre de l'ordre, c'est-à-dire à produire de l'exception, du nécessaire. Le sujet en retire, d'une part, qu'il est responsable de son dire, c'est-à-dire de sa position de sujet ; d'autre part, que sa quête d'ordre est en vérité impossible ($\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$) — ce qui révèle l'impuissance du discours analytique et pousse au changement de discours. Mais il en retire autre chose, c'est que cette position de sujet n'épuise pas ce qu'il est comme parlêtre.

Le discours analytique amène à faire un tour du côté du pastout. Ou du moins, pour être plus précis, à en déduire logiquement la place[699].

---

[697] Nous renvoyons ici aux différents développements que nous avons proposés sur le discours analytique dans notre première partie.
Cf supra., p. 119-120

[698] On peut se reporter sur cette question aux développements de Colette Soler sur le sujet. Notamment lors de son Séminaire d'École 2013-2014. En effet, aux pages 134-136 de la version publiée, elle arrive à la même conclusion : Dans le discours analytique, « la fonction nouante est contingente ». Et ceci bien qu'elle soit une production de ce discours, soit effet de la « parole analytique » comme entrecroisement du « dire de la demande » et du « dire d'interprétation ». Colette Soler relie précisément cette fonction nouante à la fonction logique de l'exception. Le dire du Père est un dire qui nomme, et ce dire, nécessaire pour instituer la castration, relève d'une contingence première.
SOLER. C., *Humanisation ?*, Séance du 4 juin 2014, Éditions du Champ lacanien, Collection « Études », Paris, 2014.
Voir aussi :
SOLER. C., « Nomination et contingence », In : *La parenté : Filiation, nomination*, Revue de Psychanalyse du Champ Lacanien, février 2006, n°3, EPFCL, pp. 13-19

[699] Ce que le parlant fera de cette découverte n'est en rien prédictible ou inscrit dans ce discours. Le discours analytique n'est pas une initiation à la jouissance Autre.

Ainsi, l'au-delà du dire du Père se rencontre à chaque fois que ce dire est convoqué ($\exists X \overline{\Phi X} \rightarrow \overline{\forall X}\, \Phi X$)[700]. C'est donc le discours où la relation compose avec l'immaîtrisable, le contingent. Voilà qui fait que ce discours ne saurait s'installer durablement. Il n'a rien pour se faire passer pour nécessaire. Le discours analytique se supporte de l'émergence d'une contingence irréductible à partir d'un impossible savoir qui fait fonction de vérité. C'est ce qui le commande. Pas de quoi faire tenir une relation amoureuse à lui tout seul, et encore moins souder les foules ou les faire obéir.

Afin de conclure sur le discours analytique, il nous faut souligner que l'analyse se fait dans un circuit qui va du contingent au nécessaire, sur le fond d'une vérité qui s'habille de l'impossible. Le travail analytique, celui du sujet, se situe donc *sur* le trajet de l'amour : contingent—>$\$$—>nécessaire, ce que Freud repère dans l'importance du transfert. Dans ce discours, l'amour ne peut qu'en passer par le sujet de l'inconscient. C'est un amour qui engage le sujet de l'inconscient dans son rapport au savoir, en tant que ce savoir, « il est en fin de compte impossible de le saisir »[701]. Et c'est bien ce savoir impossible qui est en jeu dans le transfert.

L'analyste, quant à lui, incarne cette place où s'amorce le trajet de la contingence vers la nécessité, en en passant par le sujet. Autrement dit, l'analyste est en place de « causer le transfert »[702]. Et si le transfert est bien un amour véritable, l'analyste, refusant quant à lui de passer de la contingence à la nécessité, n'entre pas dans la relation amoureuse comme sujet, et se refuse ainsi à l'échange amoureux. En tant qu'analyste, il opère à partir de la position où « il n'y a pas d'objet qui ait plus de prix qu'un autre »[703] : celle de l'objet, contingent, cause du désir. Voilà qui remet à la charge du sujet la responsabilité de ce qu'il aura fait de cette contingence première.

---

[700] Cette flèche, contrairement à ce qu'elle est dans les discours du maître et universitaire, n'est pas une flèche qui tente de maîtriser ou de réduire la contingence par le nécessaire. Ceci puisque dans le cas du discours analytique, c'est bien la contingence qui est au poste d'agent et le nécessaire en place de production. Cette flèche montre l'impuissance de l'exception à dire l'impossible - ce qui le renvoie à la contingence qui préside à sa production.

[701] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXIV *: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre,* inédit, Leçon du 10 mai 1977

[702] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 59

[703] LACAN. J., *Le Séminaire*, Livre VIII : *Le transfert, op.cit.*, p. 464

I. 4) CONCLUSION :

On voit donc que l'amour est toujours contraint par les discours. Il est domestiqué par les discours, adapté à la civilisation, par la civilisation et même, finalement, pour la civilisation. Mais la contingence qu'il emporte pousse la civilisation et le gouvernement dans ses limites, et pousse ainsi le lien social à se renouveler. Les discours sont l'arrimage langagier par lequel la rencontre amoureuse, qui met à nu le non rapport sexuel, peut être traitée dans un rapport de sujet à sujet. Cet arrimage de l'amour dans les discours n'a rien d'automatique, de prédéterminé. Le trajet de l'amour convoque l'éthique, c'est-à-dire un positionnement du sujet à l'endroit du réel. Mais la rencontre reviendra, et l'amour ne s'installe jamais vraiment pour de bon dans la ronde. La contingence de la rencontre est toujours susceptible de révéler l'impossible rapport sexuel auquel la relation amoureuse tente de suppléer. Les discours ne font pas univers et n'écrivent pas le rapport sexuel. C'est ainsi que l'amour pousse chaque discours à ses limites et se fait moteur du lien social[704]. Ainsi, chaque formation discursive fournit des semblants d'amour qui lui sont propres à partir de la situation du trajet amoureux dans ce discours[705], trajet qui souligne également la limite du discours dans lequel il s'inscrit :

- *Discours du Maître* : Relation cherchant à éviter la rencontre. La relation y est en place de ne pas être en contact avec la contingence. Le discours cherche à traiter la contingence comme une production commandée par le nécessaire. Le trajet amoureux s'inscrit dans cette tentative de ramener la contingence à ce qui peut être commandée par le dire du Père. Ainsi, si une rencontre émerge, ce sera dans la contingence qui échappe à ce qui peut être repris par le nécessaire. Seulement le discours du maître bute sur l'impuissance à traiter cette contingence autrement que comme une production commandée par le dire du Père, et qui lui revient. L'au-delà du dire du Père, cette contingence qui y échappe, voilà qui pousse au changement de discours.

---

[704] Tout ceci rejoint le travail de Freud dans *Malaise dans la civilisation* et l'idée qu'il a que l'amour est retravaillé par la civilisation, tout en étant son principal moteur. Voir ce que nous énoncions plus haut à partir de son travail : Éros ne travaille pour la culture qu'à condition d'être affaibli, retravaillé par cette dernière.
Cf supra.; p. 46-47

[705] Bien sûr, le couple formé ne sera pas le même selon la place qu'y occupe le sujet, et la place à laquelle il situe son partenaire - places qui n'ont d'ailleurs rien de fixe, même si chaque sujet a une préférence pour une place qui lui confère une certaine position à l'endroit du réel. Mais la logique et la situation de l'amour dans un discours concernent le discours dans son ensemble - et dans sa limite.

- *Discours Universitaire* : Rencontre sans destin, toujours non réalisée — car toujours sous la coupe du nécessaire — et intransformable en relation amoureuse — le nécessaire lui étant inaccessible. Une rencontre qui révélerait sa contingence, soit son au-delà quant à la nécessité, tout autant qu'une rencontre qui puisse éventuellement aboutir à une relation — ici impuissante à se constituer — poussent au changement de discours.

- *Discours Hystérique* : Rencontre qui se manifeste sur fond de caché. Responsabilité de la relation portée sur l'Autre. La contingence de la rencontre est en place de vérité. La relation cherche, par son appel à l'exception, la nécessité qui pourrait rendre compte de la contingence qui cause cet appel[706]. Mais ceci ne mène à rien d'autre que la production de l'impossible[707]. Il n'y a pas d'exception qui puisse rendre compte de cette contingence. La relation fait ainsi sans cesse l'épreuve d'une vérité qui se situe au-delà de la portée du dire du Père. Cet au-delà n'est pas cernable, atteignable, par le discours hystérique qui est commandé par $\forall X \Phi X$. Il n'est abordé que comme impuissance, et pousse au changement de discours.

- *Discours Analytique* : Rencontre au chef du discours. La relation amoureuse est elle-même mise au travail de produire ce qui lui est nécessaire pour se constituer. Le discours pousse à se servir du Père — dont la nécessité se révèle n'être qu'apparente. Mais le discours est impuissant à produire l'exception qui conviendrait, celle qui pourrait rendre compte de ce qui constitue la vérité de la contingence, soit l'impossible. Autrement dit, le discours analytique ne mène pas à lever le voile sur ce que serait l'écriture du rapport sexuel. Ainsi, la contingence continue d'émerger, encore. C'est là la butée de ce discours, incapable de fournir un semblant permettant de masquer le réel en jeu dans la contingence. Ce qui pousse au changement de discours.

Ainsi, l'amour n'entre dans la ronde des discours qu'à mobiliser les limites de chaque discours. Ces limites sont celles de l'impossibilité et de l'impuissance de la structure discursive. Impossibilité entre l'Agent et l'Autre, impuissance entre la Production et la Vérité. L'amour pousse toujours au changement de discours car son trajet *s'origine* d'une

---

[706] Ce en quoi le discours hystérique se marie bien, tout en révélant son impuissance, au discours du maître.

[707] $\overline{\exists X}\,\overline{\Phi X}$

contingence qui pousse chaque discours à sa limite. Seul le discours analytique est à même de soutenir le passage de la contingence aux commandes, ce qui se fait sur le fond d'une vérité qui n'est autre que l'impossible savoir qui permettrait d'écrire le rapport sexuel. Mais c'est alors l'impuissance de ce discours à réduire la contingence qui le pousse à sa limite. L'amour est ainsi un moteur du lien social qui permet son renouvellement. Le discours analytique est le seul à pouvoir relancer la ronde après que la contingence ait poussé une domination discursive à sa limite. Il tient ainsi une position privilégiée dans cette ronde amoureuse discursive : il émerge, comme l'indiquait Lacan, à chaque franchissement d'un discours vers un autre[708]. Mais, du fait de cette place particulière de la contingence dans le discours analytique, il ne saurait s'installer, c'est-à-dire dominer, ordonner la relation amoureuse.

L'amour conduit chaque discours à leur impuissance et impossibilité discursives. Comme nous l'avons déjà vu, cette impossibilité et cette impuissance sont les répondants de la barrière de la jouissance des discours. Ainsi, si l'amour est un rapport de sujet à sujet, il n'est pas seulement cela, car ce rapport trouve un point de butée. En entrant dans la ronde des discours, la relation amoureuse tente de suppléer au non-rapport sexuel par un rapport de sujet à sujet. C'est-à-dire que la relation amoureuse s'établit dans le champ du discours. Mais ce champ ne fait pas univers, et là se trouve la butée par où la relation amoureuse trouve des points de rencontre. Le rapport de sujet à sujet échoue sur ce qui du parlêtre n'est pas sujet, mais parlant[709]. Le champ du discours n'est pas imperméable, il est troué. Et c'est par ce trou que l'Autre sexe fait son entrée. Nous rejoignons ici Pierre Bruno qui précise que c'est du fait de la barrière de la jouissance des discours, qui signale qu'un discours n'est pas un tout qui fait univers, que l'on peut lire dans un discours la jouissance féminine[710]. C'est donc la présence de la barrière de jouissance, qui signe qu'il n'y a pas d'univers de discours, qui permet que ce qui ne relève pas de la jouissance phallique, mais de la jouissance Autre, s'y articule comme ce qui se situe au-delà du discours.

Ceci nous mène directement à préciser une chose. La jouissance féminine, que Lacan écrit J(Ⱥ), n'est pas à confondre avec la formule du pastout dans la partie haute du tableau de la

---

[708] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit.*, p. 25

[709] Voir la distinction de Lacan, précisée plus haut, entre « sujet » et « parlant »
Cf supra., p. 248

[710] BRUNO. P., *L'anti-capitalisme féminin, art. cit.*, p. 13

sexuation ($\overline{\forall X}\,\Phi X$)[711]. Contrairement au pastout, la jouissance de l'Autre barré ne s'articule pas en tant que telle à la fonction phallique. C'est une jouissance qui est bien hors-discours, hors-castration, jouissance de l'abîme ouverte par l'absence de l'Autre de l'Autre[712]. Mais elle ne s'éprouve que par un être parlant qui est aussi sujet, c'est-à-dire pris dans les filets du désir et de la jouissance phallique. Ce en quoi elle révèle une position sexuée de celui qui l'éprouve : l'être parlant s'articule ici à la fonction phallique sur le mode du pastout. Ainsi, la jouissance que l'on appelle féminine est bien hors discours. Mais du fait qu'un discours ne fasse pas univers, ce dernier ne constitue pas un système de jouissance clos sur lui-même. Il y a en son sein une faille qui permet qu'une jouissance supplémentaire, hors-discours, puisse s'éprouver. Cette faille (barrière de la jouissance : //) a pour conséquence qu'un discours peut inscrire dans sa structure son au-delà logique : $\overline{\forall X}\,\Phi X$. Mais on ne peut pas pour autant confondre $\overline{\forall X}\,\Phi X$ et $J(\not{A})$. Le premier indexe seulement la seconde, « lui donne sa place dans le monde »[713].

> *« La logique du pas-tout couvre en effet un vaste champ, mais elle est à distinguer de ce qui "l'habite", c'est le terme de Lacan, autrement dit de ce à quoi elle s'applique comme jouissance, puisque la logique est en elle-même aussi vide qu'une axiomatique. »*[714]

---

[711] De même il nous faut distinguer jouissance phallique et $\forall X\,\Phi X$. Ceci est le répondant de la distinction fondamentale entre jouissance phallique et fonction phallique. Les formules de la sexuation renvoient à la fonction phallique. Les questions de la jouissance phallique et de la jouissance Autre ne s'y superposent pas mais s'y articulent. Je renvoie ici au développement de Marie-Jean Sauret et Pierre Bruno dans le Séminaire *Ego et moi* où ils produisent cette distinction en s'appuyant notamment sur le Séminaire *RSI*. Marie-Jean Sauret résume clairement le propos dans son intervention du 18 décembre 2006 :
BRUNO. P. & SAURET. M-J., *Ego et moi,* APJL, 2007, p. 50-51

[712] BOUSSEYROUX. M., « Le pastout : sa logique et sa topologie ». *art.cit.,* p. 25

[713] « Si le féminin, dans son absolu silence de jouissance hors sens, se tient dans un au-delà du phallus, le pas-tout est ce qui lui donne sa place dans le monde, qui fait qu'il n'est pas que jouissance. Le pas-tout n'est pas la promesse d'une jouissance toute. Plutôt, est-il la voie par laquelle le féminin, hors signifiant, n'est pas sans avoir prise sur le phallique et sur le monde, par laquelle il cesse donc d'être muet ».
PICKMANN. C-N., « D'une féminité pas toute », In : *La clinique lacanienne*, 2006/2 n° 11, p. 63

[714] SOLER. C., *Humanisation ?*, Séance du 7 mai 2014, *op. cit.*, p. 109

Ainsi, les discours restent une armature où l'Autre sexe n' a sa place qu'en tant que vidée de sa jouissance « folle, énigmatique »[715]. Une place qui est dès lors en effet *aussi vide qu'une axiomatique*. Nous considérons donc fondé de lire dans un discours la formule $\overline{\forall X}\,\Phi X$, et non $J(\not{A})$.

Ceci nous permet d'en venir à l'indication suivante, tout à fait importante, de Pierre Bruno:

> *« Seul le discours capitaliste, en tant qu'il tourne sur lui-même, est impropre à ce qu'on puisse y lire la jouissance féminine. »*[716]

Nous avons déjà insisté sur l'absence de la barrière de la jouissance dans ce discours. Ainsi, la structure du discours capitaliste ne permet pas pas d'y lire le hors discours de la jouissance féminine, ou plus précisément, au vu de ce que nous venons de souligner, on ne peut pas y lire $\overline{\forall X}\,\Phi X$. Le discours capitaliste est impropre à ce que s'y inscrive son au-delà logique. Il ne comporte pas la possibilité structurale d'un tel au-delà. Ce qui répond, au vu de ce que nous avons dit plus haut, d'une « forclusion de la contingence »[717]. Mais il nous faut aller plus loin. Car ceci a une conséquence directe. S'il est impossible de lire la formule $\overline{\forall X}\,\Phi X$ dans le discours capitaliste, on ne peut pas non plus y lire les autres formules de la sexuation. Sans castration on ne peut pas non plus lire $\forall X\,\Phi X$.

En effet, les formules de la sexuation, on le voit avec la marelle proposée par Lacan dans « Ou pire… », mais aussi dans le tableau de la sexuation, ne vont pas l'une sans l'autre — même si elles ne se complètent pas. Même si le pas-tout signale logiquement un au-delà de

---

[715] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit.*, p. 183
C'est bien pourquoi, si la relation amoureuse institue un rapport de sujet à sujet, elle ne fait pas pour autant rapport sexuel. C'est ainsi que l'énoncé de Lacan selon lequel « quand on aime, il ne s'agit pas de sexe », est tout à fait vrai pour la relation amoureuse. La relation amoureuse tente justement de suppléer à ce qui, du sexe, ne peut pas faire rapport. Mais, en revanche, la problématique est différente dans le cas de la rencontre amoureuse. La rencontre amoureuse ouvre justement l'amour sur le non-rapport sexuel, sur le sexe en tant qu'il sépare. Mais il est vrai que ce n'est pas toujours un point où « on aime ».
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit*., p. 35

[716] BRUNO. P., *L'anti-capitalisme féminin, art. cit*., p. 14

[717] ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit.*, p. 299

la castration, tout et pas-tout s'ordonnent à partir de la question de la castration et de la fonction phallique. $\overline{\forall X}\ \Phi X$ ne nie pas la fonction phallique, elle nie son universalité. Comme le souligne Marie-Jean Sauret, « le pastout mobilise castration, phallus, fonction paternelle, sinthome »[718]. Autrement dit, sans castration pas d'au-delà de la castration. Or, comme nous l'avons déjà vu, le discours capitaliste rejette la castration et annule ainsi le recours à la fonction phallique. S_1, S_2, $\not{S}$ et *a* sont donc désincarnés de la sexuation dans le discours capitaliste. La différence sexuelle ne peut pas y trouver un lieu où se loger, c'est-à-dire qu'il n'y a pas, dans ce discours, les coordonnées structurales qui permettent d'y loger de l'Un et de l'Autre barré. Le discours capitaliste n'institue pas de l'Un et de l'Autre barré, il institue du consommateur, du producteur, de la lathouse, et du maître en tant qu'il fait fonction de vérité dévoilée (c'est-à-dire dont on a retiré le voile phallique constitutif des discours). La barrière de la jouissance, dans les discours, est la faille structurale qui permet de situer une limite, une faille au discours. L'absence de cette barrière crée un univers de discours et rejette le féminin qui ne trouve son pas-tout discursif qu'à ce qu'un discours ne fasse pas univers. Ceci démontre donc certes un rejet du féminin, c'est-à-dire le rejet d'une articulation à la fonction phallique sur le mode du pastout phallique qui puisse déboucher éventuellement sur une jouissance Autre. Mais ceci est une conséquence du rejet, par le discours capitaliste, de la fonction phallique. Ainsi, le discours capitaliste, s'il fonctionne bien sous le régime de la jouissance phallique, c'est-à-dire une jouissance arrimée au signifiant, il n'en exclut pas moins la fonction phallique ΦX, soit « ce qui permet de donner une signification phallique à la jouissance phallique »[719]. La jouissance phallique est ainsi, dans le cadre précis de ce discours, déconnectée de sa prise par la fonction phallique.

Ce rejet de la fonction phallique a une conséquence directe sur l'articulation des formules de la sexuation au lien social : il entraîne par là un rejet de toute articulation logique de la sexuation, que ce soit en terme de tout ou pastout[720]. Les positions sexuées sont tout simplement indisponibles dans le cadre du discours capitaliste. Ce discours construit ainsi non pas un unisexe, ou un sexe qui serait Un tout seul, puisque pour qu'il ait de l'Un, il faut de

---

[718] SAURET. M-J., *Malaise dans le capitalisme,* p. 104

[719] BRUNO. P. & SAURET. M-J., *Ego et moi*, *op. cit.*, p. 49

[720] Ce en quoi on peut relever une aversion pour le possible de la relation (sex toys, real dolls, etc.) tout autant qu'un rejet de la contingence de la rencontre (versant de « l'amour sécuritaire » décrit par Alain Badiou dans « Éloge de l'amour »). Ces deux rejets allant ici très bien ensemble.
BADIOU. A., *Éloge de l'amour*, *op. cit.*, pp. 17-18

l'Autre, mais une a-sexuation. Nous rejoignions ici l'indication de Pierre Bruno qui conclut que la forclusion de la castration opérée par le discours capitaliste « met en cause, au bout du compte, la différence sexuelle »[721].

Il ne faut dès lors pas s'étonner que la perte de la boussole phallique quant à la sexuation renvoie le sexe sur des assises définies par ce qui relève du discours capitaliste et des significations imaginaires sociales capitalistes : consommation, sécurisation, numérisation, augmentation technique visant à se passer du corps, etc. Tout ceci allant bien sûr de pair avec des revendications égalitaristes puisque le signifiant de la différence n'est pas disponible dans ce discours. Cet égalitarisme ne se porte pas seulement sur l'égalité des droits, mais aussi, et surtout, sur l'égalité des modes de jouissance, et du droit à la jouissance. Ce qui ne va pas sans une revendication du droit à de pseudos nouveaux modes de jouissance. Un mode de jouissance différent est un mode de jouissance qui doit être reconnu *car il en vaut un autre*. Mais le discours capitaliste peut-il accorder une place à un mode de jouissance différent alors qu'il ne comporte aucune butée, aucune limite — qui signerait justement qu'il porte la marque de ce qui lui échappe ? Et comment reconnaître une différence sans le signifiant phallique, signifiant de la différence ? C'est impossible. Impossible qui n'est bien sûr pas cernable tant que l'on ne sort pas du discours capitaliste.

Ceci montre trois choses :

- Premièrement, les différences dans les modes de jouissance — revendiquées comme droit — dans le cadre de ce discours n'en sont pas vraiment, elles sont en fait des « insignes de jouissance que distille le D.C »[722], qui sont compatibles avec le mode de jouissance institué par le discours capitaliste. « À chacun sa jouissance », mais jouissance ordonnée par le discours capitaliste.

- Deuxièmement, si la demande de reconnaissance de ces insignes de jouissance — comme étant égaux — s'origine bien de la structure de ce cinquième discours (un insigne de

[721] BRUNO. P., *Lacan passeur de Marx, op. cit*., p. 221

[722] LENOIR. J-L., *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 Sidi Askofaré, *op. cit.*, p. 268

jouissance en vaut un autre), la demande de reconnaissance ne peut être adressée et éventuellement reconnue que depuis un autre discours — où la signification phallique est en place (discours du maître notamment[723]).

- Troisièmement, la différence est ravalée sous l'identique. Ce qui pousse donc à la ségrégation et au racisme. Malgré les apparences, le discours capitaliste n'est donc pas moins raciste que les autres discours. Au contraire, de ne pas intégrer la différence dans sa structure, loin de l'endiguer, il ne fournit aucun moyen de la traiter.

Voilà qui entérine le divorce avec la logique de la sexuation qui inscrit la différence, et le non-rapport en son cœur, tout comme le font les quatre discours composant le lien social. Cette différence fondamentale entre l'Un et l'Autre qu'inscrit l'impossible rapport sexuel, c'est bien la fonction phallique qui la porte dans les discours. Le discours capitaliste fait ainsi fonctionner la jouissance phallique dans un emballement où rien ne permet de cerner logiquement ce qui la limite.

Doit-on en conclure que le discours capitaliste mène à la psychose ? L'absence de signification phallique mène-t-elle à ce que devient la jouissance phallique dans la psychose, soit une jouissance énigmatique des mots de *lalangue*, et, comme le souligne Colette Soler, potentiellement de toute lalangue[724] — là où la fonction phallique circonscrit cette jouissance à certains signifiants découpés dans lalangue, et désignés par la signification phallique, c'est-à-dire faisant métaphore — ?

Je ne le crois pas. Il ne me semble pas que la forclusion de la castration dans le discours capitaliste conduise à une quelconque « psychotisation » — du lien social, de la société, ou de ceux qui s'y inscrivent. Tout d'abord par ce que la forclusion de la castration n'est pas

---

[723] Ceci est un problème politique majeur de notre époque. La politique étant réduite à entériner, accompagner, éventuellement réguler et arbitrer les changements sociaux et les propositions techno-scientifiques induits par la domination du discours capitaliste. Voilà qui anticipe sur le lien entre le discours capitaliste et les autres discours que nous allons aborder juste après.
Sur cette question politique, voir :
ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit.*, p. 295

[724] SOLER. C., *Humanisation ?*, Séance du 7 mai 2014, *op. cit.*, p. 112
Voir aussi :
BRUNO. P. & SAURET. M-J., *Ego et moi*, Séance du 4/12/2006 et du 18/12/2006, *op. cit.*

équivalente à la forclusion du Nom-du-Père[725], ensuite parce que « forclusion de la castration » *au niveau du discours* ne veut pas dire « forclusion de la castration » *au niveau du sujet*, mais aussi parce que ce discours n'est pas le seul discours en activité. Le discours capitaliste n'a d'existence que dans la mesure où la castration est instituée dans le lien social par les autres discours. S'il devait se retrouver seul, il signerait par là-même sa disparition. Le discours capitaliste ne peut pas exister seul. Ceci car il ne comporte pas les éléments structuraux nécessaires à produire le sujet divisé *et manquant* qu'il place au poste d'agent. Le discours capitaliste met en effet en place un parcours qui propose de récupérer ce qui manque au sujet, il mobilise donc une logique du manque, mais en tant que ce manque ex-siste à sa structure. La forclusion de la castration à son principe n'est opérante que dans la mesure où elle est justement instituée dans le lien social. Autrement dit, ce cinquième discours est tout à fait dépendant de la ronde discursive qui l'a vu se développer. Ceci nous amène donc, non pas à réfuter, mais à relativiser la thèse de la non-articulation du discours capitaliste aux autres discours. S'il est certain que sa structure ne lui permet pas de s'articuler à la ronde des discours, il nous semble qu'il ne peut exister un sujet inscrit dans ce discours qui ne soit pas aussi pris dans la ronde discursive du lien social, ronde qui se fonde sur la castration. Le discours capitaliste, s'il répond d'une structure qui propose de forclore la castration et de récupérer ce qui manque, fonctionne en fait bien sur le fond de ce manque — même si ce manque n'est pas institué dans le discours. Le discours capitaliste propose en fait de faire semblant de récupérer le manque ainsi inscrit au socle du lien social. Les sujets s'inscrivant dans le discours capitaliste sont des sujets manquants, et donc pas hors-discours. Et même si le discours capitaliste permet de faire semblant que la restitution du plus-de-jouir est envisageable, nous avons vu que cette restitution ne saurait avoir lieu. C'est bien en cela que ce discours produit, finalement, du manque-à-jouir. Voilà pourquoi le discours capitaliste, s'il répond bien d'une forclusion de la castration dans sa structure de discours, ne conduit pas le sujet qui s'y inscrit sur le terrain de la psychose, mais, par contre, sur celui de l'indifférence[726].

---

[725] *« D'aucuns ont pensé pouvoir lire dans cette "forclusion de la castration" l'index d'une "psychose généralisée". Ce qui procède d'une double méprise : la confusion de la forclusion du Nom-du-Père et de la forclusion de la castration d'une part, et d'autre part l'équivalence entre la "psychose sociale" et la "psychose généralisée" si cette dernière peut vouloir dire quelque chose. »*
ASKOFARÉ. S., « La Perversion Généralisée », *Communication aux Rencontres Internationales du Champ Lacanien* "*Les Réalités Sexuelles et l'inconscient",* Paris, 29 juin - 2 juillet 2006.

[726] ASKOFARÉ. S. *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit.,* p. 85

Et cette indifférence va avoir une conséquence pour la question de la sexuation et donc pour celle de l'amour. En effet, en rejetant la fonction phallique et donc les l'articulation de la sexuation au lien social, le discours capitaliste rejette aussi les éléments qui régissent la marelle des modalités de la sexuation, dont nous avons dit qu'ils constituent le fondement logique des choses de l'amour : nécessaire, possible, contingent, impossible. Dans ce discours, *« impossible is nothing »*[727]. Mais comme nous venons de le souligner, le discours capitaliste n'est pas le seul discours qui reste. Bien au contraire il est encore entouré des quatre discours fondamentaux, ce qui lui est même nécessaire disions-nous. Les choses de l'amour ne sont donc pas rejetées du lien social, mais seulement de *ce* discours — qui ne fait pas lien social[728]. Si un sujet a bien à faire avec le nécessaire, le possible, le contingent, et l'impossible dans les quatre autres discours, le discours capitaliste offre la structure qui place le sujet dans *l'indifférence* à ces choses de l'amour. L'amour n'est plus en mesure de faire semblant de rapport sexuel dans ce discours, ce dernier ne fournit aucun semblant d'amour[729]. Le discours capitaliste réduit l'amour à une question de maximisation du profit par le recours au Marché et à la technoscience — que ce soit dans sa dimension d'évitement du possible de la relation (ou l'autre est réduit à ce qui doit seulement mener à l'orgasme[730], voire remplacé par un objet manufacturé plus performant) ou dans la version « sécuritaire »[731] de l'amour[732]. Ces deux versants étant les deux faces d'une même pièce : Le discours capitaliste offre une

---

[727] Slogan d'une publicité pour une marque très connue de chaussure de sport, 2013

[728] Nous avons développé ceci dans notre première partie.

[729] Colette Soler parle à ce propos d'une « chute des semblants de l'amour ».
SOLER. C., *Les affects lacaniens, op. cit*., p. 80

[730] *« Le culte de l'orgasme : l'utilitarisme puritain projeté dans la vie sexuelle ; l'efficacité contre l'oisiveté ; la réduction du coït à un obstacle qu'il faut dépasser le plus vite possible pour arriver à une explosion extatique, seul vrai but de l'amour et de l'univers. »*
KUNDERA. M., *La lenteur*, Gallimard, Folio, 1995, p. 11

[731] BADIOU. A., *Éloge de l'amour*, *op. cit.*, pp. 17-18

[732] Voir à ce sujet l'explosion sur le Marché de l'application « Tinder » qui fait fonds de commerce en prétendant remettre du hasard dans la rencontre alors qu'elle ne se propose, par le recours à la technoscience, que de faire de l'argent sur la dimension imaginaire, spéculaire, de la séduction. La dimension narcissique de l'amour n'est pas simplement mise au premier plan, elle est désincarnée de son nouage à ce qui, dans la rencontre, ne rentre pas dans le spéculaire - soit ce qui relève de la contingence de la rencontre des *corps* - parlant et jouissant. Ce qui ne manquera pas de faire retour si les deux personnes mises en contact virtuellement se rencontrent effectivement. Restera alors la solution de l'indifférence à cette rencontre, ou bien le consentement au bouleversement qu'elle introduit (quand bien même il s'agirait de maîtriser ce bouleversement), ce qui veut dire sortir du discours capitaliste et se mettre à parler. Et rien ne dit que les deux partenaires consentent à cette extraction du discours capitaliste, au risque de l'amour. Ce qui ne manquera pas de renvoyer celui qui s'affronte à l'indifférence de l'autre, au mépris de sa condition de parlêtre, auquel il a consenti et dont il paie le mé-prix.

porte de sortie pour tenter d'échapper aux choses de l'amour, et ainsi tenter d'échapper à la castration qui s'y rencontre. Mais cette castration est déjà là. Cette entreprise est vouée à l'échec. Et à la répétition… dans l'indifférence[733]. C'est bien ici que se loge l'un des enjeux majeurs de la clinique contemporaine.

Afin de tenter de voir comment ceci s'articule concrètement pour un sujet, venons-en à l'entretien non directif de recherche que nous avons mené.

[733] Une indifférence qui n'est pas une protection contre la souffrance de la division et de la répétition. L'indifférence empêche seulement cette souffrance de s'exprimer, c'est-à-dire de trouver une adresse. Ce en quoi on peut en redouter les conséquences quant au passage à l'acte.
Cf. supra., p. 138

CHAPITRE DEUXIÈME :

Présentation et analyse d'un entretien non-directif de recherche.

Les considérations qui vont suivre se basent sur des propos recueillis dans le cadre d'un entretien non directif de recherche introduit par la simple phrase : « l'amour… Que pouvez-vous m'en dire ? ». La démarche se situe dans une certaine psychopathologie de la vie quotidienne, c'est-à-dire que je n'ai pas rencontré la personne (que nous allons nommer R) dans un cadre clinique ou dans un cadre de soin quelconque. Ce n'est donc pas un entretien clinique, mais bien un entretien de recherche.

La rencontre avec R s'est faite à sa demande. Une personne rencontrée par hasard et avec qui j'avais parlé de mon projet de thèse m'a contacté en me disant qu'elle connaissait quelqu'un qui était intéressé pour faire un entretien. R avait donc quelque chose à dire.

L'entretien n'a mobilisé quasiment aucun élément d'anamnèse, à part de très légères informations sur une relation amoureuse passée. Rien sur la famille, les parents, l'enfance. Voilà donc tout ce que je sais sur l'anamnèse : R a 27 ans, il a été élevé à la campagne et est ingénieur. Il est actuellement en fin de doctorat scientifique, proche des questions d'ingénieries. Un doctorat qui lui ouvre des possibilités de postdoctorat aux États-Unis où il considère avoir de bonnes chances d'être pris et bien payé. Il dit avoir été amoureux de deux filles, il est actuellement avec la deuxième, mais conserve une relation particulière avec la première, malgré le fait que ce qu'il appelle leur « relation charnelle » ait pris fin depuis 2008. Voilà les seuls éléments d'anamnèse que l'entretien a mobilisés, même s'il y a des détails sur ces deux relations. Donc autant dire qu'il n'y a pas grand-chose sur son histoire.

Au vu du matériel à disposition, il ne me paraît pas pertinent — et même impossible — de procéder par une construction de cas. Je vais donc tenter de livrer les éléments dans l'ordre où ils sont apparus dans l'entretien. Mon objectif est de mener, dans un premier temps, une analyse discursive à partir des dits de R. Le but étant de repérer, derrière ces dits, les positions

discursives qui semblent les soutenir. Hormis à la toute fin de l'entretien, ces positions discursives ne sont pas celles qui se jouent dans l'entretien, mais celles que l'on peut supposer comme étant à l'œuvre pour R dans d'autres situations, au vu de ce qu'il en dit. Nous chercherons donc à dégager les assises di(r)scursives qui permettent à R de construire un destin amoureux. Il s'agira de tenter de repérer comment les choses de l'amour, telles que nous les avons abordées dans ce travail, s'articulent pour un sujet singulier. Ceci en cherchant à dégager les positions énonciatives, les assises di(r)scursives, qui sont en fonction « derrière » le « je » grammatical. Une fois ceci fait, il nous faudra, dans un second temps, analyser l'entretien du point de vue des significations imaginaires sociales qui s'y incarnent.

Au vu de notre projet de recherche, nous allons nous centrer sur la question de l'amour et du lien social. Notre question étant de savoir comment le social et l'amour s'articulent pour le sujet que nous avons rencontré et comment son éthique y est engagée.

II. 1) PRÉSENTATION DE L'ENTRETIEN ET ANALYSE DISCURSIVE DU TRAJET AMOUREUX.

L'entretien s'ouvre donc sur l'invitation que je lui fais de me dire quelque chose à propos de l'amour. Il s'engage alors dans l'entretien en cherchant à énoncer « une définition » de l'amour. Il précise avoir « du mal à me donner une définition claire et nette ». Il convoque des raisons instinctuelles à l'amour : « histoires de pérennisation de l'espèce, des choses comme ça » me dit-il. Il parle d'instinct de conservation. Puis il me dit que ça, c'est « le plan biologique ». J'ai tendance à penser qu'il se raccroche là à un discours courant sur l'amour. Ceci afin de ne pas engager son dire dans l'affaire. Mais il fera par la suite un lien entre l'instinct et le coup de foudre. Ceci se révélera donc s'articuler à sa position subjective dans l'amour. Nous verrons qu'il place à ce niveau un immaîtrisable.

Il poursuit en me disant qu'il y a une version plus humaine, moins scientifique de l'amour. Au vu de la suite de l'entretien, on peut situer à ce niveau le moment où R commence un petit peu à engager un dire. Il me dit que l'amour correspond au besoin d'avoir une relation particulière avec quelqu'un. Il s'agit « d'avoir des choses qu'on n'a pas dans l'amitié », en précisant qu'il ne sait pas vraiment quoi.

Il énonce ensuite une position avec laquelle il s'expliquera tout au long de l'entretien. En effet, il me dit : L'amour c'est quand on arrive à se dire « j'ai plus de barrière avec cette personne-là », « j'interagis avec cette personne-là tel que je suis et pas tel que je voudrais qu'elle me voie ». Il oppose ceci à ce qui se passe « en société ». En société on se met une façade, dit-il. « Selon les gens avec qui on interagit, on change la façade, alors qu'en amour, on est « brut ».

Je relève le mot « brut », ce qui l'amène à préciser : « il n'y a plus rien, c'est une connexion directe, je verrais bien ça comme ça une interaction amoureuse avec quelqu'un ».

Je l'invite alors à s'expliquer un peu plus sur ce « brut » de la relation amoureuse. Après avoir un peu bafouillé, il parle de ceux qu'il appelle « ses copains du rugby ». Il me dit qu'il y a des codes avec ces copains : « Il faut être masculin, il faut pas être trop intelligent ». Il me précise qu'au rugby, il est « R Rugby ». Il change son comportement, il contrôle plus ou moins ce qu'il dit et ce qu'il fait. Comme au travail ou quand il va en soirée avec des gens qu'il ne connaît pas. Il dit ajouter une surcouche au moi qui sert d'interface avec les autres. Une interface qu'il adapte selon la situation[734]. En revanche, en amour, précise R, il n'y a pas cette surcouche artificielle. L'amour semble engager quelque chose de plus singulier qu'une simple adaptation du moi à la situation dans laquelle R se trouve.

Je relève le mot « surcouche » afin de l'inviter à poursuivre. Il dit alors qu'il pense que quand on aime, cette surcouche est inexistante ou beaucoup plus mince. Ou bien « elle est cantonnée à quelques moments de la vie où on a encore une certaine intimité ». Il semble alors situer ici un point d'indicible. La surcouche est là dans l'amour lorsqu'on s'approche des choses dont on ne parle pas. On doit alors en parler avec beaucoup de tact, précise-t-il. Il y a donc bien du semblant dans l'amour pour recouvrir l'intimité, soit ce que ni l'un ni l'autre ne veulent voir. C'est en tout cas comme ça que j'interprète ce qui se joue ici pour R. Il situe l'amour comme ce lien où la surcouche est beaucoup moins forte, où il peut se comporter « sans trop chercher à tout regarder, tout réfléchir », comme il le dit. Mais il préserve tout de même un contrôle, du tact précise-t-il. Il conclut que c'est cette possibilité d'« *un peu* se relâcher » qui est intéressante. Il se corrige et dit « agréable ». Je lui demande : « qu'est-ce qui est agréable ? »

[734] R parlera plus tard de filtres dont on peut changer la couleur. Il y a « la couleur rugby, la couleur boulot »…

Et il me répond : « de se dire « j'ai pas besoin de faire d'effort pour paraître quelque chose ou quelqu'un ».

Je lui demande alors « qu'est-ce qu'il reste si on enlève ce paraître ? »

Il se met à essayer de me décrypter une situation fictive où l'on verrait un couple dans la rue. Il me dit que « quand on voit deux gens qui sont amoureux et qui discutent entre eux et qui sont un peu à part, on dit « putain qu'est-ce qu'ils sont cons quoi ! » *(sic)*. Visiblement, l'amour lui paraît être ridicule du point de vue de l'Autre. Il me dit que d'un œil extérieur, on se dit « jamais je serais comme ça, j'ai pas envie d'être comme ça ! ». Mais selon lui, une fois au milieu de la relation, si on est une de ces deux personnes-là, il n'y a pas ce filtre qui rend l'amour ridicule.

Il me semble que R dit quelque chose de très important ici : *l'Autre auquel il a affaire traite l'amour avec mépris.*

L'amour semble, pour R, mettre à distance cet Autre. Il permet d'abandonner ce « filtre » qui rend l'amour méprisé, voire méprisable. Ce qui ne veut pas dire que l'amour met à distance l'Autre en tant que lieu du signifiant, puisque R précise que le semblant est nécessaire dans l'amour. Plutôt s'agit-il d'avoir affaire à un Autre dont la structure ne rejette pas l'amour en le méprisant. La suite de l'entretien nous permettra de préciser ce point.

En effet, lorsque je lui demande de dire plus précisément comment cela se passe *pour lui* dans l'amour, il insiste pour dire qu'il ne pense pas qu'il y ait une forte adaptation dans l'amour. Même si parfois, précise-t-il, il faut savoir enclencher la fonction filtre. Mais le filtre est moins fort quand il est en amour. La *connexion ne* se fait pas via *l'interface*, via le *filtre* (ce sont ses mots), mais en *prise directe*[735]. Même s'il y a quand même des moments où il faut filtrer — même quand on est amoureux. Seulement, ces moments sont moins nombreux et plus circonscrits comme il le précisait plus tôt.

[735] On peut voir ici les significations scientifiques, voire informatiques, qui s'incarnent dans les dits de R. Nous reviendrons plus bas sur la question des significations instituées dans une partie qui y sera consacrée.

R avait semblé être un peu troublé par le fait que je lui demande de me parler du « R en amour », c'est-à-dire de me parler un peu de lui et non pas de tenter de me donner une définition de l'amour. En effet, jusque là, R est resté dans la tentative de me donner une définition de l'amour. Et ce n'est que très succinctement que je peux extraire des éléments qui sont plus singuliers, touchant à son expérience concrète de l'amour, et pas seulement à ce qu'il en pense ou ce qu'il veut bien en dire. Depuis le début de l'entretien, il a beaucoup recours au pronom impersonnel « on » : « quand *on* est amoureux », « quand *on* fait attention ». Afin qu'il me parle un peu plus de la façon dont il vit l'amour — et un peu moins de comment il voudrait le définir —, je lui demande de me dire comment se fait cette connexion — puisque c'est le mot qu'il emploie —, comment il la ressent.

C'est à ce moment qu'il y a un renversement qui va permettre à R de m'en dire un peu plus, par bribe pour commencer, puis, après une dernière insistance de ma part, de façon plus marquée.

Il commence tout de suite par me dire quelque chose que je trouve très important. Il me dit que l'amour, c'est « quand il n'y a plus de honte à être soi-même ». Certes il évite toujours de dire « *je* ». Mais il se livre déjà plus et me dit que l'amour supprime la honte. Une honte qui semble donc, pour lui, être là d'emblée dans le social. Et c'est parce que la « connexion amoureuse » lui permet de s'extraire de cet Autre qui méprise l'amour, qu'il n'a alors plus honte. Non pas honte de quelque chose en particulier, mais honte de son être. L'amour semble le sortir d'une certaine « honte de vivre » pour reprendre le terme de Lacan dans l'envers de la psychanalyse[736]. Nous aurons donc à revenir sur cette question.

R décrit donc un amour comme une connexion où chacun des partenaires est dans une suppression, ou en tout cas une diminution réciproque du paraître, de la surcouche. Cette réciprocité, il l'évoque juste après avoir parlé de la honte. Il dit que lorsqu'il n'y a pas de filtre, l'un dit à l'autre : « je suis comme ça et *voilà clairement qui je suis* ». Cette phrase me paraît importante, car elle indique que pour R les partenaires se montrent clairement dans l'amour, ils ne cachent rien. L'amour institue une sorte de transparence où tout se voit de l'autre. Or tout ne se voit pas. R veut bien montrer clairement qui il est, c'est-à-dire ce qu'il se

[736] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit,* p. 211

reconnaît être. De même, il attend de l'autre qu'il se montre tel qu'il est, soit tel que R veut bien le reconnaître. Si l'on peut cependant remarquer, dans ce que nous dit R ici, qu'il y a un enjeu pour lui à prendre en compte ce que l'autre est réellement, au-delà des apparences, les propos de R sont fortement marqués par le fait qu'il veut connaître l'autre. Il s'agit de ramener le réel à ce qui peut « clairement » se voir et se connaître. Connaître l'autre est une condition, voire *la* condition préalable à l'amour[737]. Et si notre travail tentera de cerner la logique discursive qui y conduit, on peut déjà, sans trop de risques, supposer que l'imaginaire est le registre qui permet à R de nouer l'amour et de se nouer à l'autre par l'amour. Mais ce versant imaginaire de l'amour trouve sa butée sur ce qui ne peut pas se ramener à du visible, ce en quoi on ne se reconnaît pas, l'immonde. Et R entrevoit bien que dans sa « vision de l'amour », terme qu'il emploiera plus tard, il y a quelque chose qui lui échappe et qui ne lui permet pas de dire ce qu'est l'amour, de dire quand on est amoureux[738]. En effet, après m'avoir dit cela, il se met à exprimer un doute très fort sur le fait que l'on puisse savoir si on est amoureux ou non, il va jusqu'à se demander : « l'est-on jamais vraiment ? ». Il en vient enfin à la conclusion que pour pouvoir répondre, il lui faudrait pouvoir définir l'amour. Voici donc l'enjeu de sa tentative de donner une définition à l'amour. La question qui se pose en fait, pour lui, est celle de savoir s'il est amoureux, s'il ne l'a jamais vraiment été.

Il me raconte alors les histoires d'amour d'un ami à lui. Selon R, cet ami tombe amoureux plus ou moins dès qu'il croise une fille. Cette idée que l'on puisse tomber amoureux si souvent et si rapidement est une idée qui dépasse complètement R. Son ami ne lui dit pas qu'il a couché avec telle ou telle fille, dans un rejet de l'amour. Non, à chaque fois il lui dit qu'il est amoureux, que « c'est la bonne ». R ne comprend absolument pas comment cet amour peut naître comme ça, il ne comprend pas quel est cet amour que son ami dit avoir avec des filles qu'il connaît à peine. R conclut : « Je pense que je sais pas ce que lui entend par être amoureux, {…} je sais que moi, j'ai pas la même vision que lui ».

Il abandonne ainsi la tentative de trouver une définition claire et nette de l'amour. Je choisis donc ce moment pour lui demander quelle est *sa vision* de l'amour, puisqu'il me présente pour l'instant celle d'un autre.

---

[737] Nous y reviendrons plus bas.

[738] « Savoir ce que le partenaire va faire, ce n'est pas une preuve d'amour. »
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XX : *Encore, op. cit.*, p. 186

Il me répond : « Moi je suis très… je pense vraiment pas croire au coup de foudre. Je suis pas du tout convaincu de ça », puis il précise, « j'ai pas du tout *confiance* en ça ». L'entretien prend alors une tourne énonciative différente. Les structures impersonnelles d'énonciations (« on », « c'est ») se font plus rares au profit d'un usage plus prononcé du « je » et du « moi je ». R se met à me parler plus frontalement de sa position, et y engage son énonciation. Il abandonne l'idée de me donner une définition de l'amour et va commencer à me parler un peu plus de la façon dont il compose entre l'amour et l'Autre méprisant (et la honte qui lui est liée).

Dans la réponse qu'il vient de me donner, on peut déjà relever le fait qu'il dit ne pas *croire* au coup de foudre et même ne pas avoir *confiance* au coup de foudre. Tout comme lorsqu'il me parlait de la honte, R me dit qu'il n'est pas sûr que ce soit le bon mot. Cette hésitation, couplée à l'engagement énonciatif, nous donne une confirmation qu'il y a ici quelque chose d'important. Et la confiance est un mot qui n'est pas plus mal choisi qu'un autre pour essayer de dire sa position. Cette idée de confiance semble introduire qu'il y a quelque chose dans le coup de foudre qui pourrait le tromper. La suite va nous éclairer un peu plus.

Il poursuit en effet en revenant sur une condition de l'amour pour lui : la connaissance de l'autre : « Si je connais pas quelqu'un heu… je peux pas être amoureux ». Il dit que pour être amoureux de quelqu'un, il lui faut au préalable une relation privilégiée, et que « ça, ça ne peut s'établir qu'avec le temps », « 3, 4, 5, 6 mois, je ne sais pas si il y a un temps », précise-t-il . Il relie le coup de foudre à ce qui serait un besoin primaire, une histoire d'instinct. Il y a quelque chose d'immaîtrisable dans le coup de foudre dont il ne veut visiblement rien savoir. Et quand il dit qu'il doit connaître quelqu'un, il me précise que ceci ne veut pas dire « qu'est-ce que tu fais dans la vie, où t'habites, comment tu t'appelles ». Il poursuit : « C'est connaître quelqu'un parce que je vais *apprendre* d'elle : je vais *connaître* ses tics, ses défauts, ces choses comme ça ».

Tout ce passage semble indiquer que R est dans une logique où il veut apprendre, non pas seulement ce que l'autre a à dire sur ce qu'il est ou pense être, mais aussi ce qui lui échappe. Pour être amoureux, il semble nécessaire pour R qu'il existe une relation préalable, dont la relation amoureuse est au moins dans un premier temps, exclue, en retrait. Ce nécessaire

préalable doit lui permettre de rencontrer ce qui échappe au contrôle de l'autre : ces défauts, ces tics. R veut connaître, apprendre ce qui échappe au contrôle afin de pouvoir le réduire à ce en quoi il peut avoir *confiance*, ce en quoi il peut *croire*. Autant dire qu'il veut que la contingence soit maîtrisée, réduite à ce qui peut se voir et se connaître. C'est alors qu'il peut se mettre à croire en sa partenaire, à la croire[739]. R refuse que la contingence soit aux commandes, ce qu'il dit clairement dans son refus du coup de foudre. La contingence du dire n'est invitée à se manifester que dans la mesure où elle peut être, en retour, maîtrisée, ramenée à du *dit* auquel on peut croire. L'amour joue ici le rôle d'un « bouchon »[740] imaginaire.

En employant la formule : la contingence est *« invitée »* à se manifester, je souhaite souligner que cette dernière est abordée par R comme une production. La contingence est ce qui est produit (par l'autre) dans une relation où c'est le nécessaire qui est aux commandes. C'est bien le nécessaire qui domine ici. Tout le processus qu'il décrit est soumis à la nécessité d'une relation préalable, *qui n'est pas la relation amoureuse*. Et ce n'est qu'une fois qu'une contingence aura été produite, au sein de la relation préalable, et que de cette contingence, R en aura appris quelque chose à laquelle il peut croire, que la relation amoureuse deviendra possible. C'est à ce moment que le partenaire devient « peut-être pas unique, dit R, mais attirant et aimable. Aimable au sens où on *peut* tomber amoureux » précise-t-il. C'est donc bien cette *possibilité* de tomber amoureux qui est ce qui motive tout ce trajet. Mais ce n'est pas cette possibilité qui commande. C'est bien la nécessité. Nécessité qui a la maîtrise de la situation, maîtrise qui échappe à R, ce qu'il précise lorsqu'il dit qu'il ne sait pas s'il y a un temps qui correspondrait au temps qu'il faudrait pour rendre la relation possible, 3, 4, 5, 6 mois, il ne sait pas. La nécessité à laquelle s'en remet R fait effet sans que son désir y soit aux commandes. Mais c'est bien le sujet, sa division, et ce qui aura été la relation amoureuse en tant que possible, qui se placent comme vérité du discours. Cette logique répond de la structure du discours du maître telle que nous avons tenté de l'articuler avec les choses de l'amour : nécessaire, possible, contingent, impossible.

---

[739] Ce que Lacan repère comme un des ressorts de l'amour.
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 21 janvier 1975

[740] *Ibidem*

Mon hypothèse est donc qu'en amour, R s'en remet au discours du maître et à sa tentative de ranger la contingence au rang d'une production qui revient au nécessaire, c'est son discours de prédilection. Le discours du maître ne permet pas de traiter la contingence autrement que comme ce qui revient au maîtrisable. On le voit dans ce que dit R. La contingence est ravalée à ce qui peut s'apprendre, se connaître, ce en quoi on peut avoir confiance éventuellement. La contingence est sous la coupe du nécessaire et du signifiant. Or, comme nous avons tenté de le montrer dans la partie précédente, ceci voudrait dire que le nécessaire puisse commander à l'impossible, soit commander au « trou d'un savoir dans le réel »[741]. Ce qui est l'impossibilité discursive propre au discours du maître. Ceci reviendrait à fracturer le mur du non-rapport sexuel, ce qui ne peut mener, pour reprendre la formule de Lacan, qu'à « se faire une bosse au front »[742]. À s'inscrire dans le discours du maître, R en expérimente aussi l'impossibilité discursive et l'impuissance. Impuissance dont nous avons vu plus haut qu'elle était celle qui mène à ce que la relation amoureuse, en place de vérité, ne puisse se confronter à la contingence, en place de production. Comment R traitera-t-il cette impuissance du discours du maître qui pousse au changement de discours ? Quelle sera sa réponse éthique ? C'est ce qu'il nous faudra essayer de repérer plus tard.

R poursuit son propos en me parlant des deux relations qu'il a eues. Sur la première, où la « relation charnelle « a pris fin il y a 6 ans, il confie qu'il la considère comme une relation « très agréable », même si toujours un peu tendue. Comme une relation toujours amoureuse en quelque sorte, mais non charnelle[743]. Ce qui semble lui convenir tout à fait. Si R ne livre que très peu d'éléments sur cette ancienne relation amoureuse, ce qu'il dit ici a son importance au vu de l'ensemble de l'entretien. En effet, à aucun moment, R ne parle de sexe[744]. Ce moment de l'entretien est le seul où la question est évoquée dans ce que R appelle « la relation

---

[741] VALAS. P., *Essai, sexuation et discours avec Lacan.*
http://www.valas.fr/Patrick-Valas-essai-sexuation-et-discours-avec-Lacan,335

[742] Cette formulation est beaucoup moins anodine qu'elle n'en a l'air puisqu'elle souligne la thèse de Lacan qui est que ce qui s'oppose au rapport sexuel, c'est le corps sexué - en tant que parlant et jouissant. Ainsi, ce corps parlant porte les marques douloureuses de ce qu'il n'arrive pas à faire rapport sexuel - ce en quoi on peut reconnaître ce qu'il en est du symptôme.
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 21 janvier 1975

[743] En effet, lorsque R dit que la relation a pris fin, il commence par dire que la relation amoureuse a pris fin, puis il se corrige et dit plutôt relation « charnelle ».

[744] D'ailleurs, le mot sexe n'est pas prononcé durant l'entretien.
Il nous faut cependant nuancer nos propos et ne pas oublier que R n'a peut-être pas abordé la question du sexe du fait, par exemple, d'une censure qu'il s'impose face à un inconnu.

charnelle ». Et ce qu'il en dit, c'est que cette relation charnelle ayant pris fin, la relation qui s'en suit est « très agréable. » Une relation dont il ne sait pas s'il faut la qualifier d'amoureuse ou « d'amitié "plus plus" ». Mais il en fait clairement une relation privilégiée, à laquelle il semble beaucoup tenir. Il est difficile d'en tirer une conclusion sans plus d'éléments, on peut seulement remarquer que la relation amoureuse, une fois le sexe mis à l'écart, acquiert une valeur très élevée pour R.

Parlant de sa relation actuelle, il me dit qu'avant (il ne précise pas s'il parle de la relation précédente en particulier), il avait tendance à se dire : « si t'es amoureux d'une fille, faut pas la contrarier, faut pas dire vraiment ce que t'as envie de faire, il faut être le plus gentil des garçons ». Voilà qui confirme l'inscription de R dans le discours du maître, avec son commandement par la nécessité et sa référence à l'exception : « être le plus gentil des garçons ». Ce qui ne s'opère que sur le fond d'une division du sujet (« il ne faut pas ceci, il ne faut pas cela »[745]) qui signale que, comme sujet désirant, il n'est pas « le plus gentil des garçons ». R semble donc s'inscrire à la place d'agent du discours du maître, mais en éprouvant que cette inscription n'opère qu'à ce qu'il soit, comme sujet divisé, exclut de cette position. Ainsi, cette place du « plus gentil des garçons » semble en fait délimiter l'ensemble de tous les autres garçons. Et ceux-là, ces garçons tout simplement, dont R fait partie, ils ne sont pas « le plus gentil des garçons ». Ce « plus gentil des garçons » semble bien ici être supporté par la fonction d'exception. Il est ce point vers lequel converge l'ensemble (ce qui constitue ainsi l'ensemble), sans ne pouvoir jamais l'atteindre. R témoigne ici qu'à s'inscrire à cette place d'agent, il y a quelque chose de sa division qui ne peut pas s'y loger. S'il peut faire semblant d'être le plus gentil des garçons, c'est au prix d'éprouver qu'il ne saurait en aucun cas rejoindre cette position comme sujet désirant et divisé. Certes, « être le plus gentil des garçons » est une expression courante en français, mais il est loin d'être assuré que n'importe qui pourrait dire, comme R, que c'est une position qu'il adopte, ou a adoptée, dans ses relations amoureuses. R n'emploie pas cette expression à la légère, ou comme un lieu commun. Il dit par là quelque chose de singulier de son rapport à l'autre dans l'amour. Quelque chose d'important et de marqué dans son propos, puisqu'il tente par là d'exprimer une position qu'il prend dans ses relations amoureuses. Une position avec laquelle il va tenter de continuer à s'expliquer par la suite.

[745] On voit ici le surmoi qui pousse à jouir tout en réprimant.

En effet, R dit maintenant ne plus « tout céder », il s'affirme un peu plus. Il dit « non ». Un « non » qui, comme on va le voir, s'appuie sur son symptôme en tant qu'il s'oppose au discours. Mais un « non » que R compte bien mettre à profit de sa démarche de maîtrise de la contingence.

R poursuit donc en me disant que cette possibilité de « dire non » s'appuie sur des répétitions de situations. Des choses qui reviennent sans cesse dans ses relations et qui le mettent devant le fait que face à ces situations, il a dit ou fait quelque chose *qui ne l'a pas satisfait.* Ceci révèle la division du sujet (j'ai fait ceci, j'ai dit cela, mais ça m'a conduit à l'insatisfaction), et donc la castration qui est cachée dans le discours du maître. Ce qui pousse au changement de discours.

J'y vois ici la marque du symptôme, en tant qu'il vient s'opposer au gouvernement du discours du maître. C'est-à-dire bousculer les assises discursives qui permettent au sujet de régler son rapport au réel par les discours. Le symptôme vient indexer ce qui ne peut pas se régler par le discours et le pousse à sa limite. Si ceci peut mener en analyse certains sujets qui se trouvent par là bloqués dans leur ancrage social, on va voir que pour R, ceci le pousse à changer de discours, c'est-à-dire, finalement, à renouveler son ancrage dans le lien social. Ce qui montre qu'il se sert de son symptôme, qu'il sait un minimum y faire avec, sans peut-être le savoir. R ne précise pas vraiment quelles sont ces situations qui se répètent. Mais au vu de ce qu'il dit, on peut remarquer que ce n'est pas seulement la contingence de l'amour qui le pousse à changer de discours ici — celle qui fait qu'être « le plus gentil des garçons », ça ne suffit pas à tout maîtriser. Il se joue aussi ici pour lui un trop de gouvernement. Il y a quelque chose qui s'oppose à ce gouvernement par « le plus gentil des garçons », quelque chose que R traduit par une accumulation « de choses négatives » et par des répétitions. Ce sont ces choses négatives qui se répètent, qui poussent R à opposer un « non » au gouvernement auquel il s'en remet. Nous pouvons bien ici reconnaître la marque du symptôme. Un symptôme qui se manifeste ici en poussant le discours du maître et son type de gouvernement à sa limite.

R poursuit l'entretien en me disant donc que ceci l'amène à se dire qu'il lui faut trouver une nouvelle solution. On voit ici le changement de discours que décrit R. Ce qui en passe par un engagement énonciatif qui contraste fortement avec le début de l'entretien. Alors qu'il disait auparavant s'en remettre au commandement du nécessaire, il s'affirme ici sans détour : « j'ai pas envie de le refaire », « je dis non ». Mais ceci exprime sa division : il ne sait pas si ce sera

la meilleure solution… On peut sentir ici le passage au discours analytique (en place de $\not{S}$), où il s'agit d'inventer une nouvelle loi, de produire l'exception qui pourra éventuellement prolonger, ou réinventer, *encore,* la relation amoureuse. Il y a quelque chose qui se rencontre là, pour R, qui convoque son symptôme, et qui le pousse à inventer quelque chose, à se mettre au travail. Mais, le discours analytique ne saurait s'installer, il n'est qu'un passage, un moment de passe. La question étant alors, vers quoi ceci s'achemine ? Si le discours analytique, dans la ronde des discours, est bien un passage d'un discours vers un autre, quel est le discours vers lequel R se dirige une fois qu'il a ainsi quitté le discours du maître, poussé par la contingence qui ne s'y maîtrise pas et par l'opposition de son symptôme à un trop de gouvernement ?

Vers quel discours la ronde se dirige ? Nous en avons une indication dans l'objectif qu'il donne à au fait de dire « non » : « Ça permet de faire évoluer ». Il ne dit pas « me » faire évoluer, ou « *je* fais évoluer ». Il dit « Ça permet » et « faire évoluer ». Ceci semble indiquer que cette évolution est vue par R comme un travail de l'Autre. C'est à l'Autre de « faire évoluer ». Autrement dit, il attend que l'Autre compose avec ce symptôme dont il se sert et qu'il met ici aux commandes. Et il attend que ceci produise une évolution, un gain de savoir, qui pourrait lui permettre de savoir comment faire dans l'amour sans se réduire au plus gentil des garçon — c'est ce qu'il appelle du « retour d'expérience ».

R précise directement ce qui constitue pour lui l'enjeu du fait de mettre l'Autre en demeure de composer avec son symptôme. Il s'agit d' « accepter un peu l'autre tel qu'il est », c'est-à-dire accepter aussi de faire face à la rencontre et à la différence qui s'y fait jour. La contingence qui a poussé le discours du maître à sa limite est ici inscrite en place de vérité. C'est bien ce qu'il y a de contingent dans la rencontre avec l'autre qui semble motiver le changement de discours ici décrit par R, une contingence qui semble alors s'inscrire comme ce qui constitue ce au nom de quoi un nouveau discours est mis en place. Et si c'est par un appui pris sur le symptôme que ce changement est opéré, ce nouveau discours lui permet également de revendiquer quelque chose de son symptôme dans sa face signifiante[746]. Ceci tout en remettant à l'Autre les clés de la relation amoureuse. Ce qu'il souligne en me disant, « mais elle me pousse à ça », « elle me pousse à me dire non ». On voit cet Autre qui travaille à

[746] En effet, il est patent ici que l'inscription dans le discours hystérique se fait à partir d'une mise au travail signifiante du symptôme. À partir d'un « ce n'est pas ça ».

« faire évoluer », pour reprendre l'expression de R. C'est à l'Autre qu'il remet la responsabilité du commandement de son symptôme. Tout semble donc indiquer, dans ce que R décrit ici, une inscription du sujet dans le discours hystérique, à la place de l'agent.

Mais cette inscription dans le discours hystérique est éphémère, elle permet à R de mettre en jeu un « ce n'est pas ça » dans le gouvernement amoureux, elle lui permet aussi de traiter un peu différemment la contingence qui échappe au discours du maître. Mais s'il met à contribution le discours hystérique, c'est pour mieux retourner au discours du maître. Finalement, le discours hystérique lui sert à opposer et faire valoir son symptôme là où le maître défaille. Mais il retourne au discours dans lequel il est bien installé dès que possible. Il dit non pour mieux dire oui. Il avance pour mieux ne pas sauter en quelque sorte.

Il conclut en me disant : « je pense qu'elle a compris ». « Des fois, le week-end, on se voit pas, et moi ça me gène absolument pas ». L'Autre a compris. Il a le savoir qui permettra de produire ce qui mènera à une relation plus apaisante, plus maîtrisable[747]. Et R conclut sur la liberté, sur la distance que cela lui permet de garder. C'est en s'appuyant sur son symptôme et en le faisant valoir à l'occasion par le discours hystérique, qu'il s'extrait un temps de la forme de gouvernement auquel il s'en remet principalement dans l'amour. Autrement dit, son symptôme lui permet de trouver l'appui pour créer une porte de sortie — une « distance » comme il le précise — à la maîtrise à laquelle il s'en remet dans sa relation amoureuse. Ceci lui permet en retour de s'y inscrire à nouveau, sans risquer de s'y trouver annihilé, réduit au « plus gentil des garçons » qu'il n'est pas. Le symptôme lui permet de faire semblant d'être le plus gentil des garçon, mais sans s'y réduire. R pointe ici un ingouvernable qui doit pouvoir prendre place dans sa relation amoureuse en s'y opposant, mais ceci justement afin de pouvoir faire tenir le gouvernement qui régit, pour lui, sa relation amoureuse.

À ce moment de l'entretien, je le relance sur la question de la honte, un peu étonné de n'en avoir pas entendu parler de nouveau.

---

[747] Il place ainsi ici sa partenaire en place d'Autre du discours du maître, là où la contingence de la rencontre se retrouve bien en place de production, incarnée éventuellement par ce qu'il ne peut pas reconnaître ou maîtriser de ce qui se rencontre.

Il rattache alors la honte à ceci : « Qu'est-ce qu'on va penser de moi ? ». L'amour permet au contraire de « se présenter tel qu'on est », de « dire ce qu'on pense », « d'être honnête », conclut-il. Et il précise que cette honnêteté a des *conséquences.* Des conséquences qui constituent des points de butées, qui ne sont pas forcément gouvernables ou maîtrisables. Ce qu'il précise en disant que l'amour permet de passer au-delà de ces conséquences, et non de les supprimer. En revanche, il semble y avoir quelque chose dans le social qui ne laisse pas de place à ce qui ne se laisse pas gouverner, alors que R arrive à loger cette ingouvernable dans l'amour. Ce qui ne se laisse pas gouverner convoque le symptôme, comme on l'a vu pour R juste avant. Ainsi, lorsqu'il parle de honte, j'y vois une référence à un Autre qui ne ferait aucune place au symptôme, alors que les quatre discours portent la marque du symptôme dans leurs limites [748]. Voilà qui ne peut que nous faire penser au discours capitaliste, que David Bernard et Alexandre Lévy décrivent comme « un discours qui voudrait tenir ce symptôme pour quelque chose de honteux, de "méprisable" »[749]. Et ce mépris, R nous précise qu'il est tout autant valable pour la question de l'amour. C'est ce qu'il a précisé lorsqu'il a parlé de la honte pour la première fois dans l'entretien. L'amour semble donc être le lieu où R ne ressent pas, voire se soulage, de la « honte de vivre »[750] qu'il décrit. Une honte de vivre liée à ce que le discours capitaliste méprise le symptôme, et l'amour. Mais la honte que ressent R dans son inscription ou face au choix éthique de son inscription dans le discours capitaliste démontre aussi un point de résistance à ce discours. Qu'il ressente de la honte démontre qu'il y a quelque chose qui résiste à cette inscription. Nous y reviendrons plus bas.

R oppose la honte et le mépris de l'Autre à l'amour, où R est prêt à prendre le risque du réel qui s'oppose au gouvernement, où il consent à une certaine rencontre. Rencontre qui est aussi rencontre d'un autre réel, avec ses symptômes, et sa jouissance qui ne se rencontre qu'à marquer la séparation des partenaires. Mais, toujours dans la même logique que précédemment, il précise que ce réel doit être maîtrisable ou potentiellement maîtrisable : « ne pas être trop dérangeant » dit-il.

---

[748] Voir nos développements précédents sur le sujet.

[749] BERNARD. D. & LÉVY. A., « Le capitalisme et la honte », In : *Cliniques méditerranéennes*, 2014/2, n° 90, p. 253

[750] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVII : *L'envers de la psychanalyse, op. cit*, p. 211

Mais alors, que se passe-t-il si ce réel s'avère être trop dérangeant ? Voici sa réponse : « S'il y a vraiment des trucs trop dérangeants, bon, c'est que c'est pas fait pour nous quoi. Et puis… basta ».

Ce « basta » m'étonne un peu. Je lui demande alors s'il arrive à dire « basta ». Comment se passe ce moment ?

Il me répond directement : « Pas bien ». Il exprime que cette situation le divise : « je dis pas que c'est pas douloureux, mais je le fais… on regarde devant quoi ». Il précise qu'il faut « passer à autre chose », « des nouveaux projets, aller de l'avant ». Lorsqu'il me parle ainsi de la fin de la relation amoureuse, il me dit : « il faut faire un peu… pas le deuil, mais… passer à autre chose, nouveaux projets ». Je trouve très intéressant de remarquer que la question du deuil, et donc de la castration et de la mort, se manifeste ici, mais tout en étant niée. Et c'est à ce moment que R enchaine sur l'idée de l'indifférence, « se dire bon… faut que ça aille de l'avant quoi ». Il manifeste donc une division et une souffrance, mais il cherche en quelque sorte à trouver les moyens, « les projets », qui lui permettront d'éviter le deuil et de pouvoir plutôt penser à autre chose. Faire comme si de rien n'était. Il semble ici jouer la carte de l'indifférence. Une indifférence que l'on peut tout à fait relier à la structure du discours capitaliste qui répond d'une éthique de l'indifférence. Comme si la fin de l'amour voulait dire pour lui une inscription dans le discours capitaliste.

Et, comme il le dit juste après, c'est difficile de conjuguer les deux : l'amour et l'indifférence. Cette indifférence, c'est ce que requiert le monde de l'Autre qui méprise l'amour, le monde de la vie professionnelle ou personnelle dit-il. Dans ce monde-là, il faut aller de l'avant. Il dit se sentir parfois « écartelé » entre les deux. Il poursuit en me disant que la situation va bientôt se reproduire. Il veut partir aux États-Unis en postdoctorat et sa compagne ne peut, quant à elle, pas trop s'en aller de leur lieu de résidence actuel. Il me dit : « On voit le mur qui se profile ». Mais voilà à quoi il conclut : « j'ai envie de dire que j'ai pour l'instant pas envie de trop poser la question… de trop *me* poser la question {R venait d'oublier le "me" dans sa phrase}. Parce que je sais que ça va me pourrir, que ça va me tracasser ». R voit donc qu'il va devoir faire un

choix, qu'il va devoir se responsabiliser et y engager son énonciation[751]. Il exprime que ce choix lui fait éprouver une division. Mais il ne veut pas y penser pour l'instant. Alors que le fait même qu'il en parle montre bien que ce n'est pas le cas. Et donc que la division est bien là, manifeste. Il insiste en disant qu'il ne veut pas toucher à sa relation à cause de ça, pas pour le moment en tout cas. Il faudra se poser les questions en temps voulu. R semble donc vouloir encore préserver l'amour, au moins pour un temps.

J'insiste donc pour qu'il s'explique sur ce qui le pousse à ne pas vouloir y penser pour l'instant. Il commence par dire que s'ils sont vraiment amoureux, ils arriveront à concocter quelque chose. C'est-à-dire à maîtriser l'impossible. R s'en remet encore ici au discours du maître. Il se met alors à s'expliquer sur cet impossible. Il me dit que son projet professionnel l'attire d'un côté, et que l'amour le retient de l'autre. Il me dit : « L'amour, c'est une sacrée glu ! » Et la question qu'il se pose, n'étant pas dupe que le discours du maître est impuissant à *« conjuguer les deux »*, comme il dit, est la suivante : « Quel est le lien qu'il vaut mieux couper ? » Il faut « sacrifier » un des deux, c'est le terme qu'il emploie. Il me dit alors que l'amour fait faire des choses stupides, aberrantes, et qu'il ne pense pas être assez amoureux pour faire ces choses-là. L'amour, d'un point de vue extérieur précise-t-il, est irrationnel, aberrant, stupide. Il me dit que sa vision de l'amour ne lui permet pas de faire des choses aberrantes, « qu'il faut arrêter d'être fou quoi ! ».

R arrive donc à un point très important je crois : il bute sur l'impuissance du discours du maître à remettre au sujet ce dont il est manquant. Ce discours ne pourra pas « conjuguer les deux ». Il ne fonctionne que sur le fond de cette division du sujet qui en constitue sa vérité. Et cette impuissance, c'est-à-dire cette castration qui là se révèle, fait entrevoir à R que la vision du monde du discours du maître, la vision de l'amour qu'il a, exclut la folie de l'amour que R reconnaît pourtant bien au cœur de l'amour. Ce qui le mène finalement à voir l'amour comme une folie à laquelle il ne veut pas céder. Il dit ne pas s'en sentir capable actuellement. ll rencontre là un insupportable. La question qui se pose est donc : comment va-t-il le traiter ?

[751] L'oublie du « me » dans la phrase et sa correction par la suite, semblent en effet indiquer qu'il y a quelque chose dans ce choix qui, pour R, mobilise son énonciation - et une certaine résistance à l'engager.

J'insiste donc à ce moment sur le conflit qui a présidé à ce développement. Je lui rappelle qu'il me parlait « d'aller de l'avant », et des conflits que cela pouvait entraîner.

À ce moment il s'engage dans un développement où il me parle de deux routes. Chaque partenaire suit une route. Et l'amour est un lien qui lie les deux partenaires. Pour que le lien tienne, il faut marcher en parallèle. Si les routes se séparent, le lien risque de casser. Il me dit donc que l'amour c'est un partenaire plus un autre, et plus un lien entre les deux. En d'autres termes, il me dit qu'en amour, 1+1= 3. Il situe donc bien le non-rapport sexuel au cœur de l'amour, avec ce lien qui vient y suppléer. Et il repère que ce lien, ce n'est pas un lien qui permet n'importe quel mouvement, c'est un lien qui contraint et qui mène à faire « des sacrifices ». L'amour n'est donc pas sans castration. Mais voilà ce qu'il me dit après un long soupir : « Je me vois pas…heu…faire…faire… faire des sacrifices ». Il ne veut donc pas de cette castration. Et il y a un discours, qu'il a donc repéré, qui fait croire qu'il peut éviter cette castration, mais peut-être au prix de la honte.
Cependant, il ne semble pas décidé à épouser la position de mépris de l'amour et l'indifférence auquel cela ouvre, il se corrige : « Si, mais… Je me vois pas *tout* sacrifier ».

Je lui demande alors d'en dire un peu plus sur les deux routes dont il a parlé. La question est équivoque. Est-ce les deux routes qui se séparent ? Les deux routes qui sont en parallèles ? Est-ce la route de chacun ? Etc.

Il choisit de comprendre qu'il s'agit des routes de chacun en tant qu'elles se séparent. Il me parle alors de sa route, ce vers quoi il est attiré, et explique en quoi cela le sépare de l'amour. Il évoque surtout ce qu'il appelle « la vie professionnelle », ce qu'il dit être très important pour lui. Il me dit *: « la vie professionnelle, c'est quand même un gros hein… ouais, le poste majeur quoi. »* Il y a quelque chose qui fait direction dans l'existence pour lui dans ce signifiant «vie professionnelle », ou « projet professionnel », un peu comme « le plus gentil des garçons ». Et puis, poursuit-t-il, il y a « aussi l'histoire ». Il évoque alors la campagne, lieu de son enfance. Et c'est à partir de cette « histoire » qu'il évoque un autre point de résistance à la relation amoureuse, un « non », où il semble situer une résistance au gouvernement de la relation amoureuse. Il ne se voit pas « vivre à Paris », ce serait renoncer à ce qui, pour lui est un appui qui prend racine dans son histoire. Seulement, il y a la vie

professionnelle. Et ceci ne semble pas pouvoir ce conjuguer avec ce point de résistance qu'il construit à partir de son mythe individuel.

Il m'explique en effet qu'on a chacun une grande équation qu'on essaie de résoudre. Je lui demande quelle est cette équation, et il me dit : « L'équation de la vie qu'on a envie d'avoir : quelle est la vie que j'ai envie d'avoir quoi ».

Ceci contraste nettement avec ce qu'on a pu repérer plus tôt d'un ancrage dans le discours du maître, avec la nécessité aux commandes. Ici le sujet se place aux commandes, c'est à lui de résoudre l'équation et surtout à lui d'en gérer les paramètres afin d'essayer de trouver, selon ses termes, ce qui rend heureux. À ce moment, R associe sur un ami à lui qui, dit-il, roule en grosse cylindrée après avoir suivi le cursus qui lui était tout tracé : classes préparatoires, école d'ingénieur, travail bien rémunéré en tant qu'ingénieur dans l'électricité. Mais R insiste sur le fait que cet ami se retrouve seul. Malgré sa réussite dans son projet professionnel, cet ami est terriblement seul. R dit que ceci ne le rendrait justement pas heureux, et que « ce genre de truc » ne rentre donc pas dans l'équation. Il ne veut pas être seul, comme cet ami. Cette association me paraît être une résistance du sujet à son inscription dans le discours capitaliste. R entrevoit la solitude qui se dessine derrière les promesses de jouissance de ce discours. Et il associe sur cet ami au moment même où il se prépare à basculer dans ce discours, qui le mènera justement à considérer que l'amour, grâce auquel justement « on est plus tout seul »[752], ne pèse pas bien lourd dans l'équation face au « projet professionnel ». En effet, après ce point de résistance, R se mettra à me dire quelle est son équation à lui, et quels sont les paramètres importants. Il n'y en a pas énormément. Il s'agit en fait surtout dudit « projet professionnel ».

Mais voilà, juste après ce qui semble être une résistance à l'inscription dans le discours capitaliste, R associe de nouveau sur un élément très important. Élément qui met en évidence que cette résistance est bien celle du symptôme. Il poursuit en effet, juste après avoir dit que la solitude qu'il entrevoit comme résultant d'une vie consacrée au « projet professionnel » ne le rendrait pas heureux, sur ceci qu'il a aussi besoin de temps, d'espace, et de faire du sport. Il me décrit une forme d'état second : quand « c'est dur, quand

[752] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXII : *R.S.I, op. cit.*, Leçon du 21 janvier 1975

physiquement c'est dur ». À ce moment, dit-il, il arrive à « couper tout », à « avoir le cerveau qui se libère ». Il précise avoir trouvé ça un temps au rugby, et maintenant il le trouve dans des escapades en montagne.

Il intercale alors dans l'énoncé : « Et une vie à Paris… ». Ce qui fait référence à ce dont il parlait juste avant, soit son mythe individuel, et la façon dont il s'en sert pour appuyer un point où il refuse de se réduire au gouvernement de la relation amoureuse. Ainsi, cette décharge « physique » qu'il est en train de décrire, semble être liée à ce qu'il dit être son « histoire ».

Il poursuit alors en disant que cela prend de l'espace dans l'équation, au détriment de sa relation amoureuse. Mais il affirme que ces deux paramètres sont liés et indissociables. S'il n'a pas cet espace où il peut éprouver cette libération, sa relation en pâtira. C'est un point d'indépendance, dit-il, où il se libère, qui lui permet d'être mieux dans sa relation. Il le place donc clairement en opposition à la relation amoureuse, comme un point sur lequel il ne veut pas céder, mais il explique que cette décharge lui permet de rendre la relation plus apaisée, et plus docile en quelque sorte. La liberté, l'indépendance, il va la loger ailleurs, en dehors de la relation. Ceci me paraît lié avec ce qu'il me disait plus haut de ne plus vouloir « tout céder », de savoir dire non au commandement du « plus gentil des garçons », ceci aussi afin de prendre un peut de liberté, une peu de distance par rapport à sa relation amoureuse. De même, il associe ce point de résistance à son histoire, au fait qu'il soit de la campagne, et qu'il y a quelque chose de cette histoire qui lui permet de construire un point où il ne veut pas céder. En d'autres termes, ceci me paraît lié à la façon dont R se sert de son symptôme pour ne pas se dissoudre dans l'Autre. Cette résistance qu'il oppose à la relation amoureuse, c'est aussi ce qui lui permet justement, comme nous avons tenté de le montrer, de s'insérer dans la relation amoureuse et son gouvernement plus sereinement.

Mais voilà qu'il poursuit en me disant « Et puis maintenant, il y a le projet professionnel quoi ! » Il me dit : j'ai fait un peu d'études, j'ai envie que ça serve à quelque chose » !

Il me parle alors d'un ami à lui qui est aussi ingénieur, comme lui. Et cet ami se dirait : « ha bé ça me gonfle d'être ingénieur, je veux être en montagne », et il poursuit ainsi en me

disant : « et il me dit heu…{il soupire}, je me dis que… il se dit que… enfin… il me dit heu.. j'ai envie d'aller faire pisteur » à la montagne. Cette confusion qui se manifeste ici entre R et l'ami dont il parle nous met la puce à l'oreille. Et au vu de la suite, je comprends que R me parle en fait de lui et de ses propres escapades en montagne, celles qu'il ne veut pas céder pour préserver sa relation amoureuse. Parce qu'en effet, il poursuit en disant : « Je lui dis « attends, t'as pas fait cinq ans d'études pour heu… En plus je pense pas que ce soit la bonne solution ». Je comprends alors que ce « Je lui dis » est en fait un « je me dis », puisque R a commencé cette histoire en évoquant le fait que les moments qu'il passe en montagne sont importants pour lui, et en me disant : « J'ai fait un peu d'études, j'ai envie que ça serve à quelque chose ». R semble dire que son « projet professionnel » s'oppose à ses escapades en montagnes, et qu'il lui faudra lâcher quelque chose de ce symptôme — produit à partir de son histoire, et lui permettant de faire tenir sa relation amoureuse — s'il veut poursuivre dans cette voie.

Il conclut dans une sorte de déni de tout ce qu'il vient de me dire dans l'entretien sur les choses qu'on ne peut pas concilier, les choix qu'il faut faire, les impossibles auxquels l'amour et la vie le confrontent, en me disant : « j'ai besoin de tout ». Le voilà inscrit dans le discours capitaliste et donc dans ce discours qui méprise l'amour dont il nous parlait au début. Et voici comment il termine l'entretien : « Faut voir à quel endroit j'ai le plus envie de faire des coupes, de faire des coupes budgétaires quoi, d'enlever du… du truc. Et la relation amoureuse est malheureusement un paramètre comme un autre et… enfin "malheureusement", non, au contraire, je trouve que c'est plutôt pas mal. Si ça doit y passer, ça y passe quoi ».

L'évocation de ce « projet professionnel » l'amène donc à dire qu'il a « besoin de tout ». L'amour est alors ravalé à « un paramètre comme un autre », ce qui est, précise-t-il, « plutôt pas mal ». En effet, supprimer l'amour de l'équation serait une bonne chose finalement, car ceci reviendrait à faire une « coupe budgétaire », soit retirer ce qui dépense trop et qui ne rapporte pas assez. Ainsi, le « j'ai besoin de tout » que prononce R et qui semble déterminer ce qui motive la résolution de l'équation, semble être un « tout » amputé de l'amour du symptôme, de son histoire, mais aussi du fantasme — inopérant en ce point précis. En effet ce « tout » est bien la marque que le désir ne trouve ici aucune orientation fantasmatique. Le fantasme n'est pas convoqué pour jouer son rôle de montage du désir, voire de cadre sur la réalité. Ainsi, la réalité, désinvestie par le fantasme, se réduit à un « tout » rationnel,

éventuellement calculable, et constitué de paramètres d'une équation. Le recours au fantasme et à la castration qu'il suppose, castration qui entraîne que le fantasme oriente le désir justement sur quelques objets élus et désignés par le recours à la signification phallique — et non sur « tout » —, est ici abandonné. La signification phallique est invalidée, tout se vaut. Et le sujet n'en restant pas moins, tout de même, sujet désirant, R dit avoir besoin de tout. Le désir étant au passage ravalé au besoin. Ainsi, R repère que ce « besoin de tout » devra l'amener à se passer de l'amour. Mais le discours capitaliste permet au sujet de s'inscrire dans une structure où les choses de l'amour ne peuvent pas s'articuler. S'y inscrire, c'est y consentir, de fait[753]. C'est ainsi dans l'indifférence que R conclut par ce « Si ça doit y passer, ça y passe ».

Ceci montre bien, en effet, la position d'indifférence aux choses de l'amour que R adopte en prenant appui sur la structure du discours capitaliste. Ceci alors que plus tôt dans l'entretien, il n'avait pas un avis si tranché. Il me disait que dire « basta »*(sic)* était quelque chose qui le faisait souffrir, il évoquait aussi la difficulté de prendre une décision quant à l'amour, sa volonté de chercher à le préserver quand même. Au moment où il en vient à réduire l'amour à un paramètre d'une équation, il n'y a plus vraiment trace de l'expression de cette division qui s'exprimait alors, sinon dans ceci que ce projet nécessite de faire *des coupes.* En effet, même si ces coupes sont vues comme ce qui rapporte plutôt que comme ce qui va manquer, ceci reste une castration. Le plus-de-jouir ainsi visé, comme nous l'avons vu, est un gain sur le fond d'un manque. Le plus-de-jouir ne revient pas au sujet. Chacun des quatre discours véhicule cette double facette du plus-de-jouir, comme gain potentiel et comme ce qu'il n'y a plus. Et R repère bien qu'il faudra, comme il le dit, « enlever du.. du truc » *(sic.).* Seulement le discours capitaliste amène le sujet à tenter, vainement, de ne prendre le plus-de-jouir que comme du gain. C'est ainsi que j'interprète la référence assez énigmatique de R aux « coupes budgétaires ».

Il y a un autre point qui est tout à fait marquant dans cette fin d'entretien. En effet, la dernière phrase, où il signifie son indifférence aux choses de l'amour, est tout à fait particulière[754]. Il n'y a plus vraiment trace d'énonciation, R ne semble plus engager grand-

[753] Y consentir ne veut pas dire, en revanche, ne pas y résister. Comme c'est le cas pour R avec la honte.

[754] « Si ça doit y passer, ça y passe ».

chose de son dire. Cette phrase est particulièrement impersonnelle et sa forme permet d'évacuer toute responsabilité. L'utilisation du « ça » et l'absence de pronom personnel semble marquer un détachement, un désengagement énonciatif, au point qu'on ne sait pas, finalement, qui déciderait du fait que l'amour « y passe ». R semble par là se dégager de la responsabilité qu'il y aurait à faire sauter le paramètre de l'amour de ladite « équation ».

II. 2) CONCLUSION SUR L'ANALYSE DISCURSIVE DU TRAJET AMOUREUX.

• *Les enseignements du « cas »*

La présentation et l'analyse de l'entretien nous ont permis, ou devront nous permettre dès à présent, de dégager un certain nombre d'éléments sur les points suivants : L'inscription dans les discours et le trajet amoureux ; le symptôme, sa fonction et la façon dont le sujet s'en sert ; la structure clinique du sujet ; la sexuation ; la question de l'inscription dans le discours capitaliste.

Écartons directement ce sur quoi nous ne pouvons pas clairement nous prononcer. En effet, s'il est possible de faire l'hypothèse, dans le cas de R, d'un diagnostic de névrose — au vu de l'ensemble de ses propos qui se déploient autour d'un manque central qui semble inscrit symboliquement et révéler ainsi une castration opérante par le refoulement —, nous manquons d'éléments pour appuyer sérieusement un diagnostic plus précis. Mais ceci n'est, de toute façon, pas directement notre propos.

En revanche, au vu des propos recueillis, nous pouvons émettre l'hypothèse d'une inscription de R du côté gauche de la sexuation. En effet, tout indique qu'il s'en remet au Père et à sa fonction nécessaire d'exception pour régler son (non)rapport à l'autre sexe qu'il rencontre dans l'amour, et le rapport de sujet à sujet qui s'établit dans la relation amoureuse. Lorsqu'il évoque la contingence de la rencontre, il décrit chaque fois une tentative de s'en remettre au Père, de ne pas se confronter à la folie — comme il le dit — qui pourrait s'y rencontrer. Ce que démontre son rejet du coup de foudre. Cependant, lorsque la contingence devient trop prégnante, ce qu'il repère dans des situations qui se répètent et qui résistent à la maîtrise discursive en place, il est poussé à changer de discours et à s'appuyer sur son symptôme pour y faire face. Il semble y avoir, à ce niveau, un lien tout à fait étroit entre le symptôme et ce qui de la contingence de l'amour, pousse au changement de discours. En effet, le changement de discours paraît être impulsé tant par la contingence que par le symptôme lui-même. Ainsi, le symptôme semble révéler, dans la relation amoureuse, ce qui de l'amour pousse au changement de discours — soit ce qui relève du registre de la rencontre amoureuse. Mais il est difficile de dire qui de l'un ou de l'autre est premier. La contingence de l'amour appelle-t-elle le symptôme ? Ou bien le symptôme est-il ce qui réintroduit le registre

de la rencontre dans l'amour ? Si le lien entre symptôme et rencontre amoureuse me paraît, dans ce cas, se démontrer, la question de leur relation et de leur articulation n'est pas résolue.

Mais le lien du symptôme à l'amour ne s'arrête pas là. En effet, comme nous avons tenté de le montrer, si R s'appuie sur son symptôme pour dire « non » à un trop de gouvernement amoureux, c'est bien aussi en s'appuyant sur son symptôme que R tentera de trouver un arrangement qui lui permette de poursuivre sa relation. Ce en quoi nous repérions que R démontre un certain savoir-faire avec ce symptôme dans sa relation amoureuse.

Nous avons ainsi cherché à mettre en évidence le trajet, voire les trajets amoureux auxquels il s'en remet. Il se dégage ainsi une préférence assez nette pour le discours du maître, mais également une inscription, qui semble plus ponctuelle, dans le discours hystérique[755]. Ce sont donc ces deux discours auxquels il s'en remet préférentiellement pour régler ce qu'il en est de la rencontre amoureuse et de la relation amoureuse. Ceci avec un passage par le discours analytique que nous avons souligné. Cette ronde discursive amoureuse ne se fait donc pas sans convoquer le symptôme là où se révèlent l'impossibilité et l'impuissance des discours à tout gouverner de l'amour, mais aussi, comme ce qui permet à un sujet de faire en sorte que l'amour retourne aux discours. L'entretien avec R semble montrer que, pour ce dernier, le symptôme intervient tant dans les différents points de rencontres amoureuses, que dans les multiples retours au gouvernement de la relation amoureuse.
Cet entretien et l'analyse que nous en avons proposée nous montrent la singularité et l'irréductibilité des positions éthiques du sujet. Ils nous montrent aussi que l'amour et le symptôme sont dans une relation très importante pour R. De fait, il semble que l'indifférence aux choses de l'amour aille de pair avec une forme d'indifférence, voire de renoncement, à l'appui qu'il prend sur le symptôme, de même qu'à l'histoire singulière avec laquelle il est en lien. Mais nous devons insister sur un autre point. Ceci concerne donc ce que nous dit R de son rapport au discours capitaliste.

En effet, l'entretien semble montrer que R est divisé — voire écartelé comme il le dit — entre, d'une part, cette inscription dans le discours capitaliste qui le mène à la honte, au

[755] Il ne s'agit pas de dire que le sujet ne s'inscrit *que* dans ces deux discours, nous avons vu que le lien social se compose de la ronde des quatre discours - et que chaque changement de discours passe par le discours analytique. Il s'agit seulement de souligner les discours auxquels le sujet s'en remet préférentiellement.

mépris de l'amour et au renoncement à l'appui sur son symptôme ; et d'autre part l'amour, qui fait fonctionner les autres discours — notamment le discours du maître et le discours hystérique. Un amour qui convoque l'appui sur son symptôme — et par là son mythe individuel — et qui semble offrir une porte de sortie du discours capitaliste.

L'amour permet à R de sortir de la honte de vivre qu'il lie au discours capitaliste. Une honte qui marque un point de résistance à ce discours. Un point où *il n'est pas indifférent.* En effet, cette honte dont nous parle R semble indexer qu'il y a quelque chose, dans l'indifférence aux choses de l'amour et au symptôme qu'il tire de son inscription dans le discours capitaliste, *qui ne le laisse pas indifférent.* Ceci montre donc que l'inscription du sujet dans le discours capitaliste n'est pas sans résistance. Une résistance non seulement *à* l'inscription du sujet dans le discours capitaliste (R se dit « écartelé »), mais aussi *lors* de l'inscription du sujet dans le discours capitaliste (R ressent alors de la honte).

Pour autant, l'entretien semble aussi montrer que le discours capitaliste a une certaine valeur de solution pour R. En effet, ce discours semble aussi lui offrir une porte de sortie face à l'insupportable qu'il rencontre dans l'amour. Un insupportable qui révèle une castration : l'impuissance à pouvoir ranger l'amour entièrement dans le gouvernement. Ce point où l'amour touche à la folie, au hors-discours, est insupportable pour R, et c'est à ce moment qu'il bascule dans le discours capitaliste où il trouve un appui pour tenter d'y opposer une indifférence. Indifférence aux choses de l'amour, indifférence à la castration. Une castration qui est pourtant bien opérante pour lui et qu'il situe au cœur de l'amour. Mais l'entretien montre que le sujet est loin de s'inscrire uniquement dans ce discours, et que finalement, *la question de son inscription dans le discours capitaliste, en tant que telle, le divise.*

R semble face à un choix éthique : d'un côté l'amour, la castration et le symptôme, et de l'autre un Autre méprisant, auquel il oppose la honte, mais qui lui permet d'éviter la folie de l'amour en étant indifférent aux choses de l'amour — tout en lui promettant de lui éviter la castration, de tout avoir. Ceci semble démontrer que pour R, non seulement le discours capitaliste n'est pas le seul en fonction, mais surtout, que l'inscription dans ce discours ne va pas de soi. S'inscrire dans le discours capitaliste ne paraît pas si simple que cela. L'entretien montre que le sujet s'affronte à des points de résistance (par la honte notamment, par son symptôme aussi) à son inscription dans un discours qui renierait, voire mépriserait, tant l'amour que son symptôme — et l'usage qu'il en fait.

- *Limites de l'analyse de l'entretien*

Avant de terminer et de proposer une articulation de cette première analyse à une analyse plus historique de l'entretien, je voudrais dire juste un mot sur la démarche de l'analyse de l'entretien par les discours. Il me semble que notre exposé démontre que la théorie des discours n'explique pas le comportement, le cheminement de pensée, ou les déterminations inconscientes d'un sujet. Elle permet seulement, et c'est déjà beaucoup, d'aborder les positions éthiques du sujet, non pas en les expliquant, mais en mettant en valeur la singularité et même la responsabilité du sujet dans cette position. La démarche préserve donc un point d'inexpliqué et d'inexplicable dans la question éthique — et même elle le met en valeur. On peut donc, grâce à cette approche, dégager les positions éthiques et les choix d'un sujet face à l'Autre auquel il a affaire. Mais on ne cherche pas à les expliquer, c'est-à-dire rendre compte de ce qui serait leur déterminisme. J'irai même jusqu'à dire que finalement, là n'est pas la question. Et je crois que c'est là ce qui reporte la responsabilité éthique sur le sujet — et c'est là aussi, il me semble, une différence entre la psychologie et la psychanalyse.

Pour autant, on peut reprocher à notre démarche d'adopter une lecture des dits de R qui soit orientée, et donc influencée, par nos propositions et nos développements théoriques. En effet, nous avons choisi de lire l'entretien à partir et en fonction des questions qui nous intéressaient. Un entretien de recherche n'est pas un cas clinique. La lecture et l'analyse de l'entretien sont inévitablement vectorisées par les questionnements et les enjeux de la recherche[756]. Nous avons tenté, cependant, de ne pas réduire notre entretien à une simple illustration, mais plutôt d'en dégager la singularité, dans la limite des éléments que nous avions. Éléments qui en aucun cas ne peuvent remplacer ou s'équivaloir avec ce qui peut s'extraire d'une analyse. Pour autant, comme nous le disions, nous avons tenté de mettre en valeur dans notre analyse de l'entretien, non pas les déterminations inconscientes en tant que telles, mais plutôt les positionnements éthiques du sujet. Ainsi, nous n'avons pas cherché à produire ou à mettre en œuvre un système démonstratif, ni même explicatif, mais plutôt à mettre en valeur, à partir d'une analyse discursive, les points qui révèlent la spécificité et la responsabilité du sujet dans son rapport à l'Autre, à l'amour, et au lien social. Il est clair que

[756] Là où un cas clinique reflète avant tout une expérience qui trouve sa motivation dans la clinique elle-même. Nous touchons ici, finalement, aux limites mêmes de ce que peut être une recherche universitaire qui cherche à s'inscrire, autant que faire se peut, dans le champ de la psychanalyse.

la lecture et l'analyse de l'entretien que nous faisons ici n'est pas la seule possible. Elle reflète seulement ce qu'il est possible d'extraire de l'entretien au vu des questions qui animent ce travail de recherche et des choix que nous avons opérés. La question du trajet amoureux et le type d'analyse que nous avons mis en place pour l'aborder est un angle de lecture parmi d'autres. Mais il est celui que nous avons choisi, et celui qui nous a paru être le plus pertinent afin de tenter d'éclairer ce qu'il en est des choses de l'amour et de leurs rapports aux discours.

On peut malgré tout nous reprocher de trop réduire l'amour à une logique formelle, soit d'enfermer l'analyse de l'entretien dans le discours universitaire. Une réduction que Lacan dénonçait le 4 mai 1972, lorsqu'il poursuivait sa théorie des discours :

« On peut se mettre dans le discours universitaire à reprendre ce qui, de ma construction, fait modèle, en y supposant, en un point arbitraire, je ne sais quelle essence qui deviendrait, on ne sait d'ailleurs pourquoi, la valeur suprême. C'est tout particulièrement propice à ce qui s'offre au discours universitaire, dans lequel il s'agit, selon le diagramme que j'en ai dessiné, de mettre S_2 à la place du semblant. »[757]

Il est certain que tout travail universitaire qui cherche tout de même à se déployer au moyen de ce qui se dégage du champ théorique et pratique de la psychanalyse prend un tel risque — surtout lorsqu'il ne se base pas sur une pratique analytique en tant que telle. Mais il suffit, il me semble, d'être clair quant à l'objectif qui anime ce travail pour désamorcer une telle réduction de la psychanalyse à ce qui pourrait faire modèle, voire constituer une ontologie[758]. En ce qui concerne le nôtre, nous ne prétendons en aucun cas que ce que nous avons appelé le trajet amoureux, ou l'analyse discursive que nous proposons, constituent des valeurs suprêmes, qui seraient à considérer comme les seuls points permettant de faire un pas quant à la question que nous posons dans ce travail. Cette approche relève d'un choix dont j'assume la responsabilité. Ceci car il engage mon rapport à la psychanalyse, c'est-à-dire à la fois l'expérience singulière que j'en ai et ce que j'attends de ce travail au vu des questions qui

[757] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XIX : *Ou pire…, op. cit*., p. 153

[758] *Ibidem.*

m'intéressent[759] et du champ dans lequel il s'inscrit (l'université). Il n'y a donc aucune raison de considérer que notre approche vaille mieux qu'une autre et qu'elle devrait être considérée comme la seule qui vaille. Nous avons en effet, comme le dit Lacan dans ce passage, choisi un axe de son enseignement pour nous affronter à la question de l'amour et du lien social. D'autres voies auraient tout à fait pu être choisies[760], et de toute façon, un choix devait être fait au vu des nombreuses approches possibles. Mais en aucun cas nous ne conférons une valeur suprême à notre approche. Nous avons simplement tenté de tirer les ficelles de l'axe dans lequel nous avons choisi de travailler. Ceci dans le but d'essayer de montrer sa pertinence et sa fécondité en effectuant un certain nombre de propositions et en choisissant d'analyser notre entretien en fonction de ces dernières.

Cependant, il ne nous faut pas nier qu'une limite s'impose à notre démarche. Mais elle est, en définitive, aussi celle qui convoque la question de la recherche universitaire en psychanalyse et la présence de la psychanalyse à l'université. Et nous reconnaissons cette limite universitaire, qui fait du savoir théorique un élément capital, parfois au prix d'un oubli que la psychanalyse est une praxis. Le recours à l'entretien de recherche, quand bien même il est comme ici non directif, ne reflète en rien la pratique analytique. Et il serait également absurde d'en attendre les mêmes enseignements et les mêmes conditions d'analyse du cas. Les visées, les méthodes, et les éléments recueillis ne sont absolument pas les mêmes. D'où également notre choix de ne pas faire un simulacre de construction de cas puisque nous n'avions absolument pas les éléments pour le faire. Notre travail se situe dans le cadre d'un travail universitaire et ne se base pas sur la clinique de l'auteur. Il en essuie ainsi les limites inévitables. L'important, il me semble, étant de les repérer, et de les intégrer au travail. Ceci permet de ne pas tomber dans la critique que fait Lacan — ce qui reviendrait finalement à réduire la psychanalyse à ce qui peut en être dit dans un travail universitaire, ou à l'université. Si l'on peut parler du discours analytique à l'université ou dans un travail de recherche, le discours analytique n'est pas en fonction parce qu'on en parle.

---

[759] La question qui constitue la trame de fond de mon engagement dans ce travail pourrait se formuler ainsi : « Qu'est-ce qu'être psychanalyste aujourd'hui ? ». S'il y a, peut-être, une réponse différente par analyste - ce qu'il faudrait mettre à l'épreuve - il existe un enjeu, en ce qui me concerne, à dégager des éléments me permettant d'y faire face. Cette question comporte pour moi une dimension fondamentalement politique.

[760] Il n'y a qu'à souligner l'approche borroméenne qui n'est pas abordée dans ce travail.

II. 3) LES SIGNIFICATIONS IMAGINAIRES SOCIALES DANS L'ENTRETIEN AVEC R.

Je voudrais maintenant en venir, à partir de l'entretien, à ce qui a constitué l'effort de notre première partie : articuler et soutenir un lien entre la structure et l'histoire. Nous avons ainsi vu, dans cette première partie, que les signifiants concrets d'une langue ne sont pas sans véhiculer des significations instituées. Nous avons insisté sur le fait que la psychanalyse ne s'intéresse pas en tant que telle à ces significations instituées — mêmes si elle ne peut les ignorer dans sa pratique. Mais nous avons relevé que le champ historique des significations imaginaires sociales est amené à s'articuler aux questions plus structurales que pose la psychanalyse en termes de rapport au savoir et d'éthique. Notre objectif n'est pas ici de démontrer la pertinence de se référer à cette articulation de la structure et de l'histoire, ceci étant l'objet de notre première partie, et engageant des questions surtout théoriques — ce qui ne diminue par leur intérêt à nos yeux. Nous allons surtout chercher à repérer ce que nous avons dégagé comme étant l'un des enjeux cliniques de la prise en compte des effets de subjectivité : comment ces significations s'incarnent-elles chez tel ou tel être parlant ? Qu'en fait-il ? De quelle façon sa jouissance y est intéressée ?

Ceci devra nous permettre de dégager, non seulement comment structure et histoire s'articulent pour R dans l'entretien, mais également nous en apprendre un peu plus sur les significations instituées qui s'incarnent dans les dits de R, dans sa façon de penser et de dire l'amour dans l'entretien. Nous allons donc nous demander quelles significations instituées R convoque dans l'entretien. Pourquoi les convoque-t-il ? Et à quelle(s) fin(s) ? Ainsi, ce qui va nous intéresser dans cette analyse ne sera pas directement *la structure* de cet Autre et la place que le sujet consent à y occuper[761], mais plutôt *le contenu historique* de l'Autre auquel R a affaire et la façon dont ce contenu — en tant qu'il est le vecteur de certaines significations instituées — s'incarne dans et par les propos de R.

[761] Ce qui a été l'objet de l'analyse structurale du trajet amoureux proposée plus haut.

Nous allons ainsi nous référer aux éléments que nous avons dégagés dans notre première partie :

- L'histoire en tant qu'inconscient, qui dépend de l'appréhension qu'en a eue le sujet
- Le champ socio-historique en tant que créateur et véhicule de l'imaginaire social institué
- Le gouvernement de la jouissance et la question de l'éthique.

Il nous faudra donc examiner en quoi, et comment, ces trois points s'articulent entre eux dans notre entretien. Autrement dit, si cette partie de l'analyse s'intéressera au contenu de l'Autre, tout l'enjeu est de repérer en quoi ce contenu, historique donc, s'articule aux éléments plus structuraux relevés plus haut.

Le thème qui nous retiendra dans cette partie, puisque notre travail s'intéresse aux incidences du discours de la science et des logiques consuméristes et marchandes sur l'amour, sera celui des significations imaginaires sociales qui président à ces incidences, et des significations instituées qui en découlent. Il nous faudra donc repérer comment l'imaginaire institué du capitalisme, qui se définit d'une certaine copulation de la science et du marché, rentre en compte dans cet entretien, et comment il s'incarne à travers la façon que R a de se penser, de penser et d'agir en amour. Tout ceci, bien sûr, selon ce qu'il nous en a dit.

On peut d'emblée souligner que l'entretien a mobilisé des signifiants qui relèvent du champ de la science. Ces signifiants, comme nous l'avons soutenu dans la première partie de notre travail, ne sont pas seulement des signifiants quelconques, ne valant que par leur seule opposition aux autres signifiants. Ils sont également des éléments de signification institués. Et leurs significations, en tant qu'elles relèvent d'un certain champ socio-historique (incluant la science et le capitalisme) ne sont pas quelconques. R convoque ainsi les éléments suivants :
« Interaction », « connexion », « interface », « équation », « système », « paramètres », « besoin », « instinct », « pérennisation de l'espèce ».

R tente ainsi de rendre compte de l'amour avec les signifiants et les significations qu'ils trouvent à disposition dans l'imaginaire institué. Il est tout à fait intéressant de voir comment ces éléments de significations s'inscrivent et s'articulent à son projet de maîtrise de l'amour, projet que l'analyse structurale révèle. Autrement dit, si nous pouvons dégager une inscription

préférentielle du sujet dans un discours visant à maîtriser l'amour, on peut remarquer que cette position énonciative s'accompagne d'un recours aux significations instituées que fournit la science, et plus précisément, les mathématiques, voire l'informatique, la biologie et l'économie. On repère donc ici des effets de subjectivités liés à notre aire techno-scientifique.

R convoque tout d'abord un plan « biologique » de l'amour en décrivant un amour qui serait le résultat d'un instinct de conservation de l'espèce. Ce qui est en effet une thèse majeure de la biologie actuellement[762]. R convoque ainsi des significations instituées comme « la pérennisation de l'espèce », « l'instinct de conservation ». Puis il tente de décrire un amour plus humain, moins scientifique. Cet amour qu'il tente de décrire va révéler en fait des positions qui lui sont singulières. Et il est intéressant de noter qu'à partir du moment où R se met à parler de l'amour tel qu'il semble l'éprouver, les références scientifiques sont presque inexistantes. Même s'il continue à parler avec les termes « Interaction », « connexion » et « interface » — ce qui montre que les significations scientifiques sont toujours présentes —, il ne cherche pas à rendre compte de la façon dont il pense l'amour, se pense en amour, et agit dans l'amour, par des significations instituées relevant du champ scientifique. Il évoque même des moments d'invention. Ce n'est qu'à la fin de l'entretien que des effets de subjectivité liés à notre ère techno-scientifique se feront de nouveau fortement ressentir. Ceci lorsque R en vient à parler d'équation, de système et de paramètres. Mais à ce moment, comme nous le verrons, l'amour est laissé de côté.

L'entretien montre cependant que R tente par moment de trouver dans ces éléments de l'imaginaire institué par la science et le capitalisme de quoi *se penser* en amour, penser sa façon d'aimer, et le mettre en forme dans ses dits. Mais y parvient-il vraiment ?

Au vu de la suite de l'entretien, on peut déjà légitimement supposer que la vision biologique de l'amour — qu'il a bien repéré comme étant des « histoires de pérennisation de l'espèce » comme il le dit lui-même — ne lui permet pas de trouver de quoi *se penser* dans l'amour en adéquation avec une logique où ce dernier est maîtrisé par le signifiant — ce qui est bien la

---

[762] La biologie s'oriente en effet sur l'étude des hormones et d'une communication hormonale olfactive déterminant le partenaire génétique idéal pour la reproduction. Les publications à ce sujet ne manquent pas. Voir par exemple :
VINCENT. L., *Comment devient-on amoureux ?*, Odile Jacob, Paris, 2004
HATT. H. & DEE. R., *La chimie de l'amour. Quand les sentiments ont une odeur,* CNRS Éditions, Paris, 2008

démarche structurale que nous avons dégagée de l'analyse du traitement du trajet amoureux proposée plus haut. Il dit donc ne pas adhérer à cette vision biologique de l'amour. On peut ainsi bien repérer dans l'entretien des effets de subjectivité liés à notre ère scientifique, et précisément ici, liés à la domination d'un certain discours biologisant sur l'amour. Mais ces effets de subjectivité, à travers les significations instituées qui les soutiennent, ne semblent pas permettre à R de trouver un appui pour penser ce que l'on pourrait appeler « son éthique de l'amour », soit la position à l'endroit du réel de l'amour qu'il vient à assumer — position discursive repérée plus haut comme relevant préférentiellement du discours du maître. L'amour biologique, instinctuel, en termes de sens identitaire, semble représenter, pour R, ce qui est inconciliable avec le projet de maîtrise discursive par lequel il se loge dans la relation amoureuse. Ce qu'il précise en reliant explicitement cette conception instinctuelle de l'amour au coup de foudre, soit à ce qui échapperait à la maîtrise à laquelle il s'en remet.

Les significations biologiques de l'amour semblent renvoyer R à un impossible dont il ne veut rien savoir : celui du non-rapport sexuel qui entraîne que la rencontre relève de la contingence, et qu'elle peut tout aussi bien relever de ce qu'on appelle « coup de foudre ». Si R relie précisément les conceptions biologiques et le coup de foudre, c'est pour s'en démarquer, pour situer en ce point ce à quoi il dit ne pas avoir affaire. Cette « histoire d'attraction », ce « tomber amoureux au premier regard » restent pour lui tout à fait énigmatiques, voire étrangers. Ce qu'il précise lorsqu'il parle de cet ami qui serait très sujet aux coups de foudre : « je pense que je ne sais pas ce que lui entend par *être amoureux* ». Cette phrase montre que si le recours aux significations instituées par le champ biologique permet à R de trouver un sens à ce qui ne correspond pas à son éthique de l'amour, l'explication biologique n'enlève rien de l'énigme et de l'étrangeté qu'il ressent à ce propos. Ceci ne lui dit pas ce que c'est que d'être ainsi amoureux, mais lui permet seulement de le recouvrir par un sens que lui fournit un certain champ de signification. Ceci montre bien que les significations instituées n'épuisent pas la question du sens tel que le pense Lacan, toujours fuyant. Elles permettent seulement de masquer cette fuite, mais ne la colmatent pas. Ceci montre également le décalage entre le réel que la science tente de cerner et d'ordonner par ses explications, et le réel auquel a affaire un sujet — réel qui n'est en rien réduit par ces explications. La contingence de l'amour, que l'on peut appeler coup de foudre à l'occasion, ne se laisse pas épuiser par l'explication biologique.

Cependant, les significations instituées de la biologie, si elles ne permettent pas à R de cerner la contingence de la rencontre de deux parlêtres, lui permettent de donner une consistance à la contingence, c'est-à-dire de la référer à un certain champ de signification : celui de la biologie. Que ce champ de signification n'épuise en rien cette contingence n'empêche pas R de se servir des significations instituées de la biologie pour penser ce qui est pour lui impensable. « L'instinct », le « besoin primaire », illustrent pour lui ce dont il ne veut rien savoir de l'amour. Cette position de « je n'en veux rien savoir » lui permet de se satisfaire du manque de sens qui persiste malgré l'explication biologique.

Le recours au peu de sens — qui est en fait explication — fourni par la signification biologique de l'amour semble surtout permettre à R de se tenir à l'écart d'un certain réel de l'amour. Il est assez sensible qu'en s'en remettant ainsi à cette signification instituée d'un amour instinctuel, R tente surtout de se débarrasser du réel qu'elle masque — et qui l'embarrasse. Ce n'est pas tant une adhésion à une théorie qu'une façon de se tenir à distance de la contingence et de ce qui pourrait s'y rencontrer. Ainsi, les significations instituées de la biologie lui servent de bouchon pour tenir à l'écart le réel qu'elles viennent masquer. R relègue à « l'espèce » la responsabilité de la contingence de l'amour. Notre ère socio-historique lui fournit les éléments identitaires propices à donner une consistance à ce rejet de la responsabilité du sujet dans la contingence de l'amour — car la contingence ne diminue pas la responsabilité du sujet. Tout ceci ne serait qu'une « histoire d'instinct, de besoin primaire » — dans quoi résonne une certaine *bestialité* que R semble vouloir tenir à distance[763].

Cette référence de R au champ de significations instituées par la biologie entre donc dans une logique de maîtrise de la contingence. La biologie et les significations qu'elle institue permettent à R de ranger la contingence de l'amour sous du signifiant. Voilà qui répond de la structure du discours du maître telle que nous l'avons développée plus haut. On y voit en effet un sujet qui s'en remet au signifiant pour se tenir à l'écart d'une jouissance qu'il ne faudrait pas, tout en maintenant la contingence à distance. C'est par l'appui pris sur des significations

[763] Il nous faudrait plus d'éléments pour pouvoir tenter d'aborder cette question de la bestialité pour R. Tout ce que l'on peut remarquer, c'est qu'il semble la tenir à distance par un recours au signifiant, ce qui est le pas que franchit tout sujet parlant. Nous manquons d'éléments pour en dire vraiment plus, sinon que semble ici se situer un « je n'en veux rien savoir ». On peut se demander si cette bestialité fait retour, et comment. Peut-être dans les efforts physiques où R parle d'une certaine libération, et dont nous avons repéré qu'ils faisaient symptôme. Mais nous sommes déjà là sur un terrain fort spéculatif.

instituées que R fait fonctionner le discours du maître. Ce n'est ainsi pas n'importe quel signifiant, et donc pas n'importe quelle signification instituée qu'il place au poste d'agent. On peut ici saisir comment la structure (position discursive du sujet) et l'histoire propre au champ socio-historique (institution de significations et effets de subjectivité) s'articulent sans pour autant se confondre.

En effet, les deux plans ne se confondent pas, car c'est bien la mise à distance de la contingence par l'inscription du sujet dans le discours du maître qui répond ici de l'éthique du sujet. À ce niveau, la question des significations n'intervient pas en tant que telle. Cependant, pour faire fonctionner ce discours, on voit que R s'appuie sur des significations et des signifiants qui ne sont pas quelconques. Ceci car elles lui permettent de trouver un sens identitaire fourni par le champ socio-historique au fait de s'en remettre à tel élément de la langue et de la culture, et pas à un autre. La biologie revêt, pour R, la qualité d'un discours de maîtrise du réel qui lui permet de trouver un appui identitaire à sa position discursive. Ainsi, on voit que la position discursive du sujet s'accompagne d'un appui identitaire moïque. C'est-à-dire d'une identification du moi à un élément que lui propose le champ socio-historique et qui lui fournit du sens identitaire. Ce qui constitue ce que l'on peut appeler un effet de subjectivité.
Mais comme nous l'avons relevé, le sens identitaire fourni par les significations instituées de la biologie quant à l'amour permet à R de situer, non pas ce qu'il appellera *sa* vision de l'amour, mais justement ce à quoi sa vision ne correspond pas.

Lorsque R se met à parler de son expérience de l'amour, de sa façon d'y penser et d'y agir, les significations imaginaires sociales scientifiques ne semblent pas interférer de façon prégnante. Le projet de maîtrise de l'amour est toujours bien présent, mais R ne s'en remet pas aux significations instituées de la science ou du capitalisme pour se penser dans l'amour. R est amené à parler de sa position singulière dans l'amour, position qui convoque son histoire singulière, celle qu'il vient à assumer, et qui révèle des instants d'inventions. R évoque à ce moment la douleur qu'il peut ressentir lors d'une séparation, il parle aussi, et pour la seule fois de l'entretien, des deux femmes avec qui il a jusque là, successivement, partagé sa vie. Et c'est aussi à ce moment que il introduit la seule référence explicite à son mythe individuel et à ce qu'il en fait.

Tout ce passage où R abandonne les références aux significations scientifiques semble montrer que l'amour le met face à des situations qui nécessitent qu'il s'engage et qu'il y mette du sien. R explique que l'amour le met face à des répétitions, des situations problématiques qui manifestent une division et qui n'ont pas de solutions préétablies. La seule voie possible étant alors de prendre la responsabilité de trouver une nouvelle solution, qui ne sera pas forcément meilleure, précise-t-il. L'amour pousse R à engager sa responsabilité. L'amour le pousse à l'invention, à la remise en cause de ce qui était en place précédemment et à la tentative de faire différemment. Pour ceci, R ne semble pas trouver un appui particulier sur des significations scientifiques. Il ne cherche pas, comme auparavant dans l'entretien, à s'en remettre à de telles significations, mais plutôt à tenter d'exprimer ce qui le divise dans l'amour. Et ce qu'il dit alors, c'est qu'il est, dans sa relation amoureuse, capable de prendre appui sur cette division pour bricoler, inventer, voire créer quelque chose[764].

Les significations scientifiques ne réapparaîtront vraiment qu'à la fin de l'entretien. C'est alors la signification imaginaire sociale capitaliste qui s'incarnera dans les propos de R. C'est le moment où il assimile la vie à une grande équation, « l'équation de la vie qu'on a envie d'avoir », comment être heureux, comment être bien. L'amour est alors un paramètre comme un autre, voire un paramètre plutôt secondaire puisque lorsque R énonce ce dont il a besoin, c'est-à-dire les paramètres importants de l'équation, il ne cite pas l'amour. R décrit alors l'amour comme un paramètre qui s'oppose à la réalisation de l'équation et qui y passera « si ça doit y passer ». Il se réfère alors à des conceptions économiques, voire financières (coupe budgétaire) et mathématiques ou informatiques (équation, paramètres). Il semble, dans ce passage, penser la vie comme une équation dont il faudrait favoriser les bons paramètres et éliminer les mauvais afin de satisfaire ce « besoin de tout » dont il parle. Les mauvais paramètres indiquent les endroits où R peut faire des « coupes budgétaires » — c'est-à-dire enlever les paramètres qui coûtent trop et ne rapportent pas assez. Ceux qui font trop pencher l'équation à l'inverse du « bien-être »[765].

Nous avons déjà souligné, dans l'analyse discursive de l'entretien proposé plus haut, que si ce passage s'entame par une résistance du symptôme à l'inscription dans le discours

[764] Autrement dit, l'amour convoque ce que Castoriadis appelle l'imagination radicale.

[765] En effet, R décrit l'équation de sa vie ainsi : « Qu'est-ce qui me rend heureux, comment je me sens bien {…} ».

capitaliste, ceci semble tout de même aboutir à une certaine prise du sujet dans le discours capitaliste. Ce que nous apportons ici de plus, c'est que la structure du discours s'articule à des significations instituées fournies par la signification imaginaire sociale capitaliste. En effet, R appuie son inscription dans ce discours sur des significations véhiculées par le champ socio-historique du capitalisme, et très fortement inscrites dans notre époque (mise en équation de l'humain, homo œconomicus). Si les significations instituées du capitalisme ne sont pas absentes du reste de l'entretien, c'est une fois que le sujet sera inscrit dans ce discours, qu'elles prennent une véritable ampleur. C'est à ce moment où elles trouvent une cohérence avec la structure du discours capitaliste. Notre champ socio-historique fournit donc à R de quoi soutenir, du point de vue de ce qui fait sens identitaire, son inscription dans ce discours. Ce sens identitaire, R le trouve dans cette institution du capitalisme : le bien-être s'atteint par une utilisation rationnelle de la logique de maximisation / minimisation. Ce qui dépense trop et ne rapporte pas assez n'est pas rationnel et ne peut pas conduire au bien-être, visée de ce processus. Il s'agit de maximiser les produits qui rapportent et de minimiser les coûts. Cette logique est décrite et critiquée par Castoriadis[766], qui repère là une institution propre à la signification imaginaire sociale capitaliste. Lorsque R nous parle de faire une coupe budgétaire dans l'équation de sa vie, de supprimer l'amour au profit de son « projet professionnel », il s'en remet bien à cette conception de maximisation / minimalisation. L'amour ne lui rapporte pas suffisamment comparé à ce qu'il lui coûte. Il prend ainsi trop de place dans l'équation de sa vie, au détriment de son projet professionnel, qui lui, semble lui promettre un avenir plus rentable.

La description que R fait de l'amour avant ce passage montre bien que pour lui, l'amour ne semble pas, en tant que tel, mener au bien-être. Et encore moins pouvoir se réduire à quelque chose dont on peut attendre qu'il ne coûte pas trop. Il décrit en effet l'amour comme ce qui le confronte à des impossibles qui nécessitent des choix, mais aussi comme ce qui est le lieu de répétitions et d'insatisfaction. Cependant, l'inscription dans le discours capitaliste et le recours aux significations instituées par la signification imaginaire sociale capitaliste — qui permettent de fournir un sens identitaire à cette position discursive — semble mener R à laisser de côté l'amour. Ainsi, le « je veux tout » que prononce R et qui

[766] CASTORIADIS. C., *La « rationalité » du capitalisme*, In : *Les carrefours du labyrinthe - 6*, *op. cit.*, pp.79-112

semble déterminer ce à quoi devrait résulter la résolution de l'équation semble être un tout amputé de l'amour, voire du symptôme et du fantasme[767].

[767] Voir ce que nous en disions lors de l'analyse discursive de l'entretien.

II. 4) CONCLUSION SUR L'ANALYSE HISTORIQUE DE L'ENTRETIEN, ET SON LIEN AUX DISCOURS ET À LA STRUCTURE.

Afin de conclure, il nous faut tout d'abord souligner les points où R semble ne pas particulièrement recourir aux significations instituées de la science et du capitalisme pour exprimer sa position. Ceci nous permettra, par la suite, de chercher à cerner la façon dont ces significations peuvent servir à R pour tenter d'exprimer, tout de même, quelque chose de singulier.

En effet, lorsque R se met à s'expliquer plus frontalement avec la façon dont il se place face aux choses de l'amour[768], il est tout à fait intéressant de voir que les significations instituées par la science ou le capitalisme ne sont plus particulièrement convoquées. Les propos de R s'orientent alors sur des éléments de signification qui renvoient plutôt à l'histoire qu'il vient à assumer, celle qui convoque son fantasme, son symptôme et le savoir inconscient. R parle à ce moment-là, par exemple, de ce que le fait d'être « amoureux d'une fille »[769] le confronte à cette idée qu'il faudrait être « le plus gentil des garçons ». Et, comme nous l'avons déjà dit, c'est en nous parlant de son symptôme qu'il nous expliquera comment il tente de bricoler quelque chose pour ne pas se réduire à ce « plus gentil des garçons » — qu'il n'arrive de toute façon pas à être[770]. Finalement, tout le passage de l'entretien où R se met à parler de son expérience de l'amour et de la façon qu'il a de se positionner à l'endroit du réel qui s'y rencontre, tout ce passage ne place pas au premier plan les significations imaginaires sociales scientifique ou capitaliste. Même si R reste bien sûr imprégné par ces significations imaginaires sociales — il parle toujours de rationalité, de projet et de vie professionnels, etc. —, ce ne sont pas ces significations en tant que telles qui permettent à R de se penser en amour, de penser l'amour ou bien de « faire » dans sa relation amoureuse. C'est même plutôt

---

[768] C'est-à-dire lorsqu'il arrête d'essayer de donner une définition générale de l'amour et s'essaie plutôt à tenter d'exprimer sa position singulière.

[769] C'est également un des seuls moments de l'entretien où il sexualise sa partenaire : « une fille » - il dit aussi « ma copine ». Dans le reste de l'entretien, il parle de « l'autre », « du partenaire », de « quelqu'un », ou encore de « cette personne » - entretenant un flou quant à son genre (voire en le masculinisant), mais démontrant par là aussi une tentative de mettre à distance *son* expérience de l'amour. La place réservée à la partenaire dans les dits de R reste tout de même très faible tout au long de l'entretien.

[770] R précise en effet que plus il tend à être ce plus gentil des garçons, plus il se voit « emmagasiner des choses négatives ».
Cf supra., p. 299

comment il ne se pense pas en amour, comment lui, *il ne fait justement pas*, qu'il rattache à une conception scientifique. Le champ de signification ouvert par l'explication scientifique ou l'imaginaire capitaliste ne permet pas à R de rendre compte de son expérience de l'amour. Pour ceci, R doit en passer par des signifiants qui ne trouveraient leurs significations qu'à ce qu'ils puissent être mis en relation avec le savoir inconscient — une relation dont l'opérateur est bien le fantasme. Il en va ainsi de ce « plus gentil des garçons », qui ne pourrait se comprendre qu'à partir ce qu'il évoquerait à R de son histoire singulière et de l'appréhension qu'il en a — soit à partir du lien que ce signifiant maître entretient avec le savoir inconscient en tant que ce lien engage le fantasme du sujet[771].

Pour autant, comme nous le disions, les significations imaginaires sociales permettent tout de même à R de tenter de dire quelque chose de sa position à l'endroit du réel. Autrement dit, c'est par le recours aux significations imaginaires sociales, principalement scientifiques, que R essaie de raccrocher son positionnement éthique à des significations instituées qui valent socialement. Il en va ainsi, par exemple, de la façon dont il se sert de la signification biologique de l'amour. C'est en effet par le recours aux significations instituées de « l'instinct », de la « pérennisation de l'espèce », qu'il donne une signification à ce qui, pour lui, relève d'un incompréhensible assez radical semble-t-il : la contingence, l'inexplicable du coup de foudre. Même si, comme nous l'avons souligné, R situe ici ce dont il ne veut pas avoir affaire dans l'amour — soit la façon dont *il ne se pense pas —,* il exprime tout de même, avec des significations instituées, des problématiques et des impossibles qu'il rencontre du fait de son positionnement éthique, de son rapport à l'Autre, et de l'histoire singulière que ceci convoque. Si les significations instituées semblent avoir un rôle de bouchon pour tenir à l'écart une contingence et un réel dont R ne veut rien savoir, elles ne scindent pas le sujet de ce rapport au savoir qui le définit — ici un rapport qui relève préférentiellement du discours du maître. Bien au contraire, les significations instituées donnent à R les moyens de penser et de se penser socialement[772], soit de raccrocher une position qui lui est singulière et inconsciente — et qui en tant que telle, est finalement non communicable — à quelque chose qui fait signification pour la société et qui peut donc être reconnu par d'autres. Concrètement,

---

[771] Ce qui ne va pas sans une part de création singulière que R exprime également. Ce que Castoriadis reconnaît comme *imagination radicale.*

[772] Même si ceci est en terme négatif : je ne (me) pense pas comme ceci, comme cela. Ceci reste du sens identitaire.

R parle d' « instinct » au lieu de parler de son rapport à ce qui échappe à la maîtrise à laquelle il s'en remet.

R est donc imprégné d'un imaginaire social institué dont il tente de se servir pour donner un sens institué et reconnu socialement à ce qui relève d'un positionnement à l'endroit du réel qui, en tant que tel, est assez dénué de sens — et qui relève d'un certain intransmissible. Mais lorsque R parle de son expérience singulière de l'amour, il touche la limite de ce que les significations imaginaires sociales qui composent le champ socio-historique auquel il a affaire lui permettent d'appréhender. Seulement arrive-t-il à penser grâce à ces significations ce que pour lui l'amour *n'est pas*. Ce qui n'est pas rien. Mais les significations instituées ne lui permettent pas de donner un sens à son expérience de l'amour. Et ce sont surtout les significations imaginaires scientifiques que R convoque à ce moment, et dont il éprouve la limite de ce à quoi elles peuvent fournir un sens identitaire. On peut dès lors se demander si l'imaginaire institué par la science est inapte à permettre de fournir une signification instituée à l'amour ou bien si l'amour est, en tant que tel, une expérience humaine qui ne peut pas être recouverte par l'imaginaire social institué, quel qu'il soit. L'amour serait alors un des points de l'expérience humaine qui démontrerait que l'imaginaire social institué ne peut pas réaliser effectivement la clôture de la signification vers lequel il tend. L'amour serait un point qui troue la « logique identitaire »[773], un point qui démontre sa porosité[774]. L'amour n'est-il pas, en effet, ce rapport qui se construit entre deux savoirs *inconscients* ? Si l'amour est bien ce rapport de sujet à sujet, un rapport entre deux savoirs inconscients, il ne saurait se réduire à l'imaginaire social institué.

Mais il est aussi tout à fait intéressant de voir que les significations instituées de la science semblent (dé)voiler, pour R, là *où il ne s'y pense pas*, voire *où il n'est pas.* Cette position n'est peut-être pas étrangère à l'avènement de « *La* science »[775] moderne et du sujet qui en est co-extensif : le sujet de la science. Soit un « sujet qui seul rend possible La

---

[773] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 499

[774] Une porosité que Castoriadis repère, comme nous l'avons déjà souligné.

[775] Lacan insiste sur le « *La* » de « la science » pour indiquer qu'il parle, non pas de la science en générale, mais de la science moderne, celle inaugurée par Descartes.
LACAN. J., Le Séminaire Livre XI : *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil, Points, 1973, p. 257

science »[776], et dont la position est déterminée par une « pensée qui calcule, vérifie, expérimente, à l'exclusion de la perception, de la conscience et de tous les modes du sentiment »[777]. R se présente lui-même comme scientifique et il semble éprouver ceci que le calcul, la vérification, l'expérimentation, ne permettent pas d'approcher ce qu'il en est de l'amour. L'amour semble être, du fait d'être avant tout une expérience inconsciente, invérifiable et irréfutable[778].

Dès lors, « on est bien obligé de s'aimer sans le savoir »[779]. Mais peut-être pas seulement par manque de temps et de réflexion. C'est plutôt en raison de ce que la science moderne « forme le contexte de notre action à tous dans le temps que nous vivons »[780] — et de notre pensée — que l'amour, qui relève d'un savoir invérifiable et qui met en jeu l'objet *a* comme ce qui manque pour faire rapport sexuel — soit ce qui est précisément impensable —, échappe à ce que la science permet de penser ou de faire, voire en est exclu. En effet, si le pas du sujet de la science moderne est de rejeter ce que la pensée ne peut vérifier par le *je* qui doute, l'amour en est rejeté. Ceci puisque, relevant de l'inconscient, il se situe dans ce lieu où, bien que *ça* pense, *je* ne suis pas.

« Il arrive que ça pense là où il est impossible que le sujet en articule ce "donc je suis", parce que là est exclu structurellement qu'il accède à ce qui, depuis Descartes, est devenu son statut sous le terme de "conscience de soi" ».[781]

---

[780] ASKOFARÉ. S., *Les références de Jacques Lacan. Aristote - Descartes - Kant - Hegel - Marx,* In : *Les Séries de la Découverte Freudienne,* Volume III, janvier 1989, supplément au n°21 de *PAS TANT*, p. 24

[777] MILLER. J-A., « Action de la structure », In : *Cahiers pour l'Analyse,* n°9, Été 1968, p. 105
Sur cette question on peut se reporter au travail de Sidi Askofaré dans :
ASKOFARÉ. S., *Les références de Jacques Lacan. Aristote - Descartes - Kant - Hegel - Marx, op. cit.,* pp. 17-24

[778] La psychanalyse, s'intéressant à l'inconscient et procédant à travers lui, ne saurait, dès lors, se revendiquer de la science.

[779] « Faute de temps et de réflexion, on est bien obligé de s'aimer sans le savoir. »
CAMUS. A., *La peste*, Gallimard, 1947, p. 12

[780] LACAN. J., Le Séminaire Livre XI : *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse op. cit.,* p. 257

[781] LACAN. J., « Interview de Jacques Lacan du 14 décembre 1966 », RTB III, In : *Quarto*, 1982, Volume VII, p. 8-9
Cité par Sidi Askofaré dans :
ASKOFARÉ. S., *Les références de Jacques Lacan. Aristote - Descartes - Kant - Hegel - Marx, op. cit.*, p. 15

Mais, de plus, comme nous l'avons vu, en suppléant au rapport sexuel qu'il n'y a pas, l'amour se loge également en ce point où se situe l'objet *a,* soit ce qui manque pour faire rapport entre les sexes. Et ce point, si l'on suit Lacan, est le point où justement *je ne pense pas*, ou du moins, je ne pense pas *ça*[782]. Ainsi, à l'inverse du sujet co-extensif de la science moderne, l'amour se situerait là où « je ne pense pas et je ne suis pas »[783].

Ceci ne gagnerait pas forcément à être poussé plus loin au vu de notre objectif ici. Ce que nous voulions souligner est simplement que les significations imaginaires sociales scientifiques qui s'incarnent dans les dits de R sont corrélatives d'une certaine position structurale du sujet en tant que co-extensif de l'avènement de la science moderne[784].

L'amour se situe où il y a ce savoir qui ne pense, ne calcule, ni ne juge — et qui ne travaille pas moins : le savoir inconscient[785]. Et R témoigne de ceci en ne pouvant donner un sens scientifique qu'à ce que, pour lui, l'amour n'est pas. R en passe alors, pour parler de ce que l'amour est pour lui, par des éléments plus singuliers qui convoquent sa propre histoire et l'appréhension qu'il en a eu. Des éléments qui ne trouveraient une éventuelle signification, comme nous le soulignions, qu'à s'articuler à ce qui relève bien du savoir inconscient.

Ainsi, pendant toute une part de l'entretien, R est tout à fait en mesure de repérer que pour rendre compte de son expérience de l'amour, il va devoir se diriger vers ce qu'il appelle « une vision moins scientifique de l'amour ». On peut ainsi remarquer que les significations relevant de l'imaginaire institué par la science, et particulièrement la biologie, n'empêchent pas R de parler de son expérience de l'amour à partir d'une histoire qui lui est plus singulière. Les significations scientifiques lui servent alors encore à délimiter le champ de ce qui ne le concerne pas, ou de ce dont il ne veut pas être concerné, dans l'amour. Le sujet entretient donc toujours, malgré l'imprégnation par l'imaginaire institué de la science, un rapport au savoir inconscient — rapport qui manifeste sa division. La référence aux significations

---

[782] Sur ces points je renvoie au travail déjà cité de Sidi Askofaré :
ASKOFARÉ. S., *Les références de Jacques Lacan. Aristote - Descartes - Kant - Hegel - Marx, op. cit.*, pp. 3-32

[783] *Ibid.,* p. 27

[784] Pour autant, il est clair que cette position structurale est elle-même historiquement instituée et qu'en tant que telle, elle relève de l'institution de la signification imaginaire sociale de la science moderne.

[785] LACAN. J., *Télévision (1973)*, *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 531

instituées de la biologie semble même plutôt révéler la division du sujet à l'endroit de l'amour — plutôt qu'elle ne la masque.

En revanche, il va en être autrement à la fin de l'entretien, lorsque le discours capitaliste sera en fonction. Les significations instituées sont alors apparemment désincarnées de la division du sujet à laquelle elles s'articulaient, et même qu'elles révélaient, jusque là dans l'entretien.

Les significations instituées du capitalisme se font plus prégnantes en cette fin d'entretien et tendent à couvrir l'ensemble des propos de R. Mais R résiste encore, malgré ces significations instituées auxquelles il semble se nouer à ce moment de l'entretien, à son inscription dans le discours capitaliste. Mais il en sera autrement une fois inscrit dans ce discours, lorsqu'il conclura l'entretien. La signification imaginaire sociale capitaliste, se traduisant par une application de la logique rationnelle de maximisation / minimisation à tous les champs de la vie[786], semble alors fournir à R de quoi se penser en faisant fi de son rapport au savoir. Ceci se traduit par un « besoin de tout », où R se pense en terme d'équation et où il renie, finalement, tout ce qu'il venait de dire précédemment quant à ce qui semblait constituer le socle de son inscription dans les discours. C'est ainsi par l'appui pris sur les significations instituées par la signification imaginaire sociale capitaliste que R peut donner une signification qui vaut socialement (équation, bien-être, coupes budgétaires…) à une position éthique de non-rapport au savoir, c'est-à-dire une position qui le scinde de l'histoire qu'il venait à assumer plus tôt dans l'entretien. Une histoire faite d'impossibles, de contingences problématiques, et de relations amoureuses qui trouvaient leurs conditions de possibilités par le recours à la nécessité. Lorsque R parle de ces choses de l'amour, il nous parle aussi de son symptôme — de son lien à son mythe individuel, de la façon dont il s'en sert, de ce qu'il lui permet, mais aussi des répétitions auxquelles il est lié. C'est tout ceci qui semble se trouver écarté, voire rejeté lors de l'inscription dans le discours capitaliste à la fin de l'entretien. Et c'est à ce moment que la signification imaginaire sociale capitaliste trouve son incarnation la plus marquée dans les propos de R.

---

[786] Ce qu'exprime la formule déjà citée de Castoriadis à propos de la signification imaginaire sociale centrale capitaliste : « expansion illimitée de la maîtrise ».
CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 4, op. cit*., p. 156

Ceci semble démontrer que lorsque le sujet est inscrit dans le discours capitaliste, les significations imaginaires sociales deviennent des éléments de significations qui ne s'articulent pas à l'histoire singulière du sujet, même sous une forme d'une division ou d'une opposition quelconque. R est ainsi amené à nier tout ce dont il témoignait à propos de l'importance pour lui de son symptôme, mais aussi à propos de la façon dont il disait se positionner dans ses relations amoureuses et face à la rencontre amoureuse. Dans cette fin d'entretien, R ne témoigne plus d'une division entre ce qu'il ne veut pas savoir de l'amour — folie de l'amour qu'il range sous les significations instituées de l' « instinct » et de la « pérennisation de l'espèce » — et ce qu'il reconnaît de son expérience de l'amour — qui convoque des signifiants maîtres spécifiques à son mythe individuel. Au contraire, R conclut sur une indifférence à cette division, qui est une division par laquelle il s'affronte aux choses de l'amour. Cette indifférence est appuyée, rationalisée, voire justifiée, par le recours à la signification imaginaire sociale capitaliste. Autrement, dit, l'imaginaire institué du capitalisme, un imaginaire de maîtrise illimitée orientée vers un gain et une jouissance sans perte, qui se traduit ici concrètement par le fait de se penser en termes d'une équation dont il faudrait trouver l'équilibre pour atteindre le bien-être, cet imaginaire spécifique à notre époque, donne une consistance identitaire à l'indifférence aux choses de l'amour opérée, de fait, par l'inscription dans le discours capitaliste : « Si ça doit y passer, ça y passe ».

Ainsi, l'imaginaire du capitalisme — qui articule à la maîtrise de la science une maîtrise de toute l'anthroposphère[787], et les notions d'illimité et de maximisation du profit — semble venir à une place où le sujet est indifférent à son histoire, indifférent à l'inconscient, et donc à l'amour. Cet imaginaire, tout à fait cohérent avec la structure du discours capitaliste, permet à R de trouver un appui identitaire qui assoit son inscription dans le discours capitaliste en lui fournissant de quoi s'y penser en cohérence avec son époque et les significations qui y sont instituées. La traduction identitaire du discours capitaliste dont font preuve les dits de R rejette tout autant l'amour que ne le fait la structure même du discours capitaliste. En effet, en plus d'être exclu structurellement de cette structure discursive, l'amour devient, avec le recours à l'imaginaire institué du capitalisme, proprement *impensable*. Ceci car cet imaginaire est exclusif[788]. Cela est tout à fait sensible dans l'entretien

---

[787] CASTORIADIS. C., *Quelle Démocratie ?* , In : *Les carrefours du labyrinthe - 6*, *op. cit*., p. 217

[788] Voir ce que nous en disions plus haut dans notre partie *III. 3.1.3) LA SIGNIFICATION IMAGINAIRE CENTRALE CAPITALISTE*, p. 199

lorsque R s'en réfère à cet imaginaire institué du capitalisme. Tout ce qui faisait difficulté auparavant se trouve tout à coup réduit à une seule équation qui est sensée *rassembler* les paramètres de toute sa vie, mais qui se démontre en fait *exclure* ceux qui ne peuvent s'inscrire dans cet abord rationnel de maximisation / minimisation. L'imaginaire relevant de l'institution de la signification imaginaire sociale capitaliste ne permet pas que coexistent des significations imaginaires sociales ou des significations instituées qui en diffèrent — contrairement à l'imaginaire institué de la science qui peut tout à fait coexister avec des institutions qui n'en relèvent pas, comme la politique, l'inconscient ou la psychanalyse[789]. La science — en dehors du discours capitaliste — sait reconnaître ses limites et ce dont elle ne peut pas rendre compte. L'imaginaire institué capitaliste ne connaît pas la limite.

ll faut bien différencier ici l'inconscient comme savoir, et l'inconscient comme signification instituée. Si le discours capitaliste rejette l'inconscient comme savoir en scindant — structurellement — le sujet du savoir inconscient, l'imaginaire du capitalisme rejette l'inconscient comme signification instituée. Mais ce n'est pas simplement la signification instituée de l'inconscient qui est rejetée. Ce qui est par là écarté du champ de l'imaginaire social institué, ce n'est pas autre chose que toute conception de l'humain qui ne soit pas adéquate à l'imaginaire du capitalisme, soit le modèle de « l'individu qui gagne le plus possible et jouit le plus possible »[790] par le recours à la logique rationnelle de maximisation / minimisation. Ainsi, tout ce qui ne pourra pas se penser par cet imaginaire ne sera pas pensable autrement[791]. Et R témoigne en effet du fait que l'amour, une fois pensé avec l'imaginaire capitaliste, devient pour lui, en fait, tout à fait impensable — sinon sur le mode de son rejet.

Il y a donc un rejet historique de l'amour qui accompagne le rejet structural des choses de l'amour par le discours capitaliste. Ce rejet de l'amour du champ de ce qui peut se penser ou se faire est un *effet de subjectivité* de l'imaginaire institué par la signification imaginaire

---

[789] Ce en quoi la psychanalyse - tout comme la politique -, en tant que signification imaginaire sociale, n'est pas menacée par la science, mais bien par le statut que la science prend au sein du discours capitaliste : une forme de technoscientisme allié au Marché qui ne mérite certainement pas, à mon sens, le nom de *science.*

[790] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 4, op. cit.*, p. 157

[791] Voilà pourquoi nous citions également la psychanalyse et la politique dans ce qui est également rejeté. Nous pourrions poursuivre la liste.

sociale centrale capitaliste. Et il est cohérent avec la structure du discours capitaliste. Autrement dit, cet effet de subjectivité fournit un sens identitaire au rejet des choses de l'amour qui relève de la structure du discours capitaliste. Ce qui veut dire que l'imaginaire social institué du capitalisme fournit le support à des identifications qui donnent un sens identitaire à l'indifférence aux choses de l'amour.

Mais les effets de subjectivité ne se situent pas sur le même plan que les effets de gouvernements repérés dans l'analyse du trajet amoureux. Ces derniers sont l'armature discursive par laquelle le sujet s'affronte au non-rapport sexuel, ce en quoi il relève de l'éthique, soit de la position que le sujet prend à l'endroit du réel. En revanche, les effets de subjectivité, comme nous l'avons montré, se situent au niveau de ce qui fait sens identitaire, c'est-à-dire au niveau de ce qui permet de se penser, de penser et de faire avec les significations imaginaires qui dominent le champ socio-historique. Cependant, les effets de subjectivité, comme le montre l'entretien avec R, ne sont pas pour autant des données sociologiques. Ils ne peuvent se saisir qu'à travers la façon dont *un sujet* s'en saisit. Autrement dit, les effets de subjectivités sont pris dans les filets de l'éthique. Ils sont des éléments du champ socio-historique dont le sujet se sert pour pouvoir donner un sens identitaire à ce qui relève de positions bien plus structurales et inconscientes. Il y a donc bien, à ce niveau, une articulation entre structure et histoire. Une articulation qu'il nous faudra, au vu de ce qu'a apporté l'entretien, préciser.

CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE

Retour sur la question de la structure et de l'histoire

Cette partie, consacrée à l'étude du rejet structural (discursif) et historique (significations instituées) de l'amour par notre époque, nous a mené à développer deux points majeurs qui se révèlent être articulés entre eux. Le premier correspond au rejet des « choses de l'amour » par le discours capitaliste, qui mène le sujet qui s'y inscrit à l'indifférence envers elles. Nous avons tenté de rendre compte de la logique de ces « choses de l'amour » en tant qu'elles sont les modalités qui permettent de suppléer au rapport sexuel qu'il n'y a pas. Et notre travail a tenté de montrer que ces modalités qui définissent la logique des choses de l'amour (contingent, impossible, nécessaire, possible), ne sont pas sans s'articuler aux discours. C'est ainsi que nous avons tenté de définir comment cette articulation se fait pour chaque discours et en quoi ce trajet discursif des choses de l'amour engage, finalement, la ronde des discours. Une ronde qui définit le gouvernement amoureux, soit le gouvernement de la jouissance auquel le sujet s'en remet pour s'affronter aux choses de l'amour. Un gouvernement qui bute, sans cesse, sur ce qui ne se laisse pas gouverner, soit sur les limites de chaque discours : impossible et impuissance. Ceci nous a permis de dégager le rejet structural des choses de l'amour par le discours capitaliste en tant que la logique qui préside à ce qui peut ainsi suppléer au non-rapport sexuel, soit les choses de l'amour, ne peut pas s'y articuler. Ceci du fait du rejet de la castration et de l'inefficace de la fonction phallique dans ce discours.

Nous avons par la suite présenté, analysé, et discuté l'entretien non directif de recherche que nous avons mené. Ceci nous a permis de mettre en évidence la façon dont le sujet se saisit des discours pour traiter les choses de l'amour, soit l'éthique qui s'en dégage. Nous avons ainsi pu voir que ce que nous avons appelé le trajet amoureux convoque le symptôme, et que c'est ce même symptôme qui résiste à l'inscription du sujet dans le discours capitaliste. Une inscription qui, loin de débarrer le sujet, a quelque chose de honteux. La honte comme point où le sujet reste divisé, comme point où il n'est pas indifférent. Nous avons également pu constater que le discours capitaliste mène en effet le sujet à l'indifférence aux choses de l'amour et que ceci s'accompagne d'une renonciation à l'appui qu'il est possible de prendre sur le symptôme pour s'inscrire dans un gouvernement amoureux sans s'y réduire ou s'y dissoudre. La question de l'éthique, en tant que position à l'endroit du réel, et celle du

symptôme qu'elle convoque inéluctablement, sont donc absolument fondamentale dans cet abord structural des choses de l'amour.

Nous avons par la suite analysé l'entretien à partir des significations instituées qui s'incarnent dans les dits de R. Ceci nous a permis de dégager l'appui identitaire que R trouve dans l'imaginaire social institué pour dire quelque chose de ses positions éthiques. Pour autant, nous avons remarqué que les significations instituées échouent à recouvrir entièrement les positions éthiques de R. Nous avons pu relever plusieurs points où ces significations (dé)voilent que le sujet ne saurait se réduire à ces significations. Que ce soit lorsque R exprime par des significations instituées des points où, en tant que sujet, il ne veut rien savoir, ou bien lorsque les significations instituées ne permettent pas de saisir quelque chose qui convoque, en fait, une histoire bien plus singulière, irréductible au champ socio-historique institué[792] — c'est le cas, justement, de l'amour. Il semble ainsi que les significations instituées ne sauraient recouvrir la division du sujet. Tout au plus permettent-elles, à ce niveau, que cette division puisse se loger, ou du moins se manifester, dans « la pensée », soit dans ce qui fait sens socialement. Mais la pensée n'est pas le sujet. Le sujet se positionne plutôt là où, justement, « ça ne pense pas ». Et en tout cas, là où, si « ça pense », « je ne suis pas ». Autrement dit, « la pensée », c'est la pensée de l'Autre. L'aliénation du sujet au signifiant effectue le sujet comme « disparition » sous le signifiant qui le représente. Dès lors, le contenu de l'Autre, ici pris sous l'angle des significations instituées, ne saurait recouvrir la division du sujet, puisqu'il fait partie de ce qui l'effectue[793].

Lorsque R touche à ces points où le champ des significations instituées se révèle être troué, et finalement troué par le sujet lui-même, il se trouve face à des points où il doit engager sa responsabilité et, d'une manière ou d'une autre, bricoler, inventer, voire créer des façons de se positionner face à ce qui se rencontre là. Ce qui se rencontre en ces points, ce sont des impossibles, ou plutôt, des points où le sujet loge l'impossible, soit des points de réel. Face au réel, c'est ainsi la réponse éthique du sujet qui est convoqué. Et pour R, l'amour est un de ces points où son éthique, en tant que sujet divisé, est mobilisée. Autrement dit, ce

[792] Ce en quoi ce que Castoriadis appelle « l'imagination radicale du sujet » est ici convoqué.

[793] Il est bien évident qu'il n'y a pas de significations imaginaires sociales, et donc de significations instituées, sans le langage et sa structure signifiante. Castoriadis le souligne de nombreuses fois, en faisant d'ailleurs parfois référence à Lacan. Nous l'avons déjà évoqué.

positionnement du sujet à l'endroit du réel dépasse le seul plan du moi. Il dépasse ce dans quoi R se reconnaît, en cohérence avec la subjectivité de son époque. À ce niveau, c'est le savoir inconscient, le symptôme, et la façon dont le sujet s'en sert pour s'inscrire dans le lien social, qui est mobilisé. Et c'est à ce même niveau qu'il nous faut situer ce que Castoriadis appelle l'imagination radicale (ou imagination singulière du sujet) :

> *« À travers cette fabrication de l'individu, l'institution s'assujettit l'imagination singulière du sujet et ne la laisse en règle générale, se manifester que dans et par le rêve, la phantasmatisation, la transgression, la maladie. En particulier, tout se passe comme si l'institution parvenait à couper la communication entre l'imagination radicale du sujet et sa "pensée". Quoi qu'il puisse imaginer (le sachant ou pas), le sujet ne* pensera *et ne fera que ce qu'il est socialement obligatoire de penser et de faire. C'est là le versant social-historique du même processus qu'est, psychanalytiquement, le processus de refoulement. »*[794]

Si l'on pourrait critiquer dans ce passage la simple juxtaposition de la « pensée » et du champ des significations instituées — Castoriadis se corrigera juste après [795]—, c'est plutôt ce qu'il en est de l'imagination radicale du sujet qui nous intéresse ici. Castoriadis situe l'imagination radicale du sujet à ce niveau où est convoqué ce qui n'est pas simplement « pensée », mais rêve, fantasme, désir (« transgression »), et symptôme (« la maladie »). Ce qui veut dire que l'histoire propre au champ socio-historique, soit l'imaginaire social, s'articule à une imagination singulière, qui convoque, elle, des éléments qui vont à l'encontre de l'imaginaire social et qui convoque une histoire singulière, que l'on ne peut pas confondre avec l'histoire propre au champ socio-historique. Non pas que ces histoires soient sans liens[796], mais parce que fantasme, désir, et symptôme sont des éléments qui se forment en fonction de l'appréhension singulière que le sujet a de son histoire, celle qui le concerne et dans laquelle il reconnaît un désir qui le concerne : désir de l'Autre. Ainsi, il ne s'agit pas à ce

---

[794] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 5, op. cit.,* p. 314

[795] « Ce qui nous oblige donc à prendre en compte le social-historique, c'est qu'il constitue la condition essentielle de l'existence de la pensée et de la réflexion. {…} Elle {cette condition} est pour la pensée du même ordre que l'existence de la psyché singulière. La psyché ne suffit pas pour qu'il y ait pensée et réflexion, mais la psyché est partie prenante de la pensée et de la réflexion. ». Ce en quoi « société et psyché sont à la fois irréductibles l'une à l'autre, et réellement inséparable ».
CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 5, op. cit*., p. 317-318

[796] Puisque le langage, qui donne sa motérialité à l'inconscient, est lui même une institution sociale.

niveau de collectif anonyme, comme pour l'histoire du champ socio-historique, mais bien d'un sujet singulier. Il nous faut donc bien préciser que, si les significations instituées s'articulent aux discours — en tant que lien social —, les discours sont aussi et surtout cet appareil langagier qui permet au sujet d'articuler au lien social sa division, et ce que ceci emporte de fantasme, de transgression, et de maladie — pour reprendre les termes de Castoriadis. Les discours permettent, tant à l'imaginaire social qu'à l'imagination radicale, de se nouer au lien social, soit au gouvernement de la jouissance.

Finalement, le lien social, en tant qu'il est structuré en discours, se révèle être le lieu de l'articulation de l'histoire propre au champ socio-historique et de l'histoire singulière du sujet. Ce qui révèle également une articulation de la structure et de l'histoire.

Ainsi, si l'on ne peut pas se faire recouvrir les positions éthiques de R, son histoire singulière, et l'imaginaire social institué, il nous faut bien reconnaître que ces éléments sont forcément noués entre eux. Certes, nous avons relevé que R ne peut parler de l'amour, penser l'amour, se penser et faire dans l'amour, qu'à loger un dire là où l'imaginaire social institué n'est plus suffisant, là où il révèle sa porosité. R doit alors y mettre du sien et convoquer son histoire singulière. Et c'est ceci que veut dire « imagination radicale du sujet » : cette histoire singulière est elle-même co-produite par la création de l'imagination radicale du sujet[797].

Mais c'est bien en articulant un dire singulier sur l'amour aux significations imaginaires sociales et à l'imaginaire social institué, que R peut tenter de faire entendre, et même, d'entendre lui-même, quelque chose de sa position. Cette dimension de l'entendu à laquelle mène les significations imaginaires sociales, c'est la dimension du *dit.* Ainsi, s'il y a le plan du *dire* — soit celui des discours, et donc de l'éthique, du symptôme, des nœuds inconscients, de l'énonciation, et de l'imagination radicale —, il y a aussi le plan du *dit*, celui de la parole — la parole qui s'entend dans l'énoncé[798], celle qui exprime une pensée en partie façonnée par l'imaginaire social institué. Et si l'un et l'autre sont irréductibles, si ces deux plans ne se

---

[797] N'est-ce pas ceci que veut dire « l'appréhension qu'en a eue le sujet » ?
Lacan. J., *Le mythe individuel du névrosé*, *op. cit.*, p. 28

[798] Ce à quoi est loin de se réduire la parole.

recouvrent pas, ils sont pourtant inséparables. Il y a ainsi un enjeu de socialisation[799] à ce qu'un sujet puisse trouver dans l'imaginaire social institué, des significations lui permettant d'y nouer sa singularité. L'imaginaire social institué est ainsi ce dont le sujet doit se saisir pour faire entendre quelque chose de son désir, de son fantasme, de son symptôme[800]. Le plus singulier et le plus anonyme doivent se nouer pour qu'un sujet puisse se faire entendre, pour qu'il puisse engager son dire dans un champ social défini, soit nouer son dire à du dit — même si ce *dire* ex-siste au *dit.*

Et ce sont les discours, écrits par Lacan, qui permettent cette articulation, cette mise en lien, de ce qu'il y a de plus singulier et de plus a-social au niveau du sujet, avec l'Autre et son « contenu » : le champ historique de l'imaginaire social institué et du collectif anonyme. Les structures du gouvernement de la jouissance — en tant que ce gouvernement est inséparable de l'histoire singulière qui a mené le sujet à adopter telle ou telle position éthique — sont l'armature langagière qui permet à un sujet de se saisir de, ou plutôt, d'être saisi par, l'imaginaire social institué, afin de faire en sorte que sa parole, en tant qu'elle s'appuie sur *un dire* qui y ex-siste, puisse être entendue, et dans une certaine mesure, reconnue. L'imaginaire social institué fournit au sujet les moyens de faire en sorte que sa parole fasse sens pour la société, ou plutôt qu'elle soit, autant que faire se peut, en « cohérence avec le discours de l'ensemble »[801]. En cohérence peut tout à fait vouloir dire en opposition, en transgression, etc.

Il faudrait, pour être tout à fait précis, différencier le sujet et le moi, même si le moi est une des instances qui constitue le sujet. Si la parole est bien celle du sujet, ou plutôt, si le sujet « est ce qui parle dans l'humain » [802]— et ceci même si cette parole dépasse ce qui, du parlêtre, est sujet —, c'est bien au moi que revient de transformer cette parole en un énoncé

---

[799] Pour reprendre un terme de Castoriadis.

[800] C'est en ceci que l'enveloppe formelle du symptôme est aussi influencée par le champ socio-historique.

[801] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 5, op. cit.*, p. 136
Ce terme de « discours de l'ensemble » est un terme que Castoriadis empreinte à Piera Aulagnier, notamment à ce qu'elle développe dans son ouvrage :
AULAGNIER. P., *La violence de l'interprétation,* Paris, PUF, Collection « Le fil rouge », 2003.
Voir notamment le *Chapitre IV : L'espace où le "Je" peut advenir*

[802] ASKOFARÉ. S. & SAURET. M-J., «La contribution éthique de la psychanalyse au monde de la globalisation : faire fond sur le symptôme», In : *Les cahiers psychologie politique [En ligne]*, numéro 22, Janvier 2013.
URL : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=2282

cohérent pour le discours de l'ensemble. Soit en un énoncé sinon conforme, du moins cohérent avec la face historique du sur-moi-de-la-culture. Il s'agit donc de nouer le dire au dit. Soit de faire de la parole quelque chose qui peut *s'entendre* malgré ce qu'elle comporte d'ex-sistence *du dire* et de jouissance. Voilà qui a tout d'une tentative de compromis. Ce en quoi ce compromis ne se fait pas sans refoulement, et surtout, pas sans le symptôme.

Les discours ne sont-ils pas ce qui peut permettre que s'articulent, par le symptôme, cette histoire propre au champ socio-historique et l'histoire singulière qui concerne le sujet[803]? Comment, sinon par les discours, le gouvernement de la jouissance peut-il s'arrimer à ce qui fait sens *pour une société* ?

Tout semble donc indiquer que l'imaginaire social institué se noue au sujet singulier par l'armature discursive du lien social et le gouvernement de la jouissance — soit la castration — qu'ils instituent. Ce que Castoriadis avait en fait, sans forcément le formuler ainsi, repéré. En effet, voici ce qu'il énonce comme l'une des contraintes[804] majeures qui s'exercent sur la création et l'efficience des significations imaginaires sociales :

> *« La psyché doit être socialisée, et, pour cela, elle doit abandonner plus ou moins son monde propre, ses objets d'investissement, ce qui fait pour elle sens, et investir des objets, des orientations, des actions, des rôles, etc., socialement créés et valorisés. Elle doit abandonner son temps propre et s'insérer dans un temps public et un monde public ("naturel" aussi bien qu' "humain"). Lorsque nous considérons la variété incroyable de sociétés que nous connaissons (et qui ne sont, sans doute, qu'une infime partie des sociétés qui pourraient et pourront être), nous sommes presque conduits à penser que la société peut faire de la psyché ce qu'elle veut — la rendre polygame, polyandre, monogame, fétichiste, païenne, monothéiste, pacifique, belliqueuse, etc. En regardant de plus près, nous constatons que cela est en effet vrai, pourvu qu'une condition soit remplie : que*

---

[803] Une histoire qui convoque donc l'imagination radicale.

[804] En effet, rappelons-le, pour Castoriadis, les significations imaginaires sociales « sont des créations *ex nihilo,* mais non pas *in nihilo*, ni *cum nihilo.* Cela veut dire qu'elles sont des créations sous contraintes. » Castoriadis distingue quarte types de contraintes : naturelles, historiques, internes et intrinsèques. Voir :
CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 5, op. cit*., p. 321

l'institution fournisse à la psyché du sens — *du sens pour sa vie, et du sens pour sa mort. »*[805].

Autrement dit, Castoriadis situe le gouvernement de la jouissance comme indissociable de la création et de l'efficience des significations imaginaires sociales. Cette efficience consiste à ce que le sujet puisse loger dans le social ce qu'il a de plus singulier — et qui est fondamentalement a-social. Comme nous l'avons déjà souligné, tel que le formule Castoriadis, il s'agit aussi qu'un sujet soit porté à investir des rôles (patron, ouvrier, père, mère, chaman, étudiant…) des objets (entreprise, femmes, hommes, voitures, montres, livres, fusées…), des actions (rituels, études, enseignement, votes…) qui « sont et valent dans et par leur institution sociale »[806], et qui sont « les résultats de l'institution de la société »[807]. Il s'agit que le sujet se saisisse de ce que la société fournit à investir, à la place de ce à quoi il a fallu consentir à renoncer pour s'humaniser. Selon Castoriadis, ce que la société fournit ainsi, c'est du sens. Soit des éléments de signification non quelconques, institués socialement par les significations imaginaires sociales. Et Castoriadis précise : du sens pour la vie, et du sens pour la mort. Ce qui est important à retenir pour ce que nous dirons par la suite à propos de l'imaginaire social institué propre au capitalisme.

Ainsi, pour Castoriadis, c'est bien par le gouvernement de la jouissance, en tant qu'il se fonde sur la castration, que le sujet est amené à investir ces significations socialement instituées comme « support et instrumentation d'une formation phantasmatique subjective »[808]. En revanche, si le désir du sujet se porte *sur* ces supports, qui sont en fait des leurres socialement institués, c'est bien parce que l'objet qui conviendrait, celui qui *cause* le désir du sujet, est à jamais perdu, et *institué comme tel dans le champ social*. Pour que le sujet puisse faire de ces significations instituées les supports d'une formation fantasmatique subjective, il doit consentir à ce que l'objet perdu qui cause son désir soit institué comme manquant. Ainsi, Castoriadis situe la castration au cœur du social et de la socialisation. Autrement dit, une des contraintes majeures de l'imaginaire social institué est qu'il doit être

---

[805] *Ibid*., p. 322

[806] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 455

[807] *Ibid*., p. 459

[808] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 465

en cohérence avec l'exigence d'une signification de castration — soit la signification phallique.

Une signification phallique que l'on retrouve au fondement de la structure du lien social proposé par Lacan, et donc des quatre discours.

C'est ainsi à partir de ces considérations que nous proposons de concevoir les discours comme ce qui constitue le socle structural, fonctionnant sous le régime de la signification phallique, de l'articulation entre le champ socio-historique de l'imaginaire social institué et l'imagination radicale du sujet, en tant qu'elle est en fonction dans — et donc inséparable de — « l'histoire singulière de celui-ci »[809].

Ce qui, précisons-le, ne veut pas dire que la création de l'imaginaire radical ne puisse se développer hors discours. Mais ce n'est qu'à ce que ce qui en est ainsi créé soit repris dans les discours, c'est-à-dire à ce que ceci soit investi par et dans le lien social, qu'il deviendra non pas simplement « institué » — ou plutôt effectif —, mais « *socialement* institué ». De même, nous ne sommes pas conduit à penser que les significations instituées n'existent que dans et par les discours. Seulement, hors discours, les significations instituées ne sont pas articulées à la castration, à la signification phallique et au fantasme. Les significations instituées peuvent être investies sans en passer par les discours, mais elles ne seront alors pas nécessairement en cohérence avec l'imaginaire social institué[810]. Ce qui veut dire qu'elles ne

---

[809] Voir :
CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 455

[810] Rappelons que cette cohérence, qui est une autre contrainte que Castoriadis reconnaît comme s'imposant à l'imaginaire social, est en quelque sorte un point inatteignable par une société, du fait de l'imaginaire radical. Mais elle est toujours visée et elle est toujours, d'une façon ou d'une autre, potentiellement réalisée. De même, bien sûr, « la cohérence n'exclut nullement les divisions, les oppositions et les luttes internes ».
CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 5, op. cit*., p. 323

seront pas en cohérence avec l'organisation ensidique de l'imaginaire social, qui, elle, se fonde sur une signification de castration[811].

Il est également très important de préciser que, même si le moi est modelé par les effets de subjectivité, le sujet en tant que sujet divisé, irréductible à ce moi, peut tout à fait subvertir les significations instituées. Ce qui est une face, justement, de l'imagination radicale. Ainsi, Castoriadis ne réduit pas le sujet à ce qui est influencé, imprégné par l'imaginaire institué. Il ne réduit pas le sujet au moi. Au contraire, il reconnaît ce qui, du sujet, est insoluble dans l'imaginaire social institué — ce qui relève donc, pour lui, de l'imagination radicale. Une imagination radicale sans laquelle, finalement, aucune articulation au social ne serait possible, puisque sans cette imagination radicale, le sujet n'aurait aucun moyen d'investir quoi que ce soit du champ socio-historique — et d'ailleurs il n'y aurait pas de champ socio-historique[812]. C'est donc bien d'une intrication entre le plus singulier et le social dont il est question. Et la subversion des significations instituées, même infime, est la condition même de l'auto-altération historique, donc du champ socio-historique lui-même.

> *« La vie et les activités d'innombrables êtres humains introduisent sans cesse des altérations infinitésimales dans la manière de faire des choses ainsi que dans la manière de vivre effectivement ou d' "interpréter", de recréer pour eux-mêmes, les significations imaginaires sociales instituées. Par conséquent, une auto-altération lente et, naturellement, non consciente est toujours à l'œuvre dans la vie sociale réelle. »*[813]

Castoriadis repère tout à fait que l'imaginaire institué n'est pas un inconscient collectif. L'institution imaginaire de la société passe par l'interprétation du sujet, ce qui subvertit, de

---

[811] Ceci rejoint ce que Castoriadis avait remarqué, soit que le délire psychotique se manifeste par des incohérences avec l'imaginaire social institué, soit avec l'institution des significations imaginaires sociales, et ceci malgré l'utilisation de significations historiques. En effet, « le contenu du délire psychotique peut utiliser des significations historiquement disponibles », mais ces significations sont dans une « non-cohérence essentielle » avec l'imaginaire social institué. Cette incohérence ne serait-elle pas, en dernier terme, une incohérence avec l'exigence de signification phallique ?
CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 455
CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 5, op. cit.*, pp. 136-137

[812] « Imaginaire social instituant » et « imagination radicale » étant indissociables même si irréductibles l'un à l'autre.

[813] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 6*, *op. cit.*, p. 161

fait, les significations imaginaires sociales telles qu'elles sont instituées. Mais cette subversion, inhérente à l'équivoque fondamentale du signifiant, et donc à l'infinité des sens possibles, ne peut avoir lieu que dans la mesure où il y a bien des significations sociales instituées, reconnues pour ce qu'elles valent socialement. Sinon il n'y aurait rien à subvertir. Un *ready-made* comme la Fontaine de Duchamp n'aurait aucune portée si, justement, ceci n'était pas reconnu comme un urinoir que l'artiste détourne de sa signification instituée — c'est-à-dire du penser et du faire social tel qu'il s'incarne dans et par cet objet (mode de production, valeur d'usage, etc.). Ce qui interroge, en retour, la signification instituée de ce qu'est une œuvre d'art[814].

Les significations instituées peuvent être subverties par le sujet — et le sont assurément — du fait de son rapport singulier au savoir et de l'invention, de la création radicale, qu'implique ce rapport. Lacan repère tout à fait ce point d'invention inhérent à la relation du sujet au savoir. Il l'exprime clairement dans le Séminaire « Les non-dupes errent ». Face au « trou par où manque au Réel ce qui pourrait s'écrire du rapport sexuel »[815], il n'y a rien à découvrir, mais il y a à inventer : « Pour tout savoir il faut qu'il y ait invention »[816]. Ainsi, l'inconscient n'est pas tant ce qui se découvre, puisqu'il n'y a rien à découvrir dans le réel, sinon qu'il y a un trou, il est plutôt ce qui s'invente.

Autrement dit, le rapport du sujet au savoir est un rapport qui implique l'invention :

> *« C'est ce qui, quand même, permet tout de même d'envisager la portée de ce que j'énonce, c'est que le savoir, le savoir là où nous le saisissons pour la première fois, comme ça, maniable, maniable parce que c'est pas nous qui savons, c'est pas nous qui savons, que dit un de mes élèves, et qu'il appelle ça le non-savoir, pauvre gars ! Il s'imagine qu'il ne sait pas ! Quelle drôle d'histoire… Mais nous savons tous, parce que tous nous inventons un truc pour combler le trou dans le Réel. Là*

---

[814] Ce que Duchamp pousse encore plus loin en imaginant un *ready-made* réciproque : « Se servir d'un Rembrandt comme planche à repasser ». Duchamp décrit ici une oeuvre d'art qui prendrait une valeur d'usage, là où le *ready-made* est cet objet marchant ayant une valeur d'usage, qui prend statut d'oeuvre d'art, en la perdant.
DUCHAMP. M., *Duchamp du signe* (1975), Flammarion, 1994, p. 49

[815] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXI : *Les non-dupes errent,* inédit, Leçon du 19 février 1974

[816] *Ibidem*.

où il n'y a pas de rapport sexuel, ça fait "troumatisme". On invente ! On invente ce qu'on peut, bien sûr. »[817]

Ainsi, si nous avons pu considérer les discours comme la structure par laquelle un sujet qui s'y inscrit a rapport au savoir, il nous faut bien préciser que ce rapport n'est pas sans invention. Cette invention s'origine du trou du non-rapport sexuel face auquel chaque sujet doit bien inventer, singulièrement, quelque chose. Soit « *des inventions de savoir et des créations signifiantes, depuis les mythes individuels jusqu'aux théories sexuelles infantiles, comme la mise en place de sublimation et la production de symptôme »*[818]. C'est ainsi que les discours, de nouer les significations instituées à ce rapport fondamental d'invention singulière que le sujet entretient avec le savoir, permettent qu'un sujet s'articule à l'imaginaire social institué par ce rapport au savoir. Ainsi, le sujet ne saurait se réduire au moi — qui n'a dès lors aucunement une quelconque fonction de synthèse —, ou se limiter à s'en remettre aux modèles identificatoires institués. Ce qui, bien sûr, pousse à la subversion des significations instituées, et rend ainsi inéluctable l'auto-altération historique repérée par Castoriadis.

Ces considérations nous mènent directement à aborder, à partir de ces propositions, la question du discours capitaliste. Car, si les discours sont l'armature ou se conjoignent éthique, création singulière et significations instituées — soit le gouvernement structural de la jouissance, l'histoire singulière du sujet, et l'histoire propre au champ socio-historique —, c'est ce nouage que le discours capitaliste ne permet justement pas. Le discours capitaliste, s'il permet bien que les significations imaginaires sociales s'y inscrivent, ne permet pas que, par son intermédiaire, elles se nouent à l'histoire singulière du sujet — une histoire qui convoque le savoir inconscient[819].

Ceci est tout à fait sensible dans l'entretien que nous avons mené. Comme nous l'avons indiqué, lorsque R s'inscrit dans le discours capitaliste, il semble laisser de côté tout ce dont il avait témoigné auparavant de ce qui engageait son rapport au savoir en tant qu'indissociable de sa castration, de l'appui qu'il prend sur son symptôme pour s'inscrire dans le lien social et

---

[817] *Ibidem*.

[818] LAPEYRE. M. *Psychanalyse et création I*, Séminaire de Michel Lapeyre, Tououse, 2 novembre 1996, inédit.

[819] Voir ce que nous disions déjà à ce propos dans notre première partie, p. 234-235

pour faire face au non-rapport sexuel dans l'amour, de son fantasme et de son mythe individuel. Ceci en passe par un énoncé où il n'y a plus vraiment de trace d'énonciation, R ne semble alors plus engager grand-chose de son dire. Il se réfère à des significations instituées à partir desquelles il se pense comme une équation à résoudre, dont certains paramètres, comme l'amour et le symptôme, sont exclus, afin de répondre au « besoin de tout » qui semble être l'enjeu de la résolution de cette équation.

Ainsi, au vu de l'entretien et des considérations théoriques que nous avons proposées à sa suite, nous sommes conduits à proposer plusieurs points quant à l'intrication du discours capitaliste, du sujet, et de l'imaginaire social institué :

- Le discours capitaliste, de ne pas fonctionner sous le régime de la signification phallique, ne permet pas au sujet de nouer sa castration au social et donc aux significations instituées qu'il rencontre en s'inscrivant dans ce discours. Les significations instituées sont alors investies, dans ce discours, non pas sur le mode du manque (impossible) à combler, mais sur le mode du rejet de ce manque en tant que tel. Ce qui a des effets très concrets dans le social. Comme la propulsion au zénith du champ socio-historique du scientisme et du transhumanisme.

- Le sujet n'est pas en mesure de subvertir les significations instituées en étant inscrit dans ce discours. Autrement dit, le discours capitaliste disjoint le lien fondamental entre l'éthique et la création[820]. Ce qui différencie nettement ce discours du délire dans la psychose, où, à l'inverse, l'imagination radicale se déchaîne. Ce n'est pas que l'imagination radicale soit stoppée dans le discours capitaliste. Le discours capitaliste n'est pas un frein à la création social-historique en tant que telle, puisque l'imaginaire radical prend sa source dans le trou du non-rapport sexuel, et non dans l'institution de la castration[821]. Et si le discours capitaliste forclot la castration, il ne saurait pour autant boucher ce trou dans le réel, ce qui reviendrait à effectuer un sujet « dé-barré » — sauf à

[820] LAPEYRE. M. *Psychanalyse et création I*, *op. cit.*

[821] Sinon, aucune création dans la psychose ne serait envisageable.

supprimer l'humain en tant que parlêtre. Cet « esprit qui souffle »[822] ne saurait donc stopper la création tant que l'humain parlera. Seulement, dans ce discours, la création ne peut que se fonder sur le non-rapport du sujet au savoir qui y prévaut. Le savoir ne pourra pas y être institué comme un savoir singulier, et en aucun cas le savoir inconscient ne pourra y être reconnu. Ainsi, si l'imagination radicale du sujet n'est pas en tant que telle entravée par le discours capitaliste, elle ne saurait en aucun cas y être reconnue. Ce discours conduit donc le sujet vers une indifférence à cette imagination radicale du sujet, soit une indifférence au sujet lui-même en tant que divisé et responsable.

Ce qui conduit aussi directement, de fait, à une indifférence envers l'imaginaire social instituant. L'imaginaire instituant, dans ce discours, ne saurait instituer un imaginaire social qui puisse saisir ce point de création fondamental de l'humain : l'imaginaire radical. Ce qui conduit à l'hétéronomie, comme l'a relevé Castoriadis, mais aussi à ce narcissisme exacerbé, à cette « culture du narcissisme »[823], à ce moi dont rien ne peut venir bousculer les assises imaginaires. Mais il s'agit d'un narcissisme bien particulier, car lorsque les effets de subjectivité seront noués au sujet par ce discours, le sujet n'aura aucun moyen de les subvertir, d'y lier son fantasme, son histoire, ou d'y faire valoir son symptôme. C'est un « moi sans sujet » et sans histoire que façonne la subjectivité de notre époque, un moi qui est dans l'incapacité d'éprouver quoi que ce soit de la division constitutive du sujet, dont il est pourtant une instance.

- Le discours capitaliste, excluant la castration et plaçant le sujet dans un non-rapport au savoir, contribue ainsi à perpétuer un imaginaire social institué spécifique à notre époque. Un imaginaire qui ne respecte pas la contrainte d'être cohérent avec la signification de castration que Castoriadis reconnaît comme une exigence pour que s'établisse un imaginaire social institué susceptible de produire une socialisation. Et Castoriadis a tout à fait repéré ce point, puisqu'il précise que l'imaginaire social intitulé, celui qui permet la socialisation, doit fournir du sens pour la vie et du sens pour la mort[824]. Or, nous avons déjà

---

[822] *« Bien reçu/ Tous les messages /Ils disent qu'ils ont compris /Qu'il n'y a plus le choix /Que l'esprit qui souffle /Guidera leurs pas /Qu'arrivent les derniers temps où / Nous pourrons parler. »*
CANTAT. B., *Tostaky*, In : Tostaky (Noir Désir), Barclay, 1992

[823] LASCH. C., *La culture du narcissisme*, *op. cit.*

[824] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 5, op. cit.,* p. 322

souligné, notamment lorsque nous avons parlé du transhumanisme et de la signification imaginaire sociale capitaliste, que l'imaginaire social institué du capitalisme ne fournit justement pas de sens pour la mort, et d'ailleurs pas plus pour la vie, de fait. Ce en quoi l'imaginaire social institué du capitalisme ne mérite que de moitié le nom de « social »[825]. Castoriadis situe cette non-institution sociale d'une signification pour la mort comme ce qui distingue le plus nettement l'imaginaire institué du capitalisme. Ce qui conduit donc à ce dernier venu dans l'imaginaire institué du capitaliste : le transhumanisme — qui consiste, pour éviter la mort, à ne plus vivre. Dès lors, cet imaginaire institué, s'il n'est pas cohérent avec l'exigence de signification phallique de toute institution imaginaire de la société, est parfaitement cohérent avec la structure du discours capitaliste[826]. Et c'est ainsi par ce discours qu'il s'impose. Un discours dans lequel il ne peut pas être remis en question ou subverti. Ainsi, cet imaginaire est impropre à fournir une signification instituée à tout ce qui révèle, ou même simplement évoque, la castration, et notamment, comme l'a montré l'entretien que nous avons mené, l'amour. Seulement, tant que le sujet est inscrit dans ce discours, il ne pourra recourir à aucun savoir singulier pour répondre, par l'invention, de ce qui est ainsi délaissé par le champ socio-historique.

- Tout porte donc à croire que le discours capitaliste fait partie de ce qui est institué par la signification imaginaire sociale centrale capitaliste, qu'il lui est consubstantiel. Il est en fait une « institution seconde spécifique »[827] de la signification imaginaire sociale capitaliste, une création indissociable de l'imaginaire du capitalisme. Castoriadis considère que la création de l'imaginaire social doit être une création en cohérence avec la signification phallique. Il s'agit en fait d'une exigence bien plus fondamentale : celle que l'imaginaire social institué puisse se nouer à un certain gouvernement de la jouissance, avec lequel il est cohérent, afin d'être investi par le sujet. Ainsi, les quatre discours écrits par Lacan permettent de rendre compte de ce gouvernement de la jouissance, régi par la castration et

---

[825] Il est bien une création de l'imaginaire social instituant, mais il est impropre à la socialisation.

[826] Ainsi, s'il semble que l'institution de la signification de castration soit un universel pour toutes les sociétés, ce que l'anthropologie repère par l'universalité de la prohibition de l'inceste, ceci ne veut pas dire que rien dans le champ socio-historique ne peut contrevenir à cette signification de castration, comme le prouve le discours capitaliste.
« La prohibition de l'inceste {…} constitue une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité. »
LÉVI-STRAUSS. C., *Les structures élémentaires de la parenté* (1947), Mouton, 1967, p. 10

[827] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 6*, *op. cit.*, pp.151

la signification phallique, avec lequel l'imaginaire institué doit être cohérent. Mais l'imaginaire du capitalisme ne respecte pas cette cohérence. Et c'est pourquoi nous devons considérer que l'imaginaire du capitalisme se crée, s'institue, et s'installe, en instituant également une structure permettant d'assoir les conditions structurales plaçant le sujet dans un certain (non)rapport au savoir permettant à l'imaginaire du capitalisme d'être cohérent avec une structure de gouvernement de la jouissance. C'est cette cohérence entre l'imaginaire institué et une structure de gouvernement de la jouissance, soit le fait que cet imaginaire puisse se nouer à une structure de gouvernement de la jouissance, qui permettra que le sujet investisse l'imaginaire institué[828], et donc que cet imaginaire soit *socialement* institué.

Pour autant, ceci n'enlève rien au fait qu'en tant que structure de gouvernement de la jouissance, le discours capitaliste acquiert une certaine autonomie structurale, tant dans ses effets que dans les éléments qui s'y articulent[829]. Et ceci n'enlève en rien non plus l'efficience propre aux significations instituées relevant du sens identitaire. Ainsi, nous ne sommes aucunement conduit à confondre les effets de subjectivité et les effets de gouvernement, ni non plus à confondre le sujet et le moi, ou bien le signifiant maître (S1) et telle signification instituée, nous y avons suffisamment insisté pour ne pas y revenir ici. Si les significations instituées du capitalisme peuvent s'articuler aux autres discours, c'est bien dans le discours capitaliste qu'elles trouvent leur cohérence, soit qu'elles s'instituent comme institution de « l'expansion illimitée de la maîtrise »[830]. Ce que l'entretien que nous avons mené a montré puisque ce n'est qu'une fois le sujet inscrit dans ce discours, que les significations instituées du capitalisme, bien que présentes tout au long de l'entretien, ont pris toute leur efficience pour R.

---

[828] En revanche, le discours capitaliste, d'ignorer le fantasme et ses effets sur la réalité, place le sujet dans une position d'indifférence envers ce qui constitue pour lui le cadre de sa réalité, soit le fait que la réalité n'existe que parce qu'il y met du sien, parce qu'il investit singulièrement les significations instituées.

[829] Si Castoriadis n'avait pas absolument voulu s'opposer aussi frontalement au structuralisme, il aurait certainement pu admettre cette autonomie des effets de la structure. La question de la structure n'est d'ailleurs pas absente de son propos. Notamment à propos du social-historique qu'il décrit comme ce qui est « d'un côté, des structures données, des institutions et des œuvres "matérialisées", qu'elles soient matérielles ou non ; et d'un autre côté, *ce qui* structure, institue, matérialise ».
CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 455

[830] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 4, op. cit.*, p. 156

Ce n'est donc pas n'importes quelles significations instituées qui seront créées par l'imaginaire institué du capitalisme. La structure même du discours capitaliste indique que l'imaginaire institué par la signification imaginaire sociale capitaliste sera cohérent avec :

— le rejet de la castration ;
— le rejet du symptôme ;
— le rejet du fantasme ;
— le rejet du lien du sujet au savoir ;
— et enfin, le rejet des choses de l'amour, qui convoque tous ces points.
— Tout cela menant à l'indifférence à l'imagination radicale du sujet, donc à l'indifférence envers le sujet lui-même ;

Ce rejet des choses de l'amour par le discours capitaliste, qui conduit à cette position d'indifférence à leur endroit, est un nœud du problème. Notre entretien a montré que l'amour convoque pour R, tant sa castration, que la façon dont il s'affronte à ces choses de l'amour par les discours, afin de construire un rapport de sujet à sujet — qui passe par le savoir inconscient et convoque le fantasme. Et cette façon que R a de se servir des discours pour assoir une certaine suppléance au non-rapport sexuel, passe par des points d'invention, et s'appuie sur un certain maniement du symptôme. Ce n'est que lorsque R s'inscrit dans le discours capitaliste, qu'il est mené, non sans résistance, à abandonner cet appui sur le symptôme et l'invention. C'est pourquoi nous avons choisi de faire une place à part à cette question du rejet des choses de l'amour, et avons tenté de rendre raison de ce rejet. Ceci nous a permis de dégager le rejet structural des choses de l'amour en tant que la logique qui préside à ce qui peut suppléer au non-rapport sexuel, soit les choses de l'amour, ne peut pas s'y articuler. Mais nous avons pu montrer que ce rejet structural s'accompagne d'un rejet qui se situe au niveau des effets de subjectivité de l'imaginaire institué du capitalisme : l'amour est ainsi rejeté du champ du pensable, sois du champ de ce qui est institué comme pensable par l'imaginaire social institué du capitalisme. Ceci ne veut pas dire que l'amour n'est plus pensable, ou que les choses de l'amour sont absolument inarticulables pour quiconque vit à notre époque. Ceci veut seulement dire que les effets de gouvernement et les effets de subjectivité de la signification imaginaire sociale capitaliste rejettent tant les modalités logiques de l'amour que ce qui est de l'ordre du représenter / dire et du faire concernant l'amour. Et tout notre travail à tenter de montrer

que ceci relève d'une articulation entre la structure et l'histoire. Une articulation inhérente à la condition humaine, qui est sa condition d'être parlant.

Ainsi, l'imaginaire institué du capitalisme, le champ des significations instituées qu'il produit, s'installe et se perpétue dans et par la structure du discours capitaliste, qui est elle-même une institution de la signification imaginaire sociale centrale capitaliste. À travers cette structure, l'imaginaire institué du capitalisme se déploie dans un discours qui clôt toute possibilité de création non-cohérente avec le rejet de la castration, du symptôme, de l'amour et de l'imagination radicale. Un discours qui, nous l'avons largement évoqué, ne s'inscrit pas dans la ronde des discours au fondement du lien social. Ce que Castoriadis avait repéré en notant le caractère exclusif de la signification imaginaire sociale capitalise.

Si le discours capitaliste est bien cette institution structurale nécessaire à ce que l'imaginaire du capitalisme puisse être effectivement institué et si robustement installé aujourd'hui, c'est peut-être à ce niveau que situe le préalable à toute transformation politique majeure du champ socio-historique. C'est un préalable à la portée de tous, mais dont chacun doit prendre la responsabilité. Notre entretien montre que le symptôme résiste à l'inscription du sujet dans le discours capitaliste. Le symptôme constitue ainsi le point d'appui fondamental que le sujet peut prendre pour résister à ce discours. Et le discours analytique, donc la psychanalyse et sa politique — du symptôme —, a ici son importance. La sortie définitivement du discours capitaliste est un préalable nécessaire pour qu'il soit possible de faire en sorte que cet imaginaire pseudo-social institué du capitalisme — impropre à signifier les éléments les plus élémentaires de l'expérience humaine, et plongeant notre époque dans une crise du sens identitaire[831] qui s'articule à la décrépitude du lien entre l'éthique et la création — se consume, et s'écroule. Alors, face au « trou par où manque au Réel ce qui pourrait s'écrire du rapport sexuel »[832], il faudra, encore, inventer.

---

[831] CASTORIADIS. C. & LASCH. C., *La culture de l'égoïsme, op. cit*., p. 48

[832] LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXI : *Les non-dupes errent,* inédit, Leçon du 19 février 1974

CONCLUSION GÉNÉRALE

Si notre point de départ était de tenter de comprendre en quoi le discours capitaliste laisse de côté les choses de l'amour, il nous a fallu en passer par une étude des liens entre structure et histoire pour pouvoir éclaircir la question et proposer une certaine réponse. C'est ainsi que, dès le départ de ce travail, il nous a fallu poser la question suivante : *Le sujet est-il anhistorique, car structural, ou est-il soumis aux variations historiques* ?

C'est ce questionnement, prélude inévitable à tout questionnement sur notre époque prenant en compte le sujet que découvre la psychanalyse, qui nous a guidé tout au long de notre première partie. Au terme de ce travail, il nous est possible de prendre position face à cette question. C'est tout d'abord en mettant en valeur que Lacan a accordé une place particulière à l'articulation entre structure et histoire que nous avons voulu appuyer le fait qu'il ne nous fallait pas simplement opposer l'histoire et la structure, mais aussi chercher leur lien. Ceci nous a conduit à proposer une lecture du texte de Sigmund Freud « Malaise dans la civilisation », afin d'en dégager les apports quant à la question de ce qui relie, et de ce qui oppose, le sujet et la civilisation. Ainsi, même si le débat ne se pose pas en ces termes dans l'œuvre de Freud, nous avons pu mettre en évidence que la question du lien entre la structure et l'histoire est présente dès l'orée de la psychanalyse. Freud situe en effet le lien entre le sujet et la civilisation dans la correspondance qu'il découvre entre le surmoi du sujet et ce qu'il appelle le sur-moi-de-la-culture. Ce dernier est dit par Freud toujours particulier, spécifique à une culture donnée. Et si Freud semble penser le rapport entre le surmoi du sujet et le surmoi-de-la-culture comme structural, ceci en tant que le surmoi du sujet est une instance toujours liée à la civilisation, Freud précise que le surmoi de la culture, lui, est tout à fait lié à la question de l'histoire. Ainsi, le surmoi est cette instance qui impose un renoncement pulsionnel au sujet. Un renoncement qui, s'il est structural, c'est-à-dire le fait même de l'inscription du sujet dans une civilisation, s'habille des « idéaux culturels »[833] particuliers d'une culture donnée. Et Freud repère tout à fait que cette question du renoncement à une certaine satisfaction ne se fait pas sans un retour sous une autre forme de ce à quoi il a fallu renoncer pour s'inscrire dans la civilisation : le symptôme, qu'il décrit donc comme une satisfaction sexuelle substitutive.

---

[833] FREUD. S., *Le malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 274

Après avoir souligné comment la théorie du lien social de Lacan est une reprise et une poursuite de ce qu'a initié Freud dans « Malaise dans la civilisation », nous avons alors développé les propositions de Lacan sur cette question du lien du sujet à la civilisation en proposant une lecture des quatre discours. Pour ce faire, nous avons tout d'abord tenté de montrer, en faisant référence à l'enseignement de Foucault et à ce que la construction des quatre discours doit à cet enseignement, en quoi Lacan fonde son approche du lien social sur un gouvernement de la jouissance. Les discours sont ce par quoi la jouissance est gouvernée[834]. Et tout comme Freud le repère à sa façon, nous avons pu mettre en valeur le lien indissociable entre les discours et le symptôme. Nous avons ainsi avancé que si le symptôme est ce qui marque le point où le gouvernement bute sur le plus singulier du sujet, il est aussi ce qui permet à un sujet de s'inscrire dans le lien social sans risquer de s'y réduire. Le lien social est donc indissociable du symptôme. Si l'enveloppe formelle du symptôme peut s'inscrire dans un discours et faire valoir un « ce n'est pas ça », le noyau de jouissance qu'il porte, soit le mode de jouissance singulier par lequel le sujet jouit de son inconscient, lui, marque le point où le sujet jouit du savoir par d'autres voies que les discours. Le symptôme porte une jouissance asociale, un mode de jouissance qui s'oppose au gouvernement. Mais, si le symptôme peut faire valoir sa face signifiante par un « ce n'est pas ça » en place de $\$$ dans les discours, ce n'est qu'à faire entrer ce symptôme comme représentant du malaise[835]. Or, le noyau de jouissance du symptôme, lui, ne passe pas à la représentation. Pour autant, si cette jouissance est asociale, non inscriptible dans le lien social en tant que telle, elle constitue le point de butée ingouvernable de tout parlêtre. Cette butée, ce point d'ingouvernable, se situe dans l'impossibilité de chaque discours. Ainsi, les discours portent donc la marque, l'écho, l'extimité, de ce qui résiste au gouvernement. Et c'est du fait de ce point d'ingouvernable inscrit dans la structure du lien social, que l'enveloppe formelle du symptôme, son « ce n'est pas ça », peut s'inscrire dans un discours.

Ainsi, nous avons pu considérer que les discours convoquent fondamentalement, et cliniquement, la question de l'éthique en tant que position à l'endroit du réel. En effet, chaque

---

[834] Nous avons également souligné que le terme de gouvernement de la jouissance peut s'entendre comme un génitif subjectif. En effet, si les discours sont bien ce par quoi la jouissance est gouvernée, ils véhiculent aussi un certain commandement de la jouissance (génitif subjectif donc), une injonction à jouir. Mais un commandement en tant qu'il est « impossible à satisfaire ».
LACAN. J., *Jacques Lacan à l'école Belge de Psychanalyse*, *14 octobre1972*, *art. cit.*, p. 20

[835] SOLER. C., « L'interprétation du hors discours », *art.cit.*, p. 63

discours établit un « ordre qui s'opère dans le réel, et qui, ce réel, l'accommode »[836], soit une façon d'organiser l'impossible. Ainsi, un sujet, en s'inscrivant dans un discours, et aussi en consentant à s'installer plus solidement dans l'un d'entre eux, adopte une certaine position à l'endroit du réel. Ce qui est la définition qui convient de donner à l'éthique dans le champ psychanalytique. Mais cette organisation du réel par les discours, relève elle-même de l'impossible, dont la satisfaction substitutive du symptôme est le répondant. C'est pourquoi le lien social correspond à la ronde des discours. Aucun discours ne peut accommoder le réel sans s'affronter à un impossible qui le mène à son impuissance. Ainsi, chaque discours est toujours amené à s'éclairer d'un autre sans que jamais la lumière soit faite. Il reste, pour tout sujet, un point obscur : la « jouissance opaque »[837] du symptôme.

Ceci nous mène à conclure sur un autre point. Certes, la jouissance du symptôme marque ce radical de la singularité qui ne se soumet pas en tant que tel au discours. La jouissance du symptôme ne s'inscrit pas dans les discours. Mais elle assure en revanche qu'un sujet puisse opposer la jouissance de son symptôme au discours, et ainsi pousser le discours à sa limite, soit révéler son impossible et son impuissance. Ce qui veut dire pousser au changement de discours, enclencher la ronde des discours, renouveler le lien social. Ceci, non pas en faisant entrer son symptôme dans le discours en disant « ce n'est pas ça », mais en opposant un « non » au gouvernement en tant que tel. Ce qui ne se confond donc pas avec le fait de porter son symptôme à la représentation.

En effet, l'entretien que nous avons mené a pu montrer que le symptôme est ce sur quoi le sujet peut s'appuyer pour opposer un « non » au discours dans lequel il est alors inscrit. Ce qui nécessite un certain savoir y faire avec le symptôme[838]. Ainsi, le symptôme apparait comme ce dont le sujet peut se servir pour changer de discours, c'est-à-dire pour marquer un point d'ingouvernable et pousser un discours à sa limite. Ce qui conduira le sujet à s'inscrire dans un autre discours pour traiter le réel, l'impossible, qui aura ainsi émergé. La ronde des discours n'est donc pas une simple mécanique. Le sujet n'y est pas un pur effet. En

---

[836] SOLER. C., *Incidence politique du psychanalyste*, conférences aux Journées de l'E.C.F, Lyon, avril 1990, inédit

[837] LACAN. J., *Joyce le symptôme II,* In : *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin, 1987, p. 14

[838] Ce « savoir y faire avec son symptôme » est ce que Lacan situe comme fin d'analyse. Voir : LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XXIV *: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre,* inédit, Leçon du 16 novembre 1976

s'appuyant sur le symptôme, le sujet peut certes le faire entrer dans un discours en tant que représentant du malaise — ce que fait le discours hystérique tout particulièrement —, mais il peut aussi convoquer ce point extime au gouvernement que contient le symptôme, pour s'opposer au gouvernement, et forcer le changement de discours. Un changement de discours qui convoquera le discours analytique dans le passage de l'un à l'autre.

Ainsi, à la lumière des discours, la clinique psychanalytique vise à ce que, grâce au discours analytique, le sujet puisse être en mesure de repérer ses assises discursives, c'est-à-dire à savoir pourquoi il s'en est remis préférentiellement à tel discours, c'est-à-dire à telle forme d'impossible et d'impuissance. Et surtout, à repérer ce qui dans ce choix, pour lui, fait symptôme. Nous avons montré en quoi ceci en passe par le discours analytique, qui permet au sujet d'être en position de porter la responsabilité de son dire et de son inscription dans tel ou tel discours, et d'accoucher des signant-maîtres de son histoire à partir desquels il inscrit cette position dans un mythe individuel. C'est finalement à partir de ce travail que le sujet peut en venir à repérer que le symptôme peut devenir ce dont il peut se servir pour supporter — au sens d'un appui et d'un consentement — son inscription dans le lien social sans « pâtir » du symptôme. Ce qui nous a permis de définir la clinique des discours comme une clinique de l'éthique ou plutôt, des éthiques. Une clinique de l'éthique signifie que l'on part de ce qui fait symptôme dans la position éthique du sujet, c'est-à-dire de ce dont le sujet pâtit du gouvernement de sa jouissance, pour aller *vers* le symptôme, en tant qu'il peut aussi être ce qui permet. Ce qui permet au sujet de s'inscrire dans le lien social, de manier son inscription dans le lien social. Autrement dit, une clinique de l'éthique veut dire une clinique orientée par une « politique du symptôme »[839].

C'est en présentant notre lecture des quatre discours que nous avons pu souligner que la théorie des discours de Lacan postule que la castration est au cœur du lien social. Ceci nous a permis de préciser, à partir de la différence fondamentale entre division du sujet et castration, que les discours sont ce qui permet à un sujet de loger sa division dans le lien social, sous le régime de la signification phallique. Nous avons ainsi repéré que le discours capitaliste rejette la castration, invalide le recours à la fonction phallique — soit ne fonctionne pas sous le régime de la signification phallique —, rejette les choses de l'amour, invalide le

[839] SOLER. C., *La politique du symptôme*, *art. cit*.

recours au fantasme, et ne contient pas les points d'impossible et d'impuissance qui permettent à un sujet de faire valoir la face signifiante de son symptôme dans ce discours. De même, la marque de la jouissance opaque du symptôme, comme ce qui est impossible à gouverner, n'est pas présente dans ce discours, puisqu'il ne contient aucune butée, impossible ou impuissance. Mais ceci fait justement du symptôme le meilleur appui à prendre pour sortir du discours capitaliste.

C'est ainsi que nous avons pu, en nous appuyant sur des propositions de Sidi Askofaré, concevoir ce cinquième discours comme le discours de l'indifférence envers le sujet[840], et avons tenté de montrer en quoi son éthique répond d'une négation de celle du discours analytique : « de notre position de sujet, nous ne sommes pas responsables ». Cette position d'indifférence est la position éthique de ce discours. Si c'est bien d'indifférence qu'il s'agit, c'est parce que le discours capitaliste n'est pas seul. Ainsi, la castration, le fantasme, le symptôme, les choses de l'amour ne sont pas rejetés du lien social, mais seulement de ce discours. Le sujet n'est donc pas sans y avoir affaire. Mais le discours capitaliste lui offre la position d'y être indifférent. Seulement, il est bien de la responsabilité du sujet de consentir ou non à cette position d'indifférence. Tel est en tout cas l'éthique qui se déduit du discours analytique.

C'est sur cette lecture du discours capitaliste que s'est achevé l'abord structural du lien social que nous voulions développer. Ceci nous a conduit à souligner les limites de cette approche structurale afin d'introduire une approche plus historique de notre époque. Mais cette première partie nous permet déjà de répondre à la première question que nous nous étions posée : *Le sujet est-il anhistorique, car structural, ou est-il soumis aux variations historiques* ?

Finalement, la réponse est assez simple : la structure est soumise aux variations historiques. Le sujet est indissociable de son lien à l'Autre, et l'Autre est soumis aux variations historiques. Les discours, écrits par Lacan, rendent compte de ceci que le sujet ne peut que se concevoir par son lien à l'Autre qui se scelle par l'inscription du sujet dans le langage. Les discours écrivent ce lien à l'Autre pour celui qui consent à loger sa division dans le lien

[840]ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse, op. cit.,* p. 85

social, sous le régime de la castration. Et la conflictualité des discours change dans l'histoire. Selon les différentes époques, un discours domine le lien social. L'histoire peut même faire apparaître de nouveaux discours, comme le démontre le discours capitaliste — pour autant que l'on reconnaisse, ou que l'on postule, son existence. La structure est donc soumise aux variations historiques. Et le lien structural du sujet à la civilisation est ainsi soumis aux variations historiques. Il n'est pas pertinent de penser le sujet seul, isolé de l'Autre. On peut donc dire que le sujet est certes structural, mais que cette structure n'est absolument pas anhistorique. Ce qui ne veut pas dire qu'il faut confondre structure et histoire. Les effets de la structure ne sont pas les mêmes que les effets du champ propre à ce que nous avons appelé, avec Cornelius Castoriadis, « le social-historique ».

Nous avons donc étudié, en nous appuyant sur l'œuvre de cet auteur, ce qui, d'une époque, ne relève pas en tant que tel de la structure, mais, donc, de l'histoire. Finalement, comme Castoriadis le dit lui-même, il s'est intéressé au contenu de l'Autre, là où Lacan s'intéresse surtout à la relation structurale du sujet à l'Autre. Ce qui ne veut pas dire que Castoriadis ne s'intéresse pas à la relation structurale du sujet à l'Autre, dont il considère, tout comme Lacan, qu'elle est supportée par le corps[841]. Nous avons ainsi tout d'abord présenté, dans la limite des questions que nous nous posions, certaines lignes de fractures entre Castoriadis et Lacan dont nous avons tenté de lever certains malentendus. Ceci notamment en précisant que Lacan n'était pas le structuraliste, insensible aux questions historiques et voulant dissoudre la psychanalyse dans la science, que Castoriadis pensait qu'il était. Ceci nous a donc mené aussi à souligner les points communs entre leurs deux approches — Castoriadis ayant suivi les enseignements de Lacan de 1964 à 1968 —, mais aussi à dégager les points où leurs visées et leurs approches diffèrent. Lacan n'a jamais cessé de viser l'expérience analytique et la formation des analystes par son enseignement. Castoriadis, quant à lui, a cherché à élucider la question de la société et la question de l'histoire[842]. Un vaste projet, irréalisable en tant que tel[843], qui l'a mené à s'éloigner d'une visée seulement

---

[841] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 157
Castoriadis approchera cette question de la relation du sujet à l'Autre par les questions de l'hétéronomie et de l'autonomie notamment.

[842] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 251

[843] La création radicale que Castoriadis met à jour dans l'institution de la société et l'auto-altération historique, interdit, de fait, cette résolution. La société et l'histoire sont justement ce qui ne peut pas se résoudre, et là où il faut donc inventer, créer.

psychanalytique. Sa visée était plutôt politique, voire révolutionnaire, et c'est par ce chemin qu'il en est venu à la psychanalyse. Mais son œuvre a l'intérêt, justement, de penser ce qui ne relève pas de la psychanalyse, ce qui ne relève pas forcément de l'inconscient ou du sujet, tout en prenant en compte l'inconscient et le sujet. C'est ainsi que nous avons étudié la façon dont Castoriadis conçoit ce qu'il appelle « l'institution imaginaire de la société »[844]. Ceci nous a conduit à considérer que, contrairement à Lacan, Castoriadis soutient que la réalité n'est pas *que* fantasme. La réalité est aussi socialement instituée et véhicule de significations. Cette différence s'expliquant selon nous, non pas tant par le fait que Lacan soutienne qu'il n'y a aucune réalité commune en tant que tel, mais plutôt par les différences de visées que nous avons à l'instant évoquées. Dans la cure, c'est bien la réalité en tant qu'elle est fantasmatique, éthique, et donc singulière, qui est questionnée. Si le psychanalyste perd ce repère dans l'orientation de la cure, il perd l'efficace du dispositif analytique avec. Le discours analytique met le sujet en position d'être responsable de la réalité — ce qui ne veut pas dire qu'il doit en être Le responsable, et encore moins coupable[845], mais qu'il est responsable à l'endroit de sa position[846].

Nous avons ainsi développé la conception de Castoriadis du champ socio-historique, qu'il définit comme une tension entre l'imaginaire instituant et l'imaginaire institué. Une tension qui relève de la création *ex nihilo* — mais pas *in nihilo* ou *cum nihilo* — qu'il situe au cœur même de l'histoire, et qui fait du champ socio-historique un champ de déterminations construit, créé, à partir de l'indéterminé — et toujours dans un processus d'auto-altération. Ceci nous a conduit à préciser la conception que propose Castoriadis de la création imaginaire, qui relève plus d'un nouage du symbolique, du réel, et de l'imaginaire — au sens lacanien. C'est ainsi que nous avons pu présenter les significations imaginaires sociales comme des créations du champ socio-historique qui instituent ce qui permet de se penser, de penser et de faire, en cohérence avec son époque. Et c'est cette organisation du penser et du faire par le champ socio-historique, que nous avons définie comme étant ce que l'on peut nommer *la subjectivité d'une époque*. Une subjectivité toujours effective, mais jamais

---

[844] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*

[845] Cette distinction fait partie du travail analytique. Il s'agit de dénouer le lien que fait le névrosé entre responsabilité et culpabilité. Une non équivalence que certains responsables politiques ont su exploiter à leur profit.

[846] Ce que Castoriadis défend également : « Nous sommes responsables de ce qui dépend de nous. » CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 6*, *op. cit.*, p. 217

saisissable en tant que telle, car relevant d'un fond magmatique insaisissable de significations imaginaires sociales toujours en transformation, en auto-altération.

À partir de là, nous avons été en mesure de proposer une articulation entre structure et histoire, tout en différenciant leur champ d'effet propre. Nous avons ainsi souligné que les structures discursives écrites par Lacan sont elles-mêmes des produits de la création propre au champ socio-historique, et qu'une fois créées, elles font partie de ce *dans* quoi l'imaginaire social instituant crée. Elles influent ainsi sur la création de ce que nous avons nommé avec Castoriadis, des significations instituées. Mais ceci ne nous permet pas de confondre le champ d'effet propre à la structure et le champ d'effet propre aux significations instituées. Nous avons ainsi différencié les effets de gouvernement de la jouissance, relevant des discours, et les effets propres à l'institution de significations instituées.

Voilà qui nous a permis de proposer une différence entre sujet et subjectivité. En effet, nous avons ainsi conclu que le sur-moi-de-la-culture comporte deux faces :

- *Une face structurale* : la forme du gouvernement (les discours), qui indique le ou les types de gouvernements de la jouissance qui dominent le lien social. Chaque discours a des *effets de gouvernement* différents *sur le sujet et sa jouissance*.

- *Et une face historique* : qui correspond aux significations imaginaires sociales — et aux significations instituées qui en découlent. C'est sur ce plan que nous situons ce que l'on peut appeler les *effets de subjectivité.* Des effets que nous avons situés au niveau du moi en tant qu'ils se constituent par l'identification du moi à des éléments du champ socio-historique institué.

Ainsi, les significations imaginaires sociales sont ce qui préside à la création des structures de gouvernement de la jouissance tout autant qu'à la création des significations instituées. Mais ces deux types de créations ne se confondent pas. Structure et histoire s'articulent, mais sont irréductibles l'une à l'autre.

La conception d'un sujet structural mais non anhistorique d'une part, et la distinction que nous avons proposée entre « effets de subjectivité » et « effets de gouvernement » d'autre

part, nous permettent de revenir sur le débat entre sujet et subjectivité que nous avons annoncé au début de ce travail. À ce propos, nous sommes portés à conclure que le terme de subjectivité ne nous paraît pas particulièrement approprié pour parler du sujet en tant qu'il se lie à l'Autre par un discours, tout en s'y logeant toujours singulièrement du fait de l'histoire singulière qui l'a mené à adopter telle position éthique — et de ce qui dans cette position, pour lui, fait symptôme[847]. Il nous semble qu'à ce niveau, il faut bien parler de *sujet,* de sujet *divisé,* de sujet *éthique* s'il on veut, mais bien de sujet. De même, il nous paraît source de confusion d'employer le terme de subjectivité pour parler de la façon dont le sujet pense ou se pense — auquel cas nous retombons en fait dans une indifférenciation entre le sujet et le moi. Or, si le moi est une instance du sujet, il est en revanche impossible de réduire le sujet au moi. Nous avons ainsi tenté de nous décaler de ces conceptions en montrant tout d'abord que le sujet est influencé par l'histoire. Car l'histoire, finalement, est ce qui produit et modifie la structure. Ainsi, les effets de gouvernement opèrent au niveau de la jouissance en tant qu'elle engage le *sujet* dans son rapport au langage et son symptôme. Et nous avons différencié ce plan des effets de subjectivité — effets propres aux significations instituées en tant qu'elles influent sur le *moi* en servant de support aux identifications imaginaires.

Tout le travail de Castoriadis est de montrer que le champ social institue des significations qui s'incarnent dans la façon de penser, de se penser, et de faire, en cohérence avec la subjectivité de son époque. Mais il insiste également sur le fait que cette cohérence entre le moi et le champ institué des significations imaginaires sociales, non seulement ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir des oppositions entre le moi et le champ des significations instituées, ni même que le moi soit cohérent en lui-même — puisque les identifications sont multiples, les rôles socialement définis à assumer sont pluriels et mouvant —, mais il insiste surtout pour dire que l'imagination radicale *du sujet,* notamment par l'interprétation et l'investissement singulier qu'il fait de l'imaginaire institué, subvertit et transforme les significations instituées.

---

[847] C'est par exemple la position de Franck Chaumon qui définit les effets de subjectivité comme l'effet de « la prise des sujets dans les discours » (p.13), ou encore comme la manière d'endosser une place d'un discours (p.18). Cependant, il assimile aussi la subjectivité à la représentation de soi-même (p.14). Ce qui, pour le coup, tend à ne pas différencier le sujet inscrit dans les discours et le moi — ou en tout cas, la représentation de soi.
CHAUMON. F., *Sujet de l'inconscient et subjectivité politique, art. cit*.

Nous avons donc réservé le terme de subjectivité pour parler de la subjectivité d'une époque, éventuellement d'une société ou d'une culture. Et nous avons souligné que cette subjectivité d'une époque est en tant que telle insaisissable, car finalement impossible à définir ou délimiter, et toujours dans un processus d'auto-altération — ce qui ne veut pas dire que nous ne puissions absolument rien en dire. C'est bien en ceci que nous avons tenté de repérer les effets de subjectivité sur le moi, et non de définir la subjectivité de notre époque en tant que telle. Seulement, repérer les effets de subjectivité ne peut se faire qu'au cas par cas, car la question se pose, comme nous le soulignions à l'instant, de savoir comment le sujet, irréductible à ces significations instituées car irréductible à la représentation signifiante, investit ces significations. En effet, si les effets de subjectivité se situent bien au niveau du moi, nous avons cherché à nous intéresser à la façon dont un sujet investit singulièrement les significations instituées, les interprète singulièrement, voire les subvertit, et les articule à des positions éthiques. Et au niveau de ces investissements, de ces subversions et de ces positons éthiques, ce n'est pas du moi, du « je » grammatical, ou d'un éventuel sujet pensant ou réflexif qu'il s'agit, mais bien du sujet de l'inconscient, sujet éthique, sujet divisé.

C'est bien en cela que notre approche n'est nullement sociologique. Le fait d'avoir repéré des effets de l'époque sur le moi nous interdisait de ne pas prendre en compte ces effets. Cependant, et là se spécifie l'approche psychanalytique que nous avons adoptée, nous avons cherché à ne pas réduire le sujet à une de ses instances — le moi en l'occurrence—, et c'est donc la parole singulière du sujet que nous avons cherché à interroger quant à ces effets de subjectivité. C'est-à-dire le sujet qui est supposé à la chaîne signifiante, mais un sujet qui est aussi, comme notre travail y a insisté, un sujet éthique — quand bien même supposé.

Nous ne suivons donc pas Érik Porge lorsqu'il considère le sujet comme réductible « au rien d'une coupure »[848]. Comme il le précise, Lacan considère que cette coupure de la bande de Moebius est « le support structural de la constitution du sujet comme divisible »[849]. Mais cette définition du sujet est-elle suffisante si l'on veut saisir ce qu'il en est du sujet éthique, soit du sujet responsable de sa position à l'endroit du réel ? Le support structural du sujet divisible ne dit pas ce que le sujet fait de cette division, soit de son consentement à

---

[848] PORGE. E., *Un sujet sans subjectivité, art. cit.*, p. 29

[849] LACAN. J., *Le Séminaire,* livre XIII *: L'objet de la psychanalyse,* inédit, Leçon du 15 décembre 1965.

s'inscrire dans tel ou tel discours et à loger par là sa division dans le lien social. Pourtant, il n'y a pas deux sujets. Le sujet divisé et le sujet éthique sont bien les mêmes. Une fois la clinique des discours prise en compte, on ne peut pas dissocier la division du sujet de sa prise dans les discours, et donc de la question éthique. La psychanalyse considère le sujet comme responsable de sa position, comme répondant de sa position. Et cette responsabilité, tout autant que l'imagination radicale du sujet, ne permettent pas, me semble-t-il, de nous suffire d'une conception du sujet comme simple coupure — mais ne l'occulte pas pour autant. Érik Porge semble vouloir réserver le terme de subjectivité à ce qui relève du « je » grammatical et de la parole singulière. Le sujet, quant à lui, se manifeste dans « la fente de l'une bévue »[850]. On ne peut que souscrire à cette conception du sujet de l'inconscient. Mais il nous paraît essentiel de ne pas considérer que si le sujet se manifeste par une bévue dans la parole du « je » grammatical, il est pour autant absent de toute influence sur le discours de ce « je ». Nous devons supposer la division du sujet toujours effective dans cette parole, il y a toujours une énonciation derrière l'énoncé, le plan du dire derrière celui du dit. Le sujet est « ce qui parle dans l'humain »[851], et ce qui parle n'est pas réductible à ce qui s'entend. Ainsi, la réduction de la parole à celle de subjectivités singulières, comme le soutient Érik Porge, pour réserver au sujet le statut d'une généralisation logique[852], ne risque-t-elle pas d'exclure le sujet de ce qui parle ? Un sujet général peut-il être responsable de sa position singulière ? Que le sujet soit structural ne doit pas nous mener à exclure le sujet de l'éthique et de la parole, ni à le confondre avec le « je » grammatical qui relève du dit et de l'énoncé. Mais il y a bien un sujet pour produire l'acte d'une telle énonciation. Et ceci dans une position éthique non quelconque, et non généralisable. C'est bien pour cela que le terme de subjectivité ne nous paraît pas vraiment pertinent pour désigner la singularité du parlêtre. La subjectivité n'est pas singulière. C'est bien le sujet, sa parole, l'éthique dont il a à répondre, et son symptôme, qui sont singuliers. Le tout étant bien sûr de ne pas confondre ceux-ci avec le moi, le dit, la morale ou les idéaux, et le diagnostic.

---

[850] PORGE. E., *Un sujet sans subjectivité, art. cit.*, p. 30

[851] ASKOFARÉ. S. & SAURET. M-J., «La contribution éthique de la psychanalyse au monde de la globalisation : faire fond sur le symptôme», In : *Les cahiers psychologie politique [En ligne]*, numéro 22, Janvier 2013.
URL : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=2282

[852] « Généraliser de façon logique la définition du sujet (un signifiant le représente pour un autre signifiant), ainsi que les opérations qu'elle permet (l'aliénation et la séparation par exemple) permet d'entendre la parole de subjectivités à chaque fois singulières. »
PORGE. E., *Un sujet sans subjectivité, art. cit.*, p. 29

En revanche, nous rejoignons tout à fait les considérations d'Érik Porge lorsqu'il critique l'indifférenciation entre sujet et subjectivité telle qu'il la conçoit, c'est-à-dire comme une réduction du sujet au « je » grammatical d'une part, et comme une indifférenciation des plans de l'énoncé et de l'énonciation d'autre part :

> *« En faisant coïncider sujets et subjectivités avec les déterminations sociales (très générales et imprécises) on oublie la parole singulière. Là où des sujets sont identifiés du dehors, ils sont fixés à une identification qui fait identité. L'argument que cette identification puisse être reprise à son compte par un individu ne laisse pas la possibilité qu'il ne s'y réduise pas et qu'il y ait un écart entre l'énoncé et l'énonciation. Qu'il soit dit d'un individu « il est déprimé » et que celui-ci reprenne « je suis déprimé » ne signifie pas que le sujet s'identifie à la dépression, qu'il y demeure, qu'il y est identique (l'identité à soi faisant l'être) et que ce soit le fin mot de l'histoire. Identifier le sujet à un énoncé du discours social – dont on n'a d'ailleurs pas précisé les termes, qui reste très général, vague, un « on », la rumeur… – est une démarche objectivante qui rejette le sujet dans une aliénation imaginaire et qui empêche l'analyse. Il n'est pas étonnant dès lors que ces « nouveaux sujets » soient considérés comme inanalysables. »*[853]

Nous avons cependant tenté de ne pas non plus ignorer l'influence, sur le moi, de ce qu'Érik Porge appelle ici « les énoncés du discours social », puisqu'ils font partie de ce qui fait la spécificité d'une époque, et de ce que nous avons repéré comme effets de subjectivité. Mais nous avons cherché à savoir, non pas tant ce que sont ces effets de subjectivité en tant que tels (objectivement ou sociologiquement), mais comment un sujet investit les significations instituées, comment se saisit-il des supports identificatoires fournis par le champ socio-historique, à quoi lui servent-ils et comment cela s'articule avec le gouvernement de sa jouissance ? Ce qui veut dire, en effet, ne pas se passer de la parole singulière d'un sujet et ne pas réduire le sujet à ces effets de subjectivité et aux identifications imaginaires dont elles sont le support. L'approche discursive nous a ainsi permis de poser la question du dire et de l'énonciation. D'où ça se dit ? Ce qui nous a permis de vérifier singulièrement que, comme le soutient Érik Porge, le sujet ne saurait se réduire à l'énoncé, aux dits. Et c'est dans un second

---

[853] PORGE. E., *Un sujet sans subjectivité, art. cit.*, p. 32

temps que nous avons cherché à comprendre comment l'éthique et les significations instituées par le champ socio-historiques se nouent — sans se confondre pour autant.

C'est donc dans cette optique que nous avons abordé notre deuxième partie qui était consacrée à une étude du rejet des choses de l'amour et du lien de ce rejet avec l'époque que nous vivons actuellement. Notre projet, soutenu depuis le départ de ce travail, était donc de repérer les modalités structurales et historiques de ce rejet, et leurs liens.
Il nous a donc fallu, tout d'abord, définir ce que nous entendions par « choses de l'amour ». Nous avons alors proposé de considérer « les choses de l'amour » comme relevant d'un certain parcours entre les modalités logiques que sont la contingence, l'impossible, la nécessité et le possible. Ceci ne veut pas dire qu'il s'agit là de la seule voie possible pour explorer ce qu'il en est des choses de l'amour et de leur rejet, ce que nous avons également précisé, tout en argumentant notre choix. La question que nous avons ainsi posée a été celle de l'articulation entre l'éthique et la sexuation. Quelle(s) position(s) éthique(s) un sujet adopte-t-il pour se positionner face à la rencontre amoureuse et pour s'installer dans une relation amoureuse ? Comment les discours permettent-ils une reprise éthique des choses de l'amour, c'est-à-dire des modalités logiques de la sexuation ? Il n'y a bien sûr pas de réponses générales à ces questions. Si l'on peut repérer le traitement éthique que chaque discours opère sur les choses de l'amour, on ne peut pas présumer de la façon dont un sujet singulier s'en saisira. Ainsi, bien que nous ayons pu dégager les raisons structurales de l'impossibilité, pour les choses de l'amour, de s'articuler dans le discours capitaliste, c'est bien vers un cas singulier qu'il nous fallait nous orienter pour tenter de traiter les questions que nous posions. C'est donc après avoir repéré que, du fait de sa structure, le discours capitaliste est inapte à ce que les modalités de la sexuation s'y articulent — ce en quoi son éthique est incompatible avec les choses de l'amour —, que nous avons présenté et analysé un entretien non-directif de recherche que nous avons mené.

Cet entretien nous a permis de repérer, dans un cas singulier, le traitement éthique des choses de l'amour, soit la façon dont un sujet s'affronte aux choses de l'amour par son inscription dans les discours — et donc aussi par un certain appui sur son symptôme. Nous avons ainsi pu repérer la position d'indifférence aux choses de l'amour vers laquelle le sujet est conduit lorsqu'il s'inscrit dans le discours capitaliste. Cette position semble s'accompagner d'une indifférence envers le symptôme et le mythe individuel dans lequel il s'inscrit — et à partir

duquel il est mis en forme. Mais notre entretien nous a montré que le sujet est loin de ne s'inscrire que dans ce discours. La ronde des discours est bien ce qui permet au sujet de mettre en place une relation amoureuse et de traiter, comme un point extime, ce qui, de la rencontre amoureuse, ne se laisse pas gouverner — ce qui convoque le symptôme. C'est cette ronde, soit ce traitement discursif des choses de l'amour, que le discours capitaliste ne permet pas. Ce dont nous avons montré la logique, et ce que l'entretien est venu démontrer.

En revanche, si le discours capitaliste semble bien placer le sujet dans une position d'indifférence aux choses de l'amour, nous avons pu repérer aussi plusieurs points de résistances au discours capitaliste. Plusieurs points où le sujet *n'est pas indifférent.* Nous avons ainsi pu repérer une résistance du symptôme à l'inscription du sujet dans le discours capitaliste, mais également une certaine « honte à être soi-même » qui vient affecter le sujet lorsqu'il consent au mépris de l'amour et du symptôme. Au terme de notre recherche, l'amour et le symptôme semblent être tout à fait liés au vu du renouvellement du lien social qu'ils obligent. L'amour et ses points de rencontre, tout comme le symptôme dans ce qu'il a d'ingouvernable, semblent pousser chaque discours à sa limite et pousser ainsi le sujet à toujours renouveler son inscription dans le lien social[854].

L'entretien que nous avons mené a montré que là où le symptôme est convoqué, le gouvernement discursif amoureux trouve un point de butée. Mais nous n'avons pas su dire qui de l'un ou de l'autre est premier. La contingence de l'amour appelle-t-elle le symptôme ? Ou bien le symptôme est-il ce qui réintroduit le registre de la rencontre dans l'amour ? L'un est-il forcément premier par rapport à l'autre ? Le lien entre l'ingouvernabilité du symptôme — dont est marqué le lien social dans sa structure même — et la rencontre amoureuse qui est un point pas-tout discursif, semble manifeste dans l'entretien. Si le lien entre la rencontre amoureuse et la fonction du symptôme nous est apparu, nous n'avons pas encore percé le mystère de leur relation et de leur articulation. L'entretien semble montrer que, pour le sujet que nous avons rencontré, le symptôme intervient tant dans les différents points de rencontres amoureuses, que dans les multiples retours au gouvernement de la relation amoureuse. Le symptôme et l'amour ont tous deux un pied dans le lien social et un pied en dehors, et ils

[854] Ceci à condition que le sujet soit en mesure de se servir un tant soit peu de son symptôme, et non d'être conduit à ne plus pouvoir s'ancrer dans le social du fait de la résistance du symptôme dont le sujet, alors, pâtit — ce qui peut conduire en analyse.

paraissent se situer au lieu même de ce qui pousse au changement de discours. Un changement de discours qui convoque le discours analytique. Il y a ici une voie de recherche que nous comptons poursuivre. Qu'est-ce qui lie le discours analytique, le symptôme et l'amour, au point qu'ils semblent être tous les trois des catalyseurs du lien social, des éléments qui poussent à son renouvellement ? Cette question comporte un enjeu politique puisque ce sont bien le symptôme et l'amour qui sont rejetés par le discours capitaliste, un discours qui extrait le sujet du lien social — et donc de la ronde des discours. C'est sur ces questions que débouche notre approche structurale des choses de l'amour.

Mais nous avons par la suite pu explorer également, dans l'entretien, les effets de subjectivité de l'imaginaire social institué du capitalisme, et la façon dont le sujet les articulait à ses positionnements éthiques. Ceci nous a permis de voir que les effets de subjectivité ne sont pas non plus sans entraîner une réponse du sujet à leur endroit. Une réponse éthique, c'est-à-dire une réponse qui consiste à ce que ces effets de subjectivité permettent au sujet de nouer son dire à quelque chose qui peut s'entendre, à du dits, à des énoncés du discours social — pour reprendre l'expression d'Érik Porge. Il est alors bien évident qu'à en rester à ces énoncés et à ne pas chercher à savoir quelle position énonciative y préside, on rate le sujet qui intéresse la psychanalyse. Cette exploration de la façon dont le sujet se sert des significations instituées pour faire entendre quelque chose de sa position, parfois en subvertissant ses significations, nous a permis de repérer l'articulation entre la structure et l'histoire dans un cas singulier. Voilà qui nous a conduit à faire un pas de plus sur cette question. En effet, nous en sommes arrivé à considérer que les discours sont l'armature discursive, la structure de gouvernement de la jouissance, qui permet que l'histoire propre au champ socio-historique — celui des significations instituées — et l'histoire singulière du mythe individuel du sujet se nouent. Autrement dit, c'est en s'inscrivant dans les discours qu'un sujet peut nouer son énonciation à un énoncé socialement reconnu, soit un énoncé qui puisse socialement s'entendre. Par les discours, le sujet est en mesure de se saisir des significations instituées pour faire entendre quelque chose de son désir, de son fantasme et de son symptôme. Les discours se révèlent finalement être la structure qui permet que l'histoire la plus singulière et celle qui est la plus anonyme se nouent pour qu'un sujet puisse faire entendre quelque chose de sa parole, pour qu'il puisse engager son dire dans un champ social défini, soit nouer son dire à du dit — même si ce *dire* ex-siste au *dit*. Autrement dit, les discours sont cette structure

où la division entre énonciation et énoncé est mise en fonction dans un lien social et dans un champ socio historique défini.

Mais ce nouage entre l'histoire singulière et le champ socio-historique n'est pas un recouvrement de l'un par l'autre. Non seulement les plans ne se confondent pas, et révèlent plutôt une division, mais de plus, il y a des points où les significations instituées se montrent tourner court, et où se révèle la porosité du champ socio-historique. Et ces points ne sont autres que ceux où se révèle que le sujet divisé ne peut pas passer entièrement à la représentation. En ces points, le sujet est mené à inventer quelque chose, à bricoler, notamment par le symptôme, de quoi faire tenir ensemble ce qui, sans ça, ne tient pas ensemble. Et l'entretien montre que l'amour est un de ces points où le sujet doit inventer, créer, se mettre au travail en s'appuyant sur son symptôme et sur l'histoire singulière qui dépend de l'appréhension qu'il en a, une histoire qui est, elle-même, une co-construction du sujet.

Or, c'est ce nouage qui permet à un sujet d'investir les significations instituées en fonction de son histoire singulière, mais aussi d'inventer quelque chose là où la porosité du champ socio-historique convoque la création radicale du sujet, que le discours capitaliste ne permet pas. Ce discours exclut le fantasme et le symptôme de sa structure, et ne place pas le sujet en position de recourir à un savoir singulier pour répondre, par l'invention, aux points de porosités du champ socio-historique. Ce qui ne veut pas dire que l'invention ou la création soient stoppées du fait de l'inscription du sujet dans le discours capitaliste. Seulement, le sujet y est dans une position d'indifférence à cette imagination radicale du sujet. Ce discours se fait ainsi le lit structural du champ socio-historique de l'imaginaire social institué du capitalisme. Un imaginaire qui s'institue en cohérence avec le rejet de la castration, du symptôme, de l'amour et de l'imagination radicale du sujet. Ainsi, si le discours capitaliste ne permet pas que les choses de l'amour s'y articulent, les significations instituées du capitalisme fournissent les supports identificatoires permettant de se penser en cohérence avec l'a-sexuation du discours capitaliste. C'est bien en cela que le rejet des choses de l'amour, que Lacan avait bien repéré, relève d'une articulation entre la structure et l'histoire.

Finalement, tout notre travail semble aller dans le sens d'un lien fondamental entre l'amour, le symptôme, et la ronde des discours — en tant que chaque changement de discours

se fait dans l'émergence du discours analytique. Nous avons pu montrer que le discours analytique est le seul des quatre discours à permettre à la rencontre amoureuse, ingouvernable, de refaire son entrée dans la ronde des discours pour que puisse se construire un destin amoureux, c'est-à-dire une relation amoureuse. Mais notre entretien a montré également que ces points de rencontre, et de changement de discours, convoquent le symptôme. Le discours analytique semble être inexorablement lié au symptôme et à l'amour. Et ceci dessine l'enjeu politique, dans le cadre de la conflictualité discursive de notre époque, du discours analytique.

Mais cette question nous ouvre d'autres perspectives, plus cliniques. Ce sont là des pistes à explorer par la suite, et à mettre à l'épreuve de la clinique. En effet, si l'on se place du point de vue de la pratique analytique et du discours analytique tel qu'il est mis en fonction par l'analyste, il semble qu'une piste apparaisse : Le symptôme ne nécessite-t-il pas, pour pouvoir être interrogé dans l'analyse comme ayant valeur de vérité, que l'analyste se rende digne du transfert en tenant cette place d'agent dans le discours analytique[855] ? Ne faudrait-il pas alors considérer que, dans la cure psychanalytique, le lien entre le discours analytique, le symptôme et l'amour a déjà un nom, et qu'il n'est autre, finalement, que le transfert ?

Dès lors, le psychanalyste, au vu de la clinique sous transfert qu'il pratique, une clinique qui s'oriente d'une politique du symptôme, doit prendre toute la mesure de l'implication politique de sa position. La psychanalyse n'est pas née n'importe quand dans l'histoire. Son invention ne correspond pas à l'invention d'un nouveau métier, ou d'un nouveau service, mais d'une création symptomatique qui en passe par un nouvel amour : l'amour de transfert.

*

Il ressort en effet de notre travail que la cure psychanalytique, non seulement s'inscrit dans une certaine politique qui lui est propre — que nous avons définie avec Colette Soler comme une politique du symptôme[856] —, mais qu'elle s'inscrit aussi dans une certaine époque. Ainsi, l'invention de la psychanalyse n'est pas étrangère aux particularités structurales et historiques de son époque, qui sont tout à fait liées à la question du rejet des choses de l'amour.

---

[855] LACAN. J., *Je parle aux murs*, *op. cit.*, p. 48-49

[856] SOLER. C., *La politique du symptôme*, *art. cit.*

En effet, lorsque Lacan énonce la *Verwerfung* de la castration opérée par le discours capitaliste et le fait que ceci laisse de côté les choses de l'amour, voici comment il poursuit :

> *« C'est bien pour ça que, deux siècles après ce glissement, appelons-le calviniste — pourquoi pas ? —, la castration a fait enfin son entrée irruptive sous la forme du discours analytique. »*[857]

Ainsi, Lacan considère que la psychanalyse introduit la castration dans un champ socio-historique où elle est forclose du fait, sinon de la domination, du moins de l'influence, du discours capitaliste. Ceci n'est pas une thèse que Lacan prononce à la légère puisque quatre ans plus tard, comme nous l'avons déjà souligné, il lira cette émergence de la psychanalyse comme un symptôme :

> *« Si la psychanalyse n'est pas un symptôme, je ne vois absolument pas ce qui fait qu'elle est apparue si tard. Elle est apparue si tard dans la mesure où il faut bien que quelque chose se conserve (sans doute parce que c'est en danger) d'un certain rapport à la substance, à la substance de l'être humain. »*[858]

C'est pourquoi nous avons pu soutenir que la psychanalyse est bien de son époque. Elle n'est pas née par le simple hasard. Pour autant, elle n'est pas non plus une conséquence logique d'un certain état de la société. Elle est une création qui naît dans un champ socio-historique particulier. Et Lacan donne le statut de cette création : un symptôme.

Ceci nous conduit à souligner, afin de conclure notre travail, ce qui en constitue, à nos yeux, les deux enjeux essentiels. Le premier est clinique, et le deuxième est politique. On aura compris que, pour nous, ces deux points sont tout à fait liés et indissociables. Évoquons alors, pour terminer, cette phrase énigmatique de Lacan : « Mettre la psychanalyse au chef du politique »[859].

---

[857] LACAN. J., *Je parle aux murs*, *op. cit.*, p. 96

[858] LACAN. J., *Journée des cartels de l'École Freudienne de Paris, art. cit.*

[859] LACAN. J., *Lituraterre, Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 18
LACAN. J., *Le Séminaire,* Livre XVIII : *D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.,* p. 123

Dans un texte consacré à cette question[860], Jean-Pierre Drapier développe l'idée que mettre la psychanalyse au chef du politique implique une politique qui ne prétend pas savoir à la place de l'autre, c'est-à-dire qui véhicule ce que Lacan appelait « le savoir de l'impuissance[861] ». Michel Lapeyre parlait quant à lui d'une « politique qui se fonde sur ce que garde d'irrésolu l'identité humaine, d'un savoir qui fasse ses droits à l'impossibilité de saturer la définition, la catégorie de l'espèce humaine[862] ». Ce qui, par voie de conséquence, ne peut pas constituer une conception du monde, une idéologie. En effet, une politique qui se fonde sur cet « irrésolu », cette « impossibilité » que la psychanalyse rencontre chez l'humain ne peut pas constituer une conception du monde ou une idéologie, car cet irrésolu et cette impossibilité sont la marque du réel. Un réel qui ne saurait se résorber dans le sens et qui révèle un ingouvernable. Et le symptôme porte ce réel ingouvernable, opaque. Ainsi, mettre la psychanalyse au chef du politique implique donc de partir de ceci qu'il y a un réel qui résiste à toute conception du monde, à toute idéologie, à tout bon sens[863], et à tout gouvernement. En ce point, c'est bien la question de l'éthique qui est convoquée — en tant que position à l'endroit du réel.

Cette question de l'éthique nous mène tout de suite à la question de la responsabilité[864]. Peut-être est-ce sur ce versant-là que nous mènent la psychanalyse et sa politique[865]. Vers une forme de vivre ensemble où chaque sujet est reconnu comme

---

[860] DRAPIER. J-P., « Principe des pouvoirs vs pouvoir des principes », Mensuel de l'École de Psychanalyse des Forum du Champ Lacanien, nº 67, février 2012, p. 41-47.

[861] LACAN. J., *Je parle aux murs*, *op. cit.*, p. 40

[862] LAPEYRE. M. *Psychanalyse et création II*, Séminaire de Michel Lapeyre, Toulouse, 4 janvier 1997, inédit

[863] C'est sur ce point que l'on peut critiquer les propositions de J.C Michéa, qui en appelle, en s'appuyant sur Orwell et sa Common decency, à la restauration d'un certain bon sens.
Voir notamment :
MICHÉA. J-C., *La double pensée*, Paris, Champs Flammarion, 2008
MICHÉA. J-C., *L'impasse Adam Smith*, Paris, Champs Flammarion, 2006.

[864] Nous avons insisté, dans ce travail, sur la responsabilité à laquelle conduit l'éthique du discours analytique : « De notre position de sujet nous sommes toujours responsables. »
LACAN. J., « La science et la vérité » (1966), Ecrits, Tome II, *op. cit*., p. 339.

[865] Castoriadis considère que cette question de la responsabilité est un des sens politiques majeurs de la pratique analytique. Mais également que l'éthique est inséparable de la politique. Comme j'y ai déjà insisté, je le rejoins parfaitement sur ces deux points. Voir :
CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 6*, *op. ci*t., p. 147 et p. 280

responsable de sa position. Cette responsabilité ne peut pas aller sans une certaine autonomie (au sens de Castoriadis), c'est-à-dire, nécessairement, une forme de démocratie directe[866].

En effet, si nous partons du savoir de l'impuissance qui consiste à « ne pas savoir à la place de l'autre », ceci nous conduit inévitablement sur le terrain de la démocratie. Ce qui est inconciliable avec le système représentatif (oligarchique) et la domination actuelle de la « techno-science-économique[867] » et de l'expertise sur la politique. Le terme d'autonomie, quant à lui, est beaucoup critiqué par la psychanalyse. Et ceci à juste titre dans la mesure où il est utilisé pour justifier toutes sortes de ségrégations face aux compétences requises pour vivre dans la civilisation techno-scientifique. Mais ce terme recouvre un autre sens dans l'œuvre de Castoriadis. L'autonomie est alors appliquée tant au sujet qu'au social et s'oppose à l'hétéronomie — qui est la règle en matière politique. L'autonomie consisterait en « l'instauration d'un autre rapport entre le discours de l'Autre et le discours du sujet[868] ». Nous pourrions dire, pour être plus clair : un autre rapport entre le discours de l'Autre et la parole du sujet. Il s'agit de sortir du rapport hétéronome avec le discours de l'Autre. Cette hétéronomie, Castoriadis la définit comme une acceptation de la Loi sans la discuter et sans désirer participer à sa formation. Pour l'auteur, « celui qui vit dans la société sans volonté concernant la loi, sans volonté politique, n'a fait que remplacer le père privé par le père social anonyme[869] ». Ce qu'il qualifie de position infantile. L'autonomie s'oppose à cette soumission au Père. Il ne s'agit pas de contester l'importance de la Loi, bien au contraire, il s'agit de participer à cette Loi, de participer à sa formation. Ceci en se servant du Père et non en restant sa simple marionnette. Il s'agit de faire valoir, pour chaque sujet, la position qu'il prend face au discours de l'Autre, c'est-à-dire la parole qu'il lui oppose. Ce qui suppose de prendre appui sur le symptôme afin de se dégager de la parlotte inoffensive, dictée par l'Autre, pour faire en sorte que la parole révèle un dire, c'est-à-dire une position éthique. Castoriadis propose de miser sur la réponse du sujet plutôt que sur le discours de l'Autre et de baser la politique sur cette réponse. Avec tout ce qu'elle comporte d'inconscient irréductible, de création, d'insondable, d'indicible, d'imprévisible et même d'asocial. On voit donc que ce terme

---

[866] Que le lecteur m'excuse ce pléonasme.

[867] LEGENDRE, P., *Le point fixe, Nouvelles conférences*, *op. cit*., p. 22

[868] CASTORIADIS. C, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit*., p. 155.

[869] *Ibid*., p. 139.

d'autonomie, qui vaut tant pour une société que pour un sujet (l'un n'allant pas sans l'autre), n'est pas l'autonomie prônée par le discours psychologisant du libéralisme — une autonomie qui permet l'adaptation. Bien au contraire, l'autonomie, chez Castoriadis, est un processus de séparation[870]. L'enjeu de l'autonomie, au sens de Castoriadis, autant que l'on puisse critiquer ce terme à juste titre, n'est donc pas de se connaître soi-même, mais plutôt, comme le soutient Michel Lapeyre, de s'orienter vers une indépendance envers soi-même[871]. Il s'agit de prendre acte qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, pas de norme de la norme[872], pas de garantie de la garantie. Ceci implique donc de s'ouvrir « à l'événement, à la surprise, au trauma, à la vacillation du fantasme. Au symptôme surtout »[873]. Autant dire que ce positionnement politique ne dit rien de la direction prise par la communauté qui s'y prête. C'est tout le risque du pari de la démocratie, qui peut mener au pire, et qui pose donc d'emblée la question de l'autolimitation.

La différence entre toutes les autres approches de la démocratie lorsque nous partons de la politique de la psychanalyse, c'est la question de l'inconscient, du symptôme et du réel, car c'est de là que part la psychanalyse. L'un des enjeux majeurs est de concevoir une politique qui puisse partir du symptôme, mais aussi faire place à ce qui, de ce symptôme, s'opposera toujours à une quelconque politique. Gouverner reste du domaine de l'impossible. Toute la question est de savoir quelle place est faite à cet impossible. À ce propos, je trouve tout à fait intéressant le renversement qu'opère Castoriadis en énonçant : « Où Je suis, Ça doit surgir[874]. »

Il s'agit d'une politique qui puisse intégrer que « le réel est plus fort que le vrai[875] ».

---

[870] *Ibid*., p. 154
Pour autant, nous pourrions tout de même reprocher à cette conception des accents surmoïques qui ne laissent pas ou peu de place à la « liberté de s'en foutre qui donne tout son poids et fait toute la valeur de la réponse du sujet ».
LAPEYRE M., *Séminaire Psychanalyse et création II*, *op. cit.*

[871] LAPEYRE M., *Séminaire Psychanalyse et création II*, *op. cit.*

[872] CASTORIADIS. C., *Les carrefours du labyrinthe - 6*, *op. cit*., p. 143

[873] LAPEYRE M., *Séminaire Psychanalyse et création II*, *op. cit.*

[874] CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit*., p. 155

[875] SAURET. M-J., *Psychanalyse et politique*, *op. cit*., p.188.

Cependant, il nous faut bien souligner qu'il ne s'agit pas de faire de la psychanalyse une solution miracle de la politique. Au-delà du fait que si une telle solution existait, il n'y aurait pas de politique[876], il ne faut pas surestimer les effets de la psychanalyse et les possibilités mêmes de sa politique dans le champ social. Et il ne s'agit pas de faire de la politique avec la psychanalyse. De plus, la réintroduction de la castration et le nouvel amour dont la psychanalyse se fait le lieu ne sont en aucun cas des événements qui ont un retentissement social ou politique décisif — bien que non négligeable. Cette réintroduction de la castration qui passe par un nouvel amour ne vaut que pour celui qui se frotte à l'expérience, et ceci ne dit rien de ce que le sujet en fera. La psychanalyse en extension a ses limites.

Ce que la psychanalyse permet, ce n'est rien d'autre que ce que certains ont su faire sans elle, par d'autres voies. Et ceci bien que ces voies ne soient pas équivalentes. La psychanalyse — tout autant que la politique — a beaucoup à apprendre de ces différentes voies qui témoignent d'inventions et d'arrangements singuliers qui permettent à un sujet d'articuler le plus singulier et le social grâce au symptôme. La psychanalyse, bien qu'elle les accueille — et les révèle en quelque sorte — ne détient pas le monopole de la parole du sujet, ni le monopole du symptôme. Il ne s'agit donc pas de promouvoir une domination de la psychanalyse sur la politique. Ceci ne se ferait qu'à dénaturer totalement le discours dont elle se soutient. La psychanalyse n'est pas vouée à la domination. Et encore moins à la résolution des maux de l'humanité — ces maux étant la marque de l'humanité elle-même. Plutôt s'agit-il de soutenir le risque qu'il est possible de prendre, pour construire une façon plus autonome, et plus responsable, de se confronter à l'impossibilité qu'il y a au cœur du vivre ensemble.

Et ceci ne relève pas en tant que tel de la cure analytique, mais de la responsabilité de chacun. La psychanalyse a donc une portée politique. Mais si on peut, comme l'a fait Castoriadis et comme nous le faisons ici, dégager de son expérience des éléments pouvant servir à appuyer une certaine conception de la politique[877], c'est-à-dire une politique qui n'exclut pas le symptôme, la création et la responsabilité du sujet, elle ne saurait, en tant qu'expérience et praxis, être ce qui permettrait qu'advienne un tel bouleversement. Ce qui n'exclut pas, en revanche, qu'elle participe de ce qui puisse le préparer.

---

[876] Toute forme de solution miracle menace la politique. Ce en quoi, par exemple, le scientisme - sous toutes ses formes - s'oppose à la politique.

[877] Et non une « conception politique ».

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages :

ALLOUCH. J., *L'amour Lacan,* EPEL, Paris, 2009.

ARISTOTE., *Politique,* Gallimard, 1993.

ASKOFARÉ. S., « Les références de Jacques Lacan. Aristote - Descartes - Kant - Hegel – Marx », In : *Les Séries de la Découverte Freudienne*, Volume III, janvier 1989, supplément au n°21 de *PAS TANT.*

ASKOFARÉ. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse,* Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2013.

AULAGNIER. P., *La violence de l'interprétation,* Paris, Presses Universitaires de France, Collection « Le fil rouge », 2003.

BADIOU. A., *Éloge de l'amour*, Flammarion, Paris, 2009.

BRUNO. P., *La passe*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003.

BRUNO. P., *Lacan passeur de Marx,* Érès, Toulouse, 2009.

BRUNO. P., *Une psychanalyse : Du rébus au rebut*, Érès, Collection « Point Hors Ligne », Toulouse, 2013.

BRUNO. P. & SAURET. M-J., *Ego et moi*, APJL, 2007.

BRUNO. P. & SAURET. M-J., *Du divin au divan. Recherches en psychanalyse*, Toulouse, Érès, 2014, pp. 319-326.

CAMUS. A., *La peste*, Gallimard, 1947.

CAMUS. A., *Caligula*, Gallimard, 1958.

CASTORIADIS. C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

CASTORIADIS. C., *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Séminaire 1986-1987 : *La création humaine I*, Paris, Seuil, 2002.

CASTORIADIS. C., *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe - 4*, Paris, Seuil, Points, 1996.

CASTORIADIS. C., *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe - 5*, Paris, Seuil, Points, 1997.

CASTORIADIS. C., *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe - 6*, Paris, Seuil, Points, 1999.

CASTORIADIS. C. & LASCH. C., *La culture de l'égoïsme,* Flammarion, 2012.

CHATENAY. G., *Symptôme nous tient,* Éditions Cécile Defaut, 2011.

DOSSE. F., *Castoriadis. Une vie,* Éditions La découverte, Paris, 2014.

DOUCET. C. & GASPARD. J-L., *Pratiques et usages du corps dans notre modernité*, sous la direction de Caroline Doucet et Jean-Luc Gaspard, Érès, Collection « L'Ailleurs du corps », 2009.

DRACH. M. & TOBOUL. B., *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre,* sous la direction de Marcel Drach et Bernard Toboul, Éditions La découverte, Collection « Recherches »*,* Paris, 2008.

DUCHAMP. M., *Duchamp du signe* (1975), Flammarion, 1994.

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

FOUCAULT. M., *Dits et écrits I*, Gallimard, 1994.

FOUCAULT. M., *Dits et écrits IV*, Gallimard, 1994.

FOUCAULT. M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Seuil / Gallimard, 2012.

FOUCAULT. M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982),* Paris, Gallimard / Seuil, 2001.

FOUCAULT. M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

FOUCAULT. M., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

FREUD. S., *Totem et Tabou*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2011.

FREUD. S., *Cinq psychanalyses*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

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

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

HATT. H. & DEE. R., *La chimie de l'amour. Quand les sentiments ont une odeur,* CNRS Éditions, Paris, 2008.

KUNDERA. M., *La lenteur*, Gallimard, Folio, 1995.

LABRUYÈRE. J., *Les caractères ou les mœurs de ce siècle,* Jean de Bonnot, 1972.

LACAN. J., *Le Séminaire, Livre VI : Le désir et son interprétation* (1958-1959), Paris, Seuil, 2013.

LACAN. J., *Le Séminaire, Livre VII : L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 1986.

LACAN. J., *Le Séminaire, Livre VIII : Le transfert* (1960-1961), Paris, Seuil, 2001.

LACAN. J., *Le Séminaire, Livre IX : L'identification* (1961-1962), inédit.

LACAN. J., *Le Séminaire, Livre X : L'angoisse* (1962-1963), Paris, Seuil, 2004.

LACAN. J., *Le Séminaire Livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, Points, 1973.

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., *Le Séminaire, Livre XVI : D'un Autre à l'autre* (1968-1969), Paris, Seuil, 2006.

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

LACAN. J., *Le Séminaire, Livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), Paris, Seuil, 2007.

LACAN. J., *Le Séminaire, Livre XIX : Ou pire…* (1971-1972), Paris, Seuil, 2011.

LACAN. J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore* (1972-1973), Paris, Seuil, Points, 1975.

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., *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome* (1975-1976), Paris, Seuil, 2005.

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., *Ecrits I* (1966), Paris, Seuil, Points, 1999.

LACAN. J., *Ecrits II* (1966), Paris, Seuil, Points, 1999.

LACAN. J., *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.

LACAN. J., *Je parle aux murs* (1971-1972), Paris, Seuil, 2011.

LACAN. J., *Mon enseignement*, Paris, Seuil, 2005.

LACAN. J., *Le mythe individuel du névrosé* (1952), Paris, Seuil, 2007.

LAPEYRE. M., *Psychanalyse et création I*, Séminaire de Michel Lapeyre, Toulouse, novembre 1996, inédit.

LAPEYRE. M., *Psychanalyse et création II*, Séminaire de Michel Lapeyre, Toulouse, janvier 1997, inédit.

LASCH. C., *La culture du narcissisme*, Castelnau-le-Lez, Éditions Climats, 2000.

LEGENDRE, P., *Le point fixe, Nouvelles conférences,* Éditions Mille et une nuit, Paris, 2010.

LÉVI-STRAUSS. C., *Les structures élémentaires de la parenté* (1947), Paris, Mouton, 1967.

LÉVI-STRAUSS. C., *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

LÉVI-STRAUSS. C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974.

MELMAN. C., *L'homme sans gravité*, Éditions Denoël, Collection « Folio essais », 2005.

MICHÉA. J-C., La double pensée, Paris, Champs Flammarion, 2008.

MICHÉA. J-C., L'impasse Adam Smith, Paris, Champs Flammarion, 2006.

MONNIER. D., *Le réel de l'amour, Trois modèles lacaniens*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011.

MONNIER. D., *L'amour du père, Un modèle lacanien*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.

PALMADE. G., *L'économie et les sciences humaines*, sous la direction de Guy Palmade, Tome 1, Paris, Dunod, 1967.

PLATON., *Le Banquet ou De l'amour*, Éditions Mille et une nuits, 1999.

POMMIER. G., *Les corps angéliques de la postmodernité,* Calman-Levy, Collection « Petite Bibliothèque des Idées », Paris, 2000.

ROUDINESCO. E., *Histoire de la psychanalyse en France*, Paris, Fayard, Collection « La pochothèque », 1994.

SAURET., M-J., *La psychologie clinique, histoire et discours. De l'intérêt de la psychanalyse*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2002.

SAURET. M-J., *Psychanalyse et politique*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, Collection « Psychanalyse & », 2005.

SAURET. M-J., *L'effet révolutionnaire du symptôme,* Ramonville Saint-Agne, Érès, 2008.

SAURET. M-J., *Malaise dans le capitalisme,* Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, Collection « Psychanalyse & », 2009.

SOLER. C., *Ce que Lacan disait des femmes*, Éditions du Champ lacanien, 2003.

SOLER. C., *Lacan, L'inconscient réinventé*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

SOLER. C., *Les affects lacaniens,* Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

SOLER. C., *Humanisation ?*, Éditions du Champ lacanien, Collection « Études », Paris, 2014.

VERNANT. J-P., *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, Collection « Folio histoire », 1989.

VERNANT. J-P. & VIDAL-NAQUET. P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Éditions Maspero, 1972.

VINCENT. L., *Comment devient-on amoureux ?*, Odile Jacob, Paris, 2004.

WEDEKIND. F., *L'éveil du Printemps*, Paris, Gallimard, 1974.

Articles de revues :

ASKOFARÉ. S., « Les formes contemporaines du symptôme », In : *Pas tant*, n°34, 1993.

ASKOFARÉ. S., « La révolution du symptôme », In : *Psychanalyse*, n° 4, 2005/3.

BERNARD. D., « Le savoir de l'adolescence », In : Mensuel de l'*EPFCL*, n°37, novembre 2008.

BERNARD. D. & LÉVY. A., « Le capitalisme et la honte », In : *Cliniques méditerranéennes*, n° 90, 2014/2.

BOUSSEYROUX. M., « Le pastout : sa logique et sa topologie », In : *L'en-je lacanien*, n °10, 2008/1.

BRUNO. P., « L'avenir d'un malaise : Marx et Lacan », In : *Quarto*, n°46, décembre 1991.

BRUNO. P., « Dissensus », In : *Link*, n°5 : Version du symptôme, Forum du Champ Lacanien, 1999.

BRUNO. P., « L'anti-capitalisme féminin », In : *Hétérité,* Revue de l'Internationale des Forums du Champ Lacanien, n° 1, mai 2001.

BRUNO. P. & GUILLEN. F., « Phallus et fonction phallique chez Lacan », In : *Psychanalyse*, n° 11, 2008/1.

CABASSUT. J., « La théorie du réel, clinique(s) de la “contention” », *Cliniques méditerranéennes*, nº 69, 2004/1.

CASTORIADIS. C., « Épilégomènes à une théorie de l’âme que l’on a pu présenter comme science », In : *L’inconscient. Revue de psychanalyse*, n°8 (octobre 1968), Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

CASTORIADIS. C., « Psychanalyse et politique », In : *Passant,* n°34, avril/mai 2001.

CHAUMON. F., « Sujet de l’inconscient et subjectivité politique », In : *Essaim*, n°22, Érès, 2009.

CHAUMON. F., « Sujet de l’inconscient et discours des sciences humaines », In : *Essaim*, n°25, Érès, 2009.

DRAPIER. J-P., « Principe des pouvoirs vs pouvoir des principes », Mensuel de l’École de Psychanalyse des Forum du Champ Lacanien, nº 67, février 2012.

FIERENS. C., « Plus que de raison. Le féminin et la psychanalyse », In : *La clinique lacanienne*, n° 11, 2/2006.

FORTUNATO. J., « Conclure. Psychanalyste sans le savoir », In : *Essaim*, n° 11, 2003/1.

FRESSARD. O., « Castoriadis, le symbolique et l’imaginaire », In : *Cahiers Castoriadis,* n°1, Faculté universitaire de Saint-Louis, Bruxelles, 2006.

FRESSARD. O., « L’idée de création social-historique », In : *Cahiers Castoriadis,* n°2, Faculté universitaire de Saint-Louis, Bruxelles, 2006.

GUENANCIA. P., « Foucault / Descartes, la question de la subjectivité », In : *Archives de la philosophie*, Tome 65, n°2, 2002/2.

LACAN. J., « En guise de conclusion », Discours de clôture au Congrès de Paris (19 avril 1970) , In : *Lettres de l’École Freudienne de Paris*, n° 8, 1971.

LACAN. J., « En conclusion » In : *Lettres de l’École Freudienne de Paris*, n° 9, décembre 1972.

LACAN. J., « Intervention sur la passe », In : *Lettres de l'École Freudienne de Paris*, n°15, 1973.

LACAN. J., « La troisième », In : *Lettres de l'École Freudienne de Paris*, n°16, 1975.

LACAN. J., « Journée des cartels de l'École Freudienne de Paris », In : *Lettres de l'École Freudienne de Paris*, n°18, 1976.

LACAN. J., « Jacques Lacan à l'école Belge de Psychanalyse » 14 octobre 1972, In : *Quarto*, n° 5, 1981.

LACAN. J., « Interview de Jacques Lacan du 14 décembre 1966 », RTB III, In : *Quarto*, 1982, Volume VII.

LACAN. J., « Sur l'expérience de la passe » (3 novembre 1973), In : *Ornicar ?*, n° 12/13, 1997.

LAPEYRE. M. & SAURET. M-J., « La psychanalyse avec la science », In : *Cliniques méditerranéennes,* n° 71, 1/ 2005.

LEMOSOF. A., « L'objet du don n'est pas tout », In : *Revue du MAUSS*, n° 39, 2012/1.

LÉRÈS. G., « Copulation discursive », In : *Essaim*, n°15, Érès, 2005/2.

MACARY-GARIPUY. P., « La toxicomanie comme tenant lieu de symptôme », In : P*sychanalyse,* n°18, 2/2010.

MILLER. J-A., « Action de la structure », In : *Cahiers pour l'Analyse,* n°9, Été 1968.

PICKMANN. C-N., « D'une féminité pas toute », In : *La clinique lacanienne*, n° 11, 2006/2.

POIRIER. N., « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », In : *Revue du MAUSS*, n° 21, 1/ 2003.

PORGE. E., « Un sujet sans subjectivité », In : *Essaim* n°22, Editions Érès, 2009.

PORGE. E. & SAURET. M-J., « Du sujet de nouveau en question », In : *Psychanalyse* n°16, Editions Érès, 2009.

QUINET. A., « Le choix du sexe », In : *Hétérité,* Revue de l'Internationale des Forums du Champ Lacanien, n°6, 2007.

SATO. Y., « Subjectivation et résistance. Sur le tournant de Foucault. », In : *Cahiers Philosophiques*, n° 99 / octobre 2004.

SAURET. M-J., « Le maître d'école », In : *Link* Hors Série n°2 : Contributions au Forum des forums à Rio de Janeiro, Forum du Champ Lacanien.

SOLER. C., « La politique du symptôme », In : *Quarto*, n°65, 1998.

SOLER. C., « L'interprétation du hors discours », In : *Hétérité,* Revue de l'Internationale des Forums du Champ Lacanien, n° 1, mai 2001.

SOLER. C., « Nomination et contingence », In : *La parenté : Filiation, nomination*, Revue de Psychanalyse du Champ Lacanien, n°3, EPFCL, février 2006.

SOLER. C., « Le dire sexué Ou L'Autre réalité sexuelle», In : *Hétérité,* Revue de l'Internationale des Forums du Champ Lacanien, n°6, 2007.

STRAUSS. M., « D'un objet l'autre », In : Mensuel de l'*EPFCL*, n°18, octobre 2006.

TARDITS. A., « L'éthique et le désir de l'analyste », In : *Essaim*, n° 11, 1/2003.

TORT. M., « De l'interprétation ou la machine herméneutique », In : *Les temps modernes*, n° 238, mars 1966.

VAN EYNDE. L., « La pensée de l'imaginaire de Castoriadis du point de vue de l'anthropologie politique », In : *Cahiers Castoriadis* n°1, Faculté universitaire de Saint-Louis, Bruxelles, 2006.

Articles d'ouvrages :

ABELHAUSER. A., « Le corps est l'âme », In : *Pratiques et usages du corps dans notre modernité*, sous la direction de Caroline Doucet et Jean-Luc Gaspard, Érès, Collection « L'Ailleurs du corps », 2009, pp. 47-56.

ASKOFARÉ. S., « Du corps... au discours », In : *Pratiques et usages du corps dans notre modernité*, sous la direction de Caroline Doucet et Jean-Luc Gaspard, Érès, Collection « L'Ailleurs du corps », 2009, p. 59-66.

BRISSET. C., « Économie et psychanalyse », In : *L'économie et les sciences humaines*, sous la direction de Guy Palmade, Tome 1, Paris, Dunod, 1967, pp. 241-255.

CASTORIADIS. C., « Anthropologie, philosophie, politique », In : *Les carrefours du labyrinthe - 4*, Paris, Seuil, Points, 1996, pp. 125-148.

CASTORIADIS. C., « La crise du processus identificatoire », In : *Les carrefours du labyrinthe - 4*, Paris, Seuil, Points, 1996, pp. 149-167.

CASTORIADIS. C., « Imaginaire politique grec et moderne » In, : *Les carrefours du labyrinthe - 4*, Paris, Seuil, Points, 1996, pp. 192-219.

CASTORIADIS. C., « La construction du monde dans la psychose », In : *Les carrefours du labyrinthe - 5*, Paris, Seuil, Points, 1997, pp. 130-146.

CASTORIADIS. C., « Imagination, imaginaire, réflexion », In : *Les carrefours du labyrinthe - 5*, Paris, Seuil, Points, 1997, pp. 270-336.

CASTORIADIS. C., « La "rationalité" du capitalisme », In : *Les carrefours du labyrinthe - 6*, Seuil, Points, Paris, 1999, pp.79-112.

CASTORIADIS. C., « Institution première de la société et institutions secondes », In : *Les carrefours du labyrinthe - 6*, Seuil, Points, Paris, 1999, pp. 139-152.

CASTORIADIS. C., « Héritage et révolution », In : *Les carrefours du labyrinthe - 6*, Seuil, Points, Paris, 1999, pp. 155-173.

CASTORIADIS. C., « Quelle démocratie ? », In : *Les carrefours du labyrinthe - 6*, Seuil, Points, Paris, 1999, pp. 175-217.

DOUVILLE. O., « Lévi-Strauss et le mythe freudien du père », In : *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre*, sous la direction de Marcel Drach et Bernard Toboul, Éditions La découverte, Collection « Recherches », Paris, 2008, pp. 57-70.

FOUCAULT. M., « Qu'est-ce qu'un auteur ? », Conférence à la Société Française de Philosophie (22 février 1969), In : *Dits et écrits I*, Gallimard, 1994, pp. 789-821.

FOUCAULT. M., « Le sujet et le pouvoir », In : *Dits et écrits IV*, Gallimard, 1994, pp. 222-243

LACAN. J., « Intervention sur le transfert » (1951), In : *Ecrits I* (1966), Paris, Seuil, Points, 1999, pp. 212-223.

LACAN. J., « Fonction et champ de la parole et du langage » (1953), In : *Ecrits I* (1966), Paris, Seuil, Points, 1999, pp. 235-321.

LACAN. J., « Le séminaire sur "la lettre volée" » (1955), In : *Ecrits I* (1966), Paris, Seuil, Points, 1999, pp. 11-61.

LACAN. J., « Du sujet enfin en question » (1966), In : *Ecrits I* (1966), Paris, Seuil, Points, 1999, pp. 227-234.

LACAN. J., « La signification du phallus », (1958), In : *Écrits II*, Paris, Seuil, Points, 1999, pp. 163-174.

LACAN. J., « Subversion du sujet et dialectique du désir » (1960), In : *Ecrits II* (1966), Paris, Seuil, Points, 1999, pp. 273-308.

LACAN. J., « La science et la vérité » (1966), In : *Ecrits II* (1966), Paris, Seuil, Points, 1999, pp. 335-358.

LACAN. J., « Discours de Rome » (1953), In : *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, pp. 133-164.

LACAN. J., « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école », In : *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 243-260.

LACAN. J., « Allocution sur les psychoses de l'enfant » (1968), In : *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, 361-372.

LACAN. J., « Radiophonie » (1970), In : *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, 403-448.

LACAN. J., « L'étourdit » (1972), In : *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, pp. 449-196.

LACAN. J., « Télévision » (1973), In : *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, pp. 509-546.

LACAN. J., « Introduction à l'édition Allemande d'un premier volume des Écrits » (1973), In : A*utres écrits*, Paris, Seuil, 2001, pp. 553-560.

LACAN. J., « Préface à l'éveil du printemps » (1974), In : *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, 561-564.

LACAN. J., « Déclaration à France Culture à propos du 28e Congrès international de psychanalyse », juillet 1973, In : *Le Coq-héron*, 1974, n° 46/47.

LACAN. J., « Du discours psychanalytique », Conférence à l'université de Milan, Le 12 mai 1972, In : *Lacan en Italie,* Éditions La Salamandra, 1978, pp. 33-55.

LACAN. J., « Joyce le symptôme II », In : *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin, 1987, pp. 31-36.

STRAUSS. M., « Lévi-Strauss lecteur de Freud, Lacan lecteur de Lévi-Strauss », In : *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre,* sous la direction de Marcel Drach et Bernard Toboul, Éditions La découverte, Collection « Recherches », Paris, 2008, pp. 71-82.

Thèses :

ASKOFARÉ. S., *Structure, clinique, discours : de la science à la psychanalyse,* Thèse pour le Doctorat d'État de Psychologie, sous la direction de Marie-Jean Sauret, Toulouse 2, 2000.

LENOIR. J-L., *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 Sidi Askofaré, Université d'Aix Marseille, 2010.

LUCCHELLI. J-P., *Le transfert, de Freud à Lacan.* Thèse de Doctorat en Psychologie clinique, sous la direction de J-C. Maleval, Université de Rennes 2, 2007.

MONNIER. D., *Le mécanisme de l'amour*, Thèse de Doctorat de Psychologie, sous la direction de Laurent Ottavi, Université de Rennes 2, 2009.

PALACIO. L-F., *Symptôme et lien social,* Thèse de Doctorat de Psychologie, sous la direction de Marie-Jean Sauret, Toulouse 2, 2007.

Conférences :

ASKOFARÉ. S., « Structure et discours : de la subjectivité contemporaine », *Journée d'étude de la découverte Freudienne*, le 14 février 2004.

ASKOFARÉ. S., « La Perversion Généralisée », *Communication aux Rencontres Internationales du Champ Lacanien : Les Réalités Sexuelles et l'inconscient*, Paris, 29 juin - 2 juillet 2006.

ASKOFARÉ. S., « Le réel de la politique. En quoi et pourquoi gouverner est-il impossible ? »*, Conférence dans le cadre du pôle 6 de l'EPFCL*, Foix, le 15 septembre 2012.

ASKOFARÉ. S., « Subjectivité et vérité »*, Communication orale au Laboratoire Cliniques Pathologique et Interculturelle - Axe 2*, le 08 juin 2013.

SAURET. M-J., « Vers une clinique de l'autisme », *Séminaire de l'APJL : La découverte du savoir psychanalytique à l'épreuve de l'autisme. La preuve par la clinique psychanalytique,* Toulouse, le 16 octobre 2010.

SOLER. C., « Incidence politique du psychanalyste », *conférences aux Journées de l'E.C.F,* Lyon, avril 1990.

Articles de presse :

LACAN. J., *Le Figaro littéraire,* 29 décembre 1966.

LACAN. J., « Freud pour toujours », Entretien pour le journal *Panorama*, Rome, le 21 novembre 1974.

PATINO. B., « La condition numérique », Propos recueillis par François Armanet et Gilles Antiquetil, *Le Nouvel Observateur*, Numéro du 4 avril 2013, n°2526.

Dictionnaires et encyclopédies :

LITTRÉ. E., *Littré*, Gallimard - Hachette, 1962.

REY. A., *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue Française de Paul Robert,* 2ème édition dirigée par Alain Rey, Éditions Dictionnaire le Robert - VUEF, Paris, 2001.

REY. A. (sous la dir. de.), *Dictionnaire culturel en langue française,* Tome II, Éditions Dictionnaire Le Robert - SEJER, Paris, 2005.

TISSIER. Y., *Le vocabulaire de l'histoire*, Vuibert, Paris, 2005.

Trésor de la langue Française, Dictionnaire de la langue du XIXème au XXème siècle (1785-1960), Éditions CNRS, Paris, 1980.

Dictionnaire de l'académie Française, 9° édition, Tome II, Éditions Librairie ARTHÈME FAYARD - IMPRIMERIRE NATIONALE, Paris, 2000.

Références internet :

ASKOFARÉ. S. & SAURET. M-J., «La contribution éthique de la psychanalyse au monde de la globalisation : faire fond sur le symptôme», In : *Les cahiers psychologie politique [En ligne]*, numéro 22, Janvier 2013.
URL : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=2282.

DUFOUR. D-R., *Consommation, consomption,* Colloque « Crise du capitalisme ou crise du sens ? », le 09/04/2013.
http://www.ekouter.net/crise-du-capitalisme-ou-crise-du-sens-colloque-avec-dany-robert-dufour-thierry-vincent-elisabeth-weissman-jean-pierre-lebrun-et-serge-latouche-a-montpellier-1689

VALAS. P., *Essai, sexuation et discours avec Lacan.* Texte prononcé le 01/12/2012 lors des Journées de l'EPFCL : « Les symptômes, les affects et l'inconscient. »
http://www.valas.fr/Patrick-Valas-essai-sexuation-et-discours-avec-Lacan,335

Filmographie et discographie :

CANTAT. B., « Tostaky », In : *Tostaky* (Noir Désir), Barclay, 1992.

HANEKE. M., *Caché*, 2005.

ANNEXES

Retranscription d'entretien[878]

BV — Alors, l'amour… Que pouvez-vous m'en dire ?

R — C'est un peu… c'est vaste, c'est compliqué. Je sais pas, déjà la première question… enfin… est-ce que ça à v… enfin… je pense que j'aurais du mal à donner une définition claire et nette, enfin clairement. Après, je pense que c'est un peu l'histoire d'une interaction entre-deux voir peut-être même plusieurs personnes, sur heu… pour diverses raisons. Pour heu, pour des raisons, je pense, certainement basées sur des choses instinctives, peut-être. Histoires de pérennisation de l'espèce, des choses comme ça. Donc une part d'instinct de conservation qui… qui se matérialise sous cette forme-là quoi, qu'on appelle… Alors ça, c'est un peu le plan peut-être biologique, j'en sais rien. Je dirais quelque chose comme ça. Et puis après, sur le plan plus… plus… plus humain peut-être, avec une vision moins scientifique, peut-être un besoin d'avoir une relation particulière avec quelqu'un. Et qu'on a pas… Enfin… avoir des choses qu'on a pas dans l'amitié. Je sais pas vraiment quoi, mais en tout cas quelque chose comme ça et qui se manifeste que quand vraiment on interagit fortement avec quelqu'un quoi, qu'on se lâche, qu'on arrive à se dire « j'ai plus de barrière avec cette personne-là. Je ne mets pas une sorte de façade, je ne me donne pas un… j'interagis pas avec heu… ». Enfin disons que « j'interagis avec cette personne-là tel que je suis et pas tel que je voudrais qu'elle me voie ».

B.V — Oui…

R. — Je pense que quand on est avec quelqu'un qu'on connaît pas en société — quelque chose comme ça — ou qu'on connaît peu, on a une… enfin on se met une façade. Selon les gens avec qui on interagit on change la façade, alors qu'en amour, on est… on est brut quoi.

[878] Afin de respecter l'énonciation de R., certaines phrases, formes orthographiques ou syntaxes peuvent ne pas respecter les règles conventionnelles de l'écrit.

B.V — Brut…

R — Il y a plus rien, c'est une connexion directe. Moi je verrais bien ça comme ça une interaction amoureuse avec quelqu'un.

B.V — Comment vous définiriez ce « brut » ?

R — C'est-à-dire… Enfin je… Je sais pas… si quand… bon je… quand je vais au rugby et que je fais du sport, je suis avec mes copains du rugby, avec mes potes du rugby, je suis R. rugby quoi, c'est-à-dire qu'il faut être… on va dire qu'il y a des codes — plus ou moins énoncés ou tacites —, mais il y a des codes. Il faut être un peu masculin, il faut pas être… je dirais il faut pas être trop intelligent, ça… c'est pas forcément une bonne chose. Enfin disons que... il y a… je change mon comportement, clairement. Enfin, je contrôle plus ou moins ce que je dis, ce que je fais, comme au travail, avec une autre méthode, d'autres manières. Ou comme quand je vais en soirée avec des gens que je connais pas forcément — on me dit « bé tiens viens, j'aurai des copains à moi », je connais pas — je… une sorte de… de surcouche au moi qui sert d'interface avec les autres et que j'adapte selon la situation dans laquelle je me trouve. En amour heu… je suis pas sûr qu'il y ait ça en fait.

B.V — Cette « surcouche » ?

R — Ouais… je pense que quand on est avec quelqu'un qu'on aime, il y a certainement une modification, enfin qu'on arrive… que par moments cette couche existe un peu, certainement, mais je pense qu'elle est ou inexistante ou beaucoup plus mince. Et que quand on est avec quelqu'un et que ça fait un certain moment que donc… on arrive à une relation amoureuse, je pense que cette surcouche, cette couche disparaît, ou s'amoindrit et devient… Ou elle est cantonnée à quelques moments de la vie où on a encore une certaine intimité peut-être, où on parle pas forcément de tout, où on le fait avec beaucoup de tact, des choses comme ça. Mais dans les moments où on est très proches, on se comporte tel qu'on a vraiment envie de le faire, sans trop chercher à… à tout regarder, à tout réfléchir. Je pense que c'est ça aussi, c'est un peu relâcher, et couper justement cette… Je pense que c'est ça qui est intéresse… enfin qui est intéressant, qui est agréable.

B.V — Qui est agréable ?

R — Dans la relation amoureuse ouais. C'est de se dire « j'ai pas besoin de faire d'effort pour paraître quelque chose ou quelqu'un ».

B.V — Alors, qu'est-ce qu'il reste si on enlève ce paraître ?

R — Il reste heu… il reste le nous tel qu'on est sans se poser trop de questions quoi. Enfin ça veut pas dire qu'on est… Ha peut-être que si un peu. Souvent on dit ha ben c'est… quand on voit deux gens qui sont amoureux et qui discutent entre eux et qui sont un peu à part, on dit « putain qu'est-ce qu'ils sont cons quoi ». Enfin, ils ont l'air un peu couillons tous les deux. Et je pense que c'est ça en fait. Cette interface elle a disparu ou elle s'est un peu amin… amoin… amoindrie, amincie. Et heu… et on se dit « jamais je serai comme ça » ou « j'ai pas envie d'être comme ça ». Parce qu'on les voit d'un œil extérieur, mais quand on est au milieu du truc, ouais on est… simple, tel qu'on ressent les choses. Y a pas de… Y a pas de… je sais pas comment dire ça clairement… Y a pas une barrière ou un filtre on va dire. Voilà un filtre. C'est ça que je voudrais… c'est le mot que j'utiliserais.

B.V — Vous me disiez tout à l'heure, il y a le « R. rugby »

R. — Oui.

B.V — Alors, et le R. en amour…

R. — …

B.V — Est-ce que c'est cette vision-là de l'amour ? Est-ce que c'est comme ça que ça se passe ?

R. — Non, je pense que… non non je pense pas qu'il y ait… enfin, il y a certaines choses évidemment qu'on fait attention, qu'on réfléchit quand on est avec quelqu'un, quand on est amoureux de quelqu'un. Mais je pense pas qu'il y ait une adaptation forte quoi. Alors peut-être que c'est pas une bonne chose systématiquement, peut-être que par moments il faut savoir

enclencher cette fonction filtre qui… qui…, on peut changer la couleur quoi. On peut mettre la couleur rugby, la couleur boulot, la couleur je sais pas quoi. Je pense que le filtre est moins fort quand il est en amour…

B.V — L'amour, c'est là où le filtre est le moins fort…

R. — Ouais, où la connexion se fait pas sur un… pas via l'interface, pas via le filtre, mais en prise directe. Donc je suis pas sûr qu'il y ait… alors bon il y a des moments quand même où on fait attention, certainement, parce que le moi sans filtre ça doit être insupportable en permanence, même si on est amoureux, mais il y en a moins.

B.V — Et cette connexion…

R. — Comment elle se fait ?

B.V — Comment elle se fait, comment vous la ressentez ?

R. — Je pense, quand il y a plus de… quand il y a pas de honte à être soi-même. Enfin de honte… Je sais pas si c'est vraiment de la honte, mais… Puis quand on sent que l'autre est prêt à faire la même chose aussi.

B.V — C'est-à-dire « la même chose » ?

R. — Quand on sent que de l'autre côté aussi il y a pas de… de paraître. Cette surcouche aussi, qu'elle y est plus ou peu. C'est là que ça devient facile. Le premier pas est sans doute le plus dur : celui qui le premier dit « bé là j'ai pas de filtre quoi, je suis comme ça et voilà clairement qui je suis ». Et que de l'autre côté on sent que c'est pareil, je pense que c'est là que, qu'on est amoureux quoi. C'est difficile. Enfin c'est toujours ça l'histoire de dire qui fait le premier pas un peu, peut-être… ça rejoint un peu ça. C'est... ouais, à définir c'est encore… enfin… Dire quand est-ce qu'on l'est quand est-ce qu'on l'est pas… je sais pas. Est-ce qu'on l'est jamais vraiment ? Enfin… Pour pouvoir dire si quelque chose est là ou pas, il faudrait d'abord pouvoir le cerner clairement et je suis pas sûr que… je suis pas sûr qu'on ait tous les mêmes expériences en plus. Je pense pas d'ailleurs. Je pense que… enfin j'en ai l'exemple

assez concret récemment, c'est pas du tout la même chose pour tout le monde quoi. Je pense qu'il y a des gens qui le sont facilement, mais heu… Enfin c'est dur de… on peut pas se mettre dans la peau des autres quoi.

B.V — Vous parliez d'un exemple récemment…

R. — Ouais j'ai un copain qui est… j'ai l'impression que.. enfin il a mon âge, il a vingt-sept ans, il a vingt-sept ans passés et heu… j'ai l'impression qu'amoureusement il en a… enfin que dans la v… Ses relations amoureuses ou pas, enfin ses relations on va dire, avec ses copines… il en a quinze quoi. C'est-à-dire que… il a rencontré son ex dans une soirée je crois et le jour même ou le lendemain il disait « je crois que je suis tombé amoureux ». Et là ils ont rompu très récemment et je l'ai vu il y a pas longtemps et il m'a dit « ha ben j'ai rencontré quelqu'un, c'est la première, c'est la bonne ». Et enfin… moi c'est un… Ils achètent un appart là ! Ça fait quatre mois qu'ils se connaissent, ils achètent un appart à… enfin c'est pas une histoire de sous, mais deux cent cinquante mille euros ensemble, en commun. Ça fait deux mois qu'il la connaît, qu'ils se sont rencontrés, et qu'il la connaît, se voient, vivent ensemble, je sais pas trop parce qu'il est sur Paris — mais c'est un très bon copain à moi. Et je me dis… enfin… d'où ma réflexion : « je pense que je sais pas ce que lui entend par être amoureux » et que... en tout cas ce que je sais c'est que moi j'ai pas la même vision que lui.

B.V — Et votre vision… ?

R. — Moi je suis très… je pense vraiment pas croire au coup de foudre. Je suis pas du tout convaincu de ça. Qu'on soit « attiré » par quelqu'un ouais. Qu'on soit amoureux de quelqu'un au premier regard, j'ai pas du tout confiance en ça. Je sais pas si confiance c'est le bon mot, mais… je pense que pour être amoureux de quelqu'un c'est parce qu'on a une relation privilégiée et que ça, ça peut s'établir qu'avec le temps quoi. Que ça… Le coup de foudre, le… tomber amoureux au premier regard… c'est une histoire d'attraction et pour moi ça rejoint cette histoire d'instinct, de besoin primaire. Et heu… alors après on peut, on peut peut-être s'en tenir à une définition… ça… de l'amour quoi, enfin que ça suffit à pas mal de gens… Mais moi j'ai besoin de connaître les gens. Si je connais pas quelqu'un heu… je peux pas être amoureux. Et connaître quelqu'un c'est pas connaître quelqu'un : « qu'est-ce que tu fais dans la vie, où t'habites, comment tu t'appelles ? ». C'est connaître quelqu'un parce que

je vais apprendre : je vais connaître ses tics, ses défauts, ces choses comme ça. Et c'est ça qui va le rendre… peut-être pas unique, mais attirant et aimable. Aimable au sens où on peut tomber amoureux de cette personne-là quoi. Je pense que c'est plus ça quoi.

B.V — Plutôt la relation et pas le coup de foudre…

R. — Ha ouais, clairement. Je suis pas du tout… enfin… Je pense pas que ça me soit jamais arrivé et les deux filles, je pense dont j'ai été ou je suis amoureux, ça s'est fait… peut-être trois, quatre, cinq, six mois, je sais pas si il y a un temps… je pense pas qu'on dise, qu'on se réveille un matin en se disant « ce matin je suis amoureux quoi ».

B.V — Vous disiez « les deux filles pour lesquelles *j'étais* ou *je suis* amoureux »… ?

R. — Ouais, il y en a une c'est mon ex et on se voit plus. Alors ça nous empêche pas d'être devenus des amis « plus plus » on va dire. Je pense qu'on a une relation privilégiée. Je sais pas comment on pourrait définir cette relation-là. Disons que c'est spécial. Je pense qu'on a été amoureux, très amoureux même… et puis bon, pour de diverses raisons ça s'est terminé, on a mis fin à notre relation amoureuse ou charnelle on va dire. Mais on continue à se voir, on s'appelle assez régulièrement et on a une amitié qui est forte, mais qui a rien à voir avec une amitié heu… enfin avec mes amis hommes ou femmes que j'ai à côté quoi, avec qui j'ai pas eu ça. Et heu… c'est une relation qui est très agréable. Qui est spéciale, qui est toujours un peu tendue. C'est assez bizarre. Enfin c'est bizarre… Ben, c'est bizarre de se dire justement qu'on a… que cette personne-là nous connaît à un point très élevé, en profondeur, et que… Ben que finalement, qu'on a deux vies séparées, qu'on partage plus grand-chose dans la vie de tous les jours donc ça fait un peu… enfin c'est assez spécial ouais… Et puis, et puis, il y a ma copine actuelle, avec qui ça fait presque deux ans. Donc c'est pareil, ça se passe relativement bien, voire très bien donc heu… je pense que… Je pense être encore plus proche de… du moi sans filtre avec elle. Parce que je pense que j'ai grandi que… et qu'avant j'avais tendance à me dire : « Ha bé non si t'es amoureux d'une fille, faut pas…, faut pas la contrarier, faut pas dire vraiment ce que t'as envie de faire » et tout. Et maintenant que j'ai grandi et que je sais que ça m'aide pas… pas de tout céder, mais de dire « parce qu'on est ensemble, parce qu'on est amoureux il faut être… le plus gentil des garçons ». Je m'affirme un peu plus quand quelque chose me plaît pas ou me va pas, je dis ben non j'ai pas envie de

faire ça ou j'ai pas envie d'aller là ou vas-y toute seule si tu veux, mais moi je fais autre chose et je trouve ça plus sain. Ça évite d'emmagasiner des choses négatives. Et heu… Je pense que c'est dû à l'âge aussi. Enfin, à l'âge et à l'expérience quoi justement. D'être capable de se retourner un peu sur ses relations précédentes. Se dire « là je pense que c'était pas une bonne idée, ça m'allait pas » vaut mieux être plus… Je pense que c'est du retour d'expérience quoi.

B.V — Et ce « retour d'expérience », comment arriver à le décrire… ?

R. — Sur la relation actuelle ?

B.V — …

R. — Ben je pense que c'est la répétition ou la ressemblance entre des situations. On se retrouve dans des situations qu'on a déjà connues ou qui y ressemblent, et on se dit « la dernière fois j'avais dit ou j'avais fait ça, mais ça m'avait pas satisfait et… donc j'ai pas envie de le refaire, donc je trouve une nouvelle solution ». Qui est peut-être pas forcément la meilleure non plus, mais… en tout cas ça permet de faire évoluer… enfin… ça m'empêche pas de vivre une relation amoureuse même si je dis non et je pense pas que ça en modifie… mais elle me pousse aussi à ça quoi. Elle le sait ou elle l'a compris que j'étais un peu comme ça et elle me pousse à me dire « non non mais attends, si t'as pas envie de le faire le fais pas quoi ». Et je trouve ça tout aussi bien d'ailleurs. Enfin je pense que c'est ce qui fait… enfin je pense que c'est aussi ça quoi. D'accepter un peu l'autre tel qu'il est. Elle sait qu'il y a des choses qui m'ennuient ou qui m'embêtent. Enfin, des fois le week-end je suis pas là — du week-end — et on se voit pas, et moi ça me gêne absolument pas. Et je pense qu'elle a compris ça aussi, de… d'avoir un peu de liberté, de distance.

B.V — Tout à l'heure vous me parliez de honte…

R. — Ouais je trouve « honte » un peu fort, mais… mais disons que y a pas de frein. Il y a pas trop la contrainte de se dire « qu'est-ce qu'on va penser de moi ou… »… ouais, de se présenter tel qu'on est ou de dire ce qu'on pense. Sans être cru, mais… mais d'être honnête quoi. Et de se dire, finalement, les conséquences, soit c'est positif et c'est parce qu'on s'aime

en gros qu'on passe au-delà de ça. Soit bé ça compte trop et dans ce cas-là ça veut dire que ça vaut pas le coup et puis…

B.V — Qu'est-ce qui ne vaut pas le coup ?

R. — Ben d'être ensemble quoi. Enfin ou d'être amoureux. Je sais pas…, je sais pas si l'un implique l'autre, mais… Si la personne nous accepte pas tel qu'on est ou s'il y a vraiment des trucs trop dérangeants ben, bon, c'est que c'est pas fait pour nous quoi. Et puis heu… basta.

B.V — Et vous, vous arrivez à dire basta ? Comment se passe ce moment ?

R. — Pas bien… Mais je… je pense que je suis assez ou très ou peut-être trop indépendant. Et j'ai… j'ai… Les rares fois où j'ai eu à le faire, j'ai jamais eu de problème à me séparer et à partir. Je dis pas que c'est pas douloureux, mais je le fais et… on regarde devant quoi. Je sais pas si c'est bien… Après c'est revenu plus tard.

B.V — C'est revenu plus tard ?

R. — De retrouver une interaction avec heu… Bé avec mon ex par exemple, on s'est quitté en 2008 et heu ben là je l'ai appelée encore récemment, y a pas, il y a une semaine un truc comme ça. Mais ça m'a pris du temps, ça m'a pris six mois peut-être ou un an avant de me retourner quoi. Je pense qu'il faut faire un peu… pas le deuil, mais… passer à autre chose, nouveau projet… se dire bon… Enfin je pense que je suis un peu comme ça aussi, il faut que ça aille de l'avant quoi. Et heu… ben c'est parfois difficile de conjuguer les deux quoi.

B.V — De conjuguer les deux ? C'est-à-dire ?

R. — Ben d'aller de l'avant dans sa vie professionnelle ou personnelle ou… autour, et de conjuguer ça avec une vie amoureuse, où on a un lien fort avec quelqu'un et donc ça… ça oblige de… enfin on est un peu… parfois écartelé entre les deux. Enfin, moi, la situation va se reproduire dans un peu moins d'un an là. Je vais finir ma thèse, j'ai très envie d'aller faire un postdoc à l'étranger et je sais que ma copine actuelle elle peut pas trop bouger — pour l'instant — donc heu… je sais pas trop comment ça va se passer quoi. On voit le mur qui se

profile et… enfin qui arrive… moi je le vois au loin et je sais pas trop comment ça va se passer quoi. Enfin, j'en sais rien, je sais pas du tout et j'ai envie de dire que j'ai pour l'instant pas envie de trop poser la question quoi… de trop me poser la question. Parce que je sais que ça va me pourrir, que ça va me tracasser. Je suis quelqu'un d'assez anxieux donc si je commence à me tracasser avec ça, ça va influer sur la relation qu'on a et j'ai pas envie de ça maintenant quoi. Je pense qu'il faudra se poser les questions en temps voulu et… en tout cas pour l'instant j'ai pas envie de toucher à la relation qu'on a à cause de ça quoi. Je me dis que c'est suffisamment loin, suffisamment flou pour qu'on puisse peut-être se permettre de passer à côté.

B.V — Pas envie d'y penser pour l'instant…

R. — Ouais parce que c'est bien, parce que je suis bien et que la relation qu'on a me plaît beaucoup et que j'ai pas envie de la gâcher avec ça et que si on est vraiment amoureux on trouvera des solutions quoi, on arrivera à concocter quelque chose. Et que si on l'est pas assez et ben… on fera autre chose et puis voilà. Ce sera sans doute un chapitre qui se terminera ou je sais pas comment on mettra un point au truc, mais… Ben c'est toujours pareil, il faut faire des choix et… c'est pas toujours facile. Et c'est vrai que... une relation… enfin… c'est un peu moche ce que je vais dire mais… une relation amoureuse c'est un… sacrée glu quoi ! C'est-à-dire que si moi mon projet professionnel m'attire d'un côté, mais que la relation amoureuse me retient de l'autre, ben ça fait quand même un sacré poids ou un lien ou une colle assez forte… près de l'autre, près du partenaire. Et… à savoir si ça vaut le coup de la couper… Enfin quel est le lien qu'il vaut mieux couper quoi. C'est pas toujours facile de déformer les deux suffisamment pour arriver à conjuguer le tout quoi. Enfin, si je trouve un postdoc après ma thèse aux États-Unis, je sais pas trop comment on peut faire… à moins de sacrifier un des deux. Mais conjuguer les deux, ça me paraît compliqué. Enfin, vivre aux États-Unis et en France et continuer à se voir régulièrement, je me vois pas trop là-dedans quoi. Je pense que ce serait plus des soucis que des trucs. Et je… je pense pas encore, enfin je suis pas sûr même, personnellement, d'arriver à être assez amoureux pour faire des choses comme ça… un peu… stupides. Enfin stupides… aberrantes quoi. Qui vu de l'extérieur sont complètement aberrantes quoi. Je connais des gens qui ont fait ça, j'avais un collègue qui était aux États-Unis — en Californie — et sa copine était en Australie quoi ! Et il partait des fois pour le week-end… Il prenait trois jours et il partait, il faisait Los Angeles — Sidney et

Sidney — Los Angeles dans le week-end quoi ! Il jonglait avec les décalages horaires pour pouvoir gagner un jour supplémentaire… enfin, ça paraît aberrant quoi. Vu de l'extérieur enfin… vu de l'extérieur c'est irrationnel. Et pour lui ça lui paraissait normal quoi. Et je sais pas si je suis assez amoureux pour faire ce genre de trucs. Ou si… — pas forcément d'elle, ma copine actuelle —, même si… ma vision de l'amour me permet ce genre de chose quoi.

B.V — Et quelle est cette « vision de l'amour » ?

R. — Bé ce côté irrationnel quoi ! Si on réfléchit deux secondes, aller faire Californie — Australie dans le week-end… Enfin, il y avait dix-neuf heures de vol quoi ! Faut… faut… faut arrêter d'être fou quoi.

B.V — Ce n'est pas cette vision irrationnelle, vous, que vous avez de l'amour…

R. — Je sais pas, je sais pas ! Je pense que pour l'instant je me vois pas faire des choses irrationnelles comme ça. Après peut-être que j'y serais amené et qu'un jour je me retournerai et je me dirai « mais en fait t'étais aussi fou que lui ». Et peut-être qu'effectivement, peut-être que c'est ça l'amour, peut-être que c'est réussir à faire des choses irrationnelles qui paraissent aberrantes aux autres et qui en fait, pour nous, semblent… pas naturelles, mais du moins acceptables. De se dire « je suis capable d'accepter ce genre de choses », je suis capable d'accepter de faire dix-neuf heures aller et dix-neuf heures retour d'avion et de passer deux jours avec elle — une nuit — pour ça quoi… Pour ce lien qu'on a entre nous… Je m'en sens pas capable actuellement. Peut-être que… mais ce sera sans doute peut-être amené à bouger et peut-être ce sera encore pire, peut-être ce sera encore plus facile je… je pense que tant qu'on le fait pas on peut pas le savoir. C'est… il faut le vivre pour le faire. C'est… c'est bizarre… C'est en constante évolution quoi.

B.V — Vous me parliez d'aller de l'avant… et que vous étiez indépendant… et que ça pouvait provoquer des conflits…

R. — Ben l'idéal, c'est une phrase con mais… l'idéal c'est d'aller de l'avant dans la même direction quoi. Comme ça, enfin, pour faire un schéma, si on est tous les deux là et qu'on a un lien au milieu, si on va dans ce sens-là ça va {*R. décrit une avancée parallèle avec ses deux*

mains, les pouces liés}. Si on va comme ça heu… {*R. décrit deux avancées divergentes avec ses deux mains, les pouces se déliant forcément*} ça devient compliqué quoi. Il arrive un moment où les chemins divergent et après ça… c'est un peu ce que je disais, quelle est l'élasticité du lien qu'on a entre nous pour aller suffisamment loin chacun de son côté — loin en terme géographique ou… enfin c'est pas forcément lié au lieu, mais… enfin, des choses comme ça — et en même temps conserver un lien amoureux… fort quoi. Parce que c'est pas évident et heu… c'est vrai que… enfin moi je me vois pas heu, enfin {*soupirs*} je me vois pas… heu… faire… faire… faire des sacrifices. Si, mais… Je me vois pas tout sacrifier… pour elle. Que ce soit professionnellement — quelque chose comme ça — et je me vois pas lui demander de tout sacrifier non plus. Parce que… parce que ce serait… malvenu. Ce serait pas, enfin c'est pas ce que je voudrais, je pense que ça la rendrait pas heureuse et c'est pas ce que je veux quoi.

B.V — Qu'est-ce qui détermine ces deux routes ?

R. — Ben actuellement, je pense que vu notre âge et vu nos motivations, c'est des… c'est des projets professionnels, clairement, que ce soit pour elle ou pour moi. Et heu… après, il peut y avoir plein de choses, mais je pense que… ouais, la vie professionnelle c'est quand même un gros hein… ouais, le poste majeur quoi. Et puis aussi l'histoire, en fin je pense aussi une certaine vision de la vie quoi. Enfin… moi j'ai été élevé plutôt à la campagne. Elle, elle vient de Lyon, donc c'est plutôt une citadine. Et heu… {*soupirs}* si un jour elle me dit « ha bé j'ai un poste à Paris » et que je sais que moi sur Paris je peux aussi trouver du boulot, je me vois pas vivre à Paris intra-muros quelque chose comme ça. Enfin, je pense que j'aurais beaucoup de mal à le supporter. Alors peut-être je tenterais hein… Peut-être que justement je me dirais justement bon ben allez, par amour on va le faire. Mais est-ce que je tiendrais le choc, je sais pas du tout.

B.V — Le choc…

P. — Peut-être que je m'y plairais hein ! Peut-être que ça se passerait super bien, peut-être que j'irais sur des nouveaux trucs et tout j'en sais rien. Mais heu… mais par exemple ça pourrait être un truc qui, autre que professionnel qui… Me dire, « ha non la vie à Paris c'est pas pour moi et j'ai qu'une envie c'est me barrer et retourner dans un coin où je peux facilement être à

la campagne, ou à la montagne ou j'en sais rien… pas ça quoi ». Pas passer mes week-ends en centre-ville à me balader quoi. Je pense que… d'a… à mon… je dis souvent, c'est assez moche, mais… je dis souvent aux gens qui me connaissent « ça fait un paramètre de plus dans l'équation d'être amoureux ». T'as une grande équation que t'essaies de résoudre et… une telle personne dont on est amoureux, ça fait un paramètre en plus dans l'équation qu'il faut rajouter et prendre en compte pour essayer de résoudre tout le système et c'est pas… c'est pas facile. Parce que c'est un gros… plus on est amoureux et plus le terme à de l'importance quoi. Et donc heu… c'est fou on se complique la vie hein !

B.V — Quelle est cette équation que l'on essaie de résoudre ?

P. — Ouais, pour le faire avec des termes pompeux, c'est l'équation de la vie qu'on a envie d'avoir. C'est un peu… c'est un peu pompeux, mais ouais c'est un peu l'idée : c'est se dire « bon, qu'est-ce qui me rend heureux, comment je me sens bien, comment je… enfin quelle est la vie que j'ai envie d'avoir quoi ». J'ai un autre copain qui bosse à N. dans une centrale nucléaire, il a fait tout comme il fallait, il a fait sa prépa, son école d'ingénieur, il a fait ça bien, il a vingt-huit ans, il est tout seul, il vit dans une grande maison EDF dans un village EDF avec d'autres gens, il est tout seul il rencontre personne… ha il roule en BM ouais… Mais moi ça me rendrait pas heureux. Donc ce genre de truc c'est pas le genre de truc qui rentre dans l'équation. Et heu… je sais pas… en plus chacun a sa propre équation mais… mais moi j'ai besoin de temps, j'ai besoin d'espace, j'ai besoin de… de pouvoir… de pouvoir… de pouvoir me concentrer sur une chose et une seule chose à la fois. Et heu… et j'y arrive quand je suis dans un état physique un peu second quoi, quand je suis fatigué. Quand je fais du sport, quand je… quand c'est dur, quand physiquement c'est dur, là j'arrive à couper tout, à avoir le cerveau qui se libère donc c'est important pour moi d'avoir ce genre de truc et… et une vie à Paris… Et en ce moment je le trouve beaucoup… donc je l'ai eu trouvé pendant longtemps au rugby et en ce moment je le trouve beaucoup par des activités dehors en montagne, donc divers trucs, voilà. Et donc ça prend de la place dans l'équation, peut-être au détriment de ma relation amoureuse, mais pour autant, je sais que les deux sont liés et je sais que si je suis pas heureux d'un côté, je serais pas heureux de l'autre quoi. Enfin, surtout… surtout si je suis amoureux mais pas, pas du tout capable de… de me libérer par moments, d'avoir du temps et de l'espace, donc d'être… de retrouver un peu cette

indépendance, je sais que ça va… ma relation en pâtira. Clairement. Et… donc ouais l'équation elle est… et puis maintenant il y a le projet professionnel aussi quoi ! J'ai pas envie… enfin… je fais un peu d'étude, j'ai envie que ça serve à quelque chose. J'ai pas envie de… Je vois des gens… un copain à moi qui est ingénieur aussi et qui… qui lui se dit « ha bé ça me gonfle d'être ingénieur, je veux être en montagne » — c'est comme ça que je le connais — et il me dit heu… *{soupirs},* je me dis que… il se dit que… enfin… il me dit heu « ha j'ai envie d'aller faire pisteur à T. » ou je sais pas quoi « et puis l'été je ferais d'autres trucs »… Je lui dis « attends, t'as pas fait cinq ans d'études pour heu… ». Je dis, « en plus je pense pas que ce soit la bonne solution ». « Ha ouais, il me dit » et puis… Enfin, je me vois pas faire ça non plus quoi. C'est, c'est, c'est un équilibre. J'ai besoin de tout quoi. Et… faut voir à quel endroit j'ai le plus envie de faire des coupes, de faire des coupes budgétaires quoi, d'enlever du… du truc. Et la relation amoureuse est malheureusement un paramètre comme un autre et… enfin « malheureusement », non, au contraire, je trouve que c'est plutôt pas mal. Si ça doit y passer, ça y passe quoi.

… {silence}

B.V — Bon, ça fait une demi-heure, alors à moins que vous vouliez rajouter quelque chose…

P. — Heu… non

B.V — On peut s'arrêter là.

RÉSUMÉ :

À partir des travaux de Jacques Lacan et Cornelius Castoriadis, nous proposons une articulation de la structure et de l'histoire afin de pouvoir construire une approche psychanalytique des incidences de notre époque — dans sa double détermination par les logiques consuméristes et marchandes, et par le discours de la science — sur les liens amoureux. Nous avons ainsi pu proposer une approche psychanalytique, structurale et historique des causes, des modalités et des conséquences de l'indifférence aux choses de l'amour induite par la structure discursive capitaliste et le champ socio-historique qui lui est lié.

SUMMARY :

Based on the works of Jacques Lacan and Cornelius Castoriadis, we propose an articulation of structure and history in order to build a psychoanalytic approach of the impacts of our era — in its dual determination by consumerist market logic, and the scientific discourse — on loving relationships. We have been able to propose a psychoanalytic, structural and historical approach of the causes, the conditions and consequences of indifference to things of love induced by capitalist discourse structure and the socio-historical purview witch is linked to it.

The era, the discourses, the love.

Structural and historical approach of indifference to things of love.

MOTS CLÉS : Structure, Histoire, Psychanalyse, Capitalisme, Symptôme, Sexuation, Castoriadis, Lacan