

Sophie Mendelsohn*

Foucault avec Lacan : le sujet en acte

L'histoire du tumultueux compagnonnage de Foucault avec la psychanalyse est connue. Elle est généralement construite en deux phases. La première, sous le sceau d'une admiration méfiante, fait de Freud dans les années soixante le nom d'une triple opération où Foucault pouvait reconnaître ses propres problèmes : abolition de la distinction entre le normal et l'anormal, le signifiant et l'insignifiant ; minoration des prétentions de la conscience par la promotion de l'inconscient ; instauration d'un principe de soupçon à l'égard de la normativité médicale. Une distance critique s'imposait déjà néanmoins, pour ne pas succomber à l'impérialisme freudien. Mais là où il avait été question de sexualité et d'inconscient, d'ouverture à des registres marginalisés par la science de l'expérience humaine, il était question dans la phase suivante, celle des années soixante-dix, d'une critique sans concession, virant à l'occasion à l'attaque frontale. Alors que la psychanalyse s'était proposée au regard de Foucault comme limite interne à l'entreprise scientifique d'universalisation d'une connaissance idéalement transparente à elle-même, elle passe à cette époque du côté des procédures de contrôle et de normalisation : « Qu'est-ce que c'est que cette pudeur sacralisante, s'interrogeait Foucault, qui consiste à dire que la psychanalyse n'a rien à voir avec la normalisation¹ ? »

A quoi faut-il attribuer ce changement ? Si Foucault en vient à inscrire la praxis psychanalytique au registre du dispositif de sexualité², c'est qu'il l'identifie à la pratique chrétienne de l'aveu – d'où la pudeur sacralisante ! –, et qu'il fait de cette dernière « une des techniques les plus hautement valorisées pour produire le vrai³. » Inscrite dans cette généalogie, la psychanalyse participe d'une herméneutique où le sujet se voit obligé à la vérité, celle-ci étant cachée dans les

139

¹ M. Foucault, « Pouvoir et corps » (1975), *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1622–1628, p. 1627.

² Foucault désigne ainsi des stratégies de rapports de force qui supportent des types de savoir ayant trait à la sexualité et qui sont conjointement supportés par eux.

³ M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 79.

tréfonds obscurs et inquiétants de l'être et s'instrumentalisant dans une relation d'autorité. Par ailleurs, Foucault indexe la spécificité de la participation de la psychanalyse au dispositif de sexualité à la construction d'une identité entre le désir et la loi : l'accès au désir est conditionné par la régulation et le strict encadrement du polymorphisme pulsionnel initial au moyen de la matrice oedipienne qui assure son triomphe par l'internalisation de la loi, l'avènement du Surmoi et la délimitation de l'exercice du désir. Dans cette critique sévère, Foucault est notamment précédé par Deleuze et Guattari, mais leur stratégie pour répondre à ce problème commun – la psychanalyse n'est pas une pratique de désaliénation subjective parce qu'elle ne combat pas ce noyau de l'aliénation qu'elle a cerné, elle le reconduit bien plutôt dans sa pratique – divergent : là où Deleuze et Guattari cherchent à faire exister le corps sans organe comme lieu d'une possible schizophrénisation du désir, d'un désir qui ne serait pas codé oedipiennement, Foucault passe par le corps et les plaisirs pour échapper à l'assèchement de la subjectivité en cherchant à développer un « champ pratico-stratégique⁴ » contre le « champ juridico-discursif », qui pense le pouvoir en fonction de la loi – « Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs⁵ ».

Pour essayer de préciser ce qu'on peut entendre par « champ pratico-stratégique », eu égard au dispositif de sexualité, dont Foucault n'attend rien de moins que le remplacement d'une logique de l'inconscient par une logique de la stratégie, on commencera par examiner quel rapport à la vérité s'y joue. Le « champ juridico-discursif » construisait la vérité en fonction d'une loi déjà là, qui détermine d'en haut et avant-coup les procédures de véridiction dans le cadre desquelles le sujet s'assure de lui-même en se conformant à ces manifestations préétablies de la vérité. Ce que Foucault cherche, dans cet autre champ des pratiques et des stratégies, c'est un rapport à la vérité qui « n'équivaut pas à une obligation pour un sujet de dire vrai sur lui-même ; [...] [qui] n'ouvre jamais l'âme comme un domaine de connaissances possible où les traces difficilement perceptibles du désir devraient être lues et interprétées. Le rapport à la vérité [...] n'est pas une condition épistémologique pour que l'individu se reconnaisse dans sa singularité de sujet désirant

140

⁴ J'emprunte cette expression à Ferhat Taylan, qui la développe dans son remarquable article intitulé « Stratégies de la psyché », in *Incidence*, 4-5, 2008-2009 consacré à « Foucault et la psychanalyse ». Elle se construit dans une opposition à la logique juridico-discursive, mais elle permet aussi de constituer un lien fort entre stratégies et pratiques.

⁵ M. Foucault, *La volonté de savoir*, p. 208.

et qu'il puisse se purifier du désir ainsi mis au jour⁶. » Il s'agit alors d'examiner si ce rapport à la vérité peut tout de même permettre au sujet de se reconnaître dans sa singularité, ce qui implique de reconsidérer à la fois ce qu'est ce rapport (comment il se constitue et comment il se pratique) et ce qu'on peut entendre exactement par singularité. La question du sexe et de la sexualité se présente comme le terrain nécessaire à une telle problématisation.

C'est alors que s'ouvre la troisième phase de la critique foucauldienne de la psychanalyse, au début des années quatre-vingt, moins connue que les deux précédentes. Un apaisement est repérable – au point même que Foucault est prêt à reconnaître une certaine dette à l'égard de Lacan : « Il est certain que ce que j'ai pu saisir de ses œuvres a certainement joué pour moi⁷. » Il cerne ainsi le point d'où une autre rencontre avec la psychanalyse est envisageable : « Une certaine urgence de reposer autrement la question du sujet, de s'affranchir du postulat fondamental que la philosophie française n'avait jamais abandonné, depuis Descartes, renforcé par la phénoménologie. Partant de la psychanalyse, Lacan a mis en lumière le fait que la théorie de l'inconscient n'est pas compatible avec une théorie du sujet [...]⁸. » Or, cette remise en question d'une métaphysique du sujet, que Foucault qualifie de radicale, conditionne la théorisation de l'inconscient, en tant que celle-ci produit le déplacement de la fonction sujet – il n'est plus la cause, la source du désir, du jugement, etc. La pierre d'angle sur laquelle Lacan a construit sa doctrine – « l'inconscient est structuré comme un langage » – témoigne effectivement d'emblée de cette incompatibilité : l'inconscient ne doit rien au sujet, mais tout au langage ; quant au sujet, il n'en est plus que l'effet. Mais c'est avec l'exploration de la jouissance que cette incompatibilité se creuse, ailleurs que dans le langage, mais pas sans lui, là où se niche le noyau de singularité du sujet qu'aucune herméneutique ne saurait exhumer, mais que l'acte analytique, dont Lacan déploie la théorie entre 1966 et 1970 cherche à faire exister. Il s'agira ici de mettre à l'épreuve de ces avancées lacaniennes les trois axes de la dernière critique foucauldienne de la psychanalyse : l'orientation scientifique de la psychanalyse (le « connais-toi toi-même » y régnerait, entérinant l'oubli du souci de soi) ; son inscription dans le « champ juridico-discursif » et non dans le « champ pratico-stratégique » ; le refus de se penser comme une technique

⁶ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 100.

⁷ « Entretien avec Michel Foucault » (1980), in *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 860–914, p. 877.

⁸ *Ibid.*, p. 871.

de travail de soi sur soi. On examinera donc comment le sujet se construit pour le dernier Foucault comme pour Lacan à partir du milieu des années soixante comme un effet en acte du rapport entre savoir et vérité, et corrélativement comment une « praxéologie » se propose contre l'épistémologie, ce que Foucault cerne d'une manière qui n'aurait sans doute pas laissé Lacan indifférent : « J'emploie le mot 'savoir' en établissant une distinction avec 'connaissance'. Je vise dans 'savoir' un processus par lequel le sujet subit une modification par cela même qu'il connaît, ou plutôt lors du travail qu'il effectue pour connaître⁹ ». Or, dans cet horizon commun d'un savoir lié à la pratique de soi, se trouve également engagé un refus, où Foucault et Lacan se rencontrent et qui devra être explicité ici – celui d'une séparation des régimes pratiques et théoriques.

« Vérité-foudre » versus « vérité-ciel »¹⁰

Dans un cours de 1974 intitulé *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault rattachait la construction de deux catégories de vérité aux modalités de la connaissance : le savoir scientifique, et l'*autre* savoir. Le savoir scientifique suppose qu'il y a partout, en tout temps, de la vérité. Si celle-ci peut sans doute s'établir avec plus ou moins de facilité selon les lieux et les époques, il reste que le propos scientifique ne peut consister qu'à se donner les bons instruments pour la débusquer là où elle est. Rien n'est assez mince ou futile pour ne pas relever d'un savoir de type scientifique – qui vise à faire de mauvaise fortune vérité –, puisqu'elle habite tout et n'importe quoi. En conséquence de quoi n'importe qui peut l'établir, nul n'est plus qualifié qu'un autre pour le faire, à condition d'avoir les bonnes méthodes et les bons outils afin de mettre en œuvre une technologie adéquate de la preuve et de la démonstration. Celle-ci vise ainsi à rendre évident par des procédures déterminées ce qui était déjà là.

142

Pour Foucault, comme pour Lacan, le moment cartésien situe la construction épistémique du côté de l'impérialisme moderne de la connaissance scientifique – pour l'un et l'autre, en effet, la question qui s'y trouve engagée est celle des rapports du sujet à la vérité. Si leurs perspectives diffèrent – sans pour autant être incompatibles, comme j'essaierai de le montrer – leur problème est identique : quelles sont les conséquences du retournement qui se joue à ce moment-là, fai-

⁹ *Ibid.*, p. 876.

¹⁰ Ces expressions sont développées par M. Foucault dans *Le pouvoir psychiatrique*, Cours au collège de France (1973–1974), Paris, Seuil/Gallimard/Hautes études, 2003.

sant du savoir un préalable à la vérité, et non plus de la vérité un lieu d'épreuve du savoir¹¹ ? Foucault présente cette dernière position de la vérité comme ayant été recouverte, oubliée par le triomphe de la technologie démonstrative de la science. Cette vérité-là se présente sous une forme dispersée, discontinue, interrompue. Elle surgit de temps en temps, dans certains lieux propices et en fonction d'agents ou de porteurs privilégiés. Elle impose sa géographie et son calendrier à celui qui cherche à établir un rapport avec elle. Là où la « vérité-ciel » de la connaissance scientifique se démontre, la « vérité-foudre » se produit comme événement ; là où la « vérité-ciel » se donne, la « vérité-foudre » se provoque ; la première établit un rapport de connaissance, la seconde produit un rapport de choc, ouvre l'espace d'un risque, n'est jamais assurée, n'existe que dans une certaine tension. Or, soutient Foucault, « à l'intérieur de notre civilisation, cette vérité-événement, cette technologie de la vérité-foudre, il me semble qu'elle a subsisté longtemps et a une importance historique très grande¹². » Et il n'y a certainement rien de fortuit à ce que cette histoire des rapports entre vérité et subjectivité reprise sous le signe de la foudre s'ouvre avec la question du sexe...

La volonté de savoir, parue en 1976, pose en effet cette question à partir d'une triple matrice : le sexe est devenu en Occident quelque chose à dire ; le dire est le lieu de véridiction du sujet ; le sujet est aux prises avec la vérité dans le discours sur le sexe. Ce qui m'intéressera ici, c'est de montrer comment l'irruption du sexe est le point d'entrée d'un renouvellement de la question du sujet, associée à une reprise du statut de la vérité dans une pratique de parole spécifique.

Au-delà du dispositif de sexualité

Foucault se soumet régulièrement – et sans doute est-ce d'abord lié aux nombreuses sollicitations qu'il reçoit – à l'exercice consistant à préciser le sens de sa démarche, voire à en construire la raison rétrospectivement ; sous sa forme la plus générale, il ne s'est jamais agi pour lui, souligne-t-il ainsi, que de faire « l'histoire de

¹¹ « Faut-il dire que nous avons à traiter d'autres savoirs que celui de la science, quand nous avons à traiter de la pulsion épistémologique ? Et revenir encore sur ce dont il s'agit : c'est d'admettre qu'il nous faille renoncer dans la psychanalyse à ce qu'à chaque vérité réponde son savoir ? Cela est le point de rupture par où nous dépendons de l'avènement de la science. Nous n'avons plus pour les conjoindre que ce sujet de la science. » J. Lacan, « La science et la vérité », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 868.

¹² M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, p. 239.

la vérité ». Cet effort de positionnement de son travail s'amplifie après la publication de *La volonté de savoir* en 1976. Il y a à cela plusieurs raisons, me semble-t-il : d'une part, il apparaît à Foucault lui-même qu'il ne tiendra pas le programme de son *Histoire de la sexualité*¹³ qu'il avait annoncé, et il cherche à s'en justifier. Mais celle-ci prend néanmoins à rebours les attentes de son public. En effet, le passage de l'archéologie du savoir à l'analytique du pouvoir n'avait pas surpris, dans la mesure où s'y poursuivait la construction du nexus savoir/pouvoir ; mais inscrire dans le même programme une « dramatique de la vérité », ou « aléthurgie », qui fait rentrer à l'intérieur de la subjectivité ces jeux de vérité et ces relations de pouvoir dont le sujet n'était jusque là que la projection ? « Michel Foucault a maintenant entrepris, toujours à l'intérieur du même projet général, d'étudier la constitution du sujet comme objet pour lui-même : la formation des procédures par lesquelles le sujet est amené à s'observer lui-même, à s'analyser, à se déchiffrer, à se reconnaître comme domaine de savoir possible. Il s'agit en somme de 'l'histoire de la subjectivité', si on entend par ce mot la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi¹⁴. » Au même moment, dans son ultime cours, *Le courage de la vérité*, Foucault formule de manière très synthétique le mouvement en trois temps de son projet général, à la lumière des déplacements qui ont sous-tendu la construction de ses problèmes : « C'est en opérant ce triple déplacement théorique – du thème de la connaissance vers celui de la véridiction [archéologie du savoir], du thème de la domination vers celui de la gouvernementalité [analytique du pouvoir], du thème de l'individu vers celui des pratiques de soi [dramatique de la vérité] – que l'on peut, me semble-t-il, étudier, sans jamais les réduire les uns aux autres, les rapports entre vérité, pouvoir et sujet¹⁵. » Or, une telle synthèse tend à recouvrir précisément ce qu'il s'agit d'éclaircir : de quelle nécessité interne à l'œuvre foucauldienne l'individu laisse-t-il place au sujet, et

¹³ Alors que le premier volume, *La volonté de savoir*, paraît en 1976, les deux suivants, *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi* paraîtront en 1984, huit ans plus tard, donc, et après un long détour consacré à l'archéologie du rapport à soi. Par ailleurs, les volumes parus en 1984 ne correspondent pas au programme annoncé en 1976, qui répondait à une démarche à la fois historique et thématique, mais doivent bien plus à l'enquête consacrée aux formes antiques du « souci de soi ».

¹⁴ M. Florence, « Foucault », in Huisman (D.), éd. *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, t. I, pp. 942–944 ; in *Dits et écrits*, pp. 1450–1455, p. 1452. Cette notice biographique a été rédigée par Michel Foucault lui-même, sous pseudonyme.

¹⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France, (1984), Paris, Seuil/Gallimard/Hautes études, 2009, p. 10. Les notations entre crochets sont de moi.

comment le sujet conduit-il à s'interroger sur les pratiques de soi ? Le passage de la forme individu à la forme sujet devient en effet possible dans la mesure où il existe des pratiques discursives qui engagent la reconnaissance de la parole comme étant le lieu d'énonciation d'une singularité. Si cette singularité elle-même est conçue comme exigence de vérité – si on est amené à parler de soi pour dire le vrai –, alors il y a un espace pour l'exercice d'une subjectivité. Mais où se croisent les éléments de cette séquence – sujet, discours, vérité ? On voit mal jusque là, en effet, par où la question de la vérité s'introduit dans le discours. C'est le sexuel qui constitue précisément ce point de jonction.

Foucault aborde la question de la sexualité par un biais qui témoigne de la façon dont la séquence sujet/vérité hérite bien effectivement de celles qui l'on précédé – savoir/pouvoir et vérité/pouvoir : le sexuel apparaît ici par excellence comme étant le registre où *il faut* dire le vrai, et où, corrélativement, dire le vrai c'est révéler ce qu'on a de plus singulier (« le rapport du discours vrai au plaisir du sexe a été l'un des soucis les plus constants des sociétés occidentales¹⁶ »). Le plus singulier n'est pas tant le sexe lui-même, en réalité, que le plaisir qui lui est associé, plaisir qu'il est devenu difficile d'imaginer hors du dispositif grâce auquel la sexualité s'est constituée à la fois comme un enjeu de contrôle des pratiques et comme enjeu de véridiction subjective – s'il y a bien quelque chose dont on est toujours coupable, qu'on le sache ou non, qu'on le veuille ou non, c'est de ce noyau opaque du plaisir, dont on ne sait pas grand-chose, sauf à le dire dans les termes institués par le dispositif de sexualité lui-même (aveu, confession, éducation...). C'est pourquoi la question de la sexualité occupe une place déterminante, au-delà même de ce que Foucault est prêt à reconnaître¹⁷ : non seulement ce n'est pas un exemple parmi d'autres dans son histoire de la subjectivité, mais c'est même plus qu'un cas assez privilégié, puisque c'est à partir de la sexualité que s'impose de penser le problème du sujet dans sa tension, son ambiguïté propre. On peut en effet soutenir que la question du sexe et de la sexualité est un cas

¹⁶ M. Foucault « L'occident et la vérité du sexe », in *Dits et écrits*, pp. 101–108, p. 103.

¹⁷ « La question du sexe et de la sexualité a paru constituer à Michel Foucault non pas sans doute le seul exemple possible [dans l'histoire de la subjectivité], mais du moins un cas assez privilégié : c'est en effet à ce propos qu'à travers tout le christianisme, et peut-être au-delà, les individus ont été appelés à se reconnaître tous comme sujets de plaisir, de désir, de concupiscentence, de tentation et qu'ils ont été sollicités, par des moyens divers (examen de soi, exercices spirituels, aveu, confession), de déployer à propos d'eux-mêmes et de ce que constitue la part la plus secrète, la plus individuelle de leur subjectivité, le jeu du vrai et du faux. » « Foucault », p. 1452. La notation entre crochets est de moi.

paradigmatique de l'assujettissement : le dispositif de sexualité est un des plus puissants qui se soient exercés sur le sujet pour l'arrimer à la vérité — mais à la puissance même avec laquelle s'exerce « la loi du sexe » répondent des processus de subjectivation par lesquels les pratiques du plaisir donnent lieu à d'autres stratégies subjectives.

Foucault a épinglé l'asservissement à la « loi du sexe » par un retournement particulièrement explicite : si l'âme est devenue en Occident la prison du corps, c'est qu'on en a fait la chambre d'enregistrement de la loi en disciplinant le corps. Le corps est marqué, réglé, construit par les effets du pouvoir, repris et instancié comme une loi interdictrice dont l'âme est le nom. Les agencements locaux auxquels cela a donné lieu seraient apparus plus spécifiquement si Foucault avait réalisé le programme qu'il s'était fixé à l'orée de *L'histoire de la sexualité* en étudiant à propos des enfants, des femmes, des perversions ou encore de la régulation des naissances « tous les mécanismes qui ont induit sur le sexe un discours de vérité et organisé autour de lui un régime mêlé de plaisir et de pouvoir¹⁸. » L'idée même que l'on puisse détenir en soi une vérité — et une vérité qui n'est pas immédiatement accessible, qu'il va falloir traquer, attraper, énoncer —, apparaissait ainsi comme tributaire du sexuel. Pas de sujet, en somme, sans sexualité¹⁹, parce que c'est avec la sexualité que s'introduit la question de la vérité²⁰. Ce qui apparaît là c'est donc bien aussi l'espace propre de la subjectivité : le sexe comme vérité exige en effet une reprise singulière, un retour du sujet sur lui-même, la construction, l'établissement d'un rapport à soi. Il y a une densité, une matérialité du sujet qui rend possible le retournement du champ juridico-discursif de la loi du sexe en un champ pratico-stratégique du corps et des plaisirs. Car si le plaisir a été rabattu sur le dispositif de sexualité, et ainsi domestiqué, il ne couvre pourtant pas tout le champ du corps et des plaisirs : il reste les marges, que l'on peut faire grandir et cultiver, dont on peut faire une stratégie de résistance face à la puissance assujettissante de la loi du sexe. Foucault entretient

146

¹⁸ « L'occident et la vérité du sexe », p. 105.

¹⁹ « [L]e problème du sujet n'a pas cessé d'exister tout au long de cette question de la sexualité qui, dans sa diversité, ne cesse de le rencontrer, de le multiplier. » « Le retour de la morale », entretien avec M. Foucault, in *Dits et écrits*, pp. 1515–1526, p. 1524.

²⁰ « Pourquoi l'Occident s'est-il si continûment interrogé sur la vérité du sexe et exigé que chacun la formule pour soi ? Pourquoi a-t-il voulu avec tant d'obstination que notre rapport à nous-même passe par cette vérité ? » M. Foucault « L'occident et la vérité du sexe », pp. 101–108, p. 105.

ainsi l'idée que l'on peut produire d'un côté une sexualisation autre du corps (« L'idée que le plaisir physique provient toujours du plaisir sexuel et l'idée que le plaisir sexuel est la base de *tous* les plaisirs possibles, cela, je pense, c'est vraiment quelque chose de faux. Ce que les pratiques S/M nous montrent, c'est que nous pouvons produire du plaisir à partir d'objets très étranges, en utilisant certaines parties bizarres de notre corps, dans des situations très inhabituelles, etc²¹. »), et d'un autre côté une déssexualisation du plaisir (« Je pense que les drogues doivent devenir un élément de notre culture [...] En tant que source de plaisir. Nous devons étudier les drogues. Nous devons fabriquer de *bonnes* drogues – susceptibles de produire un plaisir très intense²². »)

« On voit comment, poursuit 'Maurice Florence' dans son souci de clarification, le thème d'une 'histoire de la sexualité' peut s'inscrire à l'intérieur du projet général de Michel Foucault : il s'agit d'analyser la 'sexualité' comme un mode d'expérience historiquement singulier dans lequel le sujet est objectivé pour lui-même et pour les autres, à travers certaines procédures précises de gouvernement²³. » Mais on voit aussi pourquoi Foucault n'aura pas réalisé le programme qu'il s'était fixé : si le sexe n'existe culturellement que comme vérité du sujet, ne s'agit-il pas de faire l'histoire des formes de véridiction du sujet ? Que serait une histoire de la sexualité qui ne serait pas conjointement une histoire de la subjectivité et une histoire de la vérité, faisant apparaître par quelles pratiques, techniques et stratégies le sujet construit son rapport à lui-même comme lieu de vérité ? Le programme se déplace donc : il s'agit, conformément à l'analytique du pouvoir, de faire une histoire de la sexualité qui ne soit pas ordonnée simplement à l'idée d'un pouvoir-répression, d'un pouvoir-censure ayant pour effet le refoulement, qui permette de dégager la façon dont le régime de coercition, de discours et de plaisir est aussi bien constitutif de la sexualité, le pouvoir s'y montrant cette fois incitatif; mais pour ce faire, l'histoire de la sexualité se trouve inscrite dans le cadre plus large de l'histoire de la subjectivité envisagée comme histoire des techniques et stratégies par lesquelles le sujet construit son rapport à lui-même comme lieu de vérité.

²¹ « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir, et la politique de l'identité », in *Dits et écrits*, pp. 1554–1565, p. 1557.

²² *Idem*.

²³ « Foucault », *op. cit.*, p. 1455.

Le souci de la vérité

Le premier des cours, en 1980–1981, où Foucault poursuit les investigations autour de l’histoire de la sexualité témoigne déjà de ce déplacement par son titre, *Subjectivité et vérité*; si la question du sexe et de la sexualité se maintient, elle tend à être relativisée²⁴ et surtout rapportée au problème de la subjectivation : « Il s’agit de la formation de soi à travers des techniques de vie, et non du refoulement par l’interdit et la loi. Il s’agit de montrer non pas comment le sexe a été tenu à l’écart, mais comment s’est amorcée cette longue histoire qui lie dans nos sociétés le sexe et le sujet²⁵. »

Or, c’est dans la parole que cette histoire a pris forme. La question qui oriente alors la recherche de Foucault et qui l’amène à revenir à l’Antiquité est celle-ci : « comment s’établit, comment se fixe et se définit le rapport qu’il y a entre le dire-vrai et la pratique du sujet²⁶ ? » L’enjeu est à la fois de détacher le dire-vrai de l’aveu et de distinguer la vérité du secret, de tout ce qui est caché dans l’obscurité de l’âme et donc passible d’une approche psychologique. Et effectivement, rien n’est plus éloigné d’une herméneutique que ces exercices réglés (de réminiscence, d’écriture, de gymnastique...) et ces techniques de soi qui nécessitent une ascèse, et dont Foucault commence à étudier les formes. Le type de savoir produit ne relève pas d’un déchiffrement mais bien d’une pratique de soi : la vérité n’y est pas à interpréter, mais à apprendre, à mémoriser, et à pratiquer. Savoir et vérité ainsi situés s’inscrivent dans une rationalité spécifique, celle du souci de soi, dont la discrète permanence dans l’histoire a été obscurcie par l’éclat du « connais-toi toi-même » socratique. La *parresia*²⁷ en est l’ombilic.

²⁴ « Il serait tout à fait arbitraire de lier à tel ou tel moment l’émergence première du ‘souci de soi-même’ à propos des actes sexuels », mais « même si leur place [aux rapports sexuels] dans l’ordre des préoccupations est assez loin d’être la première, il est important de remarquer la manière dont ces techniques du soi lient à l’ensemble de l’existence le régime des actes sexuels. » « Subjectivité et vérité », in *Dits et écrits II*, pp. 1032–1037, p. 1034 et 1035.

²⁵ *Ibid.*, p. 1034.

²⁶ M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981–1982), Paris, Seuil/Gallimard/Hautes études, 2003, p. 220.

²⁷ « Notion araignée » présente dans les textes Grecs antiques, hellénistiques et romains, la *parresia* comporte un registre éthique et politique, et désigne l’action de *dire-vrai*, de *tout dire*. Si un seul traité lui est consacré, celui de Philodème, cette notion est présente dans une histoire longue qui va de Platon à Grégoire de Nysse.

Apparue dans *L'herméneutique du sujet*²⁸, cette notion du dire-vrai se présente donc comme un lieu privilégié de la construction de la subjectivité considérée comme une pratique de soi, une manière de s'équiper des vérités nécessaires à l'accomplissement de sa propre vie. Nulle part peut-être mieux que dans l'usage que Foucault fait de la *parresia* ne s'aperçoit le refus d'une théorie du sujet, qui le substantialiserait. Le sujet s'y présente au contraire comme la forme que prend, dans des circonstances historiques déterminées, un certain rapport à la vérité qui est engagé dans et par un acte précis, ici un acte de parole. Et pas plus qu'il n'y a de sujet substantiel, il n'y a de contenu de vérité. Mais il y a une parole qui produit un rapport à la vérité où le sujet peut se reconnaître comme tel.

A quoi, dès lors, reconnaît-on ce qui fonde le dire-vrai de la parole ? *Le gouvernement de soi et des autres*²⁹ explore les coordonnées de cet acte par lequel on se lie à soi-même par sa propre parole. Parmi tous les registres possibles de la parole, la *parresia* se reconnaît d'abord à son style brutal : « Dans la *parresia*, celui qui dit vrai jette la vérité à la face de son interlocuteur, une vérité violente, abrupte, tranchante³⁰. » De sorte que le *parresias*te est immédiatement confronté à cette condition fondamentale de son acte : le dire-vrai engage un risque pour le locuteur, et un risque non défini, ou mal défini, incluant jusqu'à sa mort même. Ce risque se caractérise de n'épargner a priori aucun registre de la vie : la position sociale et politique du *parresias*te est mise en jeu (on peut ainsi risquer le bannissement à confronter par la *parresia* un tyran à ses erreurs), ses relations affectives (on peut risquer de blesser ou même de perdre l'interlocuteur privilégié sans que l'exercice même de la *parresia* est impossible), sa relation à lui-même (l'énonciation affecte l'être de l'énonciateur). La *parresia* est ainsi toujours une formulation de la vérité à deux niveaux : il y a l'énoncé lui-même de la vérité, mais cet énoncé n'existe que par une énonciation d'un genre particulier, qui prend le statut d'acte parce qu'un sujet accepte de s'y engager absolument, c'est-à-dire sans que cet engagement soit limité, déterminé à l'avance. De sorte que le contenu de l'énoncé n'a effectivement pas de valeur en soi, puisqu'il ne constitue la *parresia* qu'à être repris au niveau de l'énonciation en tant qu'acte produisant un sujet – celui qui, disant le vrai, se reconnaît comme étant d'une part

²⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981–1982), Paris, Seuil/Gallimard/Hautes études, 2001.

²⁹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France (1982–1983), Paris, Seuil/Gallimard/Hautes études, 2008.

³⁰ *Ibid.*, p. 54.

l'effet de cet acte (« je suis celui que je suis d'avoir dit ce que j'ai dit et je l'ai dit parce que c'est vrai »), et d'autre part comme étant lui-même affecté à divers plans par cette vérité. Si la *parresia* occupe la place centrale dans ce registre que Foucault nomme « aléthurgie », c'est-à-dire l'ensemble des procédés par lesquels le vrai est amené au jour, sans doute cela tient-il à ce qu'on peut en attendre : « l'introduction, l'irruption du discours vrai détermine une situation ouverte, ou plutôt ouvre la situation et rend possible un certain nombre d'effets qui précisément ne sont pas connus³¹. » La *parresia* relève ainsi de l'événement : elle fait irruption, elle surprend par sa violence, elle modifie les coordonnées de la situation existante et ce faisant, elle produit une coupure dans la continuité de la vie.

Ce lien du vrai à l'ouvert que réalise l'acte *parresias*tique, on le trouve porté à son paroxysme dans la geste cynique à laquelle Foucault s'intéresse dans le cours suivant, *Le courage de la vérité*³². Les cyniques vont en effet jusqu'à faire de la forme de l'existence une condition pour le dire-vrai, et corrélativement c'est la vie elle-même qui est manifestation de la vérité – exercer par et dans sa vie le scandale de la vérité. Il ne s'agit donc pas simplement de coordonner un acte de parole à une prise de position ou une décision, mais en quelque sorte d'incarner cette vérité et de la prolonger dans la *parresia*. Les trois axes selon lesquelles se structure la pratique de soi des cyniques – une vie non dissimulée, y compris dans ses aspects les plus honteux ; une vie sans dépendance morale ou matérielle ; une vie hors convention – ont pour effet de retourner la *vie vraie* en *vie autre*. Ce retournement se conçoit en fonction d'un paradoxe : la vie cynique radicalise l'exigence *parresias*tique par la nécessité d'accomplir la vérité dans sa vie même ; or, c'est cet accomplissement lui-même qui implique une vie radicalement autre – la vie de déshonneur, la vie éhontée, la vie d'animalité, c'est ce qui

150 « pour la philosophie antique, la pensée antique, l'éthique et la culture antique tout entière, est le plus difficile à accepter³³. » Le vrai se couple donc nécessairement à l'autre dans la *parresia* cynique. De sorte que si Foucault tend alors à traduire *parresia* par « tout dire » plutôt que pas « dire-vrai », c'est bien parce que c'est de ce côté que se trouve le courage de la vérité, qui s'y montre lié essentiellement à un positionnement de l'altérité – le vrai, ce n'est jamais le même. N'est-

³¹ *Ibid.*, p. 61.

³² M. Foucault, *Le courage de la vérité*.

³³ *Ibid.*, p. 248.

ce pas effectivement l'autre qui donne forme à l'ouvert dans la parresia cynique, où le souci de soi comme jeu de la vérité engage la question éthique : comment pratiquer la liberté ?

Ambiguïté du sujet

La parresia se présente alors à nous comme un carrefour stratégique : d'une part, son importance tient à l'intérieur du travail de Foucault au fait que la vérité s'y noue à la parole, autrement que dans le dispositif de sexualité, mais en continuant à soutenir la question du sujet qui en avait émergé ; d'autre part, par l'intensification qu'elle produit, elle met particulièrement en tension l'ambiguïté du sujet, soumis qu'il est d'un côté par les règles avec lesquelles il établit un rapport en se reconnaissant lié à l'obligation de les mettre en œuvre, mais corrélativement attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi qu'il acquière de la sorte. Si bien que si Foucault a fait le choix de se tourner vers l'Antiquité grecque ou gréco-romaine, choix a priori surprenant dans la mesure où son projet reste l'analyse des relations de pouvoir et des jeux de vérité actuels, c'est aussi qu'il y a trouvé un espace où la constitution du « sujet moral³⁴ » s'oriente en fonction de pratiques de soi constituant autant de modes de subjectivation par lesquels le sujet « entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme³⁵ ». Or, toute morale est elle-même porteuse d'ambiguïté dans la mesure où elle se structure autour de préceptes de comportement et/ou de pensée, mais où sa loi, aussi profondément acceptée et appliquée soit-elle, laisse nécessairement une place, même ténue, à l'interprétation, donc à l'invention du sujet.

Paradoxe apparent : la liberté est bien plus une condition d'existence du pouvoir que le pouvoir n'empêche la liberté d'exister. Il ne saurait en effet y avoir de relation de pouvoir sans points d'insoumission, qui par définition lui échappent, mais c'est bien parce que l'insoumission est possible que le pouvoir a une raison d'être. Pouvoir penser une telle intrication dépend du refus de l'opposition entre systèmes d'obligations normatifs (les formes d'assujettissement du côté desquels

³⁴ On entendra par là la façon dont « l'individu circonscrit la part de lui-même qui constitue cet objet de pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu'il suit, se fixe un certain mode d'être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même », M. Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi », in *Dits et écrits II*, pp. 1358–1380, p. 1377.

³⁵ *Idem.*

se trouvent les discours vrais auxquelles appartiennent les morales), et les processus de subjectivation (du côté desquels se trouvent les pratiques singulières de transformation de soi) ; et c'est d'un tel refus que s'assure le champ « prático-stratégique » où l'ambiguïté du sujet peut trouver un aboutissement – dans la reprise possible de la question que Foucault appelle éthique, du côté d'une pratique de la liberté. Ce champ d'interactions abrite des stratégies multiples et peut induire à la fois des singularités qui se fixent à partir de leurs conditions d'acceptabilité (les discours vrais) et un champ de possibles, d'ouvertures, d'indécisions, de retournements et de dislocations éventuelles.

Ce que propose l'Antiquité, vue par Foucault, c'est un sujet en acte, produit par son acte (sa *parresia*) comme plan d'immanence, à partir duquel il devient possible de rendre intelligible une positivité singulière, dans sa singularité même. La « formule » de ce sujet en acte, détournée des Cyniques³⁶, pourrait être : « Change la valeur de ton assujettissement à l'autre – tu ne peux pas refuser, ni échapper à cet assujettissement, mais si tu as accès à ta liberté, c'est dans la mesure exacte où tu construis la possibilité de te demander ce que tu peux faire de cet assujettissement ». Le sujet ainsi mis en fonction ne peut en aucun cas être celui de la psychanalyse, puisque, dans la *parresia*, le sujet de l'énonciation y coïncide avec le sujet de l'énoncé – il s'agit donc d'un sujet non divisé par son inconscient. De là à dire qu'il n'y a aucun rapport possible entre Foucault et la psychanalyse, il pourrait n'y avoir qu'un pas, que d'aucuns ont franchi ; on ne peut reconnaître la validité de cette objection que si l'on considère que les processus de subjectivation, et les formes de subjectivité qui en résultent, résolvent l'assujettissement. Cela ne manquerait pas d'aboutir à un sujet tranquille, sans conflit, jouissant parfaitement et totalement de son corps et de ses plaisirs. Mais c'est faire bien peu de crédit à Foucault que de lui prêter une perspective si naïve³⁷... et de fait, on ne rencontre pas trace d'un tel sujet dans les cours dont il vient d'être question. Au contraire, la subjectivité n'y apparaît jamais comme une forme stable,

³⁶ Il s'agit de la fameuse et énigmatique injonction cynique : « Change la valeur de la monnaie » [*parakharaxon to nomisma*].

³⁷ « Les corps et les plaisirs » sont plus un horizon éthico-politique qu'un programme à réaliser : s'il faut tendre vers eux, c'est que ce mouvement est en lui-même une pratique de liberté, puisqu'il dessine les limites de l'emprise de la loi du désir sur le sujet. Par ailleurs, « l'usage des plaisirs » ne vise pas du tout à produire une sorte de fête orgiaque permanente, mais au contraire à en faire un usage modéré conforme au souci de soi, ce qui ne se fait que dans une guerre permanente du sujet avec lui-même.

mais comme l'enjeu d'un travail permanent où les forces assujettissantes se trouvent aux prises avec les possibilités de subjectivations et inversement. Réintroduire là, avec Lacan, la dimension de l'inconscient ramène un sujet qui ne coïncide pas avec lui-même. Mais plutôt que d'y voir d'emblée une incompatibilité avec Foucault, pourquoi ne pas se laisser une chance de considérer ce que les outils psychanalytiques pourraient apporter à l'explicitation de cette ambiguïté du sujet, qui la concerne également ? C'est également par la question du sexe ou de la sexualité que l'assujettissement vient au sujet de la psychanalyse, et en lien avec le problème de la vérité. Or, il est possible avec les outils que Lacan met en place à partir du milieu des années soixante de penser une imbrication du pouvoir et de l'inconscient à même le corps sans ramener pour autant le pouvoir à la loi. Une telle imbrication s'appuie d'une part sur une autre conceptualisation du jeu signifiant et d'autre part sur une théorie de l'acte qui permet de penser une *logique de la stratégie*.

Les prémisses de l'acte

Prenant à rebours, non sans humour, la vieille thèse anti-freudienne du pansexualisme, Lacan éclaire la fonction paradoxale du sexuel pour la psychanalyse dans son séminaire intitulé *L'acte analytique* : « le sexe n'est pas tout, [...] c'est cela la découverte de la psychanalyse. Si ce que Freud a dit signifie quelque chose, c'est bien sûr qu'il y a eu la référence à ce qu'on attendrait qui se produise de la conjonction sexuelle, à savoir une union, un *tout*, justement s'il y a quelque chose qui s'impose au terme de l'expérience, c'est que [...] le sexe n'est *pas tout*. Le *tout* vient à sa place. Ce qui ne veut pas dire du tout que cette place soit la place du tout. Le *tout* l'usurpe en faisant croire, si je puis dire, que lui, le *tout*, vient du sexe³⁸. » Or, c'est précisément dans la mesure où la psychanalyse peut construire le sexe comme « pas-tout » qu'il est tout pour elle...

153

Il faut, pour éclairer un tel paradoxe, mesurer déjà à quel retournement préalable il doit son existence. Si Freud a toujours fait du plaisir l'horizon de la vie psychique – même lorsque l'au-delà de cet horizon s'impose, cela ne remet pas en question le statut fondamentalement premier de la satisfaction –, il l'a construit néanmoins dans la dépendance d'un principe de réalité nécessaire à ce que le moi puisse tenir compte et s'adapter à la réalité. Le plaisir est ainsi nécessaire-

³⁸ J. Lacan, *L'acte analytique* (1967–1968), séminaire inédit, séance du 20 mars 1968.

ment subordonné à une réalité qui lui impose son ordre³⁹. Apparaissent là les prémices du couple du désir et de la loi, fatal aux yeux de Foucault et de quelques autres. Or, dans la fidélité à Freud qui lui est propre, Lacan inverse l'ordre de succession de ces principes⁴⁰ : s'il y a du réel⁴¹ c'est plutôt du côté de la pulsion qu'on le trouve, dans sa brutalité, dans son immédiateté, dans son immanence sauvage. Il n'y a pas alors de plaisir possible pour la simple raison qu'il n'y a pas de sujet pour le ressentir, l'identifier comme tel. Le plaisir ne s'introduit qu'avec le langage qui produit le sujet qu'il faut au plaisir, en rendant symbolisable ce qui n'avait jusque là pas de nom et n'était donc pas pensable. Ce qui est perdu dans le processus de symbolisation de la pulsion, c'est ce que Lacan cherche à cerner en forgeant le concept d'« objet a ». Mais avant de s'y intéresser, constatons la chose suivante : si la pulsion cherche bien la satisfaction, celle-ci n'est donc appropriable subjectivement que dans la mesure où elle est symbolisée ; la symbolisation produit l'espace nécessaire à ce que puisse s'établir le désir, comme différence entre ce qui est attendu comme répétition de l'expérience asubjective de satisfaction et ce qui a lieu ; si le désir se contentait de témoigner de la réussite sans différence, donc sans reste de cette opération

³⁹ « Dans la théorie psychanalytique, nous admettons sans hésiter que le principe de plaisir règle automatiquement l'écoulement des processus psychiques; autrement dit, nous croyons que celui-ci est chaque fois provoqué par une tension déplaisante et qu'il prend une direction telle que son résultat final coïncide avec un abaissement de cette tension, c'est à dire avec un évitement de déplaisir ou avec une production de plaisir. [...] Nous devons dire cependant qu'en toute rigueur il est inexact de parler d'une domination du principe de plaisir sur le cours des processus psychiques. Si une telle domination existait, l'immense majorité de nos processus psychiques devraient être accompagnée de plaisir ou conduire au plaisir, or l'expérience la plus générale est en contradiction flagrante avec cette conclusion. Aussi doit-on admettre ceci : il existe dans le psychisme une forte tendance au principe de plaisir mais certaines autres forces ou conditions s'y opposent de sorte que l'issue finale ne peut pas toujours correspondre à la tendance au plaisir. [...] Le premier cas où l'on rencontre une telle inhibition du principe de plaisir est dans l'ordre. [...] Sous l'influence des pulsions d'auto-conservation du moi, le principe de plaisir est relayé par le principe de réalité; celui-ci ne renonce pas à l'intention de gagner finalement du plaisir mais il exige et met en vigueur l'ajournement de la satisfaction, le renoncement à toute sorte de possibilité d'y parvenir et à la tolérance provisoire du déplaisir sur le long chemin détourné qui mène au plaisir. » S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, pp. 43–46.

⁴⁰ On trouve ce retournement élaboré dans le séminaire de 1959–1960, *L'éthique de la psychanalyse*.

⁴¹ Ce réel n'est certainement pas homogène à la réalité freudienne, mais celle-ci ne peut plus être pour Lacan, conformément à l'inversion dont il est ici question, que le fantasme du sujet, qui, quant à lui, relève bien du « réel ».

de symbolisation, alors, oui, il y aurait coalescence du désir et de la loi, et la critique que Foucault adresse à la psychanalyse dans les années soixante-dix serait fondée. Mais si, plutôt qu'au règne du signifiant, on mesure les effets de sujet à l'objet *a* qui le cause, le signifiant s'avérant lui-même enrégimenté par la jouissance, alors la critique foucauldienne n'a plus la même pertinence — or, cet objet *a* est au travail dans la théorisation lacanienne depuis le début des années soixante, trouve un support d'existence dans l'acte analytique entre 1966 et 1970 et modifie coextensivement la conception de l'inconscient et la direction de la cure.

L'envers de la pensée

Une attention particulière est donc portée à ce drôle d'objet *a*, dit non-spéculaire, c'est-à-dire dépourvu de caractéristiques permettant de lui attribuer une image, mais doté par contre de tout ce dont Lacan a besoin pour approcher cette catégorie particulièrement difficile à concevoir, celle du réel, qui était restée dans l'ombre jusque là, alors que l'imaginaire, puis le symbolique s'étaient trouvés être le cadre des grandes opérations structurales, stade du miroir et métaphore paternelle notamment. *L'objet de la psychanalyse* (1965–1966) travaille ainsi à cerner l'objet *a* dans son surgissement et dans ses effets sur le sujet de l'inconscient. Au cœur du sujet divisé — celui du miroir qui ne voit son image qu'en tant qu'il s'y incarne comme désir de l'Autre mais qui ne peut pour autant savoir ce qu'est exactement ce désir ; celui de la métaphore paternelle, qui le sauve d'une aliénation radicale à l'Autre mais dont le résultat est qu'il ne peut plus être identique à lui-même, identifié qu'il est par ce signifiant qui le représente —, il y a cet objet *a*, dont la fonction est de porter la valeur de vérité. Il est ressoudé, abouché au sujet divisé, et il en est considéré comme le support. Avant d'examiner ce qu'il en est de cet « abouchage », voyons comment Lacan construit cette idée du support, qui s'avère relever de la cause matérielle.

Constatons que pour y parvenir, Lacan reprend le sillon cartésien. En effet, la première séance de ce séminaire consacré à l'objet — et qui constitue aussi, rien de fortuit là-dedans, l'un des derniers textes des *Écrits* intitulé « La science et la vérité » — désigne bien un partage, une division, celle du savoir et de la vérité. Lacan cherche à cerner l'opération de la division par une réécriture du cogito : « je pense : 'donc je suis' », où il fait apparaître un « je » qui n'est pas un puisqu'il est divisé en sujet de l'énonciation (« je pense ») et sujet de l'énoncé

(« je suis ») sans qu'il soit possible de démontrer qu'il s'agit chaque fois du même « je » puisque la pensée est d'un côté, l'être de l'autre, sans unité du sujet préétablie. Les guillemets indiquent que quelque chose est dit, qu'il y a donc de la parole ; la parole est là du côté de l'être ; si la pensée a quelque chose à voir avec l'être, cela se conçoit dans l'ordre du parlêtre⁴². Enfin, Lacan met en relief le « donc » comme lien de causalité : le donc est du côté du parlêtre. Il se réfère alors à Aristote pour faire valoir que la cause n'est pas seulement ce qui précède l'effet mais le régime d'existence d'un être et poursuit en soutenant que le statut de la vérité dans la science est d'être une cause formelle. La vérité trouve forme dans la science dans la mesure où celle-ci fait œuvre de nommer, classer et définir tout ce qui est – c'est la « vérité ciel » de Foucault. La psychanalyse aurait quant à elle un autre rapport à la vérité, parce qu'elle en accentue le rôle de cause matérielle : des quatre causes aristotéliennes, c'est la plus inaccessible, la moins connaissable, la plus opaque, bien que la plus présente – c'est la « vérité foudre » de Foucault. C'est ce qui est perceptible, sensible, mais qui reste inatteignable comme tel, et dont on ne peut saisir l'essence même. Lacan lui donne alors une forme, celle d'un signifiant particulier : le signifiant phallique, qui met en évidence l'écart du signifiant avec la signification. En effet, le signifiant phallique n'a pas pour fonction de désigner l'organe sexuel masculin, le pénis, il n'en est pas le signe, il est un « signifiant pur », qui ne se connaît ni ne se pense, mais qui supporte le langage comme structure symbolique. Lacan voit dans ce concept la participation possible de la psychanalyse au matérialisme historique du fait de l'accentuation du statut de causalité matérielle de la vérité qui s'y produit⁴³. Comment la vérité comme cause matérielle, dont la science ne veut pas, est-elle donc liée à ce « nœud » qu'est la division du sujet ?

⁴² Terme anachronique ici, mais néanmoins utile puisqu'il fait apparaître l'acte de parler comme seul fondement possible de l'être.

⁴³ « Mais ce sera pour en éclairer que la psychanalyse par contre en accentue l'aspect de cause matérielle. [...] Cette cause matérielle est proprement la forme d'incidence du signifiant que j'y définis. Par la psychanalyse le signifiant se définit comme agissant d'abord comme séparé de sa signification. [...] C'est, en termes minimaux, la fonction que j'accorde au langage dans la théorie. Elle me semble compatible avec un matérialisme historique qui laisse là un vide. Peut-être la théorie de l'objet a y trouvera-t-elle sa place aussi bien. » J. Lacan, « La science et la vérité », p. 875–876.

Une ontologie de l'acte

On peut trouver dans le déplacement du signifiant phallique vers la paire ordonnée S_1 - S_2 ⁴⁴ un prolongement de cette question. Commençons par préciser ce qu'il en est de cette paire en rappelant l'inversion dont il était question plus haut : si ce qui est premier dans l'ordre de l'existence, c'est cette expérience asubjective du réel, c'est-à-dire un corps pulsionnel dont la jouissance n'est pas réglée, alors il est question de savoir ce qui permet de passer de la jouissance au plaisir, c'est-à-dire comment ce qui était subi peut être approprié dans l'expérience d'une satisfaction. Qu'est-ce qui permet de s'y repérer dans et avec sa jouissance ? C'est en ce point que le S_1 entre en fonction : il ne s'agit pas d'un signifiant en particulier, c'est un signifiant sans substance ; il est le trait qui témoigne de la rencontre contingente, mais déterminante, du langage et du corps. C'est un signifiant sans nom, qui ne peut être qu'inféré – qui pourra jamais dire quel dit (ou quel non-dit) a ému la pulsion au point d'en réorienter le cours ? Aussi contingent soit-il, S_1 n'a pas fait que rencontrer le corps, il l'a aussi décisivement affecté, il s'y est, pour ainsi dire, intégré. L'effet de cette opération est que désormais le corps peut se dire ; il n'est plus ce tombeau, cet enfermement sur soi. C'est le scandale de cette division, qui laisse le sujet aux prises avec l'incomplétude et l'expérience qui en découle, difficile à soutenir, d'une altérité interne, d'une « extimité », qui rend nécessaire cette figure que Lacan nomme Autre⁴⁵, seul recours du sujet mais recours paradoxal puisque l'Autre, comme le sujet, surgit de la division et ne saurait répondre que d'elle.

⁴⁴ Le S indexe le signifiant chez Lacan. La paire ordonnée commence à être conceptualisée dès 1964–1965 dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Elle accompagne la théorisation de l'objet a – qui commence dans le séminaire sur l'angoisse (1962–1963), où il est déjà lié au réel dont il est le signal –, et soutient la recherche de Lacan jusqu'à *L'envers de la psychanalyse* (1969–1970) dans le sens d'une accentuation du rôle de la jouissance ; divers déplacements s'en suivront dans les séminaires des années soixante-dix, notamment du signifiant à la lettre, de la langue à *lalangue*, du symptôme au sinthome...

⁴⁵ Il est intéressant de noter qu'alors que la conception de l'Autre trésor des signifiants fait partie des classiques de la doctrine, on connaît moins l'Autre-corps. On en trouve une des rares occurrences dans *La logique du fantasme* (séminaire inédit), le 26 avril 1966 : « Et ceci vous indique que le lieu que j'ai introduit comme le lieu où s'inscrit le discours de la vérité n'est certes pas [... un] incorporel. J'aurai à dire ce qu'il est, à savoir, précisément, qu'il est : le corps. » Par où il apparaît que le signifiant et le corps ne sont pas dans un rapport d'exclusion mutuelle, comme on pourrait être tenté de le penser, mais dans un rapport d'implication réciproque.

Passer par la paire ordonnée est donc précieux puisque sa structure même matérialise la division dont le sujet est l'effet : on n'a plus *un* signifiant phallique mais *deux* signifiants qui font apparaître l'écart entre eux. Au signifiant phallique répondait la théorie de l'inconscient structuré comme un langage. A la paire ordonnée correspond un déplacement de la théorie de l'inconscient causé dans le langage par la jouissance et structuré comme une répétition. En effet, S_1 surgit comme un premier signifiant qui dit le vrai sur la jouissance, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'elle, qu'elle est le rien, qu'elle est impossible, et qui en même temps la barre de son trait et ne la fait plus apparaître qu'en négatif – S_1 est le nom de l'acte opéré par le langage sur le corps. Mais il ne s'accomplit comme tel qu'à être repris en S_2 . Si S_1 est du côté du vrai parce qu'il lui revient de montrer que la jouissance est la matière de l'inconscient, S_2 est la reprise de S_1 du côté d'un savoir possible, là où le signifiant indéterminé qu'est S_1 prend forme en un signifiant particulier qui le dit – S_1 ayant surgi se répète en S_2 . Pourtant, la répétition ne vaut pas là identité ; S_2 ne subsume pas S_1 , il le signifie. L'objet a est alors situé comme l'index de cette répétition. La jouissance telle qu'elle peut exister au-delà de son arrimage par le langage s'y condense.

Pris entre la foudre de la vérité et l'éclair du savoir, l'objet a détermine le champ d'extension de la jouissance du sujet, mais il vaut en même temps rappel de sa division. Ce « plaisir déplaisant » qu'est la jouissance est l'axe autour duquel s'enroule le fantasme, qui essaye de ramener le déplaisir au plaisir – l'énoncé freudien « on bat un enfant », ou « un enfant est battu », dit bien comment la division du sujet de l'énoncé et du sujet de l'énonciation y est là mise au service du plaisir. C'est parce que l'énonciateur ne se reconnaît pas comme étant celui dont parle l'énoncé que le corps pulsionnel, même (ou parce que) violenté, retrouve droit de cité. Toutefois, le fantasme est ici inconscient, il ne se propose à l'expérience du sujet que sous les oripeaux du symptôme, nous y reviendrons. Par son existence, le fantasme prouve que le désir, qui en est dans la doctrine lacanienne à la fois le prolongement et la limite, ne se fonde que d'une « perversion généralisée⁴⁶ ». On continue à jouir sous le régime des pulsions partielles parce que le S_1 n'a pas réduit toute leur vie, ni normé tous leurs trajets.

Concevoir ainsi la production de l'inconscient à la surface du corps et à même la matière pulsionnelle, c'est se donner les moyens de penser « le pouvoir sans le

⁴⁶ L'expression est de Colette Soler, dans *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009.

roi » – pas de père interdicteur à l’horizon – et le « sexe sans la loi », pour autant que l’on pense la loi comme un point central d’organisation fixe, intangible, valable pour tous. Que serait une loi qui ne serait pas valable pour tous, qui ne créerait pas une forme d’universalité ? C’est la question à poser à Œdipe – elle l’a d’ailleurs été bien souvent : fallait-il reconnaître avec Freud que l’interdit à l’aide duquel il avait déterminé la loi du fonctionnement psychique valait universellement, quelle que soit la structure des groupes sociaux et la culture considérés ? Qu’Œdipe puisse ne pas valoir pour tous, en tous temps et en tous lieux, pouvait suffire à en invalider la fonction, et à contraindre la psychanalyse à repenser son rapport à la loi. Lacan en a fait l’un des axes de sa recherche : en utilisant le langage contre le mythe d’abord, puis en retournant le langage sur lui-même pour en examiner le fondement de jouissance, il a effectivement rendu possible le passage d’une logique juridico-discursive oedipienne, à un inconscient pratico-stratégique. Là où Foucault était tenté de proposer une logique de la stratégie rivale de la logique de l’inconscient, on aperçoit en effet plutôt avec Lacan la possibilité d’une adéquation entre les deux. Car si S_1 est bien le premier trait par lequel la jouissance est assujettie, on ne saurait trop souligner qu’il est lui-même indéterminé, et de ce fait singulier à chacun. Il est un effet de l’histoire propre à chaque individu, et si son principe est généralisable, le point de son effectuation reste singulier. Il est un invariant, mais un invariant vide, non prescriptif ; il aura bien sûr, en tant qu’énonciation initiale, des effets subjectifs dont on retrouvera les traces au niveau des énoncés, mais l’assujettissement qu’il réalise ne relève pas d’une logique juridique. Sans doute est-ce pour cela qu’il permet de s’interroger sur la portée stratégique de l’acte en psychanalyse.

La stratégie de l’acte ?

La conséquence troublante de cette « perversion généralisée » est qu’ « il n’y a pas d’acte sexuel », au sens du moins où il s’agirait dans cet acte d’établir un rapport à l’autre. C’est plutôt un rapport à soi qui s’y joue, ou plus précisément à ce bloc opaque de singularité qu’est l’objet a, auquel s’abouche le fantasme et qui oriente le désir du sujet, tout en l’en défendant, vers cette jouissance qu’il s’est d’entrée de jeu aliénée en consentant à être dit par l’Autre et à en être marqué dans son corps. La célèbre formule qui vient d’être rappelée est plus particulièrement dépliée dans deux séminaires, *La logique du fantasme* (1966–1967) et *L’acte analytique* (1967–1968). S’y désigne donc le ratage dans l’acte de la complémentarité qui y est recherchée avec l’autre, d’où découle l’absence de repère fixe dans l’or-

dre de la sexuation qui dirait l'individu homme ou femme, et qui corrélativement lui assurerait une rente de jouissance. Il y a pourtant bien une réussite dans l'acte, celle de faire jouer à plein la division et de s'en servir. Cet acte-là peut être qualifié de psychanalytique. En interroger la portée stratégique, c'est donc le considérer comme le moyen proprement psychanalytique d'atteindre une autre version de la division que celle dont on souffre, se plaint, et avec laquelle on entre en analyse.

Pourquoi partir de l'acte sexuel pour approcher la structure de l'acte? Sans doute d'abord parce que la non-rencontre des corps reprend la logique que Lacan a construite avec la paire ordonnée⁴⁷. On ne saurait en effet perdre de vue qu'il s'agit d'une non-rencontre productive – c'est bien ce qui fait du « sexe qui n'est pas tout » un point d'appui pour penser les stratégies de l'inconscient. Si la psychanalyse commence avec l'enfant, comme le dit Lacan, c'est parce que l'enfant est le produit de la rencontre sexuelle, et que c'est en tant que tel qu'il a à faire à lui-même comme sujet sexué. S'il y a un inconscient, c'est précisément que l'opération de l'engendrement sexuel dont le sujet est le produit et par rapport à laquelle il a à se situer reste aporétique : la rencontre sexuelle ne s'est pas bouclée sur elle-même, et le sujet en sait quelque chose, lui qui en est la chute, qui en est le produit, qui atteste par son existence même en quelque sorte que cette opération a un reste, qu'elle n'est pas résolutive. Lacan construit ainsi l'acte sexuel sur le modèle de la paire ordonnée, qui produit l'objet *a* comme témoignage de la non-fusion de S_1 et S_2 – S_1 n'existe que signifié en S_2 , mais S_2 ne fait que signifier S_1 , il ne l'est pas. En tant que produit de l'acte sexuel qu'il n'y a pas, l'enfant lui-même est cet objet *a*. Or, c'est l'objet *a* qui inaugure aux yeux de Lacan le champ proprement psychanalytique⁴⁸, dans la mesure où la vérité s'y positionne comme concernant ce réel-là, celui dans lequel nous engage l'acte sexuel. Ce réel, c'est donc celui de l'acte sexuel où l'Un (S_1) se donne comme fictif de n'exister qu'en se répétant dans l'Autre (S_2). L'Autre apparaît là en effet dans sa bivalence : trésor des signifiants parce qu'il offre à l'Un son lieu d'inscription signifiante, et en ce sens l'Un n'existe que repris par cette inscription dans l'Autre ; réservoir matériel des signifiants d'où le sujet se trouve marqué

160

⁴⁷ « Si je suis parti, cette année, de l'acte sexuel dans sa structure d'acte, c'est en relation à ceci que le sujet ne vient au jour que par le rapport d'un signifiant à un autre signifiant. » J. Lacan, *L'acte analytique*, séance du 10. 05. 1967.

⁴⁸ Lacan a déclaré à plusieurs reprises qu'il considérait l'objet *a* comme étant son invention propre.

par le langage, l'Autre c'est le corps. Si Lacan peut avancer que c'est du Un que parle toute vérité, c'est qu'il n'y a de vérité que pour autant que l'Un ne se réalise que dans le signifiant que l'Autre promet pour le faire exister – à peine surgi, l'Un est signifié dans l'Autre. Or, Lacan situe la vérité comme la signifiante des discordances entre le réel (« il n'y a pas d'acte sexuel ») et ce pour quoi il se donne (« il n'y a que l'acte sexuel »)⁴⁹. Si l'acte psychanalytique peut être considéré comme relevant d'une logique de la stratégie, c'est donc dans la mesure où peut s'y jouer la modification du statut de la division : de tragédie du sujet qui n'y rencontrerait que sa limite, elle pourrait devenir dans l'acte analytique le lieu d'actualisation d'un rapport plus libre du sujet à la vérité, dans les termes d'un *savoir* et non d'une *connaissance*.

L'acte analytique est en effet ce qui soustrait le réel au connaître pour le verser au compte d'un savoir où ce réel vient à fonctionner. Il n'y a rien à connaître, et même rien de connaissable dans l'opération structurale de division dont le sujet est l'effet. Sa formalisation par la paire ordonnée laisse néanmoins apparaître, qu'elle n'est pas non plus de l'ordre de l'inconnaissable. Elle se repère cliniquement (dans le fantasme, mais aussi dans l'angoisse et dans le symptôme, on va le voir) en fonction de l'objet a, index de la répétition par laquelle s'est instituée la division du sujet; l'acte analytique se qualifie comme tel de produire le retour de ce reste – « Cet effet de division [l'objet a], c'est pour autant qu'une fois réalisé, quelque chose peut en être le retour, qu'il peut y avoir réacte, que nous pouvons parler d'acte et que cet acte [...] est l'acte psychanalytique⁵⁰. » L'acte analytique⁵¹ est donc le point d'où la division est rejouée afin d'en faire l'appui d'un savoir singulier. Si Lacan peut dire que « l'acte est la répétition⁵² », c'est donc parce qu'il est reprise de la division à partir de ce qui la désignait comme répétition, l'objet a. C'est pourquoi il pourrait être tentant de revenir sur le corollaire de la définition du sujet de l'inconscient déduite de la division – « le sujet est représenté par un signifiant pour un autre signifiant » – en soutenant que

⁴⁹ C'est bien pourquoi les relations sexuelles peuvent être dévalorisées et d'autres plaisirs du corps recherchés – SM et « bonnes drogues », entre autres. Si l'acte sexuel accomplissait les promesses dont il est chargé, il serait inutile d'aller voir ailleurs...

⁵⁰ J. Lacan, *L'acte analytique* (séminaire inédit), séance du 20. 03. 1968. (La notation entre crochets est de moi).

⁵¹ Il peut avoir plusieurs formes (l'interprétation, la scansion, le silence même, un geste éventuellement...); ce n'est pas sa forme qui le détermine, mais son effet : il participe de la logique temporelle propre à l'inconscient, celle de l'après-coup.

⁵² J. Lacan, *La logique du fantasme* (séminaire inédit), séance du 22. 02. 1967.

dans l'acte le signifiant se signifie lui-même⁵³. « L'acte est donc le seul lieu où le signifiant a l'apparence – la fonction en tout cas – de se signifier lui-même. C'est-à-dire de fonctionner hors de ses possibilités⁵⁴. » Ce fonctionnement annulerait la division, et partant l'inconscient, mais si l'acte analytique s'en approche autant que faire se peut, c'est parce que le sujet, dans l'éclair de l'acte, est équivalent à son signifiant – il est, dans le temps de l'acte, sa division même, ce qui n'annule pas celle-ci mais lui donne un autre statut.

En effet, ce réel de la division que concentre l'objet a est soustrait dans l'acte à la logique de la connaissance – la subjectivation dans l'instant ou la convocation instantanée et momentanée du sujet oppose massivement l'existence au connaître. Quant au réel qui intéresse la psychanalyse, il démontre son existence par la place que la psychanalyse donne à la contingence. Or, c'est précisément de l'acte, comme dispositif de savoir propre à l'inconscient, que dépend que se découvre la fonction du réel. Comme tout dispositif, il s'inscrit dans un processus contraignant, que Lacan définit ainsi : il s'agit d'élever l'impuissance (celle dont rend raison le fantasme) à l'impossibilité logique (celle qu'incarne le réel) – impossibilité que l'on pourra décliner : « il n'y a pas d'acte sexuel », « le signifiant ne se signifie pas lui-même », etc. Ce trajet de l'impuissance à l'impossible est celui de la cure analytique⁵⁵, pour autant que la fonction du réel est d'y faire de l'impossible un savoir de vérité. L'acte où se joue la conversion d'un savoir qui ne se sait pas (dont l'impuissance témoigne), en vérité-foudre dont on peut construire le savoir dans la cure (il y a de l'impossible), réalise une conjonction bien particulière : il fait de l'inconscient un savoir (de la division) sans sujet, en tant que tel intégralement transmissible par le mathème parce qu'il n'est plus captif de la position du sujet; il cerne dans un même mouvement l'objet a comme effet de vérité absolument singulier (la stratégie de l'inconscient, chaque fois

⁵³ L'un des enjeux de la paire ordonnée est de présentifier qu' « un signifiant ne se signifie pas lui-même ».

⁵⁴ *La logique du fantasme* (séminaire inédit), séance du 22. 02. 1967.

⁵⁵ Alain Badiou en donnait un très bel aperçu dans le séminaire qu'il a consacré à l'anti-philosophie de Lacan en 1994–1995 : « Et je dirais que là, à mon sens, est tout l'art de l'analyste, *i.e.* de tenir ou d'être le tenant de l'élévation de l'impuissance à l'impossible par des péripéties toujours singulières une fois faite l'opération de situation [de l'impossible] qui est en général monotone dans ses effets de répétition du même. Par contre, le mode propre sur lequel l'impuissance épinglée de façon signifiante va se trouver élevée à l'impossibilité logique relève d'un art de la singularité véritable. C'est une formalisation *ad hoc*. » (7^{ème} séance). (La notation entre crochets est de moi).

particulière, pour faire face à la division). On entrevoit alors à quoi tient ce que Lacan nomme « l'horreur de l'acte », entre vérité-foudre et savoir « insupportable » – l'acte défait le « sujet supposé savoir », celui qui soutient le transfert et le travail de l'analyse ; à la place, il y a un effet de vérité qui tient à ce que dans le savoir (dont le dispositif particulier se constitue dans la cure) un réel (l'impossible) vient à fonctionner. Si j'ai pu m'interroger sur la portée stratégique de l'acte, c'est dans la mesure où il se pose en quelque sorte comme le répondant des stratégies particulières de l'inconscient pour faire avec la division. Mais on mesure aussi qu'il est le point d'où toute stratégie vacille : que faire de l'impossible ? J'y vois la reprise psychanalytique de la question éthique⁵⁶ qui conduisait les dernières recherches de Foucault : comment pratiquer la liberté ?

Le symptôme, un style d'existence

Il n'est pas envisageable, en effet, de s'en tenir à l'impossible comme fin mot de toute l'histoire du sujet, voire à considérer, comme Foucault a pu être tenté de le faire, que la leçon psychanalytique se résumerait à un « vous êtes tous toujours déjà piégés »... Cela reviendrait simplement à reconduire l'impossible à l'impuissance, dans une radicale impasse. À l'impossible l'analysant est tenu, certes, mais pour tenter d'y fonder le style de son existence. C'est vers cette question que convergent les recherches récentes d'un certain nombre de lacaniens⁵⁷, via leur intérêt renouvelé pour le symptôme, qui se constitue comme une matrice possible de subjectivation dans la dernière partie de l'enseignement de Lacan⁵⁸.

Le symptôme est un enjeu essentiel pour la psychanalyse, et l'a toujours été, puisque en somme c'est à partir de lui qu'elle se détermine comme un champ pratique, et non comme une philosophie – mais c'est pourtant en fonction de la théorie qu'elle s'en fabrique qu'elle peut être aussi autre chose qu'une thérapeutique...

163

⁵⁶ En appui à cette perspective, on peut rappeler l'ultime et radicale reprise de l'acte par Lacan, au moment de la dissolution de son école en 1980, et très peu de temps avant sa mort ; il laissait entendre que tout l'édifice qu'il avait construit n'aurait qu'une visée (« éthico-pratico-stratégique ») : permettre à l'analyste de « faire face à son acte ».

⁵⁷ Notamment : G. Morel, *La loi de la mère. Essai sur le sinthome sexuel*, Paris, Anthropos, 2008 ; M.-J. Sauret, *L'effet révolutionnaire du symptôme*, Toulouse, Erès, 2008 ; C. Soler, *Lacăn, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009 ; P. Bruno, *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*, Toulouse, Erès, 2010 ; E. Porge, *Lettres du symptôme*, Toulouse, Erès, 2010.

⁵⁸ C'est principalement dans les séminaires *RSI (1974–1975)* et *Le sinthome (1975–1976)* que se trouve exposée cette rethéorisation du symptôme.

On ne s'adresse pas à un psychanalyste, en effet, parce qu'on rêve ou qu'on fait des lapsus, mais parce qu'on souffre sans savoir exactement de quoi, ni pourquoi, et qu'on a néanmoins l'idée que cette souffrance a quelque chose à dire de/sur soi. Le symptôme tel que l'entend la psychanalyse est à cette condition : une supposition de sens, qui engage une recherche curieuse, « un amour du savoir », dit Lacan. Or, tant que l'inconscient était conçu comme entièrement déterminé par la fonction symbolique du signifiant phallique, la conception du symptôme correspondante faisait de lui une métaphore, une formation signifiante à déchiffrer par une interprétation relevant nécessairement d'une herméneutique. L'entrée en lice du réel incarné par l'objet a que l'acte analytique supporte, permet d'envisager le symptôme comme étant la façon dont chacun jouit de son inconscient, soit de ce qui l'a divisé à partir de cette butée du réel. Dans ces conditions, le signifiant se retrouve enrégimenté comme « appareil de jouissance⁵⁹ » – il régule encore, certes, ce qui lui maintient sa fonction symbolique, mais pour le compte de la jouissance. La question se pose alors de cerner la prise du symptôme, comme formation de l'inconscient, sur ce réel dont il s'avère être le marqueur. Répondre à cette question, c'est aussi se donner une chance de cerner le symptôme comme forme d'existence, dans la mesure où le réel c'est ce qui ek-siste⁶⁰.

Le réel, c'est ce qui nous est donné et qui nous précède. Il ne fait l'objet d'aucun choix, pas plus que d'une sélection, nous le subissons d'abord entièrement au point de ne pouvoir ni le penser, ni le dire d'aucune façon⁶¹. Il est donc le lieu d'un radical assujettissement. Or, c'est précisément en ce point que le symptôme entre en fonction dans cette configuration renouvelée : il est le signe de ce qui ne va pas dans le champ du réel. Et ce qui ne va pas, c'est cet assujettissement à la jouissance, qui n'est pas néanmoins tout à fait informe, on l'a vu — il a un nom particulier, S_1 . Le symptôme, tel que le transfert le fait exister dans l'analyse, se nourrit d'une passion plus ou moins forte du déchiffrement, qui l'arrime au sens et au savoir et le situe de ce fait en S_2 , où ne cesse d'essayer de se dire cette vérité de la jouissance qui s'écrit à même le corps en S_1 . De sorte qu'en essayant de

⁵⁹ J. Lacan, *Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 75.

⁶⁰ Le choix de la graphie heideggerienne d'ek-sistence renforce le statut d'absolue présence, d'être-là du réel.

⁶¹ On voit par là qu'une des critiques que Foucault adresse à la psychanalyse lacanienne, de ne pas considérer ce qui échappe au langage, pourrait faire l'objet d'une contre-critique : certes, le signifiant s'y présente jusqu'à la fin comme incontournable, mais comme appareil de la jouissance. Et le symptôme s'illustre précisément ici d'être la réponse du corps au langage.

dire quand même ce réel qui ne parle pas, le symptôme le fait exister – et corrélativement, l'interprétation ne se satisfait plus du cadrage symbolique mais pointe ce réel que le symptôme fait exister en se servant notamment de l'équivoque, où le signifiant joue contre le sens, retrouve la matière de ses sonorités, se faisant en quelque sorte poésie du réel. On pourrait parler ainsi d'un art du symptôme, puisqu'il invente les formes de cet assujettissement que l'acte n'avait quant à lui que les moyens de pointer⁶² : refus du corps hystérique, fixations obsessionnelles, blasons de la phobie et autres langages d'organe des psychoses... sont d'abord les réponses à une division expérimentée douloureusement, mais ils peuvent devenir, moyennant le travail de l'analyse, les points d'appui d'une subjectivation inattendue passant par l'identification au symptôme⁶³.

A considérer d'où Lacan a été amené à réorienter ainsi la direction de la cure, il y a peu de doute sur le fait qu'il s'agisse là d'une pratique de soi qui relève de l'art : « Joyce le Symptôme⁶⁴ » est en quelque sorte le nom propre de cette opération. La rencontre avec l'écrivain qui a désarrimé le langage du sens, mais qui a aussi transformé dans son écriture l'expérience radicalement désobjectivante des « paroles imposées » en épiphanies, permet à Lacan d'envisager une suppléance à l'absence ou à la défaillance du S_1 . Corrélativement, il se sert de la topologie borroméenne pour montrer, plutôt que pour démontrer, ce qui s'est mal noué du réel, de l'imaginaire et du symbolique – les trois dimensions structurales de l'inconscient – coinçant le sujet dans ce « défaut du nœud⁶⁵ ». Si « symptôme » est le nom d'un tel défaut, produisant souffrance et insatisfaction,

⁶² P. Malengreau propose dans son article « Logique intuitionniste et clinique psychanalytique », in *Filozofski vestnik* XXVII, 2/2006, p. 189–209, de considérer l'acte analytique comme le point d'appui possible d'un changement de style de S_1 , d'un assujettissement subi à un assujettissement consenti qui laisserait une plus grande marge de manœuvre subjective.

⁶³ C'est la version de la fin de l'analyse que Lacan propose en 1976, dans la première séance du séminaire *L'insu que c'est de l'une-bévue s'aile a mourre*.

⁶⁴ J. Lacan, « Joyce le symptôme », in *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2004.

⁶⁵ Le nœud de Joyce coince l'imaginaire entre le réel et le symbolique sans le nouer – c'est ce qui produit le phénomène des « paroles imposées », c'est-à-dire ces paroles entendues sans locuteur identifié et dont le sens est énigmatique (I), dont Joyce doit faire quelque chose pour ne pas y rencontrer son écueil subjectif. Les épiphanies sont effectivement la marque de son œuvre, puisque la parole (S) passe à l'écriture (R) sans la restitution du sens (I). Il verse ainsi l'énigme au compte d'une forme élevée par lui à l'art, où il se fait un nom. Lacan y voit la construction d'un ego qui fait tenir R, S et I ensemble. Voir à ce sujet la deuxième partie du livre de G. Morel, *op. cit.*

« sinthome⁶⁶ » est le nom que Lacan propose alors pour désigner la fonction correctrice d'une quatrième dimension, qui offre à ce qui ne « tenait » pas une alternative par un autre nouage qui permette de s'y retrouver avec son symptôme – qui aura éventuellement été profondément remanié dans le cours de l'analyse, voire même, dans certains cas, qui aura été carrément construit par le travail analytique –, au point d'en faire le support de son être. Qu'il puisse y avoir là une expérience de satisfaction, voilà à quoi Joyce lui-même n'aurait pas objecté, lui qui se réjouissait d'avoir donné du travail aux universitaires pour quelques millénaires... Mais l'ombre tutélaire de Joyce continue de planer au-dessus de cette proposition de Lacan de reconsidérer le symptôme dans sa version subjectivante, sa face positive pour ainsi dire, ce qui rend difficile de le mettre à l'épreuve d'une clinique moins artistique – c'est pourtant la direction qu'ont prise un certain nombre de lacaniens ces dernières années. Le sinthome est en effet l'alternative la plus forte à une conception du sujet soumis à et piégé par son inconscient, éternellement ramené à cette configuration familialiste du désir que Foucault craignait tant – il s'agit là plutôt de se servir de cet inconscient réel⁶⁷, pour articuler la liberté que la structure recèle.

Le sinthome pourrait donc être pensé comme la stratégie du symptôme quand il est élevé à un style d'existence ; il est orienté vers un « savoir-faire avec » plutôt que vers un « savoir sur/de » (champ pratique) ; il vise une identité qui ne soit pas ignorante de sa détermination par le réel de l'inconscient (champ éthique). De sorte qu'il s'accompagne d'une double dévaluation sur le plan théorique : de la vérité au profit du réel, de la structure logique au profit de la position de l'être, ou du style de l'existence. Cela laisse à penser que le sinthome pourrait bien être l'horizon de l'acte, dont Lacan attendait qu'il produise des changements dans la surface du sujet – non pas, donc, des bouleversements affectant la structure jusqu'à rendre caduque le symptôme, mais sans doute un changement de la place du sujet dans la structure. Lacan repérait ainsi le passage de l'acte : « ce au-delà de quoi le sujet retrouvera sa présence en tant que renouvelée, mais rien d'autre⁶⁸ ». Or, le sinthome n'est en effet rien de plus que la version du symptôme qui permet de donner un support à ce renouvellement – Joyce en est l'exemple paradigmatique. Reste alors à parcourir les chemins variés du « sinthome »...

166

⁶⁶ C'est principalement dans les séminaires *RSI* (1974–1975) et *Le sinthome* (1975–1976) que se trouve exposée cette rethéorisation du symptôme.

⁶⁷ C. Soler dans son livre va jusqu'à postuler deux inconscients, le symbolique et le réel.

⁶⁸ J. Lacan, *L'acte analytique*, séance du 29. 11. 1967.

A l'issue de ce parcours, les termes de la dernière critique foucauldienne de la psychanalyse peuvent être remis en perspective. Si l'on en reprend maintenant les trois axes – l'oubli du souci de soi au profit d'une connaissance de soi, la conception « juridique » de l'inconscient et le refus d'une prise pratique ou technique sur la question du sujet –, il apparaît qu'il y a en fait de véritables points de rencontre entre Lacan et Foucault, sous l'égide de leur refus commun de toute métaphysique du sujet. On peut ainsi trouver dans la construction de la théorie lacanienne de l'acte comme retournement du cogito cartésien un écho du souci de soi foucauldien, et dans la promotion de la jouissance comme fondement de l'inconscient une contestation de toute conception juridique du fonctionnement psychique. Enfin dans le sinthome conçu comme style d'existence, une inscription possible du symptôme du côté des techniques et des pratiques de soi est possible.

Cette sorte de parenté discrète entre l'orientation des derniers travaux de Foucault et les voies de la psychanalyse lacanienne⁶⁹ n'est pas passée tout à fait inaperçue : « Somme toute, ces ouvrages dans lesquels Foucault semble engagé dans un projet de récusation de 'l'analyse infinie de soi', de 'l'herméneutique du soupçon', de l'alliance contre-nature de la vérité du sujet et de sa sexualité secrète, à la recherche d'une éthique de l'esthétique et de la vie belle, ne sont-ils pas ses travaux les plus psychanalytiques ? N'est-il pas en parfait accord avec l'*ethos* psychanalytique de notre époque lorsqu'il reconnaît dans la recherche d'une telle éthique, indépendante de l'Eglise et de l'Etat, de la loi et du laboratoire, l'exigence la plus authentiquement moderne de l'individu dans son rapport à soi⁷⁰ ? » A l'instar de John Forrester, Frédéric Gros voit également à l'œuvre dans les derniers cours de Foucault une réévaluation tacite de la psychanalyse, mais pour autant que l'on fasse une « distinction nette entre précisément la psychanalyse comme corpus (discours vrai) et comme pratique (dire-vrai)⁷¹. » Or, il me

⁶⁹ Dans ce contexte, je laisse de côté les travaux de Judith Butler visant à rapprocher Foucault de la psychanalyse en passant par les théories de l'attachement, issues de la psychanalyse anglo-saxonne. Dans son article, Ferhat Taylan (*art.cit.*) montre la limite de sa démarche – Butler se trouve en effet amenée à réintroduire la loi au principe du fonctionnement psychique à partir d'une telle conception de l'assujettissement lié à l'attachement, retombant alors sous le coup de la critique foucauldienne de l'inscription « juridico-discursive » de la psychanalyse.

⁷⁰ J. Forrester, « Michel Foucault et l'histoire de la psychanalyse », in *Incidence*, pp. 55–90, p. 83.

⁷¹ Entretien avec Frédéric Gros et Roger Ferreri, « La psychanalyse et la subjectivation éthique dans les derniers travaux de Foucault », in *Incidence*, pp. 355–364, p. 356.

semble qu'une telle distinction ruinerait précisément ce dialogue entre Foucault et Lacan, qui n'a pas eu lieu, mais dont on peut construire a posteriori certains possibles. Il n'y a pas de distinction possible chez Lacan entre théorie et pratique, et c'est cela sans doute qui en fait un « sujet foucauldien » pour qui l'éthique et l'esthétique sont indissociables. Cela s'aperçoit particulièrement nettement dans sa rencontre avec l'acte, qui se joue simultanément sur plusieurs scènes, interagissant les unes avec les autres et indispensables les unes aux autres : l'année où Lacan consacre son séminaire à la question de l'acte (1967–1968), il propose en octobre un dispositif spécifique, qu'il nomme la « passe », dont il attend que l'analyste y prenne acte de son passage de la position d'analysant à celle d'analyste en témoignant de ce qu'aura été son rapport singulier à l'inconscient. Par ailleurs, ce séminaire est interrompu en mai 1968 par les « événements » – ce qui fera dire à Lacan l'année suivante : « Je ne pense pas que ce soit par hasard que ce que j'avais à énoncer cette année-là sur l'acte se soit trouvé ainsi, comme je viens de le dire, tronqué. Il y a un rapport, un rapport naturellement qui n'est pas de causation, entre cette carence des psychanalystes sur le sujet de ce qu'il en est de l'acte – de l'acte psychanalytique nommément – et puis de ces événements ; mais il y a un rapport tout de même entre ce qui cause les événements et le champ dans lequel s'insère l'acte psychanalytique [...]»⁷². » Quel rapport, Lacan ne le dit pas, mais on peut supposer que se trouve là exemplifiée la façon dont l'acte ramène sur la scène le réel (de l'Histoire, en l'occasion), et dont, réciproquement, la grande histoire, comme l'histoire subjective, se « réélise » dans des actes spécifiques. Si l'acte se prête particulièrement à une contestation de la distinction entre théorie et pratique, on en trouverait néanmoins une expression tout aussi convaincante à examiner de plus près la façon dont s'élabore le sinthome, entre la forgerie joycienne et le faire topologique de Lacan, qui inscrivait, jusqu'à en dérouter plus d'un, la construction théorique dans les limites de la (simple) pratique...

168

Reprenons donc, pour finir, l'idée de « praxéologie » lancée au début comme un terme à mettre à l'épreuve de ce dialogue reconstruit entre Foucault et Lacan. Il répond, certes, à leur entreprise commune de destitution du sujet de la métaphysique, mais, plus positivement, il se propose aussi comme l'envers de l'épistémologie, comme le cadre d'une rationalité conduite par la pratique plus que par la connaissance. On y reconnaîtrait ainsi un statut causal de l'acte, qui pro-

⁷² J. Lacan, *D'un Autre à l'autre* (1968–1969), Paris, Seuil, 2006 ; séance du 04. 06. 1969.

duit le sujet dans la *parresia* ou dans l'analyse, et un statut existentiel, dans des pratiques et des techniques où ce sujet s'éprouve et se modifie. Cette praxéologie serait alors la rationalité propre au sujet dont il a été ici question, un *sujet en acte*. Mais elle ne saurait toutefois réunir Lacan et Foucault au-delà de leur différence irréductible – reconnaître ou pas le sujet comme étant l'effet de l'inconscient a assurément des conséquences sur la conception d'une telle praxéologie. Pourtant, si le *sinthome* n'est pas l'équivalent lacanien du corps et des plaisirs foucauldien, il a, comme eux, pour horizon « pratique-éthique » la constitution d'un style d'existence.