

Filozofski vestnik
Les Politiques du Temp
Politics of the Times

Sous la direction de /Edited by

Jelica Šumič Riha

XXXII | 2/2011

Izdaja | Published by

Filozofski inštitut ZRC SAZU
Institute of Philosophy at SRC SASA

Ljubljana 2011

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

32:1(082)

Les POLITIQUES du temp = Politics of the times / sous la
direction de, edited by Jelica Šumič-Riha. - Ljubljana : Filozofski
inštitut ZRC SAZU = Institute of Philosophy at ZRC SAZU, 2011. -
(Filozofski vestnik, ISSN 0353-4510 ; 2011, št. 2)

ISBN 978-961-254-360-0

1. Vzp. stv. nasl. 2. Šumič-Riha, Jelica

260357376

Sommaire / Contents

Filozofski vestnik

Les Politiques du Temps/Politics of the Times

Volume XXXII | Number 2 | 2011

Une philosophie pour le 21^{ème} siècle / Philosophy for the 21st Century

- 7 **Alain Badiou**
Conférence de Ljubljana

Politique et psychanalyse / Politics and Psychoanalysis

- 27 **Jorge Alemán**
Solitude: Common. Some Political Drifts in Lacan's Teaching
- 47 **Paula Biglieri and Gloria Perelló**
The Names of the Real in Laclau's Theory: Antagonism, Dislocation, and Heterogeneity
- 65 **Jason Glynos**
Fantasy and Identity in Critical Political Theory
- 89 **Jelica Šumič Riha**
Politics and Psychoanalysis in the Times of the Generalized Metonymization

Politiser la santé / Politicizing Health

- 115 **Rodrigo de la Fabián**
« De la fonction politico-clinique du témoignage »
- 135 **Davide Tarizzo**
Biopolitics and the Ideology of 'Mental Health'

Compter avec le sujet / Counting with the Subject

- 153 **Bruno Besana**
La forme d'un sujet à venir
- 187 **Yücel Dursun**
On "One" (Thing) that is Missing in Lacanian Thought
- 213 **Notes on Contributors**
- 217 **Abstracts**

Kazalo

Filozofski vestnik

Politike časov

Letnik XXXII | Številka 2 | 2011

Filozofija za 21. stoletje

- 7 **Alain Badiou**
Ljubljansko predavanje

Politika in psihoanaliza

- 27 **Jorge Alemán**
Samota: Skupno. Nekaj političnih zametkov v Lacanovem poučevanju
- 47 **Paula Biglieri and Gloria Perelló**
Imena realnega v Laclauovi teoriji: antagonizem, dislokacija in heterogenost
- 65 **Jason Glynos**
Fantazma in identiteta v kritični politični teoriji
- 89 **Jelica Šumič Riha**
Psihoanaliza v času vsesplošne metonimizacije

Politizirati zdravje

- 115 **Rodrigo de la Fabián**
O politično-klinični funkciji pričevanja
- 135 **Davide Tarizzo**
Biopolitika in ideologija »duševnega zdravja«

Šteti s subjektom

- 153 **Bruno Besana**
Forma prihajajočega subjekta
- 187 **Yücel Dursun**
O »eni« (reči), ki manjka v Lacanovi misli
- 213 **Notica o avtorjih**
- 217 **Povzetki**

Une philosophie pour le 21^{eme} siècle
Philosophy for the 21st Century

Alain Badiou*

Conférence de Ljubljana

Dans *Logiques des mondes*, j'indique que quand un individu participe à un processus de vérité, cela est signalé par un affect. Pour chaque type de vérité, il y a un affect différent. J'ai choisi de parler d'*enthousiasme* pour la politique, de *joie* pour la connaissance scientifique, de *plaisir* pour l'art et de *bonheur* pour l'amour. Il est vrai que je n'ai pas vraiment décrit ces affects. Je ne suis pas entré dans une phénoménologie de leur valeur individuelle. Je vais probablement y remédier si j'arrive à écrire le troisième volume de la série dont le titre général est l'être et l'événement : *L'immanence des vérités*. Ce livre va porter sur l'ensemble de ce qui se passe pour un individu déterminé quand il s'incorpore à une procédure de vérité, quand il est pris dans l'Idée. J'aurai à aborder des points nouveaux, en particulier celui de la distinction de ces affects : le bonheur, ce n'est pas le plaisir, le plaisir, ce n'est pas la joie, et l'enthousiasme diffère des trois autres.

Mais quelle est la nécessité générale d'un troisième livre, après *L'être et l'événement* et *Logiques des mondes* ?

Mettons d'abord les choses en perspective. On peut le faire assez simplement. *L'être et l'événement* peut être considéré comme la première partie d'une construction en trois temps. Il concerne principalement la question de l'être. Qu'en est-il de l'être, de l'être en tant qu'être comme le dit Aristote ? Qu'en est-il des voies et des moyens de le connaître ? Ma proposition ontologique est que l'être en tant qu'être est multiplicité pure, c'est-à-dire multiplicité non composée d'atomes. L'être est évidemment composé d'éléments, mais ces éléments sont des multiplicités qui sont elles-mêmes composées de multiplicités. On arrive toutefois à un point d'arrêt, qui n'est nullement l'Un – l'Un serait forcément un atome – mais le vide. Voilà donc ma proposition sur l'être. Quant à la connaissance de l'être, ma proposition est d'identifier l'ontologie – le discours sur l'être – à la mathématique. Par ailleurs, *L'être et l'événement* développe en contrepoint une théorie des vérités, qui est une théorie *formelle* des vérités : les vérités sont,

* École Normale Supérieure, Paris, Francia

comme toutes choses, des multiplicités ; il s'agit de savoir de quelle sorte. Le livre traite donc à la fois d'une théorie de l'être et d'une théorie des vérités, tout cela dans une théorie du multiple pur.

La deuxième partie de cette construction, *Logiques des mondes*, s'attelle à la question de l'apparaître. Il s'agit d'une théorie de ce qui, de l'être, apparaît dans des mondes déterminés et forme des relations entre les objets de ces mondes. Je propose de dire que cette partie de la construction d'ensemble est une *logique*. Il s'agit d'une logique en tant qu'elle ne porte plus sur la composition de ce qui est, mais sur les relations qui se tissent entre toutes les choses qui apparaissent localement dans les mondes. Après donc une théorie de l'être, une théorie de *l'être-là* – pour employer un vocabulaire proche de celui de Hegel – c'est-à-dire de l'être tel qu'il est placé et disposé dans les relations d'un monde singulier.

Dans *Logiques des mondes*, la question de la vérité est évidemment reprise. *L'être et l'événement* traitait de l'être des vérités en tant que multiplicités spéciales, ce que, après le mathématicien Paul Cohen, j'ai appelé des multiplicités génériques. Avec *Logiques des mondes*, on entre dans la question des corps réels, de la logique de leurs relations, et en particulier dans la question de l'apparaître des vérités. Si tout ce qui apparaît dans un monde est un corps, il faut aborder la question du corps d'une vérité. Ce deuxième tome a donc largement pour finalité une théorie des corps, qui puisse aussi être une théorie du corps des vérités. Alors que le premier tome a pour finalité une théorie des vérités comme multiplicités génériques.

Le projet du troisième tome sera d'examiner les choses du point de vue des vérités. Le premier tome demande : Qu'en est-il des vérités par rapport à l'être ? Le second : Qu'en est-il des vérités par rapport à l'apparaître ? Le troisième demandera : Qu'en est-il de l'être et de l'apparaître du point de vue des vérités ? Ainsi j'aurai fait le tour de la question.

Une vérité, du point de vue humain, du point de vue anthropologique, se compose d'incorporations individuelles dans des ensembles plus vastes. Je voudrais donc savoir comment se présentent, se disposent le monde et les individus du monde, lorsqu'on les examine à l'intérieur du processus des vérités lui-même. C'est une question qui renverse en quelque sorte la perspective des deux premiers volumes. On se demandait ce qu'étaient les vérités du point de l'être et du

point de vue du monde, on se demande maintenant ce qu'il en est de l'être et du monde du point de vue des vérités.

On trouve naturellement des esquisses de ce propos dans les deux œuvres antérieures. *L'être et l'événement*, en particulier, contient une théorie assez compliquée du retour des vérités sur le monde dans la figure du savoir. La thèse est que l'on appellera savoir, nouveau savoir, création d'un savoir, la manière dont une vérité éclaire de façon différente la situation ontologique. C'est comme dans Platon : on arrive à l'Idée en sortant de la caverne des apparences, mais il faut redescendre dans la caverne pour éclairer ce qui existe à partir de l'Idée. Et il faut le faire quitte à courir un certain nombre de risques. C'est en effet au moment du retour dans la caverne que le risque est le plus grand, au moment où vous vous prononcez, du point de vue de ce que vous estimez être des vérités, sur le monde tel qu'il apparaît, et donc sur les idéologies dominantes. Cette question du retour, je l'ai déjà traitée dans *L'être et l'événement* sous le nom de théorie du forçage : on *force* une transformation du savoir à partir de la vérité. C'est une théorie assez complexe, comme l'est déjà, à vrai dire, la théorie du retour dans la caverne chez Platon. Platon, en fin de compte, n'en dit pas grand-chose, sinon que le retour est très risqué, très difficile, incertain. Platon nous dit que ce retour, il faut y être forcé, sinon on resterait dans le calme domaine de la contemplation des vérités. En cela, le terme de forçage, utilisé dans *L'être et l'événement* en ce qui concerne la relation d'une vérité aux savoirs, est tout à fait à sa place. Ce n'est pas une procédure naturelle, spontanée.

Quant à *Logiques des mondes*, le livre ne comporte pas de théorie du forçage, mais une théorie des relations intimes entre la singularité du monde et l'universalité d'une vérité, à travers le phénomène des conditions concrètes, apparaissantes, empiriques de la construction du corps des vérités. Je soutiens que la vérité est un corps. A ce titre, elle est faite avec ce qu'il y a, c'est-à-dire avec d'autres corps individuels, et c'est ce qui s'appelle une incorporation. Cette incorporation nous éclaire sur la manière dont une vérité procède dans un monde et sur sa relation avec les matériaux de ce monde lui-même, à savoir les corps et le langage. Vous savez que, dans *Logiques des mondes*, je pars de la formule : « Dans un monde, il n'y a que des corps et des langages, sinon qu'il y a des vérités. » Je procède à un premier examen matérialiste de ce « sinon que » : les vérités sont aussi corps et langage, corps subjectivables. Pour éclairer la relation des vérités aux corps et aux langages, j'utilise une notion qui est l'équivalent du

forçage dans *L'être et l'événement*, à savoir, le concept de *compatibilité*. Un corps de vérités est composé d'éléments compatibles, en un sens à la fois technique et élémentaire : ils se laissent dominer par un même élément.

Une vérité, au fond, est toujours une multiplicité unifiée, dominée ou organisée par quelque chose qui rend compatible ce qui ne l'était pas nécessairement. Pour prendre un exemple très simple, une bonne partie de la conception de ce qu'était un parti révolutionnaire consistait à créer une théorie où intellectuels et ouvriers seraient compatibles, et où la politique rendrait compatibles des différences de classe qui normalement ne le sont pas. La théorie de Gramsci de l'intellectuel organique, et d'autres théories voisines, sont de ce type. Elles ne traitent pas simplement des différences de classe en tant que conflit, elles créent aussi des compatibilités entre classes qui n'existaient pas, d'où par exemple une théorie des alliances de classe. En esthétique, on a une situation du même ordre. Une œuvre d'art – considérée comme sujet – crée des compatibilités entre des choses qui étaient considérées comme non compatibles, absolument séparées. Une peinture en crée entre des couleurs qui ne paraissaient pas destinées à aller ensemble, entre des formes qui étaient disparates. Elle intègre formes et couleurs dans des compatibilités de type supérieur.

Bref, le concept de forçage, au niveau ontologique, et le concept de compatibilité, au niveau phénoménologique, traitent déjà du rapport entre la vérité et la situation dans laquelle la vérité procède. Le troisième volume, si j'ai vraiment le courage de l'écrire, systématisera tout cela. Il s'installera en quelque sorte dans les différents types de vérité pour se demander : Que se passe-t-il quand tout un monde est abordé du point de vue de la vérité ? Que se passe-t-il ontologiquement quand on adopte le point de vue des multiplicités génériques sur les multiplicités ordinaires, quelconques, qui composent ontologiquement une situation ?

10

Et dans ce cadre, je traiterai des affects singuliers qui signalent, au niveau individuel, le processus d'incorporation. Qu'est-ce que le bonheur amoureux ? Qu'est-ce que le plaisir esthétique ? Qu'est-ce que l'enthousiasme politique ? Qu'est-ce que la joie – ou la béatitude – scientifique ? Dans *L'immanence des vérités*, tout cela sera systématiquement étudié.

La construction de ce livre à venir sera en somme assez simple. Je prévois un grand développement inaugural, plus technique et plus précis, du problème que je viens de vous présenter rapidement : le problème de la relation entre les individus incorporés à une vérité et les multiplicités ordinaires, pensées dans leur être comme dans leur apparaître mondain. Je prévois ensuite une deuxième partie qui dégagera les lois générales, les dispositifs formels, qui organisent les rapports au monde à partir du point de vue des vérités. On aura ainsi une théorie générale de l'incorporation individuelle et des affects qui la signalent. On demandera : Qu'est-ce que l'éclaircie du monde du point de vue des vérités ? Qu'est-ce qu'un obstacle ? Une victoire ? Un échec ? Une création ? Une troisième partie reprendra les choses procédure de vérité par procédure de vérité, en proposant une théorie systématique de l'art, de la science, de l'amour et de la politique. Une telle théorie, même si elle est esquissée dans de nombreux endroits de mon œuvre, n'y est présente nulle part. Voilà le plan, idéal, dans son actuelle absence, de *L'immanence des vérités*...

Je voudrais insister sur le fait que dans la second partie, je compte proposer une théorie de ce qu'il y a de commun entre les quatre procédures de vérité et de leur unité virtuellement possible. Cette partie comportera en effet la reprise d'une théorie des vérités, mais cette fois du point de vue des vérités elles-mêmes. Il s'agira de se demander ce qui les identifie en elles-mêmes, non plus ce qui les différencie de l'être anonyme ou des objets du monde. Mais il s'agira aussi de continuer mon interrogation sur la philosophie. Vous savez que, dans le *Manifeste pour la philosophie*, je la définis comme ce qui crée un lieu de possibilité, un lieu de coexistence, pour les quatre conditions. Il reste à examiner si la philosophie ne s'appuie pas en outre sur une *figure de vie* qui intégrerait ces procédures. C'est une question qu'on me pose assez souvent et j'ai l'intention de l'attaquer de front.

Cela revient d'une certaine façon à se demander : Qu'est-ce qu'une vie *complète* ? Je ne parle pas seulement d'une *vraie* vie. Cette dernière question, je l'aborde d'ailleurs à la fin de *Logiques des mondes*. Qu'est-ce que la vraie vie, dont Rimbaud dit qu'elle est absente, mais dont je soutiens qu'elle peut être présente ? C'est vivre sous le signe de l'Idée, c'est-à-dire vivre sous le signe de l'incorporation effective. L'autre question est voisine, mais différente : Y a-t-il une Idée des idées, c'est-à-dire une Idée de la vie complète ? On retourne ainsi à l'ambition de la sagesse antique. On retrouve cette aspiration initiale d'une vie,

non seulement marquée par l'Idée et la vérité, mais par l'idée d'une vie achevée, une vie où aurait été expérimenté en matière de vérité tout ce qui peut l'être. Cette interrogation ira-t-elle jusqu'à supposer que peut exister un sujet philosophique ? Ce qui se tient pour ainsi dire au milieu des quatre conditions, ce qui circule conceptuellement de l'art à la science en passant par la politique et l'amour, c'est la philosophie elle-même et non pas un sujet philosophique, dont l'existence est douteuse. La question du sujet va cependant hanter ce troisième tome. Je me suis toujours défendu contre la thèse que la philosophie était une procédure de vérité comme les autres. Elle ne peut pas être comme les autres, puisqu'elle dépend de leur existence, alors que ni l'art, ni la science, ni l'amour, ni la politique, ne dépendent de l'existence de la philosophie. Il est donc évident que la philosophie est décalée par rapport aux quatre types de procédures de vérité. Toutefois la question de savoir si on peut néanmoins indiquer la place d'un sujet philosophique est ouverte. S'il y a un sujet philosophique, de quoi s'agit-il ? Qu'est-ce qu'avoir accès à la philosophie ? Qu'est-ce qu'être dans la philosophie ? Il n'y a certainement pas d'incorporation philosophique, au sens où on la trouve chez le militant politique, l'artiste, le savant ou l'amant. Et pourtant on a bien accès, dans la philosophie, à une pensée consistante, et non pas à rien. La question reste ouverte : Si on suppose l'existence d'un sujet de la philosophie, quelle en serait la place ? Est-il, comme quelques unes de mes métaphores le suggèrent, un centre absent ? Il est clair que la philosophie propose une doctrine générale de ce qu'est un sujet de vérité. Mais comment entre-t-on dans cette proposition philosophique, comme s'y alimente-t-on ? De quelle nouvelle manière permet-elle de faire retour sur les procédures de vérité ? Comment, enfin, peut-elle ouvrir la voie à la vraie vie ou à la vie complète ? Ce sont les questions que je vais poser. Il est clair que mes approches de ces questions ont toujours été quelque peu hésitantes. Je suis devant un problème non réglé. Ce n'est pas parce que ma philosophie est systématique qu'elle prétend avoir résolu tous les problèmes !

12

Il faut dire que jusqu'à ce jour j'ai eu tendance à aborder certains problèmes négativement, en rejetant plutôt qu'en proposant. Ainsi j'ai rejeté la thèse sophistique selon laquelle la philosophie n'est une unification générale des choses que parce qu'elle est une rhétorique générale. Le tournant langagier du XX^e siècle a fondamentalement abouti à un type de doctrine qui assimile la philosophie à une rhétorique générale. Cela peut aller jusqu'à la thèse de Barbara Cassin : il n'y a pas d'ontologie, uniquement une logologie. C'est le langage qui découpe et

constitue tout ce qu'on a proposé comme forme de l' être. Le XX^e siècle a connu une tendance, à la fois académique, critique, antidogmatique, qui s'est centrée progressivement sur la puissance créatrice du langage. Derrida est en plein dans cette tendance. À mes yeux, cela fait de la philosophie une rhétorique générale, rhétorique subtile, moderne, tout ce que l'on voudra. Mais, je l'ai dit à plusieurs reprises, je ne suis pas dans ce registre-là. Je m'inscris dans la discussion entre Platon et les sophistes. Comme le *Cratyle* l'établit, nous, les philosophes, nous partons des choses et non des mots.

Donc, négativement, j'ai déjà pris une série de positions sur l'accès à la philosophie. Sur un mode plus affirmatif, j'ai désigné ce que j'ai appelé des opérations philosophiques : j'ai donc parlé non pas d'événements, mais d'opérations. Deux d'entre elles m'ont paru impossibles à contester. En premier lieu, les opérations d'identification : la philosophie repère des vérités, en particulier des vérités de son temps, à travers la construction d'un concept renouvelé de ce qu'est une vérité. Deuxième opération : à travers la catégorie de vérité, la philosophie rend compossibles des registres différents et hétérogènes de vérité. Il s'agit d'une fonction de discernement et d'une fonction d'unification. La philosophie a toujours été prise entre les deux. Le discernement aboutit à une conception critique, distinction de ce qui est vrai et non vrai, l'unification aboutit aux différents usages de la catégorie de totalité et de système.

Je maintiens ces deux fonctions classiques de la philosophie. J'ai toujours affirmé que j'étais un classique. Je montre que la philosophie élabore, en contemporanéité avec ses conditions, des catégories de vérité qui lui permettent de discerner ces conditions, de les isoler, de montrer qu'elles ne sont pas réductibles au train du monde ordinaire. Par ailleurs, elle essaie de penser en quelque sorte un concept du contemporain, en montrant comment les conditions composent une époque, une dynamique de la pensée, dans laquelle tout sujet s'inscrit.

Tout cela je l'ai déjà accompli. Mais il faut aller plus loin et se demander quel est le rapport de la philosophie à la vie. C'est une question primordiale. Si l'on ne peut dire à quoi la philosophie sert du point de vue de la vraie vie, elle n'est qu'une discipline académique supplémentaire. Le troisième volume tentera donc aussi de créer la possibilité d'un abord frontal de cette question. Il s'agira de reprendre la question platonicienne du rapport de la philosophie et du bonheur.

En somme, il faut passer d'une doctrine négative de la singularité universelle des vérités à une doctrine immanente et affirmative. Je suis frappé moi-même par le fait que je n'ai traité pour l'instant des vérités, et par conséquent du sujet – le sujet est le protocole d'orientation d'une vérité, vérité et sujet sont absolument liés – que d'une manière différentielle. Je me suis demandé quel type de multiplicité est une vérité. Qu'est-ce qui la différencie d'une multiplicité quelconque ? C'était le propos fondamental de *L'être et l'événement*. Déjà à cette époque j'étais donc dans l'exception. Si une vérité est une exception aux lois du monde, on doit pouvoir expliquer en quoi consiste cette exception. Si on est dans le domaine de l'ontologie, de la théorie de l'être, de la théorie mathématique de l'être, on doit pouvoir expliquer mathématiquement quel est le type de multiplicité qui singularise les vérités. M'appuyant sur la théorie des ensembles et les théorèmes de Cohen, je montre que cette multiplicité est *générique*. En d'autres termes, c'est une multiplicité qui ne se laisse pas penser à travers les savoirs disponibles. Aucun prédicat du savoir disponible ne permet de l'identifier. C'est à cela que sert la technique de Cohen : à montrer qu'il peut exister une multiplicité indiscernable, qui ne se laisse pas discerner par les prédicats qui circulent dans les savoirs. De cette façon, la vérité échappe au savoir au niveau de son être même. Cela paraît une détermination positive des vérités : elles sont des multiplicités génériques. Mais à y regarder de près, il s'agit d'une détermination négative : ce sont des multiplicités qui *ne sont pas* réductibles au savoir disponible. La définition de la vérité passe donc par une démarche différentielle et non pas par une construction intrinsèque ou immanente.

Dans *Logiques des mondes*, la vérité est définie comme corps subjectivable. Quels en sont les caractéristiques propres ? Il y en a plusieurs, mais l'une est centrale : le protocole de construction de ce corps est tel que tout ce qui le compose est compatible. Toutefois, cette compatibilité n'est au fond qu'une caractéristique relationnelle de ce qu'est une vérité. À l'intérieur d'une vérité, on trouve une relation de compatibilité entre tous ses éléments. C'est une caractéristique objective. Dans les deux cas, je suis donc parvenu à une détermination objective précise, respectivement de l'être d'une vérité et de l'apparaître d'une vérité. Mais il manque une détermination subjective, précisément. Tout cela ne nous dit pas ce qu'est la vérité vécue de l'intérieur de la procédure de vérité, c'est-à-dire ce qu'elle est pour le sujet de vérité lui-même.

Mes réponses à ces questions restent, à mon avis, trop fonctionnelles. Je dis que le sujet est au niveau ontologique un point, un moment local de la vérité. Au niveau phénoménologique, je dis qu'un sujet est une fonction d'orientation de la construction d'un corps subjectivable. Ce sont des définitions fonctionnelles qui restent elles-mêmes objectives. Il faut désormais parvenir à quelque chose qui matérialise, écrit, organise le protocole de vérité, vu cette fois de manière immanente, c'est-à-dire *subjectivé* en tant que tel. Dans *Théorie du sujet*, je distinguais le « procès subjectif » et la « subjectivation ». Pour utiliser cette distinction, je dirai que *L'être et l'événement* et *Logiques des mondes* contiennent des choses décisives sur le « procès subjectif », mais la « subjectivation » reste obscure, traitée négativement et de façon purement différentielle. La subjectivation est la façon dont on subjective de l'intérieur le protocole de vérité. Il manque une intuition de ce qu'est une subjectivation.

Mais comment traiter de façon convaincante de la subjectivation ? Et quels sont les protocoles formels d'un pareil traitement ? Pour l'instant je sais en tout cas une chose : cela va supposer une transformation formelle de la catégorie de négation. Si les protocoles subjectifs d'une vérité se composent de ralliements ou d'incorporations des individus au devenir d'une vérité, la question est alors de savoir comment fonctionne la différence individuée à l'intérieur du protocole de vérité. C'est une question qui m'a toujours intéressé. Prenons un exemple très simple. Deux personnes regardent un tableau. On aura un fragment d'incorporation, fragment signalé par un certain affect, par un travail de l'intelligence, par l'immobilisation du regard sur le tableau. Je me place plutôt du point de vue du spectateur que du créateur, pour bien indiquer qu'une vérité est constamment disponible à l'incorporation. Cet acte de subjectivation qu'est l'incorporation est-il identique chez les deux spectateurs ? S'agit-il d'identité ou de compatibilité ? On ne peut pas dire en tout cas que la dualité au sein de cette expérience – il peut y avoir par ailleurs des millions de personnes dans cette même expérience – va rompre l'unité du sujet. Comment est-ce possible ? Une grande partie du scepticisme en ce qui touche aux vérités s'enracine dans ce type d'expérience. À chacun sa vérité, disait Pirandello ! « A chacun sa vérité » implique qu'il n'y ait pas de vérité du tout. Dans le cas d'un tableau, il y aura un objet unique qui va se disloquer selon les perceptions des uns et des autres.

Pourquoi, maintenant, cela conduit-il au problème de la négation ? Parce que tout le problème est de savoir quel est le type de négation auquel renvoie cette

différence. Chacun voit le tableau à sa manière, la perception de l'un *n'est pas* la perception de l'autre. Mais que signifie « n'est pas » ? Ce qui disloque la perception et conduit au scepticisme, c'est l'idée que ce « n'est pas » est une négation classique, c'est-à-dire que l'une des perceptions peut et doit être contradictoire avec l'autre.

Sur quelle théorie de la négation peut-on alors s'appuyer pour éviter cette conséquence sceptique de la négation ordinaire ? La réponse est que l'on doit prendre appui sur la théorie de la négation paraconsistante, le troisième type de logique (après la classique et l'intuitionniste) découvert par le Brésilien Da Costa, dans lequel le principe de contradiction n'est pas valable. Le formalisme nouveau qui sera donc introduit à grande échelle dans ce troisième tome sera la négation paraconsistante, laquelle contredit explicitement le principe de non contradiction. Ce formalisme permet que des perceptions contradictoires, dès lors qu'il s'agit d'une vérité, puissent coexister sans interrompre l'unité de cette vérité. Cela m'intéresse d'autant plus qu'au cœur de l'amour se pose un problème de ce genre, si l'on admet, ce qui est ma thèse, que l'on doit partir, pour le comprendre entièrement, de la coexistence d'une position féminine et d'une position masculine – positions à certains égards entièrement disjointes.

Si donc le formalisme majeur de *L'être et l'événement* a été la théorie des ensembles et le théorème de Cohen, si le formalisme majeur de *Logiques des mondes* a été la théorie des faisceaux, la topologie, et donc largement la logique intuitionniste, le formalisme du troisième volume sera la logique paraconsistante, avec toute une méditation sur les limites du principe de non-contradiction.

16 Ceci étant, il n'y a pas que les formalismes. Ils ne sont en fait que des sortes d'échafaudages pour la construction conceptuelle, et ils supposent en fait une bonne dose d'intuition. On peut soutenir que tout philosophe part d'un contact subjectif à la vérité – son point personnel de rencontre avec la vérité en quelque sorte. C'est ce point qu'il cherche à transmettre à travers sa philosophie. Mais en même temps, il sait, au fond de lui-même, que ce point n'est pas transmissible, étant son contact absolument propre avec la vérité. Cela n'explique-t-il pas, en particulier, la difficulté que Platon éprouve à définir l'Idée du Bien ? Ne risque-t-on pas d'arriver, en ce point, à l'ineffable ? Cela arrive dans beaucoup de dispositions philosophiques. On aboutit à un point qui est l'ultime point réel. Ce dernier, conformément à ce qu'en dit Lacan, ne se laisse pas symboliser. Spinoza,

par exemple, nomme un point ultime qui est l'intuition intellectuelle de Dieu, mais il n'en donne pas d'intuition réelle. Preuve en est que la meilleure approximation en est la béatitude éprouvée dans le savoir mathématique. Or, le savoir mathématique est du deuxième genre de connaissance, non du troisième. L'intuition du point ultime échappe donc. Quant à Platon, il déclare expressément, dans la *République*, qu'il ne peut donner qu'une image du Bien, et rien d'autre. *L'Immanence des vérités* sera en partie une tentative d'encercler au maximum ce point, avec l'espoir de le réduire en tant que point ineffable. Il s'agira de le rendre aussi peu ineffable que possible et donc aussi transmissible que possible. Je ne sais pas pour autant, à l'heure actuelle, jusqu'où je dois aller dans cette direction. Mais je sais que je me sépare ici de Platon.

Platon part d'une expérience philosophique de l'Idée, mais la nécessité de transmettre cette expérience reste chez lui largement extérieure au contenu de l'expérience elle-même. C'est pourquoi il affirme qu'il faudra forcer les philosophes à se faire politiques et pédagogues. Quand on les aura amenés à l'Idée du Bien, ils n'auront qu'une idée, c'est d'y rester ! Cette nécessité de transmettre, qui vient du dehors de l'expérience même de la vérité, est pour Platon une exigence sociale et politique. Il faut que cette expérience puisse être partagée au niveau de l'organisation générale de la société. Si l'on ne transmet pas, on laisse les gens sous l'empire des opinions dominantes. Il faut donc « corrompre » la jeunesse, au sens qui était celui de Socrate, c'est-à-dire lui transmettre les moyens de ne pas être asservie aux opinions dominantes.

Je partage entièrement cette vision de la philosophie. Et je suis très attaché, comme on le sait, à sa didactique. Mais il faut reconnaître que chez Platon il y a une obscurité sur la question de savoir quelle est la nature de la vérité. Cette vérité, il ne l'a pas vraiment dite. On sait qu'il y a eu des interprétations absolument contradictoires de Platon. Il a pu être vu, chez Galilée et beaucoup d'autres, comme l'exemple même du rationalisme scientifique. Mais chez les néoplatoniciens il a été tenu pour l'exemple même de la théologie transcendante. Ces divergences s'expliquent par le fait que Platon n'a pas dit grand-chose de cette vérité dont il parle. Il en a en quelque manière réservé l'expérience.

Pour moi, les vérités existent, je les caractérise, j'ai dit et je dirai de manière explicite – dans *L'immanence des vérités* – comment et pourquoi elles existent. Il est vrai que la transmission est ici difficile. Ce qu'il faut transmettre, c'est que

les vérités, en tant qu'elles existent, sont en exception du reste. Platon lui aussi d'ailleurs présente l'Idée du Bien comme exceptionnelle. L'Idée du Bien n'est pas une Idée ! Elle dépasse de beaucoup l'Idée en prestige et en puissance, selon un passage de la *République* souvent commenté. Qu'est-ce que cela peut bien être ? La théologie négative dira que c'est Dieu, et de Dieu on ne peut rien dire. Du côté du rationalisme, on trouve l'interprétation de Monique Dixsaut et de bien d'autres – la mienne aussi, en l'occurrence. Elle consiste à montrer qu'il y a un principe d'intelligibilité qui n'est pas réductible à l'Idée elle-même. Que l'Idée soit principe d'intelligibilité se situe naturellement au-delà de l'Idée comme principe régional de l'action ou de la création.

Platon est un personnage fondateur et d'une importance très grande pour moi. Mais il faut reconnaître qu'il est fuyant. Il montre une obliquité, que favorise d'ailleurs le dialogue, car on ne sait jamais exactement qui parle et qui dit la vérité. Cela coule comme un torrent ; au terme, on a bien saisi le problème, mais non la solution. On ne sait pas exactement en quel sens s'est prononcé Platon. C'est un peu une déception organisée. Par exemple, les interlocuteurs de Socrate, dans la *République*, lui font remarquer qu'il est grand temps qu'il définisse cette Idée du Bien dont il les entretient depuis assez longtemps déjà. On voit alors Socrate faire des manières et dire à peu près : « Vous m'en demandez beaucoup trop ! »

Ce n'est pas mon genre. J'essaie au contraire de dire le maximum de ce que je peux dire. Je suis un platonicien plus affirmatif et moins fuyant que Platon. J'essaie du moins ! C'est la conception que je me fais de la philosophie : un exercice de transmission de quelque chose qu'on pourrait se contenter de déclarer intransmissible. En ce sens, c'est cela l'impossible propre de la philosophie, son but, son terme. Je suis donc engagé dans la lutte contre le scepticisme contemporain, le relativisme culturel, la rhétorique généralisée, exactement comme Platon était engagé contre les sophistes. Il s'agit pour moi d'affirmer la position d'exception de la vérité, mais de ne pas la déclarer pour autant intransmissible, car ce serait endosser une faiblesse considérable par rapport au nihilisme dominant.

Je laisse toutefois ouverte la possibilité que le concept de vérité, et plus encore ce que j'appelle son idéation, ce qui veut dire l'incorporation d'un individu au devenir d'une vérité, soit, comme cela paraît bien être le cas chez Platon, assez

malaisément transmissible. Il est à ce propos tout à fait intéressant d'observer le programme d'apprentissage de la philosophie dans la *République* : 1. Arithmétique, 2. Géométrie, 3. Géométrie dans l'espace, 4. Astronomie, 5. Dialectique. Or, dans le passage sur la dialectique, comme tout le monde peut le remarquer, il n'y a presque rien ! On se contente donc d'enregistrer que l'apprentissage philosophique est à base de mathématique et d'astronomie, donc référé explicitement à une condition scientifique. Au delà de cette base, « dialectique » nomme quelque chose de différent. Mais cette différence reste abstraite, elle n'est pas plus claire que l'idée du Bien.

Faut-il alors se rallier à la thèse fameuse de Bergson selon laquelle chaque philosophe trouve dans sa conscience un point insaisissable ? Comme le dit Bergson, « En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie » ?

Si dans ma philosophie je vois un point de ce genre, c'est celui que nous avons cerné et identifié, et qui consiste en fait à penser jusqu'au bout la subjectivation du vrai – et non pas seulement l'existence du processus de vérité. C'est ce que j'appelle l'incorporation, non saisie dans sa logique objective, mais ressaisie du point de vue de l'individu lui-même, dans le moment où il prend part à l'activité d'un Sujet, parce qu'il est incorporé au devenir-corps du vrai. L'intuition de cette incorporation est accompagnée en général d'un affect singulier qui n'est, sans doute, rien d'autre que ce sentiment de difficulté à transmettre dont nous parlions. C'est le problème qui sera l'objet de l'œuvre que je projette et dont nous avons parlé.

J'hésiterai toutefois à dire que l'obstacle est la simplicité. Cette simplicité est évidemment typique de l'ontologie bergsonienne, une ontologie non pas mathématique, mais vitaliste. Le point radical d'une ontologie vitaliste consiste à se situer dans le différentiel pur du mouvement ou de la durée pure. C'est en effet là l'expérience de la simplicité absolue et en même temps le fondement de la pensée pour Bergson. Mais quand l'ontologie est mathématique, comme c'est le cas pour moi, on part d'une complexité intrinsèque, d'une multiplicité pure qui ne renvoie pas à une simplicité originaire autre que le vide. Que du vide on ne puisse d'ailleurs rien dire, cela va de soi.

Finalement, je suis d'accord avec Bergson sur le fait qu'il y a un point originaire de l'expérience, point que toute la didactique philosophique s'efforce de rejoindre et de transmettre. Mais je pense que l'expérience de ce point est l'expérience concentrée d'une complexité et non l'expérience d'une simplicité. Je suis au fond assez d'accord avec Spinoza. L'exemple que Spinoza propose pour le troisième genre de connaissance, connaissance intuitive et absolue, est celui d'une démonstration mathématique qui serait ramassée en un point. Cela me convient. Quand on a véritablement compris une démonstration mathématique, on n'a plus besoin des étapes : on a compris quelque chose qui se rassemble en un point. Cela dit, la didactique est obligée de reprendre les étapes, car il y a une complexité de ce point, complexité cachée, dans la mesure où nous avons affaire à un point. Ce n'est pas la même chose d'avoir une complexité contractée et une simplicité pure comme chez Bergson.

Plutôt que vitaliste, je crois que je suis à la fois matérialiste et platonicien. Je peux partir d'un fait qui m'a beaucoup frappé. Althusser a lui-même soutenu, avec une force particulière, l'idée que la contradiction principale de la philosophie était entre le matérialisme et l'idéalisme. Or, pour aller jusqu'au bout de cette thèse dans les conditions du matérialisme moderne, compte tenu de la mathématique, de la science moderne, du bilan général du matérialisme, il s'est vu contraint d'introduire la notion de *matérialisme aléatoire*. Pour des raisons fort nombreuses, il fallait faire une place inéluctable à la question du hasard dans tout matérialisme contemporain, la plus spectaculaire de ces raisons étant le développement de la mécanique quantique. Dans l'unité de plan matérialiste que je développe, l'existence objective des multiplicités est bordée, si je puis dire, par la possibilité de l'aléatoire, par la possibilité que quelque chose survienne qui ne se laisse ni prévoir, ni calculer, ni réincorporer à partir de l'état de choses existant. C'est ce que j'appelle un événement. Il y a quelque chose comme un point absolu hasardeux, hasardeux au sens où il ne se laisse pas organiser par ce de quoi il procède. Je n'ai besoin de rien d'autre qu'un tel point hasardeux. Un événement me suffit pour déployer l'exception du vrai. Et je ne sors pas du matérialisme, qu'aucune raison intrinsèque ne contraint à être organiquement lié au déterminisme. Le déterminisme n'a été que l'une des conceptions possibles du matérialisme.

Comme on le sait depuis les origines du matérialisme, le déterminisme est insuffisant, puisque, dès l'atomisme primitif, le *clinamen*, cette déviation sou-

daïne des atomes, sans lieu ni cause, introduit un événement soustrait à toute détermination – j'en ai longuement parlé dans *Théorie du sujet*. J'admire tout particulièrement les premiers matérialistes, conséquents, héroïques, Démocrite, Epicure, Lucrèce, qui dans un monde peuplé de dieux, de superstitions, introduisent la thèse radicale qu'il n'y a que des atomes et du vide. Toutefois, ils ont bien dû se rendre à cette évidence qu'ils ne pouvaient déduire l'événement du monde des seuls atomes et du vide. Il faut un troisième terme, qui a la forme d'un hasard pur. Finalement, quand je dis : « Il n'y a que des corps et des langages, sinon qu'il y a des vérités », j'accomplis un geste épicurien. Je dis qu'il y a une exception. Mais cette exception n'est fondée elle-même que sur l'existence de l'événement. Et l'événement n'est rien d'autre que la possibilité de l'aléatoire dans la structure du monde. Je ne pense pas du tout qu'avec l'introduction des événements je sorte du matérialisme. Certains ont jugé qu'il y avait là un nouveau dualisme. On m'a dit: « Vous introduisez de l'exception, ce n'est plus du matérialisme ». Mais il se trouve que les conséquences d'une exception sont entièrement situées dans un monde. Il n'y a pas de plan sensible et de plan intelligible, de plan de l'événement et de plan du monde qui soient distincts. Je soutiens d'ailleurs que l'on peut interpréter Platon en faisant l'économie de cette dualité du sensible et de l'intelligible, qui relève plutôt d'un platonisme vulgaire. Certes, Platon s'exprime souvent ainsi. Mais n'oublions pas son côté fuyant, retors, et l'utilisation très fréquente des images.

Pour en revenir à l'événement, à l'aléatoire, il faut bien insister sur l'existence d'une coupure. Il y a l'avant et l'après. Cette coupure ne fait pas passer d'un monde inférieur à un monde supérieur. On est toujours dans le même monde. Les conséquences de la coupure ont certes un statut d'exception par rapport à ce qui ne dépend pas de la coupure. Mais il va falloir démontrer que ces conséquences sont organisées selon la logique générale du monde lui-même. C'est une démonstration, c'est un labeur que je m'impose à chaque fois. Mes amis vieux-marxistes, comme Daniel Bensaïd, qui m'accusent d'introduire un élément miraculeux, sont simplement des matérialistes mécanistes. Marx, déjà, et même Lucrèce, croisaient le fer contre eux.

Ajoutons que quand vous êtes un matérialiste non mécaniste, c'est que vous êtes dialecticien. Je crois en effet que l'on peut considérer mon entreprise philosophique comme une vaste traversée de la dialectique. J'ai maintenu, de bout en bout, l'idée que le statut ontologique des vérités est un statut d'exception : ex-

ception du générique par rapport à ce qui est constructible, exception du corps subjectivable par rapport au corps ordinaire, exception de mon matérialisme par rapport à un matérialisme simpliste pour lequel il n'y a que des corps et des langages. Or, la catégorie d'exception est une catégorie dialectique, la pensée de l'exception ayant toujours lieu sur deux versants contradictoires. Il faut penser une exception comme une négation, puisqu'elle n'est pas réductible à ce qui est ordinaire, mais il faut aussi ne pas la penser comme miracle. Il faut donc la penser comme interne au processus de vérité – non miraculeuse – et la penser malgré tout comme exception.

C'est peut-être ce que Lacan voulait signifier par « extime » : à la fois intime et extérieur à l'intime. Or, on est bien là dans le noyau de la dialectique. Chez Hegel, par exemple, la négation d'une chose est immanente à cette chose, mais en même temps la dépasse. Le noyau de la dialectique, c'est ce statut de la négation, comme un opérateur qui sépare et inclut à la fois. En ce sens-là, je dirai que je suis de façon continue dans la dialectique, et tout particulièrement dans *Théorie du sujet*, livre encore très lié au marxisme classique et à ses développements maoïstes. Dans *Théorie du Sujet*, il n'y a pas de théorie générale des quatre conditions de la philosophie, pas plus d'ailleurs qu'il n'y a de théorie générale de l'événement. Les catégories fondamentales de *L'être et l'événement* n'y sont qu'en creux, comme ce qui permettrait de réunifier ce qui reste quelque peu fragmentaire dans *Théorie du sujet*. Mais on peut dire que je poursuis d'un bout à l'autre de mon entreprise philosophique, de *Théorie du Sujet* il y a trente ans au futur *L'immanence des vérités*, une méditation sur la négation. Je cherche tout simplement à rendre raison de la possibilité du changement, de la possibilité de passer d'un certain régime des lois de ce qui est à un autre régime, par la médiation du protocole d'une vérité et de son sujet. Je suis donc dans la pensée dialectique. Mais comme ma pensée dialectique inclut une figure du hasard, elle est non déterministe. Je rappelle que la dialectique hégélienne est implacablement déterministe. En cela elle est une grande pensée typique du XIX^e siècle. Elle est le spectacle de l'auto-développement de l'absolu dans la nécessité immanente de ce développement. Je suis évidemment très éloigné de tout cela. C'est la raison pour laquelle j'ai avec Hegel un rapport serré et compliqué en même temps. Il ne faut pas oublier que dans mes trois grands livres, Hegel est un auteur minutieusement discuté : dans *Théorie du sujet*, à propos du processus dialectique lui-même, dans *L'être et l'événement* à propos de l'infini, dans *Logiques des mondes*, à propos de l'être-là, des catégories de l'être-là. Dans *L'immanence des vérités*,

je discuterai directement le concept hégélien de l'expérience de la conscience, et aussi le concept hégélien de l'absolu. J'ai donc toujours eu une discussion intime avec Hegel, mais aussi avec Marx, Lénine, les grands révolutionnaires dialecticiens, à propos de la condition politique. Simplement, avec la présence d'un élément aléatoire, j'introduis un principe de coupure qui n'est pas exactement homogène aux principes classiques de la négation. C'est pourquoi finalement j'utiliserai trois logiques différentes et enchevêtrées : la logique classique, la logique intuitionniste et la logique paraconsistante.

Cette triade renvoie probablement à ma définition de la philosophie, sur laquelle je vais conclure. La philosophie, est cette discipline de pensée, cette discipline singulière, qui part de la conviction qu'il y a des vérités. De là, elle est conduite vers un impératif, une vision de la vie. Quelle est cette vision? Ce qui a valeur pour un individu humain, ce qui lui délivre une vie véritable et oriente son existence, c'est d'avoir part à ces vérités. Cela suppose la construction, très compliquée, d'un appareil à discerner les vérités, appareil qui permette de circuler au milieu d'elles, de les compossibiliser. Tout cela sur le mode de la contemporanéité.

La philosophie est ce trajet. Elle va donc de la vie, qui propose l'existence des vérités, à la vie qui fait de cette existence un principe, une norme, une expérience. Que nous donne l'époque dans laquelle nous vivons ? Qu'est-ce qu'elle est ? Quelles sont les choses qui y ont de la valeur ? Quelles sont les choses qui n'y ont pas de valeur ? La philosophie propose un tri dans la confusion de l'expérience, d'où elle tire une orientation. Cette élévation de la confusion à l'élévation est l'opération philosophique par excellence et sa didactique propre.

Cela suppose un concept de la vérité. Cette « vérité » peut très bien recevoir un autre nom. Ainsi, dans toute une partie de l'œuvre de Deleuze ce que nous appelons ici « la vérité » s'est appelé « le sens ». Je peux identifier, dans n'importe quelle philosophie, ce que j'aurais, moi, nommé « vérité ». Cela peut être nommé « Bien », « esprit », « force active », « noumène » Je choisis « vérité » parce que j'assume le classicisme.

Il faut donc un tri, et pour cela il faut une machine à trier, c'est-à-dire un concept de vérité. Il faut montrer que cette vérité existe vraiment, mais qu'il n'y a pas pour autant de miracles et qu'il n'est pas nécessaire d'avoir des dispositifs trans-

cependants. Certaines philosophies tiennent à ces dispositifs transcendants. Mais ce n'est nullement ma voie. On revient alors à la question simple, la question initiale : Qu'est-ce que vivre ? Qu'est-ce qu'une vie digne et intense, non réductible aux stricts paramètres animaux ?

Je pense que la philosophie doit inclure, à la fois dans sa conception et dans sa proposition, la conviction que la vraie vie peut être expérimentée en immanence. Quelque chose doit signaler la vraie vie de l'intérieur d'elle-même, pas seulement comme un impératif extérieur, comme un impératif kantien. Cela relève d'un affect lequel signale, indique, en immanence, que la vie vaut la peine d'être vécue. Il y a chez Aristote une formule que j'aime beaucoup et que je reprends volontiers : « Vivre en immortel ». Il y a d'autres noms pour cet affect, « béatitude » chez Spinoza, « Surhomme » chez Nietzsche. Je crois qu'il y a un affect de la vraie vie. Cet affect n'a pas de composante sacrificielle. Rien de négatif n'est exigé. Il n'y a pas, comme dans les religions, de sacrifice dont la récompense est demain et ailleurs. Cet affect est le sentiment affirmatif d'une dilatation de l'individu, dès lors qu'il co-appartient au sujet d'une vérité.

J'ai compris assez récemment cette incroyable obstination de Platon à démontrer que le philosophe est heureux. Le philosophe est plus heureux que tous ceux qu'on croit plus heureux que lui, les riches, les jouisseurs, les tyrans... Platon y revient sans cesse. Il nous livre d'innombrables démonstrations de ce point : seul est véritablement heureux celui qui vit sous le signe de l'Idée, et c'est le plus heureux de tous. Ce que cela signifie est assez clair : le philosophe expérimentera, de l'intérieur de sa vie, ce qu'est la vraie vie.

La philosophie, c'est donc trois choses. C'est un diagnostic de l'époque : qu'est-ce que l'époque propose ? C'est une construction, à partir de cette proposition contemporaine, d'un concept de vérité. C'est enfin une expérience existentielle relative à la vraie vie. L'unité des trois, c'est la philosophie.

Politique et psychanalyse
Politics and Psychoanalysis

Jorge Alemán*

Solitude: Common Some Political Drifts in Lacan's Teaching

“What speaks is just about solitude...”

Encore Seminar, Jacques Lacan

Paradoxical solitude

We have chosen these two terms, solitude: common, separated in this case by a colon, which implies a relationship of conjunction and disjunction between the two terms, or a ‘sameness’ in the difference. From this solitude: common formula, in the present essay we will present the possible relationships between the analytic discourse elaborated by Jacques Lacan and the political thinking that may eventually rise from it.

The term solitude comes directly from Lacan's teaching, since he uses it, although on few occasions, to make reference to the solitude of the subject within its empty constitution. The Lacanian subject emerges as emptiness, without substance and without the possibility of being represented in its totality by the signifiers that establish it. Its solitude is radical, as long as no ‘intersubjective’ or ‘loving’ relationship can definitely eliminate that empty and exceptional space. This empty space is assigned to be filled with those signifiers that represent, identify, or fix it in accordance with certain ideals or mandates, according to different operations. At the same time, this subject without substance, empty in its essence, is also called on to imagine a possible completeness through different fantasy strategies that are more determinately aimed at veiling that structural emptiness. Nonetheless, this subject we are speaking about here, the Lacanian subject, is unthinkable without its relationship to the Other that logically precedes it. The solitude of the subject does not come from a solipsism in which it is able to found itself through a reflexive act that positions itself before the world. It is not a solitude which comes from any potency that the subject itself may have to constitute. Its solitude, on the contrary, results from the fact that even though the subject is constituted in the Other's field, its mode of emergency is

27

* Psychoanalyst, University of Buenos Aires and National University of San Martin

such that it is impossible that it can establish a stable, definite, common quality-based relationship, with the Other symbolic-partner that actually constitutes it. The Lacanian subject's solitude is equivalent to its structural dependence in relation to the place of the Other which does not allow for the establishment of a common ontological foundation. Even though the subject's life stands in its existential orientation as devoted to the Other, supported by the Other, opposed to the Other, rejected by the Other, loved by the Other, claimed by the Other, desired, humiliated, etc., these different positions always belong to a fantasy order that inscribes itself in an ontological gap constituted by the absence of relationship.

In contrast, the classic term 'common' does not arise in Lacan's teaching, not even in a metaphorical way. The 'common', as termed by Negri and Hardt, has in general, in most authors, an ontological origin with a deep Deleuzian mark. When talking about the 'common', Negri refers to a potency which is unlimited, cognitive, affectionate, which refers to intellectual work, and is singular, in the sense that it is transversal to the particular-universal relationship. This singularity reaches its extreme when it is seen as being able to 'produce' a different subjectivity from that deployed under the merchandise form in a capitalist production mode.

From a Lacanian point of view, it must be clarified from the outset that terms such as 'production', 'potency', 'life', terms that come from the so-called 'desiring-production of the Deleuzian field', constitute an 'oblivion', a rejection of the ontological dimension of the emptiness of the subject, in its paradoxical solitary constitution in relation to the Other. That is why we are obliged in this text to find for this term 'common' a Lacanian logic, different from the one established in Negri's Deleuzian construction. In the Lacanian 'common' that we seek to deal with here, the gap, the ontological hiatus, should manifest itself in all its consequences. There is no potency, no production, no life that is not interrupted by the 'cause' of this ontological fracture.

Yet in trying to cope with these two terms, we find in the relationship between them a privileged way of articulating the singular condition of the subject and the collective dimension of politics. To say it in a slightly Heideggerian way, 'common' and 'solitude' refer to and name the same ontological hiatus, the

same irreducible gap, and come from the same signifier matrix in which they constitute each other.

Not knowing and collective experience

Lacan cannot be more explicit regarding solitude. In the *Encore Seminar*, once the logical impossibility of the sexual relationship has been established, he states that the only thing that is ‘effectively written’ in the speaking being is solitude. Perhaps that is the reason why he claimed with his known sarcasm that he was not lacking reasons to laugh, but someone to share it with. Without a shadow of a doubt, this statement about the radically solitary character of he who talks at his own risk presents one of the typical tensions that traverses the psychoanalysis and politics relationship. Namely, as we have already formulated, on the one hand, a strictly singular character, in solitude and without possible equivalents, of the advent of the subject to a speaking, sexed, and mortal existence; and, on the other hand, as Lacan himself presents it, this singularity can only become intelligible in a collective logic that he develops using different names throughout his teaching. From the already mentioned Other’s field that, as is known, always refers to a symbolic order, to his theory of discourses, where each of them always presents a particular structure according to their own conditions of emergence, since within them such heterogeneous elements as signifiers and drives co-imply one another in a paradoxical logic. At the same time, this structure is transindividual as it never arises from the reflexive act of an already established consciousness, due to the constitutive potency of Master signifiers, identifications, the ideals of a person, and super-ego instances, which assume a ‘collective’ form, as long as we understand ‘collective’ not as a quantity phenomenon, but as the matrix from which social bonds are constituted. Finally, all these issues may be summed up in the following statement: the first emergence of the subject is always within the so-called ‘Master’s discourse’. Although, regarding the ‘Master’s discourse’, we must assume that, in its contemporary forms, this discourse, which has always been supported under the insignia of permanence, lineages, time and duration, in short, symbolic heritage, at present sees itself badly eroded, volatilized, by the incessant corrosion of the unlimited circulation of merchandise. This, however, does not prevent the fact that the so called ‘Master signifiers’ still preserve their symbolic efficiency.

It is true that whenever Lacan talks about the position of the analyst in the act that implicates him in the cure, he refers in different ways to this solitude here evoked. Thus, to introduce solitude, or the solitary character of existence when bringing the unconscious into play in the experience of the cure, can be seen as the best way to address the problem that emerges when psychoanalysis is confronted with the experience of the collective that politics always implies.

The analysis, in the completion of the cure, radicalizes the experience of solitude, as long as the subject manages to drift apart from the Master signifier, which constitutes the logical matrix of its identifications. This separation – which cannot be just considered as an erasure – allows the subject, at the same time, an unprecedented distance, a perspective in ‘anamorphosis’ on what is its own fantasy, which is always saturated with the constitutive potency of the Other’s figures.

In this way, the subject in the experience of the end of analysis subverts the identifications that both dominated the it and abandon it to its surplus jouissance. An example of this crossroads between solitude and the collective which Lacan himself faced would then be the following: how the end of the analysis would be articulated, an experience that is far away from an identification, with a collective construction of a School that would in no way present a space where the more inert and sedimented identities that are always promoted by the life of the institution itself would once more return. We should remember that Lacan had assumed as his own political challenge, as a cause that emerged from his own relationship with the experience in psychoanalysis, that the School would constitute itself as a collective experience that would not be dominated by the identifications supported by the Master signifier.

30

For the same reason, Jacques Lacan’s School, defined by him as a basis of operations for the ‘discontents in civilization’, faces from the beginning the following questions:

How is a subject that has succeeded in distancing itself from identifications incorporated into a collective instance?

Does the collective exist outside its own reference to the Master signifier?

What is a group constituted by subjects who in a contingent way have traversed the level of identification?

How is belonging organized away from identification and, therefore, from that which Freud called ‘mass psychology’?

These questions refer to a problematic and difficult distinction between the collective relationship with the cause and the ideal. Whereas the cause is the empty place from which the common can eventually be brought about in a contingent and retroactive way, the ideal is always an agglutination in masses that seals the invention of the political act of enunciation. It was precisely this problem that obliged Lacan to distinguish his School from analytic societies, as the latter are inevitably supported by the logics of identification.

The ‘price’, if we are allowed this expression, which Lacan had to pay for conceiving a School that would work against the tide of identifications, was to conceive it as an inconsistent group, such as ‘not-all’, a concept that Lacan elaborated starting with the 20th Seminar, i.e. at the juncture when his ‘logic of sexuation’ was presented. Unlike a society ruled from its own centre by a knowledge capable of defining what a standard analyst is, that is, an analyst for all cases, Lacan states that his School is centred around an emptiness, a ‘not knowing’ that must be preserved by means of the School’s procedures, which should never erase or fulfil it definitely. When this emptiness is not localized in an appropriate way, its confusion with ‘nothingness’ and, finally, with ‘nullity’ arises. This explains, according to Lacan, why on many occasions ‘nullities’ are what end up standing at the command of institutions.

Lacan designated this operation as the ‘confusion concerning zero’; that confusion which is established between the non-numerical one of the emptiness marked by the signifier and the zero of quantity. Furthermore and recalling this Lacanian tension between the subject’s solitude and the collective construction of the School, this opens up the access to an example of the way that a transformation of the subject can be conceived and, at the same time, where that transformation can succeed in bringing about a collective, new, and different relationship, with a cause. This new and different relationship with a cause, understood as an emptiness of ‘not knowing’, is what we propose to call ‘common’ in the text here presented. It is effectively a ‘common’ constituted topologi-

cally by a central and, at the same time, external emptiness, a topological figure which Lacan refers to at different moments in his teaching.

This core function of both the emptiness of not-knowing and the possibility of the open and undecidable group of the non-identified, could be a possible starting point which psychoanalysis may offer as a proposal to think the immanent logic of political transformation, even in its emancipatory condition, provided that it is not entirely dominated by the metaphysic of a homogenizing totality.

Some time ago we published a short essay in Argentina: *Para una izquierda lacaniana... (For a Lacanian left...)*. In it we sought, in a conjectural way and in first person through 'ellipses' that appeared everywhere, to present the tension here evoked between psychoanalysis and politics, a tension that, in one's own personal case as in many others, demands a reformulation of the classic approaches of the left.

Although at the beginning we stated, as is shown by means of the ellipsis in the title, that this was a speculation which did not try to found any point of identification in its consistency, that there is not and cannot be a group, institution, or subject that can belong to something that is called the 'Lacanian left'. Nevertheless, the syntagma in question took on a peculiar imaginary consistency and was refuted and rejected as if it were, for some, a new universal foundation of the leftist project; for others, a strategy to settle the left; for some others still, an attempt to turn Lacan into a leftist thinker.

We let keen readers ponder for themselves the unusual fervour of all these reproaches, which were precisely clarified at the beginning of the text. The fact is that the words 'left' and 'Lacanian' are not meant to go together, since they come from fields that keep an insurmountable distance between them and, surely for that reason, the expression inevitably promotes various misunderstandings, which perhaps now reach a greater intensity when we seek to link the word 'solitude' with the word common. But the desire to found any group or current has never existed, nor have we pretended to ignore all that which in Lacan's teaching poses an obstacle to the left's illusions and promises, instead we have tried to make a new punctuation, availability, and opening which work alternatively in different senses. On the one hand, it should undermine usual leftist political stances destabilizing its semantics, still dominated by progressivism, utopia,

and revolution. Progressivism, utopia, and revolution being three representations that in their temporality and spatiality are still ruled by the metaphysics of the totality. In this metaphysics the process of transformation is orientated by an identifying logic that continues to maintain an exclusive relationship with the so-called mass psychology. In view of elucidating this issue, our speculation concerning the ‘Lacanian left’ proposal is an attempt to think of the possibility of a left stream that could have a space in this historic time in which metaphysics has completed its full itinerary.

On the other hand, we have tried to broach, from the perspective of the analytic discourse and its experience of the real, the experience of the common, more precisely, to ask whether there is something in common preceding all the differences generated by traditions and cultural identifications. The common, we insist, is to be seen not as the Deleuzian potentiality, but rather as the contingent response to the ontological hiatus that constitutes all speaking, sexed, and mortal beings in the same way. At the same time, we have tried to renew the question concerning the possibility of a left-wing stance, if reasons such as the following are accepted: the division of the subject is sublation; the surplus jouissance is historically irreducible by any dialectics of overcoming; the labour of repetition of the death drive shatters the illusions of progress of any civilization; the politics and discourse of the Master maintain the will for the working of things; the revolution is the return of the same to the same place – sometimes with deadly consequences; the singularity of jouissance and desire, ultimately, cannot be subsumed under the ‘for all’ of the political thing of the Master.

We could continue to quote other reasons regarding different aspects of Freud’s work and Lacan’s teaching which show us categorically how the so-called arguments of the left are shattered in their ontologically more secure basis when facing the logic of the analytic discourse. At the same time, perhaps these kind of reasons are precisely the ones that would have provoked many Lacanians to abandon paths which have historically been designed by the left, and that philosophers were the ones who would look favourably upon Lacan, in order to renew what in Marxism has still remained unthinkable: subjectivity in its discursive materiality.

If this is the case, why have we preferred the ‘Lacanian left’ formula that returns to the issue of the common, instead of inquiring about the subject’s solitude in any of its usual aspects?

These aspects remind us that we are irreducibly alone when facing the ‘being there’ of our castration and finitude, and that the rest is just illusion. Yet, in spite of these considerations, we can still maintain left-wing ideas, not despite Lacan’s teaching, but owing to several drifts in his teaching that open up the possibility of a conception of post-metaphysical emancipation. We do not state that the paths of this teaching necessarily lead to a leftist stance. In fact, we can see some colleagues who, based on Lacanian arguments, have built a sceptical perception in politics, or a lucid conservatism, or an ironical and diagonal reading of political phenomena. Thus, it is necessary to specify that, despite everything, relevant moments of the Lacanian itinerary form a resonance box promising to resound again, in all their modulation, the issues of the left. For that, we will present different aspects.

First of all, we claim that Marxism, as a desire, found a place in Lacan’s teaching on mourning, starting from the assumption that outside the home is where mourning can be truly accomplished, and that this home can only be the unique 20th century materialist theory urging us to continue to think of a practice that would work on the impossible real. Obviously, we are referring to Lacan’s teaching. But, from this perspective, it is necessary to insist that the work of this mourning must have as a condition of possibility that the psychoanalysis-politics relationship, their bordering relationships of conjunction and disjunction, cannot be subsumed under the internal movement of philosophy. We do not seek to bring the real under the idea, as Badiou attempts to do, since in so doing, that is, in domesticating the Lacanian real in the guise of a Platonist idea, an attempt is made, by means of a figure of the ‘immortal subject’, as defined by Badiou, a subject, ultimately, ‘faithful to the process of truth’ and thus a guarantor of the entire operation, to dissolve once more the analytic discourse in philosophy. This is particularly true of a philosophical ethics in which, again according to Badiou, only those who are ‘faithful and immortal’ thanks to the articulation of an idea, deserve the name of the subject. In view of this, Badiou’s theoretical project can be seen as a psychoanalysis without psychoanalysis, where this faithful and immortal subject, being already definitely identified with its signifying reality, conceals that it is but a dead subject. It is strange that Badiou,

knowing Lacan, does not realize that such an identity between the Subject and its symbol serves as a gravestone that perpetuates it in its name.

The same can be said of Žižek, who, despite his psychoanalytical readings, always refers them to a pre-Lacanian philosophical problem of an emancipatory logic characterized as a conflict between the universal of reason and a universal embodied by the ‘excluded’, ‘those of the part without part’ – as defined by Rancière – who will always spontaneously know how to organize their counterattack, which is to say, without any political intervention. In both stances, psychoanalysis becomes a guarantor of the philosophical operations and, for the same reason, it cannot become this new field where the process of mourning could be possible. A practice that works with the impossible real, and it is here that our proximity to Ernesto Laclau’s theoretical development can be seen, implies that when the collective field emerges ontologically fractured, in the same conditions that the subject and, thus, hegemonic decisions come to occupy the place of the so called ‘objectivity’ – since they are the only ones which take responsibility for the fractures emerging from the real – the discourse of philosophy has come to its end, not to its historical, datable ending, but to the ending experience concerning the constitution of a new frontier. In this philosophical end, in the space of its intimate exteriority, the political should appear.

At the same time, it should be noted that these objectives are maintained without any ground, in the classical sense of the term. Lacan cannot be the new ground for the left; on the contrary, he is its ‘disfoundation’ or, if you will, the demonstration that only the absent cause is really operative, never as a previously established option of knowing, but retroactively set by the series of events. It consists in a wager without the Other of the guarantee, yet leads us to neither Rorty’s ironical relativism, nor to the historicist constructivism of Foucaultian inspiration. The ontological gap, Lacan’s ‘crossed ontology’, renders possible a series of logical operations with the ‘half saying’ of truth, which work as ‘contingent foundations’ or as ‘quasi transcendental’, allowing for the beginning of a far-reaching intelligibility. It does not consist in presenting a compact and consistent narrative, since this is structurally incompatible with the real put into play in the operation. We may point out, however, that all the logical, topological, and rhetorical conditions are present, to account for how speaking, sexed, and mortal existence is, within its own constitution, a political fact susceptible to being inscribed in a will of transformation.

To refer to this inscription of the subject in a transforming will, it is inevitable to briefly mention the famous historical issue called ‘voluntary servitude’.

Throughout these five centuries, this voluntary servitude presented by La Boétie has been reformulated in different ways, with different theoretical strategies, and pointing at different political problems. In any case, one thing is true: so-called emancipation can be better imagined if it involves an ‘external oppression’, since in such circumstances a force that seems external and alien prevents the subject from realizing its own essence. We know that throughout the centuries this modulated, with variations, the semantics of emancipation, namely, the liberation of a so-called force oppressed by the dominating interests. But what happens if one admits that, for various reasons, the oppression is not just external, that the Master is supported by the investment of the submissive and, yet, one does not want to give emancipation, justice, or equality up? The recourse to naïve belief in the emancipatory project does not make sense any longer; emancipation demands to be reinvented with what we already know of the subject and its relationship with the real. Here we have a typical problem of what we consider to be, in a speculative way, the ‘Lacanian left’. In this sense, for us, the very expression ‘will’ is problematic. What is a will that is different from that which has been put into play in totalitarian projects? What are the conditions to think of a will that has gained supports other than those that have been put to work in the sacrificial voluntarism of the left and in the heroic decisionism of fascist tradition? We should remove the term will from the metaphysics that presided over it in the 20th century and ask about the possibility of the emergence of a collective will, a will that is contingent, not planned in advance, and not inspired by ideals yet capable of breaking with the servitude circuit. This would require that we ask ourselves seriously about what a human collective is capable of or whether it is just devoted to the identifying exaltation. Of course, when we think of will, we do not refer to the critical deliberation which the left of social democratic tradition refers to. Neither do we refer to some great collective act, but rather to an unprecedented series that conveys a new desire, a desire that retroactively invents its cause, because it does not need to have a pre-given reason, in short, a desire that can be recognized in what Lacan in his day called a ‘decided desire’, being a logical support. As is well known, these terms were brought into play by Lacan in reference to the peculiarity of ‘case by case’ logic. It should be noted, however, that the notion of voluntary servitude refers to a collective issue; secondly, we would replace ‘peculiar’ with ‘singular’. The

emergence of a popular will is a singular political experience, and thus ‘universal’, although in Lacanian terms we speak of a fragmented universal, traversed by incompleteness and inconsistency. Taking up the term will, yet interpreted in accordance with the Lacanian logic of ‘decided desire’, we would insist that it is not possible to think of an even partial interruption of voluntary servitude.

A Lacanian Left...

This proposal of a political will that would be grounded in the ‘decided desire’, reveals its true problematic extension if we consider that capitalism is described by Lacan as a circular unending movement, from which we cannot determine an exit point. Furthermore, we can neither name the setting where such exit point may be situated historically, nor that which will come after its consummation. However, capitalism is not an eternal, necessary, quasi-natural reality, where the human condition reaches its final realization step. On the contrary, it is about affirming, once more, its contingency, and so the always possible advent of another way of ‘being with the others’ different from what is known in capitalism. Here lies the historical and unsurpassable tension that presides over the horizon of our political thinking.

Finally, we would like to recall that being leftist is to consider that the exploitation of the labour force carried out under the form of merchandise is an abuse of the absolute difference. It is quite different to accept the disturbing ‘homology’ between the surplus jouissance and the ‘surplus value’, the homology that in the final analysis leads us to think of the strange possibility, as was affirmed by Lacan himself at a certain point, of the fact that ‘the subject is always happy’ from the viewpoint of the solitude of its jouissance, that accepting exploitation as if within itself there were another feature of the necessary and eternal human condition, and, at present, a step away from being ‘founded’ by any cerebral disposition. The hierarchy of the market is not the difference, but a numerical and equivalential tergiversation. The praxis of psychoanalysis can engage in a conversation with the ontological difference only if it is interpreted in political terms. As we have stated before, at the end of philosophy, psychoanalysis and politics can present, in different ways, the logic that responds to the impossible real of the absolute difference.

At this point it is interesting to observe in many contemporary philosophical operations a presentation, on the one hand, of capitalism in its systemic condition, ruled by an unlimited circuit of the merchandise form and, at the same time, once this unlimited and without exterior character of capitalism is presented, the axiomatization of equality and the theoretical configuration of a communist hypothesis are presented to us without the need to account for the internal logical transformation of this passage.

We must insist that if there is an unmistakable specificity in the Lacanian analytical discourse, it is in his constant concern for putting the possibilities and impossibilities of the social links transformation to the test when the real of the surplus jouissance is in play. At the same time, sometimes some psychoanalysts themselves provoke a misunderstanding: since Lacan presented the capitalist discourse as a circular movement without any exterior break, where, in short, the subject gains access to its surplus jouissance without ever encountering any impossibility whatsoever, with this a new version is coined, in this case a Lacanian one, of a Kojévian end of history presented as a totality without an operational exterior, what Kojève together with Bataille would call ‘a terminating negativity’. In some essays Žižek draws inspiration from this view.

Finally, talking about solitude today requires that we remember that although the discourse of the Master in its contemporary guise presents the fissures in its historical foundations that once served as semblance, it nevertheless preserves its function, that of concealing and veiling the singularity of the subject. By contrast, the subject in the radical solitude of the *sinthome* in the cure can invent another way of reading or interpreting the ‘for all’ that supports the world. And this is what we can consider as a political fact, in the more radical sense of the term, which is a way of stating that, regarding other theoretical stances of the provisionally called ‘Lacanian left’, our point of view is that what is more radical in Lacan’s teaching as regards political thinking lies in his elucidation of the experience of the cure and within the logical construction of his School.

38

Common

What is the common, if the starting point is not the ‘for all’ that aims at an ideal point, a final point, utopian, without fractures or antagonisms, an order of a society reconciled with itself, as was believed historically by the classical left?

What is the common, if it is considered as that that emerges from the ‘there is no sexual relationship’, the common arising from the *sinthomatic* solitude that results from the unconscious, without dialectics or any overcoming? In other words, the common as the term where the absolute difference can come into play?

From this perspective, the names of the common come from the ‘there is not’: there is no sexual relationship, no metalanguage, no Other of the Other. At the same time, these three ‘there is not’ signal that a certain civilization, the capitalist one in this case, is not supported just by violent and exterior oppression, but also by the complicity of the subject in its fantasized and ideological response to the different ‘there is not’. Moreover, the ideology is the ‘fantasy’ outside the analytic experience. Social life is ruled by the fantasized response to these three ‘there is not’ that speaking beings have in common. We propose, by contrast, to think of the common from the ‘there is no’ logic in order to open up a new possibility for the enigmatic ‘being with the others’ which, in his day, Heidegger left and replaced with the expression *people*, a romantic expression in his case, which always pretends to present itself as a fixed and stable identity, and which recently Laclau has re-established in its logical dignity since he considers the *people* as a hegemonic invention-construction produced through different discursive operations.

Marx himself refused to think of the common because it supposed an already established assumption called ‘community’. It is in Lacan’s teaching, from the *sinthomatic* solitude, as that which is already inscribed in the ‘no relationship’, that we have the opportunity to understand the common from a new perspective. The common without an identitary basis, distinct from the homogenizing characteristics of capitalism, preceding all divisions of labour or bourgeois hierarchies, irreducible to any utilitarian calculation of the semblances. Our common is what we can do together with the emptiness of that ‘there is not’. It is neither the characteristic that unifies us, nor the potentiality that constitutes us; the common is the singular of the *sinthome*, the solitude that invents the social link so that it becomes a political will. But the common considered in these new terms requires certain precisions:

- a) If Freud has always seen ‘mass psychology’ as a prolegomenon of totalitarianism, Lacan, by contrast, seeks to isolate a perspective of the common

which may be differentiated from the capitalist or totalitarian ‘for all’. A being together, a being with the others, in a project without guarantees, where the common is not already given but is rather conceived in terms of a contingency that can be found in art, in love, in friendship, and in the specifically political order. We should remember that this experience of the common is possible when the *sinthome* of each of us names the radical and singular solitude of the subject at the point at which it distances itself from the Other’s figures. What is important to note here is that when facing the impossibility of the sexual relationship, there is no attempt here to consider love as a simple veil concealing this impossibility. This is because, according to Lacan, the requirement of something true is always put into play whenever we deal with impossibility. The contingency that is capable to temporarily erase impossibility must have the dignity of an experience of transformation; and love, for Lacan, is situated within this perspective.

What, then, is the only material evidence of this matrix of the common with which speaking beings have been connected? The materiality of the common comes from the link between the real with *lalangue*. There is no other matrix of the common than that event which precedes the differences between what is taught and what is learned, between those who work and those who give orders, have been established, before grammar has been learned and good or bad schools been entered, and also precedes the ‘general intellect’ of Marxist reference, which is evoked by Italian philosophers.

The solitary encounter with the real of *lalangue*, the first trauma, is paradoxically the only point that presents the existence of the common as that which escapes the homogenizing ‘for all’ of ‘mass psychology’. For this reason, this solitary encounter with the common of *lalangue* cannot be subsumed under either individualism or under the so-called private sphere. In fact, it constitutes the vanishing point of those spheres, the point of their deconstruction. Perhaps, for these reasons, linguists and logicians who have been courageous enough to discern what is put into play in the first encounter with *lalangue* have never wished to abandon the project of emancipation, even when the latter appears to be shattered in its foundations and supported solely by its absent cause. Thus, the emancipatory narrative demands, and in this it follows the analytic discourse, that the common manifests itself not only in its incompleteness (belonging to the masculine logic), but also in its inconsis-

ency (the sphere defined by the feminine logic). There cannot be a compact emancipatory narrative that seeks to erase the specific interruptions of the ontological hiatus and the contingent manifestation of impossibility.

b) Sexed and mortal speaking existence belongs, in first place, to the not-all of the common and not to the universal, which is always supported by an exception. Being African, Arabian, Latin-American, belongs to the universal, which is always already a second derivation with respect to the first belonging of the *speaking* being to the common of *lalangue*. This is what, to our mind, Lacan clearly sensed: what the excluded mass is deprived of is the possibility of transforming the traumatic, *sinthomatic*, and solitary encounter with *lalangue* into a social bond.

In a certain way, the subject can be included in a collective transformation process when perceiving that it is something more than its own identifications and, in so doing, it also faces, finally, its responsibility for the way of living in *lalangue*.

The Not-All

Based on what has been developed thus far, namely, by translating the issue of solitude and ‘non relationship’ into the field of the common, we can suggest the following:

a) The contemporary Master discourse nourishes the ‘for all’ with a mercantile individualism that permeates the State itself, and only leaves a ‘sub-development’ piled up in its surplus jouissance for the excluded. Thus, this ‘for all’ might be thought of as a fracture. Although the Master discourse’s aim is, ultimately, that the ‘everything works’, it cannot break free from the antagonisms constitutive of the political. This constitutive antagonism results from the division of the subject itself, a division between the *sinthomatic* common of *lalangue* and the figures that tie us to its Master signifiers. From such a perspective we can claim that the political arises from the real encounter with *lalangue*, whereas politics is to be considered as a ‘know how’, yet one that implies this encounter. In the encounter of the real with *lalangue*, the ‘for-all’ is rendered incomplete and thus becomes inconsistent. These are the moments when the experience of the common may let political invention occur.

b) But this political invention must still recognize the present metamorphosis of the poverty conditions within the logic of the contemporary capitalist discourse. Namely: poverty is not just the deprivation of ‘material needs’, as Marx thought, but consists in being alone with the surplus jouissance and confronting the eclipse of the symbolic. If poverty was previously characterized as a minus, a lack, at present, from the perspective of the surplus jouissance and its objects, it is considered to be a place of the excess and condensation of jouissance, call it drugs, weapons, games, etc. What characterizes the contemporary poverty of the capitalist discourse, is, ultimately, the poverty of the consumer, even an excessive consumer, because the consumer is the one who has been deprived of everything. Hence, we are not dealing here with the excluded any longer, i.e. those who could only lose their chains, since today, from the viewpoint of the surplus jouissance, there can always be something else to lose. Thus, as has been stated by Ernesto Laclau, the so-called ‘class struggle’ cannot be thought within the domain of its mere endogenous and automatic working; it demands, first of all, consent to reject the terms of exploitation, since it is not an immanent dynamics, but an act capable of inventing a subject outside the strategies of the capitalist exploitation.

c) Pretending to naturalize the exploitation under the pretext that there is no ‘distributive justice’ is, as we have already mentioned, a rejection of the absolute difference. The absence of distributive justice, as Lacan claims, rather implies that within the common a dimension that is irreducible to the calculation of the value will always exist. Perhaps the psychoanalyst may be in charge of protecting this place, since the common is what cannot be exchanged as a value, namely, the *lalangue* in which every speaking being finds his or her *sinthomatic* place.

42

Hence, it can always be suggested that the analyst should avoid expressing an utterance of his/her political or social ideology; in short, he/she should not show off his/her Master signifiers, as this is required by the very logic of the direction of the cure.

Nonetheless, the ‘ideology’ returns in everybody, after even through the use of the Lacanian formulas that, as we have said before, constitute a basis for a new style of lay conservatism or for an ironical adoption of the semblances of tradition. If, however, we seek to act on the real within the cure, the problem

of how the 'absent foundation' becomes a cause must be emphasized once more. Assuming that the 'absent foundation' of the 'non relation' as a cause could constitute the condition for a School considered as an 'operational base of the discontents of civilization', a solution formulated by Lacan, appears to be even more daring than the expression 'Lacanian left'.

The rhetorical figures of the saint, the committed warrior, the decided worker, constitute Lacan's various attempts to elaborate what the operation of the subject consists in when it places itself beyond the level of identifications. They are *sinthomatic* names of the 'being there' in political action.

At the same time, we will insist that this beyond is always grounded in a 'not-all' logic, which, even when Lacan formulates it as if it belonged to the feminine, should not be mixed up with any kind of gender identity.

Whereas both the logic of the all and of the masculine exception always call for the restoration of a new Master signifier that guarantees the order of the 'for-all', the 'not-all', which could account for the emancipatory moment, constitutes itself in a relationship with the others that only retroactively, after the contingent invention of a new limit, gives us its true transformative reach.

d) The left cannot be utopian since the emergence of the analytic discourse, as there will never be a constituent reconciled with itself and without fractures. It cannot be revolutionary, since there is no break that would allow for everything to start again, if such an event occurred eventually, it can only be considered as a sign of the efficacy of the death drive, and since it cannot be progressist, its time will be that of the 'future anterior': 'what I will have been, for what I am going to be'. Dealing with the return of the past without nostalgia and with the energy of what is coming: is not this the war waged against desire?

So in order to finish with this thorny question, knowing that there are still many interesting readings related to the final part of Lacan's teaching, we will allow ourselves a quasi-ontological digression that will bring together the previous aspects of our elaboration in all its complexity.

In Lacan's teaching, the common never appears as an immutable essence, it always emerges from 'there is not', it has no other solution other than appearing either as the 'all' and the 'exception in the masculine logic' or as the 'feminine not-all'. In this sense, the common emerges from an ontology of a one which is always fractured, failed, as Laclau would say. The common we are dealing with here cannot be supported axiomatically by means of the simple communist hypothesis whereby 'every speaking being is the same as any other speaking being', as that hypothesis demands, in order to be proposed at all, a reference to the totality under its axiomatic form. The *sinthomatic* common, the common such as solitude presented until now, is originally exposed to the vicissitudes of the differences between the all, the exception, and the not-all. These logical modalities, as is known, were elaborated by Lacan as a response to the impossibility of the sexual relationship, and are known as the formulas of sexuation.

The masculine 'for-all' is not equality, because it is a universal that is supported by a radical exclusion that functions as a constitutive exception, an exception outside the law that, at the same time, constitutes it for all. From this masculine logic, we can grasp different realities in its phenomenology, which we will illustrate in the following examples: the exceptional tyrant who supports as a limit the bureaucracy of the 'for-all'; the intelligence service outside the rules of the game of the for-all democratic universe; the deadly and obscene superego hidden in the exercise of symbolic law; the hero as a man of exception who condenses, in his singularity, the cause of a mass movement; the lover who, with his law of the heart, proclaims his singularity as a universal law; the proletariat constituting a part of the whole and, at the same time, being the future messiah, the part of those without a part; the new god different from the ontotheological tradition, or the present financial coup in Europe that, in a new state of exception, suspends the democratic rules of the game. These disordered examples in their radical heterogeneity are meant to show why in his day Lacan stated that thought spontaneously and inevitably strives for the 'for-all'. As if it were an iron law of thinking that leads us to grasp, in any discursive reality, a neverending game between the whole/all and the exception. Thus, despite the fact that examples may be quite varied and open, nevertheless they are governed by that logic.

It is clear that if common only manifests itself through these modalities, it is impossible not to have them, and the dream of its elimination is useless and dangerous. Nevertheless, we should continue to wonder about Lacan's last teaching, in which he tried to elaborate his shocking 'woman does not exist' formula as a universal, presenting this difficult and elusive logical modality of not-all, which, on many occasions, is confused and slides spontaneously in its interpretation towards the logic of the incompleteness of the whole/all and the exception.

There is no way of introducing the not-all without its inevitable reference to the whole/all and the exception. Nonetheless, it is in the domain of the not-all that we can think of this enigmatic 'x' of a process of subjectivization of the political that is not, from the outset, limited to the identifications that totalize it.

In the 'not-all', although the subject is referred, from the beginning, to the phallogocentric law that constitutes it, as the formula itself indicates, not all 'x' is governed by the function of the law; this allows us to think of a relationship of the subject with the real outside the law. With this part of the real outside the law, perhaps the subject may put into play an invention of the social link, 'a love without boundaries', as was expressed by Lacan, a new kind of will which is gained neither by the identifications of the ideal of the ego, nor by the deadly circuits of the superego. Since it is about the real outside the law, we cannot deal with this real through the transgression of the law; the transgression is characteristic of the masculine logic of the limit and its crossing. In the unlimited not-all, it is about the contingent invention of a limit that does not proceed from the universal of for-all, but from the common of *lalangue*. This invention takes place each time, through temporary processes, an invention, even minimal, sets a limit which is not foreseen by the programme.

45

Although these reflections may be considered as an irrelevant drift with respect to our attempt to think of the relationship between psychoanalysis and politics, especially the politics which is always driven and besieged through its urgent conditions, it is in our own experience as analysands where we can return to those marks of the determined heritage and legacy that provides us with the only pertinent way of finding the urgent answer.

Paula Biglieri and Gloria Perelló*

The Names of the Real in Laclau's Theory: Antagonism, Dislocation, and Heterogeneity

Introduction

Ernesto Laclau and Chantal Mouffe opened the way towards Post-Marxism with the publication of *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* in 1985. With his theoretical development, Ernesto Laclau has become one of the most outstanding theorists regarding the relation between political thinking and psychoanalysis, especially Lacanian psychoanalysis.

This work is aimed at analyzing such relation. Theoretical tools of psychoanalysis are used to locate the implicit postulates in Laclau's work. However, it is worth clarifying that it is not the objective of this work to search for the main elements of Lacanian theory in Laclau's work; i.e. the following questions are not intended to be answered: Where is the object *a* in Laclau's theory? Where is the master-signifier located? Where is the imaginary, the symbolic, and the real? It is not possible to establish a point to point correspondence between the two theories. From our perspective, this comparison would be senseless because they are two different theoretical stances, and do not require further explanation if tackled from linguistics: each element acquires signification with regard to the relation it establishes with the other elements within a given structure. Therefore, as they are two different works, it is impossible to institute a point to point relation. Moreover, the characteristics of Lacan's work differ from Laclau's, becoming impossible to compare. For example, in Lacan's work, several theories are included but they do not constitute a system, and they can only be understood regarding the specific problem where they emerged. But in Laclau's work, a certain intention of systematicity can be seen.

47

The present work is aimed at reading Laclau from a psychoanalytical viewpoint in order to locate the underlying postulates. Three fundamental aspects may be distinguished in Laclau's theory: antagonism, dislocation, and heterogeneity.

* University of Sun Martin, Buenos Aires, Argentina

Antagonism

With *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* in 1985, Laclau and Mouffe began a prolific theoretical production that was soon called Post-Marxism. In that book, after reviewing and deconstructing Marxism, the authors provide the conceptual keys to escape from essentialism, i.e. the notions of antagonism and hegemony.

In order to build their theory, Laclau and Mouffe propose as an ontological principle the understanding of the social as a discursive space. Therefore, the idea of social structuration responds to a rhetorical model. Their idea of discourse not only refers to linguistic elements (the oral or written word) but to any relation of signification. “Synonymy, metonymy, metaphor are not forms of thought that add a second sense to the primary, constitutive literality of social relations; instead they are part of the primary terrain itself in which the social is constituted.” (Laclau/Mouffe, 1985: 110). Thus, they postulate that the discursive field superimposes the field of social relations which are considered as such because they have and produce meaning.

Laclau and Mouffe define discourse as a “structured totality resulting from the articulatory practice”. This definition leans towards Foucault’s idea of discursive formation as regularity in dispersion. But, by rejecting the distinction between discursive and non-discursive practices, Laclau and Mouffe distance themselves from it. Also, while they follow Derrida in order to generalize the concept of discourse by saying that “the absence of transcendental signified extends the domain and the play of signification infinitely”, they distance themselves from him when they turn to psychoanalysis. This distancing was later reaffirmed by Laclau when he elaborated the concept of heterogeneity, which, from our perspective, may be compared to the Lacanian *surplus-jouissance* (this idea will be analysed in detail at the end of this article).

48

Therefore, if everything is the play of differences, we are located in the domain of radical contingency where every identity is relational because each element is what the other is not. But this infinite play requires a certain fixation so that meaning may be produced. If we remain within a constant displacement of elements, we would face such a dispersion of meaning that signification would be impossible – like psychotic thinking. Thus, Laclau and Mouffe introduce Lacan’s

concept of *point de capiton* or nodal point, which, in their own terminology, is called the empty signifier, i.e. the signifier or particular element that assumes the structurally 'universal' function within a discursive field. That element allows a certain suture or fixation – always partial – of the play of signification so that the signifier chain can acquire some meaning. The concept of articulation is understood as: “a practice instituting the nodal points which partially fix the meaning” (Laclau/Mouffe, 1985: 113).

A nodal point makes possible this fixation of the signifier's displacement – although always precariously. And this partial fixation takes place because the nodal point is so only if it is overdetermined. Laclau and Mouffe took the concept of overdetermination from Althusser, borrowed while modifying it according to Freud's early works. In fact, Althusser postulated that there is nothing within the social that is not overdetermined as a way of expressing that the social order is consistent with the symbolic order. Therefore, it lacks a founding principle. However, he reintroduces a renewed form of essentialism by affirming the existence of an overdetermination by the economy in the last instance. The latter idea is unacceptable for Laclau and Mouffe because it would mean going back to the binary pair essence-accident, but in a Marxist format: material base-superstructure, where the relations of production (which are located in the material base) have the final word. Furthermore, it erases all the complexity involved in the overdetermination: “If the economy is an object which can determine any type of society in that instance [the last instance], this means that, at least with reference to that instance, we are faced with simple determination and not overdetermination. If society has a last instance which determines its laws of motion, *the relations between the overdetermined instances and the last instance must be conceived in terms of simple, one-directional determination by the latter*” (Laclau/Mouffe, 1985: 99).

Crucial here is Lacan's returning to Freud, more specifically, to Freud's concept of overdetermination in his famous text *The Interpretation of Dreams* (1900). There, he inverts the binary opposition waking state-dream in which Descartes had established the supremacy of the waking state and dismissed the dream as a waste. Freud proposes a hermeneutics without an ultimate foundation from a two-level topology: the manifest content (the text that the dreamer remembers when he wakes up, characterized by being meagre, paltry, and laconic) and the latent content (the dream-thoughts, characterized by being copious, varied,

and extensive). The dream work consists in transferring the latent contents to the manifest contents, that is, the transference of elements from one text to the other (from the text of the dream to the conscious text). But, what is at work there such that a copious, varied, and extensive text turns into a meagre, paltry, and laconic one? The dream work, says Freud, the unconscious translates one text into another through the mechanisms of condensation and displacement. But this does not mean, strictly speaking, that something is lost during that translation operated by the unconscious. That could only be deemed so if we consider a point to point translation. But what Freud shows is that the unconscious works in a different way, such that several elements remain condensed and others are displaced. “The fact that is at issue in this explanation can be expressed differently by saying: each element of the dream content (that is, the text we remember) appears as overdetermined, being the substitute of multiple dream-thoughts” (Freud, 1900: 291). But what do Laclau and Mouffe take from Freud’s ideas? Mainly the existence of another logic which is not controlled by the principle of non-contradiction, that is, the logic of articulation. The nodal points – which refer to articulation – are the elements where the largest amount of associative chains converges. In other words, they are the overdetermined elements, that is, the elements that condense the highest amount of dream content by mere association. Therefore, the empty signifiers are overdetermined elements because they condense elements from different associative chains, and anchor, always precariously, certain meaning.

With respect to the concept of hegemony, Laclau and Mouffe introduce the concept of overdetermination in order to analyze identity, totality, and hegemony. A hegemonic articulation takes place when a particular element assumes at a certain moment the representation of a totality which is entirely incommensurable with regard to itself. This element assumes such representation because it was overdetermined when condensing the highest amount of associative chains. Thus, not only a certain fixation of meaning is obtained, but also a certain idea of totality can be accessed through the mediation of such particularity which assumes the representation of universality. That is, the hegemonic articulations suppose suturing effects. A hegemonic relation articulates the differences through an element (which has become a nodal point or empty signifier, etc.) that assumes the representation of the totality. Furthermore, it embodies a certain configuration which is no more than a sutured order, since the suture

indicates the impossibility of the fixation of an order as a coherently unified totality.

The field of differences or divisions in constant movement will always be excessive without the possibility of the fixation of an order as a coherently unified totality. That is, the order would never embrace the totality of differences or divisions. Thus, the openness of the social is constitutive because such excess of the social prevents the closure of the order as a unified or full totality. The social as such cannot be more than a failed attempt to 'domesticate' the field of differences. A hegemonic articulation is the only possibility to create a precarious order where there is not one. This explains the famous phrase: "The social is articulation insofar as 'society' is impossible" (Laclau/Mouffe, 1985: 114).

This concept of hegemony is closely related to the concept of antagonism. Firstly, Laclau and Mouffe define antagonism as the "limit of all objectivity" (Laclau/Mouffe, 1985: 122). That is, antagonism, far from being an objective relation, shows the limits of objectivity. It is the experience of the limit of order. The possibility of a hegemonic construction exists precisely because of the existence of antagonism. Without antagonism, 'society' would be possible as a unity without fissures, a coherently unified totality constituted by full identities. Then, the possibility of 'the social' as a hegemonic relation would simply be eliminated. "Antagonism, far from being an objective relation, is a relation wherein the limits of every objectivity are shown – in the sense in which Wittgenstein used to say that 'what cannot be said can be shown'. But if, as we have demonstrated, the social only exists as a partial effort for constructing society – that is, an objective and closed system of differences – antagonism, as a witness of the impossibility of a final suture, is the 'experience' of the limit of the social. Strictly speaking, antagonisms are not internal but external to society; or rather, they constitute the limits of society, the latter's impossibility of fully constituting itself" (Laclau/Mouffe, 1985: 122). It is well known that this definition of antagonism was highly appreciated at that time by Žižek (1990), who stated: "It is not an accident that the basic proposition of *Hegemony* – 'society does not exist' – evokes the Lacanian postulate '*la Femme n'existe pas*' (Woman does not exist). The real achievement of hegemony is crystallized in the concept of social antagonism: far from reducing all reality to a kind of language-game, the socio-symbolic field is conceived as structured around a certain traumatic impossibility, around a certain fissure that cannot be symbolized. In short, Laclau and Mouffe have, so

to speak, reinvented the Lacanian notion of the Real as impossible; they have made it useful as a tool for social and ideological analysis” (Žižek, 1990: 249). What Žižek is saying, and we agree, is that Laclau and Mouffe’s great achievement was to conceive the idea of antagonism as the limit of all objectivity, that is, the reformulation of Lacan’s idea of the real as impossible. In other words, the antagonism is conceived as a traumatic kernel around which the order is structured (the socio-symbolic field), i.e. the social.

It was also Žižek who highlighted a second definition of antagonism given by Laclau and Mouffe: “But in the case of antagonism, we are confronted with a different situation: the presence of the ‘Other’ prevents me from being totally myself. The relation arises not from full totalities, but from the impossibility of their constitution” (Laclau/Mouffe, 1985: 122). Žižek points out a problem here because this definition of antagonism is tied to the idea of the subject that Laclau and Mouffe took from Foucault. And Foucault’s notion of subject-positions has as a hidden implication which is, at some point, the illusion of fullness. Žižek claims, then, that with such Foucauldian argument, Laclau and Mouffe intend to attack “the notion of the *subject* as a substantial, essential entity, given in advance, dominating the social process and not being produced by the contingency of the discursive process itself; against this notion, they claim that what we have is a series of particular subject-positions (feminist, ecologist, democratic, etc.) the signification of which is not fixed in advance: it changes according to the way they are articulated in a series of equivalences through the metaphoric surplus which defines the identity of every one of them” (Žižek, 1990: 250). The difficulty lies in that “the subject-position is a mode of how we recognize our position of an (interested) agent of the social process, of how we experience our commitment to a certain ideological cause. But, as soon as we constitute ourselves as ideological subjects, as soon as we respond to interpellation and assume a certain subject-position, we are *a priori, per definitionem* deluded, we are overlooking the radical dimension of social antagonism, that is to say, the traumatic kernel symbolization of which always fails” (Žižek, 1990: 251). Žižek is saying that if antagonism is also defined by “the presence of the ‘Other’ [that] prevents me from being totally myself”, a possible defeat of that ‘other’ (enemy) would lead to an abolition of antagonism and, consequently, my identity would be fully constituted and a substantial subject would appear. However, we are able to escape from the substantial subject if we consider the following postulate: “it is not the external enemy who is preventing me from achieving identity

with myself, but every identity is already in itself blocked, marked by an impossibility, and the external enemy is simply the small piece, the rest of reality upon which we 'project' or 'externalize' this intrinsic immanent impossibility" (Žižek, 1990: 252).

Broadly speaking, we agree with Žižek's argument. Although, it is important to point out that with respect to their concept of hegemony, Laclau and Mouffe clarified that even though the idea of hegemonic articulation opens the possibility of separately specifying the identity of the articulated elements, such identities are also precarious because it is impossible to anchor the meaning of the elements to an ultimate literality. Therefore, not only an order is open, but also the elements comprising the hegemonic chain are open because they cannot constitute themselves as full and closed identities. Furthermore, it is important to note that Laclau and Mouffe consider subject-positions to be tinged by the logic of overdetermination, implying that each subject-position is always overdetermined by the others. Thus, each subject-position acquires an open and incomplete character showing the "politically negotiable character of every identity" (Laclau/Mouffe, 1985: 131). Therefore, not only a particular social force (a political identity) is conceived as an open identity, but also the elements which comprise it are also open elements, with the impossibility of constituting themselves as full or closed identities.

If we are interested in this last definition, this is because it opens the possibility of interpreting, from Lacan's perspective, antagonism as an effect of the real in the imaginary. This is the first turn in the development of Laclau's theory – shared with Mouffe until this point. Here, Laclau emphasizes the imaginary, i.e. he problematizes antagonism in terms of the imaginary. It is worth remembering that, for Lacan, the imaginary is defined as the place of the Ego par excellence, with its phenomena of illusion governed by the *Gestalt* laws. The register of the imaginary is essentially related to the image, to the representation (insofar as what is presented again instead of an absence), to the attempt at the synthesis, unification, or closure of meaning.

Thus, the definition of antagonism as "the presence of the 'Other' [that] prevents me from being totally myself" implies some manner of inscription of the traumatic real, constitutive of every identity. The possibility of establishing a frontier which delimits a 'self' and 'others' is a way of 'representing the irrepresent-

able'. We will consider Laclau and Mouffe's definition of antagonism by turning to Wittgenstein. They define it as a 'testimony' of the impossibility because it is a relation that shows the limits of all objectivity insofar as "what cannot be said can be shown". And here we focus on the testimony function and the term 'showing'. They both definitely belong to the order of the image, that is, strictly speaking, to the register of the imaginary.

At this point, we would like to introduce the metaphor of the mirror that Lacan used to understand the constitution of the Ego. Identities can only constitute themselves through their relation with the other, with what it is not. Thus in all the cases, the configuration of the identity implies the establishment of a difference, and the success of its affirmation lies in its capacity to exclude the other. But at the same time, the identity depends on the definition of the other for its constitution. Therefore, a specular relation necessarily expresses an antagonistic relation, insofar as "the presence of the 'Other' [that] prevents me from being totally myself". Thus, because of the impossibility of an identity constituting itself as closed, I constitute my presence through identification with the other. This other who acts as a mirror lets me know of my presence, but at the same time, it threatens it.

Therefore in this *mise en scène* of the rivalry with the other, antagonism is constitutive of the identity. The latter will distinguish its presence by exclusion, in order to differentiate itself from the pure separation of elements. Antagonism represents this specular relation leading to the establishment of the identity which, in its precariousness, sees itself threatened because its existence depends on the presence of the other.

Dislocation

From the publication of *New Reflections on the Revolution of Our Time* (1990), a second turn in Laclau's theory can be identified. It is characterized by the radicalization of the concept of antagonism and the abandonment of Foucault's notion of subject-positions. In addition, Laclau took into account the above-mentioned Žižek's objections and introduced the concept of dislocation (1990), i.e. the failure of the structure to close as such. Every identity (and social object) is dislocated per se because it depends on an outside that denies it and, at the same time, is its condition of possibility. Since the field of identities is relational

because the social subjects do not constitute themselves in a purely external way (the ones from the others), the identities can never constitute themselves fully, but they form a system impossible to become closed, which always depends on the determined outside that constitutes it.

One of the key ways of considering the specificity of the dislocation concept is to conceive it as the source of freedom. In this respect, Laclau points out: “Dislocation is the source of freedom. But this is not the freedom of a subject with a positive identity – in which case it would just be a structural locus – rather it is a freedom of a structural fault which can only construct an identity through acts of identification” (Laclau, 1990: 60). From this quotation we may deduce two key issues. First of all, the structure is already dislocated and that structural gap is considered as a source of freedom because there are no structural determinations for the subject. For this reason, the structural gap is the place of the subject, the moment of decision beyond the structure. Secondly, and as a consequence of the previous point, Laclau’s notion of subject acquires specificity at this juncture of his work because he abandons Foucault’s idea of subject-positions, present in *Hegemony and Socialist Strategy*, and establishes a precise differentiation between the notions of subject, identity, and identification. Thus, there would be no positive identity; the subject could only have access to something similar to identity through identification.

Dislocation would be, then, the place of the subject in *New Reflections on the Revolution of Our Time*, the place of an absence where the subject equals “the pure form of the structure’s dislocation, of its ineradicable distance from itself” (Laclau, 1990: 60). As a consequence, and based on Lacanian theoretical tools, we may claim – regarding the subject in this second stage of Laclau – that it is no longer a matter of subject-positions as imaginary identifications, but a subject constituted by the lack. In short, from the arguments involved in the abandonment of the notion of subject positions, the subject of the lack emerges and, as a result of the radicalization of the notion of antagonism, the relevance of dislocation comes up.

What is the difference between antagonism and dislocation, then? The answer is found in the words of the author: “The idea of constructing, of living the experience of dislocation as antagonistic, based on the construction of an enemy, already assumes a moment of discursive construction of the dislocation which

makes possible its domination, in some way, in a conceptual system which is in the base of certain experience [...]. Then, in *New Reflections on the Revolution of Our Time*, I attempted to develop a notion of negativity to deepen the moment of dislocation, previous to every form of discursive organization, or discursive overcoming, or discursive suture of that dislocation” (Laclau, 1997: 126). In the previous point, we define antagonism as designing what cannot be said, or as a testimony of impossibility. Thus, antagonism is already a way of giving meaning to what is impossible to symbolize, and as to showing, it is an imaginary manner of inscription of what continues to elude. To define a specular frontier between friends and enemies, an antagonistic relation as a limit to objectiveness implies doing something with the traumatic kernel inherent in every identity. In the dislocation concept, instead, we find a radical exclusion between the ‘real’ and the ‘symbolic’. In this case, dislocation appears deprived of the possibilities opened by the symbolic order. Dislocation not only defies its capture by the ‘symbolic’, but it keeps itself in an outwardness without law. The dislocation means that it cannot be operated with the symbolic on the real.

To sum up, we identify as the second turn of Laclau’s theory the disjunction between the ‘real’ and the ‘symbolic’ which is implied in the notion of dislocation.

Heterogeneity

In his last book, *On Populist Reason* (2005), Laclau focuses on an inspiring reflection about populism. He introduces a key innovation that determines the third turn of his theory: the concept of heterogeneity.

56

Laclau’s notion of populism refers to ‘people’ as *plebs* that claim to be the only legitimate *populus*. That is, a partiality (the *plebs*, the least privileged) that wants to function as the totality of the community (the *populus*, the people as the abstract name of such community). Thus, populism appears when a part is identified with the whole and there is a radical exclusion within the communitarian space. In other words, in a populist articulation an equivalential relation needs to prevail, among a plurality of social demands. It puts into play the figure of the ‘people’ and establishes an antagonistic frontier between ‘us, the people’ and ‘them, the enemies of the people’. Then, the ‘people’ of populism emerge due to the impossibility of every order (objectivity, identity, etc.) to close itself as

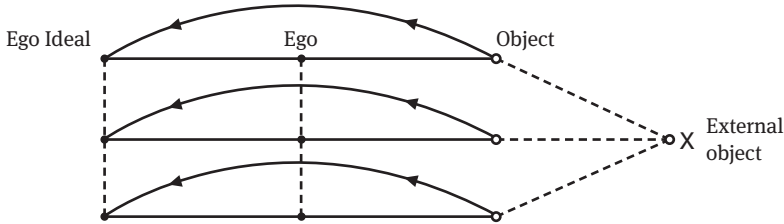
a completely coherent and unified sameness. The 'people' of populism is part of the unachievable search for the fulfilment of the community. As a consequence, the 'people' implies a radical frontier because its own presence is the effect of antagonism, constitutive of the social order. So, "without this initial breakdown of something in the social order, there is no possibility of antagonism, frontier, or, ultimately, people" (Laclau, 2005: 113).

Furthermore, another key issue that Laclau introduces in this stage of his theoretical development is the dimension of affect in the figure of the 'people'. The introduction of this dimension means that the basic proposition of Laclau and Mouffe, i.e. 'society is impossible', gains new scope. That is, the 'people' constitute themselves from the 'impossibility of the society'. How do we understand this statement in the third stage of Laclau's theory? The social order is not presented as something homogeneous; there is nothing in common among the members of the social field because the nature of the subject is the impossibility of relation. Precisely what constitutes a multiplicity of heterogeneities of a community is the impossibility of the social relation: the common ground is the impossible, the heterogeneous, the real. If there is an affective tie it is because this relation is impossible. In short, as there is no relation, there is an affective tie. We will now analyze the affective dimension.

Laclau incorporates the affective dimension, using as a primary source Freud's book *Group Psychology and Analysis of the Ego* (Freud, 1921). In contrast to the Hobbesian theoretic model, the constitution of the people surpasses the figure of the leader as a transcendent element which gives meaning to what is represented, as is shown in Freud's above-mentioned book (Freud, 1921: 110) and reintroduced by Laclau in *On Populist Reason* (Laclau, 2005). But are we denying the notion of transcendence in the argument of Laclau about the people? No, but we have to analyze what kind of transcendence Laclau refers to, based on psychoanalysis.

The diagram in *Group Psychology and Analysis of the Ego* presents a formula of the constitution of a mass of people with a leader. Freud shows the centrality of affect (identification and infatuation) in this articulation, since the identification tie, which is established among the members of the mass, is possible due to a relation of the idealization of a leader by each member. Freud states that a mass that has a leader is "a number of individuals who have substituted one and

the same object for their ego ideal and have consequently identified themselves with one another in their ego. This condition admits graphic representation”:



(Freud, 1921: 109–110)

The text and the graphic show the relations among the elements that are part of the articulation. Each of the unbroken parallel lines is one of the members of the mass, and in each line, the following instances are represented: the ego ideal, the ego, and the object¹. At the same time, in the dotted lines the ‘libidinal tie’ is observed: among the egos by identification and among the ego ideals by infatuation with the leader. However, these libidinal ties are possible because each subject has renounced directly sexual satisfaction in relation to the object of the drive since the investiture of an ‘external object’ (it renounces the sensual love tendency). Thus, every directly sexual satisfaction is excluded and the subject remains tied to the ‘external object’ by drives that are inhibited in their sexual aim (the tender emotional trend), referring to the idealization or being in love. According to the direction of the arrows in the graphic above, there is a kind of logical counterclockwise movement: the satisfaction of the ego is renounced; the external object is invested, having taken the place of the ego ideal (idealization) and the concomitant identification of the egos as well.

58

In Freud’s graphic, we can find a kind of knot which expresses the affective bonds established in a mass of people. This knot is relevant for our analysis because it shows a key element: those small objects which have no bonds connecting each other, however, are those that make articulation possible. (Notice that in the graphic there is no line of dots traced among them and their centre is

¹ On the symbolic, imaginary, and real character of these instances, see: Biglieri, P. and Perelló, G., ed., (2007), and Perelló, G. (2006).

empty). These objects – similar to the Lacanian object *a* – anticipate something that can be called ‘transcendence’. So, from a Lacanian perspective, we can assert that this transcendence is not ontological. Or, speaking specifically about ontology, we should say the ontology of the ‘real’.

What does the ontology of the real mean? To understand the manner in which ‘reality’ is instituted, as well as its foundations and meanings – problems that belong to the field of ontology, we reintroduce Lacan’s reference to the “unconscious cause” that appears in Seminar XI. There, Lacan states that every effect is submitted to the pressure of a “causal order” as long as it is a “lost cause”, i.e. a cause inherently an empty space. In other words, that the unconscious cause is inherently an empty space means that it is neither a being nor a non-being. This unconscious cause is defined as an interdiction. Lacan says in a cryptic way, “the prohibition that brings to being an existant” (Lacan, 1979: 128). According to Miller², to put into play a negative entity, a nothing that, however, is not nothing, that is like a call to being, introduces a rupture in the plane of immanence. This rupture is a determining factor for the emergence of the Lacanian subject. With respect to any plane of immanence – real, vital, or merely in terms of what is given – putting into play that negative entity opens a transcendent distance, the possibility to go beyond (in reference to Freud’s notion of “beyond the pleasure principle”). In other words, it is what elsewhere Miller called Lacan’s structure with a beyond: there is a beyond of everything that is given. In addition, this concept introduces what Miller names a “transfactual dimension”, which is essential in Lacan (Miller, 2006: 213).

In view of this we could, we claim that the subject in Laclau is a headless subject³. Precisely because transcendence, as is observed in Freud’s graphic and in

² “The setting in motion of such a negative entity – a nothing, yet a nothing that is not precisely nothing, that is a kind of call to being – introduces in fact (while determining the birth of the Lacanian subject and the destruction of the Hartmannian ego in psychoanalysis) a decisive break at the plane of immanence (expression taken from Deleuze) whether it is real, biological, natural, or merely given. With respect to every real, vital entity, to set into motion such a negative entity opens a transcendent distance, a beyond. It is even the principle that last year or two years ago I called in Lacan the structure with a beyond; there is a beyond of everything that is given. And this introduces what I called a transfactual dimension – essential in Lacan” (Miller, 2006: 213).

³ The notion of a headless subject is taken from Lacan (2003:188), referring to the way of expressing the drive, because the drive is articulated in terms of tension, outlining the edges in a

Laclau's work, is not located in the place of the leader; instead, it is placed in a beyond, in a foundation that is not (exactly) a foundation. As a consequence, we can speak of a 'headless subject' to illustrate Laclau's figure of the people.

Thus, we hold the figure of a 'headless subject' because, from our perspective, Laclau's great finding in *On Populist Reason* (2005) is that, when analyzing the problems of populism, he specifies the notion of heterogeneity. The author manages to circumscribe this notion, distinguishing it from the concept of antagonism, and taking it beyond the idea of dislocation. The heterogeneity is defined by the detour of the people and ends at the centre of his theoretical proposal: "the brake involved in this kind of exclusion is more radical than the one that is inherent in the antagonistic one: while antagonism still presupposes some sort of discursive inscription, the kind of exteriority we are referring to now presupposes not only an exteriority to something within a space of representation, but to the space of representation as such. I will call this type of exteriority social heterogeneity" (Laclau, 2005: 176).

The antagonism that underlies discourse already assumes some form of inscription, as contingent, but at the same time necessary, for the construction of the system. The heterogeneous, instead, is not inscribed; it is the real as a waste product from the process of signification. That is to say, from now on we are considering the real not only in its relation to antagonism, but mainly to the heterogeneous or, in psychoanalytic terms, as a *surplus-jouissance*. The heterogeneous is not placed in the 'inside' or the 'outside'. It is placed at a point of extimacy. Using this neologism, Lacan means that the most intimate is located on the outside and announces its presence as a strange body that recognizes a constitutive rupture of the intimacy (Miller, 1987).

60

It is in this sense that the 'people' in Laclau can be considered as a structure with a beyond. The transcendence is not located in the place of the leader; it is located beyond it, in the nothing that, however, is not nothing. For that reason, we claim that the figure that corresponds to 'people', as it is presented by Laclau, is that of the 'headless subject', as far as it is anchored in an empty transcendence. To use Laclau's terminology, the place of the transcendence is

topology where what is produced in the course of the drive is a circuit around an absence.

heterogeneity, not only a radical difference. More precisely and to use psychoanalytic concepts, heterogeneity refers to *surplus-jouissance*.

In conclusion, in this third turn of Laclau's theorization, we understand the heterogeneity as a real not only in its dimension of a lack in the symbolic order – as could be conceived in the dislocation notion – but in its dimension of pleasure.

Corollary

We have analyzed Laclau's work from a perspective that introduces elements of psychoanalysis and determined three stages: a first stage that corresponds to the centrality of the concept of antagonism, which represents the solution of the imaginary order to the impossibility of society, and in this respect, as the imaginization of the real that prevents and makes possible the systematicity of the signification system. In the second stage, Laclau's theory is organized from his idea of dislocation as an expression of the disjunction between the symbolic and the real, as the constitutive impossibility of the symbolic to deal with the real. And finally, the third stage is characterized by the concept of heterogeneity, as the *surplus-jouissance*. Heterogeneity emerges as a waste product of the reason that supports the configuration of the 'people', involving the affective dimension; like a lost cause that drives the social knotting.

The progressive idea of thinking of these three concepts as evolutionary stages of a theoretical development may emerge as a reflective temptation. However, we claim that these three elements should not be considered as one surpassing the other, i.e. as dislocation surpassing antagonism and heterogeneity surpassing dislocation. Instead, these three concepts together should be placed in the same theoretical field, because all of them arise as a consequence of Laclau having dealt with different problems throughout his work. Each of these concepts is useful for considering different problematics. For example, antagonism is useful for thinking about the specular other, not as the different or the Other, but in terms of the constitution of self, i.e. allowing the construction of a certain identity, at least, by identification. The concept of dislocation, by contrast, is useful? Insofar as it shows the limits of the symbolic order in dealing with the real. Thus, the deficiencies of what is instituted to solve a lack impossible to articulate can be evidenced. In fact, dislocation questions the blind confidence in the institutional possibility of overcoming the obstacles and romantic pro-

posals of consensus. Finally, heterogeneity can help us reflect upon subjective responsibility, according to Lacan's notion of 'lost cause', highlighting this time the double meaning of cause: as a cause that should be defended, and as what causes, as a foundation. On the one hand, the lost cause is a failed cause because, in the best of cases, it never fulfils itself completely. On the other hand, it is a lost cause because, in contrast to what academic knowledge teaches us, "if the cause is taken away, its effect will disappear" (*Ablata causa tollitur effectus*). For Laclau, the effects appear in the absence of the cause. These two meanings of 'lost cause' imply that there is no certainty regarding the starting points or destinies because there are no ultimate foundations to start from and give meaning. In line with this concept, there are no final aims established *a priori* which can be achieved in a complete (and finished) way. Therefore, such 'lost cause', as a function of the impossible, does not involve powerlessness, paralysis, or resignation. It implies "an experience that intends to transform the absent foundation into cause" (Alemán, 2009: 14), that is to say, it implies an ethical position because, when considering the 'lost cause', "there will always be something missing or excessive. In short, there will always be a real insisting on not being inscribed" (Lacan, 1988: 82). And this absence of certainties evokes a call to become involved in political struggles and to adopt an ethical posture. So the call to political militancy can be linked to the fact that we do not have anything guaranteed in advance, we do not know how events will develop and, as it is not possible to establish the path towards a reconciled society in a transparent and certain way – in addition to society always being impossible, we do not know to where this incessant irruption of the real into the symbolic-imaginary order may lead us; and finally, this call to militancy lies in the inextricable nature of heterogeneity.

Bibliography

- Alemán, J. (2009), *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Badiou, A. (2000), "Lacan y lo real" en Badiou, A., *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*, Buenos Aires: Del Cifrado.
- Biglieri, P. and Perelló, G. ed. (2007), *Imagine There's no Woman*. MIT.
- Copjec, J. (2006), *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires: FCE.

- Derrida, J. (1989), *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. New York: Routledge.
- Fink, B. (1995), *The Lacanian Subject. Between language and jouissance*. Princeton University Press.
- Fink, B. (1999), *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis. Theory and Technique*. Harvard University Press.
- Foucault, M. (1969), *Archeologie du savoir*. Gallimard, Paris.
- Freud, S. (1900), “La interpretación de los sueños. (Primera parte),” en *Obras Completas vol. iv*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998.
- Freud, S. (1914–1916), “La represión” (1915), en *Obras Completas vol. xiv*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998, pp. 135–152.
- Freud, S. (1916–1917), “23ª Conferencia. Los caminos de la formación de síntoma”, en Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte iii). En *Obras Completas vol. xvi*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998, pp. 326–343.
- Freud, S. (1916–1917), “24ª Conferencia. El estado neurótico”. *Obras Completas vol. xvi*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998, pp. 344–356.
- Freud, S. (1920–1922), “Psicología de las masas y análisis del yo”. *Obras Completas vol. xviii*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998, pp. 63–136.
- Lacan, J. (1953), *Escritos*, Tomo i. Buenos Aires: Siglo xxi, 1985.
- Lacan, J. (1960), “La observación sobre el informe de Daniel Lagache”, en *Escritos*, Tomo ii. México: Siglo xxi, 1984, 650–660.
- Lacan, J. (1955–1956), *El seminario 3: Las Psicosis*. Buenos Aires: Paidós, 1990.
- Lacan, J. (1956–1957), *El seminario 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- Lacan, J. (1962–63), *Seminario 10: La Angustia*. Paidós, Buenos Aires, 2006a.
- Lacan, J. (1964), *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*. Penguin Books, London, 1979.
- Lacan, J. (1972–1973), *El seminario 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós, 1985.
- Lacan, J. (1976–77), *Seminario 23: El Sinthome*. Paidós, Buenos Aires, 2006b.
- Lacan, J. (1974) “La Tercera”, en *Intervenciones y textos ii*. Buenos Aires: Manantial, 1988.
- Laclau, E. and Mouffe, Ch. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Verso, London, New York.
- Laclau, E. (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Verso, London, New York.
- Laclau, E. (1996), *Emancipation(s)*. London: Verso.
- Laclau, E. (1997), *Hegemonía y antagonismo; el imposible fin de lo político*. Santiago de Chile: Cuaro Propio.
- Laclau, E. (2005), *On Populist Reason*. Verso, London, New York.
- Laclau, E. (2008), *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires, FCE.

- Miller, J. (2006), *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires, Paidós.
- Miller, J. “Extimidad”, en *El Analicón. Fundamentos del psicoanálisis*, Barcelona, Silicet ii, (1987), pp. 13–27.
- Mouffe, Ch. (2007), *En torno a lo político*. Buenos Aires, FCE.
- Perelló, G. (2006), “La psicología de las masas... de Freud como antecedente del concepto de populismo de Laclau. Una lectura crítica”. En *Memorias de las xii Jornadas de Investigación de la Facultad de Psicología de la uba y ii Encuentro de Investigadores de Psicología del Mercosur*, “Paradigmas, métodos y técnicas”, Buenos Aires: 2006, pp. 459-461, tomo iii.
- Stavrakakis, Y. (2007), *The Lacanian Left. Psychoanalysis, theory, politics*. Edinburgh University Press.
- Žižek, S., “Beyond Discourse – Analysis”, in *New Reflections of Our Time*. Verso, London, New York.

Jason Glynos*

Fantasy and Identity in Critical Political Theory¹

In an article entitled ‘Philosophy’s Gaudy Dress: Rhetoric and Fantasy in the Lockean Social Contract’, Linda Zerilli draws our attention to a section in *An Essay Concerning Human Understanding* that John Locke added in its fourth edition of 1700, four years before his death. The section is entitled ‘Of the Association of Ideas’. She claims this section introduces a kind of torsion into his *Essay* because it goes against the grain of his otherwise consistent and loud valorisation of reason and correspondingly loud castigation of rhetoric as a ‘gaudy dress’ or, more straightforwardly, as ‘the Abuse of Words’.

In that section he appears to reveal a more ambivalent attitude toward rhetoric and an at least implicit recognition of the powerful grip that certain chance associations can exert over us. Consider the following extract:

It is of a young gentleman, who having learnt to dance, and that to great perfection, there happened to stand an old trunk in the room where he learnt. The *idea* of this remarkable piece of household stuff, had so mixed itself with the turns and steps of all his dances that, though in that chamber he could dance excellently well, yet it was only whilst that trunk was there; nor could he perform well in any other place, unless that, or some such other trunk had its due position in the room.

John Locke (1993: 222–223), Book 2, Chapter 33, Paragraph 16

65

In light of this, Zerilli imagines Locke asking himself: well, ‘if a trunk can take on such significance for a Gentleman, what is to keep another equally unremarkable object from assuming the same strange status in the subject’s fantasy life? The answer is: nothing – [and] therein lies the disruptive power of association for an education in reason’ (Zerilli 2005: 152). In drawing out the implica-

¹ I am deeply indebted to my many interlocutors over the years, whose very helpful feedback was received while presenting aspects of earlier versions of this paper at the following universities: Liege (Oct 2008), Essex (Dec 2008), Oxford (March 2009), Cyprus (March 2010), UCL (May 2010), and San Juan (Aug 2010).

tions of this insight for an analysis of the Lockean social contract Zerilli draws on the Italian philosopher Ernesto Grassi, arguing that rhetoric and fantasy are a potent ‘source of inventive political and philosophical thinking’ and ‘the very “ground” of rational thought’ (Zerilli 2006: 479).

In a similar way it has been suggested that ‘there is no way of understanding political identities and destinies without letting fantasy into the frame’. So claims Jacqueline Rose in her book *States of Fantasy* because, for her, it is fantasy that provides the sticky psychic glue that binds together the elements of social and political reality (Rose 1996: 4). Far from confining fantasy to the private life of the individual, fantasy is here understood to play a crucial role in forging a people’s collective and political will.²

And yet the category of fantasy rarely features in the debates of political theorists and philosophers. Rose suggests that ‘[o]ne of the reasons the idea of fantasy has a hard time getting into the political argument is... because it is seen as threatening political composure’ (Rose 1996: 7). By this I take her to be making the point that talking about fantasy in a formal context defined by the dominant, disciplinary norms of political science threatens to reproduce the erstwhile experience of bringing up the topic of sex with one’s parents. Reacting in this way, however, risks overlooking a crucial point about political life. For political authority and people’s obedience are rooted in the hopes and fears that our fantasies help dramatize. In this vein Rose points to Max Weber’s insight that, beyond tradition, charisma, and legality, the obedience of the people rests on ‘fear of the vengeance of magical powers or of the power-holder, [and] hope for reward in this world or in the world beyond’ (Weber 1991: 79, as cited in Rose 1996: 8).

² It is clear that the appeals to the term ‘fantasy’ are not so infrequent in the context of social and political studies, as well as political journalism and the media at large. ‘As the job market plunges, the fantasy politics prevail’ – so reads one of Polly Toynbee’s headlines. Or elsewhere, she summarizes a prevalent, though often unstated, collective desire in terms of a plea: ‘Please can we have our bubble back’. This is the way Polly Toynbee (2009) expresses the unstated wish animating the collective complicity of ‘just about everyone’ to return to business as usual in the wake of the credit crunch. That the full extent of the fall-out has yet to become clear has not prevented governments, investors, entrepreneurs, especially homeowners and consumer-citizens in general, wanting a quick return to the alleged ‘good old days’. ‘Please can we have our bubble back’ summarizes the all too palpable fear that the chance for meaningful, structural change might already be lost.

A recent analysis of the American social and political landscape takes this insight to heart. In her book *The Terror Dream: Fear and Fantasy in Post 9/11 America* Susan Faludi charts how, in the wake of 9/11, there was a sustained effort by the media, entertainment, and advertising industries to graft a very specific fantasy onto America's psychic wound, based on the Cold War narrative, particularly of the 1950s. The Cold War narrative was successfully installed not simply on account of the sheer force of intent, backed by huge resources, but also because it tapped into memories and fantasmatic evocations of the baby-boom childhood of 'nuclear family "togetherness", redomesticated femininity, [and] Cold Warrior manhood' (Faludi 2007: 4).

Folded into this narrative, of course, were all the Hollywood classics of this period, especially the John Wayne films, to which the Turner Broadcasting Corporation devoted all of its Christmas 2001 programming. A massive array of media, entertainment, and advertising outlets spun a seductive web of 'rescue and protect' fantasies about revenge and American invincibility; about male virility, feminine frailty and childhood vulnerability. By the end of 2005 the airwaves were packed with 'cowboy-code-of-honour types who never throw the first punch but are relentless and invincible once riled' (Faludi 2007: 8). In these images and a whole array of accompanying statements Faludi discerns an underlying 'Lone Ranger'/'Dirty Harry' fantasy of the John Wayne or Clint Eastwood types, reinforced by media portrayals of George W. Bush's cowboy dress and swagger. This 'rescue and protect' fantasy was disseminated with gusto to the American public (and beyond) – a public which appeared ready and willing to embrace it.

Why does Faludi take an interest in these fantasies? She does so because they carry consequences (Faludi 2007: 380). Their wide dissemination and consumption make sense of many things according to her, including the comparative absence in the US media of public democratic contestation of US foreign policy; draconian curtailment of civil liberties; and regression in matters of women's security and political voice, both at home and abroad. (Faludi is, of course, keen to point out that these consequences result not only or even primarily because of fantasy.) Fantasies facilitate, or contribute to, these consequences according to Faludi because they shape the way we 'see' reality, including its problems and solutions, and therefore they structure the way we *act* in the world. Faludi takes

special note of the widespread and widely tolerated denigration of women that, she feels, is a direct result of women departing from the scripts of constructed rescue fantasies (Faludi 2007: 23-57).³ A key part of this construction process involved placing women in the position of someone in *need* of rescue and protection. In this regard, she trains her critical gaze on the widespread and widely disseminated stories in which women and children appear as victims. As Faludi puts it:

In the post-9/11 reenactment of the fifties Western, women figured largely as vulnerable maidens. Never mind that the fatalities that day were three-to-one male-to female and that most of the female office workers at the World Trade Center (like their male counterparts) rescued *themselves* by walking down the stairs on their own two feet...

(Faludi 2007: 6-7)

According to Faludi this myth was so powerful that it was immune to what she calls ‘the antibiotics of common sense or statistical hard evidence’ (Faludi 2007: 186).⁴

Taken together these claims appear to suggest that Faludi thinks we need to get ‘closer’ to reality and that fantasies are to be defined and evaluated on the basis of their ability or inability to reflect that reality faithfully. So the political and ideological significance of fantasy is understood here as a function of a ‘correspondence theory of truth’, a view which is widely held by others, including journalists, as well as many academics who appreciate the symbolic significance of political argument. Fantasy, then, tends to be construed as a kind of false-consciousness. More than that, we might add that fantasy tends to be construed as a kind of bad, or morally regressive, false-consciousness.

³ Rescue fantasies are opposed by Faludi to female liberation for example (Faludi 2007: 54).

⁴ For Faludi this is a product not just of the power and political economy of the media in the US, but also because these stories tap into a specific cultural history that succeeds in interpellating a good portion of the public (Aitkenhead, D. ‘9/11 Ripped the Bandage off US Culture’, *The Guardian*, 18 February 2008). The fact that several narratives (eg., the Pearl Harbour narrative) were attempted shortly after 9/11, but failed to interpellate, suggests that ‘successful myths’ need some form of background historical and experiential validation, including fantasmatic resonance.

Insightful and informative as Faludi's work is, the way she relates fantasy to 'reality' and to questions of critique tends to underestimate the complexity of their relation and thus the strategic and tactical challenges facing those who might wish to contest and transform that reality. In order to make sense of this claim, I explore the appeal and content of the category of fantasy, situating my remarks in relation to a critical political theory, by which I mean a theory grounded in a political ontology that offers a basis for problem-driven empirical research but also a rationale for both normative and ideological critique. Apart from Susan Faludi's work, I draw on the political analytical work of William Connolly, Jacqueline Rose, and Judith Butler, among others, using them as case illustrations with which to consider the explanatory and critical implications of the concept of fantasy for questions of identity, political identity in particular.

Why Fantasy?

Despite the above-noted tendency to construe fantasy in predominantly epistemological terms, as illusion or myth, there remain good reasons to affirm fantasy as a productive analytical and critical category. The attraction of the concept of fantasy can be understood in part by reflecting on the emergence and development of poststructuralist political theory and analysis. Central, in this regard, are what have been labelled the linguistic and affective 'turns'. The linguistic turn (Rorty 1967) signalled an appreciation of the symbolic dimension of political practices (Edelman 1964), especially the importance of discourse and identity in thinking about political mobilization. Nationalist, feminist, environmental, and gay and lesbian movements elevated in importance the stories people tell each other in shaping their identity. More importantly, it highlighted the *constructed* character of identity and discourse, calling for subjects to affirm this constructed and contingent character (e.g. Laclau and Mouffe 1985; Connolly 1995).

These developments were welcomed by many because they marked a move beyond standard analyses that emphasized the 'givenness' of class, gender, and other interests. They pluralized perspectives on political mobilization and engagement beyond those grounded in interest-based rationalities. Nevertheless, there were many who felt that emphasizing the contingent and constructed character of discourse and identity underestimated the inertia and force of social norms and practices. According to this view, the roles of emotions and passions had been neglected – or at least had not been given their proper due. The

so-called ‘affective turn’ thus indicates a need or demand to acknowledge affects as central to political theory and analysis (cf. Massumi 1996; Ahmed 2004; Stavrakakis, 2007).

The influence of Lacan’s work on these two ‘turns’ (the linguistic turn and the affective turn) is fairly clear. One can think, for instance, of the turn to Lacan’s ‘*point de capiton*’ by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe in their *Hegemony and Socialist Strategy* (1985). One can also appeal to the importance attributed to the category of *enjoyment* (*jouissance*) by many scholars in the study of political phenomena, especially in relation to the ‘grip’ of ideology (Glynos 2001; see also Glynos & Stavrakakis 2004 and Žižek 1989).

The category of fantasy, together with associated concepts like identification, split subjectivity, the unconscious, and so on, can be invoked as a key category because it captures the combined centrality of the symbolic *and* affective dimensions of social and political life. This is something that has been emphasized by Laclau himself in relation to the category of discourse (see, for example, Laclau in Glynos & Stavrakakis 2010; see also Glynos & Stavrakakis 2008). To date, however, there have been few systematic attempts to ascertain in a general way the political and ideological significance of fantasy. Moreover, most analyses that invoke the term ‘fantasy’ rarely elaborate the ontological, conceptual, and methodological parameters in detail or unproblematically, and so I believe we still need to determine the specificity and worth of the category of fantasy for critical political theory and analysis in a more systematic and nuanced manner.

Fantasy

70

Of course the definition of fantasy is contested. But for purposes of offering an initial sketch, we could say, following Freud, that it denotes a framing device that subjects use to ‘protect’ themselves from the anxiety associated with the idea that there is no ultimate guarantee or law underlying and guiding our social existence. This guarantee has been given many names, certainly when one takes the long historical view: God, Reason, the Senses, the Laws of History, and so on. But this guarantee can in principle take any form whatsoever, including a seemingly innocuous ‘piece of Household stuff’, such as a trunk.

With this as background we can say that fantasy also furnishes the subject with a schema that mediates between publicly affirmed ideals on the one hand, and the darker side of those aspirations and aims on the other hand – a side that subjects would rather not consciously or officially affirm. The operation of fantasy is especially evident when responses to events appear disproportionately charged or invested with emotion, sometimes qualified as ‘irrational’ emotion. This is particularly clear when an ‘Other’ (immigrant Other, racial Other, religious Other, sexed Other, and so on) is cast as an urgent threat to someone’s (or a nation’s) ‘way of life’. But the *logic* of fantasy is such that features of its narrative tend to *resist* public official disclosure because they are in some way socially prohibited or unsettling. This is the *transgressive* dimension of fantasy. For example, while it may be possible for the tabloid press to blame immigrants or single mothers for many of the problems with the welfare system, it is not so often that one finds individuals making such pronouncements in a public, official capacity.

Consequently, individual and collective fantasies often appear to make it difficult to contest and debate the norms of a social practice in an open or democratic fashion. The documented phenomenon of ‘dog-whistling’ can serve to briefly illustrate this idea. Dog-whistle politics typically concerns the transmission of implicit messages to a select group of voters – messages that contravene a widely and officially affirmed social norm. In the UK context, Michael Howard’s ‘Are you thinking what we’re thinking’ electoral campaign of 2005 is a classic example. Take the claim that ‘it’s not racist to impose limits on immigration’. Just like Freud’s account of dream censorship, such statements appear incontestable, yet the emotional charge in the expressions suggests there is something more at stake: it taps into fantasies about how (e.g. immigrant) ‘others’ are responsible for the theft of, or threat to, our ‘way of life’. A Freudian-inspired conception of fantasy adds to our understanding of these phenomena because it supplements accounts that rely exclusively or heavily on ‘false consciousness’ or ‘moral corruption’ to explain them. Of course, questions of ‘truth’ and ‘morality’ do have an important role to play in coming to terms with social and political phenomena. But the appeal to fantasy and desire suggests that intimations of anxiety in the face of uncertainty and contingency are powerful drivers of such responses, and that these must be taken seriously because they help shape the significance we attach to the ‘truth’ and ‘morality’ of such phenomena.

Yet because fantasmatic desires are often transmitted *implicitly*, it becomes difficult to engage publicly and productively in related normative and political debates. It follows that it also makes it difficult for scholars to assess the place and role of fantasy in critical political analysis more generally. This difficulty is compounded by the fact that understandings of fantasy tend to vary considerably, as do understandings of the ideals in terms of which the role of fantasy can be critically assessed. What resources, then, are available to us for purposes of fleshing out with greater precision the logic of fantasy?

From a Lacanian point of view, one can start with the claim that ‘realizing one’s fantasy is impossible’. Realizing one’s fantasy is impossible in the sense that the subject (as a subject of *desire*) survives only insofar as its desire remains *unsatisfied*. Rather than *satisfying* desire, fantasy *structures* desire. It does so, usually, through a narrative that promises a fullness-to-come once a named or implied obstacle is overcome, or that foretells of disaster if the obstacle proves too threatening or insurmountable. But the obstacle, which often comes in the form of a prohibition or a threatening Other, transforms impossibility into a ‘mere difficulty’, thereby creating the impression that its realization is at least potentially possible. The many obstacles identified as reasons for procrastinating, for example, create the impression that it is possible to achieve ‘fullness’ while also maintaining one’s self as a desiring subject. But the role of fantasy is actually to *structure* desire through a dialectic of fullness and lack, maintaining one’s sense of *being* as a subject of desire. So the status psychoanalysis gives to fantasy is not so much epistemological as it is ontological and (as we will see shortly) ethical. In other words, the appeal to fantasy in critical analysis should be understood primarily *as a means to access the structure of desire and enjoyment*, rather than as a means of dismissing a belief or worldview as untrue or irrational because it does not conform to a particular understanding of reality.

72

What gives a narrative a specifically *psychoanalytic* inflection, then, is the fantasmatic *logic* structuring the subject’s desire. It furnishes the subject with an ideal and an impediment to the realization of an ideal, investing the narrative with a beatific or horrific hue. The logic of fantasy also produces an enjoyment (Lacan’s *jouissance*, also linked to Freud’s libido), often associated with the transgression of an ideal. Crucially, however, fantasy purports to offer a foundational guarantee of sorts, in the sense that it offers the subject a degree of

protection from the anxiety associated with a direct confrontation with the radical contingency of social relations. Fantasy, therefore, is not merely a narrative with its potentially infinite variations at the level of content, although it is of course this too. It also has a certain ‘logic’ in which the subject’s very being is implicated: the disruption or dissolution of the logic leads to what Lacan calls *aphanisis*, a kind of vanishing of the subject as a subject of desire.

Nevertheless, Lacanians are fond of using the expression ‘crossing the fantasy’ as an ethical imperative, and this may give one the idea that what we must do is *overcome* or go *beyond* fantasy. In one sense, of course, this is true, but in what sense exactly? This is an important point because it is crucial that fantasy is not demonized or, to put it in milder terms, that we do not attribute to fantasy an exclusively negative valence, as those do who treat it epistemologically as a synonym for illusion or myth. This is because fantasy has an *ontological* status *vis-à-vis* the subject: it is a necessary condition for political mobilization and change as much as it is functional to social passivity and maintaining the *status quo*. From an ontological point of view, in other words, fantasies are ineliminable and essential to action, whether these are characterized as normatively progressive or regressive. As Jacques-Alain Miller put it in a 1983 lecture,

if Lacan talks about the ‘crossing of the fantasy’, it is not in order to talk about the ‘lifting or disappearance of the fantasy’. In the case of the fantasy, the question is rather [...] to see what is behind, which is difficult, because there is nothing behind. Nonetheless, this is a nothing that can take various guises, and the crossing of the fantasy amounts to taking a walk on the side of those nothings.

(Miller 2010)

By appealing to the idea of a *logic*, then, I seek to emphasize how a Lacanian perspective (but certainly not *only* a Lacanian perspective) insists on investing fantasy with ontological and ethical significance. What many Lacanians call ‘crossing the fantasy’ coincides with what I call the dissolution – or, to be more precise, a *loosening* – of this logic. It means not abandoning fantasy or going beyond fantasy, but rather acquiring a different relation to the fantasmatic object, one in which the subject is less ‘in thrall’ to it. This is one way to understand the Lacanian idea of an ‘ethics of the real’.

Fantasy, Identity, Critique

So far I have focused on fantasy, but what about identity? How might we conceptualize the relationship between fantasy and identity, and political identity in particular? In a first sweep we could say that the more we are *invested* in fantasies – the more we are locked into its *logic* – the more likely we are to read aspects of our experience in terms of that fantasmatic narrative. By appealing to a *logic* of fantasy, then, I aim to capture something about the way a subject is (strongly) attached to, or (over)invested in, a fantasmatic narrative.

Consider again the ‘rescue and protect’ fantasies described by Susan Faludi. There we saw how a powerful attachment to rescue fantasies translated very quickly into the ‘dogma’ of scripting firemen as heroes. Indeed the 9/11 commission itself was accused of *dishonouring* the ‘heroes’ when it tried to examine the pathways that led to the death of so many firefighters. The media, as well as New York mayors Bloomberg and Giuliani, clung to ‘the image of the New York firefighter as cavalryman charging willingly, knowingly, to certain death’ (Faludi 2007: 381). And even when different stories were told about systemic, infrastructural, equipmental, and support failures before *and* after 9/11, these were quickly sidelined by the dominant narrative of rescue and heroism (Faludi 2007: 381–3). This was as true of people’s responses to firefighters’ experiences as it was of people’s responses to the 9/11 event more generally.

For instance, many – individual firemen included – had stepped forward to categorically reject the honour of manly heroism. Instead they sought to offer a more complex picture of the events that unfolded in the run-up to, and aftermath of, 9/11. But these stories did not receive much media attention at all. Faludi identifies a series of initiatives which reveal a whole range of ‘alternative’ responses by ordinary citizens made visible through private recordings of people’s dreams and stories in the immediate aftermath of 9/11, and she charts how this nuance and creative energy was marginalized by the dominant fantasmatic narrative (Faludi 2007: 13–14, 377–380).

The implication is that the more invested one is in fantasy, the more one understands and experiences life in accordance with this template; and conversely, the less likely we are to experience the creative potential involved in offering alternative readings and interpretations of events for purposes of political mo-

bilisation or other forms of action. Certainly, the subject tends to use fantasy as a way to protect itself from ambiguities, uncertainties, and other features which evoke intimations of anxiety. But it is precisely those ambiguities that open up possibilities for critical distance and alternative becomings, including alternative political and economic pathways. So the problem lies not with fantasy *as such* so much with the way it *engages* the subject. In an important sense it is irrelevant that the fantasmatic script diverges from a 'consensus reality'. The problem, rather, lies more with the subject's strong attachment to, or libidinal overinvestment in, fantasy; and that this *mode* of attachment, in turn, has political and normative implications.

As a counterpoint to my reading of these events, consider Faludi's earlier reference to fantasy and myth as something which concealed the 'true' facts of the matter. The fantasy of heroic men rescuing women and children from the inferno involved erasing the fact that most victims of the 9/11 attacks were *men* and that most women saved *themselves*. But consider now the possibility that as a matter of 'hard facts' more women *were* victims in the 9/11 attacks. The point here would be that this 'fact' would actually not necessarily change the way it gets caught in the *logic* of fantasy, by which I mean the way the subject is libidinally *invested* in its narrative. The Lacanian insight here suggests that understanding this aspect of fantasy is essential when trying to tease out more fully its political and ideological role.

What is at stake, then, is not so much the content of fantasy (and its convergence with, or divergence from, a consensus reality) but the mode of our attachment to this content. In a similar vein we can refer to Lacan's often quoted insight that even if a patient's wife really is sleeping around with other men, his jealousy can still be treated as excessive or pathological. So the 'trouble' with fantasy emerges in two steps. First, when a subject becomes hooked into its logic, in the sense that the subject has become strongly attached or *gripped* by it (this is the ideological aspect). Second, when this logic serves to bolster certain ideals that are not only *contestable* but also questionable (this is the normative aspect). This view of fantasy clearly forces into contact (and forces us to think the relation between) the ideological and normative aspects of critique. But this view provokes a further series of questions, namely, whether there are modes of subjectivity beyond those embodied in the logic of fantasy and desire, what their conditions of possibility might be, and with what implications for think-

ing about social and political identity and practice (cf. Glynos 2008; Glynos and Howarth 2007). These are questions that have yet to receive sufficient detailed empirical and critical attention in the literature. There are, however, several studies that move decisively in this direction. Consider, for example, *Capitalism and Christianity, American Style*.

Fantasy and Identity, American Style

In an incisive critical analysis of contemporary political life in the United States, Bill Connolly is alert to the potency of fantasy in shaping the American social and political scene. In this respect there are many points of convergence between his and Faludi's analyses. However, in *Capitalism and Christianity, American Style* Connolly is explicit in trying *not* to remain at the level of fantasmatic content. If not in name, then at least in sense, the aspects and role of fantasy I have outlined thus far find themselves neatly expressed in this study.

Connolly offers a powerful and fairly comprehensive diagnosis and critique of what he calls America's 'evangelical-capitalist resonance machine'. Emerging in the 1970s in the wake of the demise of Keynesian economics, the evangelical-capitalist machine produced a political programme whose demands provoked resonances across creedal and class differences – demands for lower taxes for the rich, demands for lower welfare expenditure, demands for pre-emptive wars, demands to affirm as necessary the collateral damage wrought by the Abu Ghraibs and Guantanos of this world, demands for punitive immigration measures, demands for less state interference on matters of consumer choice, such as the choice to purchase an SUV, and so on. These are demands that, according to Connolly, sideline more egalitarian, pluralist, and ecological demands, and for this reason it is crucial to understand the process by which these processes of chaining take place.

Central to Connolly's diagnosis is the distinction he draws between ethos and belief – a distinction that is similar to the fantasmatic mode/content distinction discussed earlier. It is a distinction which is expressed in different ways, the spirituality/creed pair being one. In this view, the evangelical-capitalist machine resonates because the spiritualities coursing through the evangelical and capitalist wings of the 'machine' reverberate with one another – more specifically, they spring from a common and deep sense of entitlement and revenge. Of

course, these spiritualities are not normally expressed in a public-official capacity. As noted earlier, this resistance to public-official disclosure is often a characteristic feature of the logic of fantasy. As Connolly puts it 'our behaviour may express intensities we officially deny' (Connolly 2008: 8; see also 4). In fact, this transgressive dimension often functions as a potent driver of collective identification and mobilisation precisely *because* it remains silent (Connolly 2008: 54). In this view, fantasy's power derives from the enjoyment embodied in such shared transgression. Dog-whistle politics, we recall, is sustained in part by means of stoking precisely this enjoyment through the deft use of silences. Silences facilitate the practice of plausible deniability, which is a tried and tested way of targeting and binding particular constituencies. It rarely fails to provoke the expected reaction of flummoxed impotence on the part of their liberal critics, transmitting paroxysms of joy to those 'in the know' and, in doing so, further consolidating the collective identification such enjoyment underpins.

This is not to say there are no exceptions to the 'silence rule'. But such exceptions can be said to *underline* the tactical and strategic significance of the public-official silences. Connolly refers to an incident in 2005, in which a group of parents and community citizens in Dover, Pennsylvania, succeeded in their political and legal campaign against a local school board's decision to introduce 'Intelligent Design' into the classroom. In response to this action, the American evangelical leader Pat Robertson addressed the community in the following way:

I'd like to say to the good citizens of Dover: if there is disaster in your area don't turn to God, you just rejected him from your city. And don't wonder why he hasn't helped you when problems begin, if they begin. I'm not saying that they will, but if they do, just remember, you just voted God out of your city. And if that's the case, don't ask for his help because he might not be there.

(Robertson 2005, as cited in Connolly 2008: 52)

Connolly's central thesis suggests that this evangelically-expressed ethos of entitlement, resentment and revenge *resonates* with the ethos underpinning much cowboy capitalism. Anyone can make real his American dream of hitting the jackpot, so long as one brings a little invention and athletic energy to one or another of the widely available 'how-to-get-rich' manuals... and maybe a bit of luck which, in any case, will be well deserved. This is a potent headline fantasy which is commonly shared, and high levels of investment in this fantasy may

go some way to explaining both why a substantial (near-majority) proportion of twenty-year olds believe they'll be earning salaries in their fifties which will put them in the top 5 per cent of the population (Connolly 2008: 33-4) and why guilt and *ressentiment* are not unexpected supports of associated regressive and reactionary political demands when fantasmatic ideals fail to materialize.

What are the implications of such fantasmatic analysis for social and political identity? Clearly, these fantasmatic narratives fuel and reinforce a sense of resentment and entitlement. It makes it possible for those lower down on the wealth and income scale to identify with those on much higher rungs, consolidating their collective political position against those who preach egalitarianism and the virtues of care for the other and for the environment. It also makes it possible for an alliance across class and creed to consolidate itself by identifying a common enemy in those who threaten these visions of plenty and glory. Though this is not explicitly or systematically thematised by Connolly, what appears crucial in understanding the sense of resentment and entitlement and the way this resonates outwardly throughout the evangelical-capitalist machine is the strength by which subjects are attached to, or invested in, underlying fantasies.

Many might say, of course, that this powerful attachment to fantasy betrays a predictable and dangerous narrow-mindedness. But the creative potential of this mode of attachment should not be underestimated, since the ethos associated with fantasmatic overinvestment can be, and is, regularly deployed innovatively. As new circumstances arise and new grievances emerge, these must be articulated as demands that are compatible with the more familiar ethos of resentment and entitlement. This is a creative act. But – and I think this is by no means incompatible with what Connolly says – I would add that this is a 'closed creativity'. It is 'closed' precisely in the sense that a *logic* can be discerned, a logic linked to a mode of overinvested fantasmatic attachment and thus to the tendency to fit all that one encounters into a mould that preserves this mode of attachment – in this case a mode cashed out as a function of *ressentiment*. And here it is worth emphasizing how *a logic rooted in resentment and revenge can be as effective in inflecting progressive demands as it is in inflecting regressive demands*.

Moving beyond the *logic* of fantasy, then, entails the adoption of a distinct ethos, not so much a distinct set of beliefs. Such an ethos promises greater po-

litical potential because the frame through which the world is experienced is no longer understood as grounded in an external guarantee. A key role of fantasy is to protect us from ambiguity by providing us with a script with which to shuffle vulnerability and uncertainty to the margins. Once detached from fantasmatic guarantees, we can begin to discern a more expansive, 'open' creative potential in the uncertainties and ambiguities that become visible – including potential for political mobilisation. As Connolly puts it, '[t]o accept a messy conception of the world is to emphasise simultaneously its capacity for surprise, its tragic potential, and possible lines of creative action to take' (Connolly 2008: 10).

The political significance of sustaining a distinction between the content and mode of fantasy is that the adoption of a different mode may facilitate the construction of linkages across a wide range of doctrinal elements into an alternative counter-hegemonic formation: 'it opens a window to the formation of a new political assemblage' (Connolly 2008: 61; see also 9, 16). So what is interesting from the point of view of political and ideological critique is not only the specific *content* of fantasies – this is certainly important from a normative point of view. What is crucial as well, especially from the point of view of those concerned with the possibilities of social transformation and of those espousing the value of a deep pluralism, is the *mode* of the subject's attachment to that content. This is how I would read Connolly's remark that '[i]t is important, for both political and ethical reasons, to distinguish those who fill a doctrine with extreme entitlement and revenge from those who do not do so' (Connolly 2008: 52).

Fantasy and Political Identity, Zionist Style

The relationship between fantasy and identity can be further explored with reference to a study by Jacqueline Rose, who tackles a theme similar to the one pre-occupying Connolly, and who invokes the mode/content distinction in a similar, albeit more implicit, way. Rose's intervention centres on a question often provoked by Israelis and Jews who criticize Israeli state policy – a question, however, that was also very clearly and visibly on the lips of many US citizens and commentators in the wake of the US government's decision to go to war in Afghanistan and Irak. Iterating the formulation of the question by Daniel Ben-Simon and Gideon Levy she asks: *Is the true friend of a nation state the loving critic or the unthinking patriot? Is the true friend of a nation one who identifies with it automatically or one who wants it to be just?* (Rose 2005: 134)

This, however, produces a further question: ‘What would happen to a political or religious identity, even the most binding, if it could see itself as contingent, as something that might have taken another path? Can you be devoted to an identity – or would you be differently devoted to an identity – if you knew it was also unsure?’ (Rose 2005: 96) Rose acknowledges the difficulty of going beyond rigid forms of identification governed by the logic of fantasy, thereby foregrounding a crucial challenge: ‘How do you begin to address... the problem of a political identity whose strength in the world, indeed its ability to survive as an identity, relies on its not being able, or willing, to question itself?’ (Rose 2005: 152) One pathway open to us – the pathway Rose explores – is the genealogical pathway. She suggests that this sort of self-questioning can be found at the root of Israeli national identity. Rose implies that this sort of self-questioning can be brought more firmly into consciousness through a historical inquiry whose aim is to reveal the irreducible pluralism lying at the origins of the Israeli national idea and ideal (Rose 2005: 107).

In *The Question of Zion*, with which she explicitly calls to mind Edward Said’s 1979 *The Question of Palestine*, Jacqueline Rose offers us an exemplary account of how fantasy and political identity intersect. Based on a series of lectures delivered at Princeton University in 2003, she attempts to answer two questions arising out of her attempt to grapple with the curious turn of events in which ‘one of the most persecuted peoples of the world... [came] to embody some of the worst cruelties of the modern nation-state’ (Rose 2005: 115-6). First, how did the Zionist self-image of Israel first arise and what were its dominant and less dominant strands (the historical question); and second, what is it ‘about Zionism that commands such passionate and seemingly intractable allegiance’ (the psychoanalytic question) (Rose 2005: xiii).

80

Israeli views about Israel, argues Rose, are underpinned by a narrative which is hardly ever talked about: Zionism (Rose 2005: xii). But this ‘not talked-about Zionism’ is actually a particular version of Zionism that was by no means the only one that was originally on offer. The interpretation that has come to define Zionism today is Theodor Herzl’s interpretation – an interpretation very much rooted in an earlier *messianic* outlook. This is an important historical point, according to Rose, because messianism tends to flourish in dark times, and messianic legend tends to ‘drench’ itself ‘in “uninhibited fantasies” about the catastrophic aspects of redemption’, wherein a prominent place is reserved for settling scores

and thus satisfying a desire for historic revenge (Rose 2005: 17, 19). Theodor Herzl's *The Jewish State* won the hearts of the European Jewish masses because it appeared in 1940 in the thick of war, in the context of ongoing hardship and despair, and because he was very good at exploiting anti-Semitism as a way to convince state leaders (whether of Central Europe or of Turkey) of the need, viability, and validity of a separate Jewish state.

In this way Herzl retained the ethos of a past messianism rooted in redemption and revenge, but transposed it from a religious to a political register: 'Secular Zionism's revolution was to move salvation from the heaven to the plains: "[it] does not expect the return to Palestine to be brought about by a miracle, but desires to prepare the way by its own efforts"' (Rose 2005: 33). Nevertheless, Rose finds traces of messianic redemption in the writing of major visionaries, advocates, and historians of Zionism, such as Herzl, Weizmann, Ben-Gurion, and Scholem (Rose 2005: 28–43). Use of terms such as 'Kingdom of Israel' and 'Congregation of Israel' cannot but conjure all the religious associations it explicitly disavows: 'We are talking of the "slow but steady" penetration of the civic culture by a vision that many of Israel's citizens do not explicitly embrace [...] Messianism, as unconscious inspiration, is in the air and soil of Israel' (Rose 2005: 54). A very particular expression of entitlement and revenge was thus set up, within which to articulate grievances emanating from European anti-semitism and the pogroms of Eastern Europe. These grievances were put to an international audience and persuasively articulated as a need and demand for the inauguration of a new state.

But Rose shows that there was an alternative sensibility in play at the moment of Zionism's inception, also pointing out that its one nation-state form was not a necessary one. Her historical and documentary analysis reveals that Herzl's vision was not the only way Zionism's unconscious dimension could be, nor was, articulated (Rose 2005: 68). Herzl pressed this unconscious dimension in the service of a very specific set of political objectives culminating in the establishment of a separate nation state in Palestine. There was a powerfully articulated alternative however. The dissenters' way was to make visible both the dangers and positive potential of this unconscious Messianic aspect, advocating the need to be attentive to this dimension of Zionism. It has been suggested that Jews and Israelis often do not know that there was this history of dissent (Ellis 2002: 35, 138). Martin Buber, Hannah Arendt, Hans Kohn, and Ahad Ha'am

each believed that Zionism could have taken a different path to the one it did take, and to this day their views continue to provide a ‘resonant, melancholic, counternarrative to [Zionism’s messianic version of the] birth of a nation-state’ (Rose 2005: 70).

Martin Buber, for example, envisioned not partition but partnership – a partnership between two nations, a Jewish nation and an Arab nation, with equal political rights and ‘united in the enterprise of developing their common homeland and in the federal management of shared matters’ (as cited in Rose 2005: 75). The presentation of a two-nation state as an alternative to Herzl’s one-nation state, however, was underpinned by a worry about the ‘absolutizing’ ethos critics discerned at the root of Herzl’s proposal. Hans Kohn, in particular, was explicit in suggesting that an ‘absolute’ form of nationalism ‘allows you the illusion of mastering the unmasterable: the enigma of life, destructive gesticulations, the dark beast... It allows you, like the ego, to believe you could be sufficient unto yourself’ (Rose 2005: 80). In light of Buber, Kohn, and Arendt’s writings, then, it is clear that Rose feels that ‘Zionism... had the opportunity to forge a model of nationhood, neither belligerently nor pre-emptively, but ambivalent, uncertain, obscure, something closer to this disquieting and transformative space. But did not take it’ (Rose 2005: 86).

The consequences of being firmly and resolutely attached to a political identity through a logic of fantasmatic overinvestment is that political options appear stark and dichotomic: ‘So often in discussion of Zionism we seem to be faced with a false alternative: acknowledge... suffering *or* castigate the injustice of the Israeli state (the charge that any critique of Israel is anti-Semitic merely rides on the back of this false choice)’ (Rose 2005: 115). Alternative and more creative political pathways are blocked off in this way. And so a messianic ‘militarization of suffering’ comes to bolster an ethos of revenge and entitlement in a zero-sum game, supporting and supported by the belief, for example, that ‘Israeli submission would invite further aggression’. ‘When we seem weak’ says a former adviser to the Likud government, ‘we are attacked’ (Rose 2005: 131).⁵ Certainly, a genealogy of Zionism shows how the militarization of suffering and

⁵ “According to this logic, every achievement of the Palestinians in negotiations is perceived as a crushing internal defeat (Yasser Arafat’s return to Gaza after the Oslo Accord became a national humiliation)” (Rose 2005: 131).

the nation-state became victorious within it. But it also shows that it was not necessary.

Mourning as a Pathway Through Fantasy?

Returning to our earlier discussion of the US reaction to 9/11, we recall similar sorts of consequences flowing from fantasmatic overinvestments. Of course, an important part of Susan Faludi's analysis pointed to an epistemological, and thus fairly conventional, non-psychoanalytic understanding of fantasy as myth or illusion (see also Faludi 2007: 385, 387, 388). However, in discussing possible ways forward she introduces an interesting and important shift in perspective, disarticulating 'truth' from reality and rearticulating it to an ethical stance, suggesting we look at the 'truth' of our weakness and vulnerability in the eye and have the character to address that directly (Faludi 2007: 377).

A turn to a 'truth in weakness' is clearly promising because it appears to go beyond somewhat staid 'false-consciousness' conceptualizations of fantasy. This idea, however, is not developed in detail. Nevertheless, this is a lead we should perhaps follow rather cautiously since, as we saw in the analysis presented to us by Jacqueline Rose, nothing progressive or ethical necessarily follows from simply acknowledging and affirming weakness and vulnerability. Much depends on *how* this is done. In fact a shift from 'mastery' to 'weakness' can easily serve to *preserve* a subjective mode of fantasmatic overinvestment. Rose points out, for example, that Israel, one of the most powerful and bellicose nations in the world, "still chooses to present itself as eternally on the defensive, as though weakness were a weapon, and vulnerability its greatest strength" (Rose 2005: xiii).

That nothing progressive or ethical automatically follows a shift to the position of victim and vulnerability is something other scholars are keen to point out too. Consider Wendy Brown's discussion of 'wounded attachments' (Brown 1995: 52-76). Brown also speaks to the dangers of fantasmatic overinvestment from the point of view of the position of vulnerability and injury. Her worry is that making past and present injury the basis of political demands often ends up *reinforcing* one's psychic attachment to this injury as well as reinscribing the (fantasmatic) conditions which make such injury possible. The claim here is that the enjoyment (*jouissance*) procured in 'reliving a certain punishing recognition reassures us not only of our own place (identity) but also of the presence of the order out

of which that identity was forged and to which we remain perversely beholden' (Brown 2001: 56). It is easy to underestimate the debilitating effects of *ressentiment* and guilt associated with the thought that others are responsible for the theft of our enjoyment. If so, we can hypothesize that the enjoyment associated with our investment in fantasies of victimization and rescue may constrain the possibility of transformation just as much as fantasies of control and mastery. The possibility of transformation may thus be facilitated through the adoption of a different *mode* of enjoyment and relation to fantasy, something that 'might take shape as a certain ironic ethos or as a spirit of radical, critical patriotism – or it might take some other form, as yet unthought' (Brown 2001: 59).

Perhaps, then, Faludi's turn to vulnerability as an alternative point of political identification taps into an important intuition that may actually lead us down a path that avoids the pitfalls identified by Rose and Brown – a path that both Rose and Brown could affirm. Judith Butler's work on mourning is helpful in this respect (cf. Eng and Kazanjian 2003), offering one way of thinking through the Lacanian idea of 'crossing the fantasy'. The appeal to mourning is attractive for Butler because it points to the notion of loss, and the pain linked to loss, as a potential catalyst for subjective transformation and political engagement:

Perhaps [...] one mourns when one accepts that by the loss one undergoes one will be changed, possibly for ever. Perhaps mourning has to do with agreeing to undergo a transformation (perhaps one should say *submitting* to a transformation) the full result of which one cannot know in advance. There is losing, as we know, but there is also the transformative effect of loss, and this latter cannot be charted or planned. One can try to choose it, but it may be that this experience of transformation deconstitutes choice at some level.

(Butler 2004: 21).

Mourning achieves this because it demonstrates that loss is, at a fundamental level, *relational* in character:

[T]he attachment to "you" is part of what composes who "I" am. If I lose you, under these conditions, then I not only mourn the loss, but I become inscrutable to myself. Who "am" I, without you? When we lose some of these ties by which we are constituted, we do not know who we are or what to do. On one level, I think I have lost "you" only to discover that "I" have gone missing as well. At another level, perhaps

what I have lost “in” you, that for which I have no ready vocabulary, is a relationality that is composed neither exclusively of myself nor you, but is to be conceived as the tie by which those terms are differentiated and related.

(Butler 2004: 22)

Mourning thus creates a kind of ‘mindfulness of vulnerability’ that can become the basis of political claims, an ethos clearly opposed to claims animated by *ressentiment*, and opening up a pathway to alternative forms of political identification, including national identifications. As Butler puts it, ‘[w]e have to consider the obituary as an act of nation-building’ (Butler 2004: 34). Mourning can produce a different way of imagining community or thinking about national identity. Since all of us have some notion of what it is to have lost somebody, Butler suggests we can think of constructing a (tenuous) ‘we’ in relation to loss (Butler 2004: 20).

The conditions which make life *grievable*, are thus central to a form of politics that is non-belligerent or beyond *ressentiment*. When soldiers’ coffins (of *both* sides) are shuffled to the margins of public official and popular media discourse, when there is no place for public and performative recognition of our common vulnerability or of ourselves as always in a process of ‘becoming’ rather than as an always-already ‘us’, then those conditions are lacking. What we get is a ‘denial of this vulnerability through a fantasy of mastery (an institutionalized fantasy of mastery) [that] can fuel the instruments of war’ (Butler 2004: 29). A repudiation of mourning is manifest, for example, in Bush’s declaration ten days after Sept 11 that ‘we have finished grieving and that *now* it is time for resolute action to take the place of grief’ (*ibid.*)

Conclusion

Fantasy is a useful device with which to explore and probe the political and ideological dimension of a practice or narrative. This is because it foregrounds the combined significance of the symbolic and affective dimensions of life. Moreover, a psychoanalytic perspective can facilitate a move away from an epistemological or moralizing understanding of fantasy, placing the emphasis instead on its ontological and ethical status. In this view, it is not simply the *content* of fantasy that is important, but also the *mode* of our attachment to it, our libidinal investment in it. With detachment from (rather than abandonment of) fantasy

comes the possibility of affirming an ethos of *becoming* and embracing a greater potential for *resignification*, which is a key precondition for a form of political mobilization marked by deep pluralism.

The trouble with fantasmatic over-investment appears in an especially stark form in George Lucas's *Star Wars* epic. At a key moment in *Star Wars Episode 3: The Revenge of the Sith*, Anakin – who is later baptized 'Darth Vader' by Darth Sidius, Lord of the Sith – reveals to Master Yoda how, in his sleep, he has seen a future in which a loved one suffers pain and death. In response to this revelation Yoda cautions him as follows:

Careful you must be when sensing the future, Anakin. The fear of loss is a path to the dark side.

But Anakin insists that he will not let his horrific vision come true. So Master Yoda is forced to be more explicit about what is at stake. He says:

Death is a natural part of life. Rejoice for those around you who transform into the Force. Mourn them, do not. Miss them, do not. *Attachment* leads to jealousy. The shadow of greed, that is.

[You must] train yourself to let go of everything you fear to lose.

Is the model of the Jedi expressed here by Master Yoda a model for the subject we can, or even ought to, emulate? Indeed, what *kind* of subject is Yoda calling forth? Some might say that what is at stake is precisely the possibility of an ethics beyond desire and the mode of fantasmatic attachment that this presupposes. There is enough ambiguity in Master Yoda's formulation, however, for us to remain fairly confident that others will disagree.

86

Either way, what I hope to have shown by engaging with a number of case illustrations is the value of drawing a distinction between fantasmatic mode and fantasmatic content on the one hand, and, on the other hand, between a mode of enjoyment associated with closure (an 'ideological' mode of being) and a mode of enjoyment associated with openness (an 'ethical' mode of being). While the former has a *logic*, more specifically a fantasmatic logic of overinvestment that grips through transgression, guilt, and *ressentiment*, the latter escapes attempts at capture – indeed, it appears to entail the *dissolution* or *loos-*

ening of such a logic, ushering forth a different sort of ethos that signals a commitment to recognizing and exploring the possibilities of the new in contingent encounters.

References

- Ahmed, S. (2004) *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Brown, W. (1996) *States of Injury*, Princeton: Princeton University Press.
- Brown, W. (2001) *Politics out of History*, Princeton: Princeton University Press.
- Butler, J. (2004) 'Violence, Mourning, Politics' in her *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London: Verso.
- Connolly, W. (1995) *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Connolly, W. (2008) *Capitalism and Christianity, American Style*, Durham: Duke University Press.
- Edelman, M. (1964) *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana: University of Illinois Press.
- Ellis, M. (2002) *Israel and Palestine Out of the Ashes: The Search for Jewish Identity in the Twenty-First Century*, London: Pluto.
- Eng, D. L. and Kazanjian, D. (eds) (2003) *Loss: the Politics of Mourning*, Berkeley: University of California Press.
- Faludi, S. (2007) *The Terror Dream*, New York: Picador.
- Glynos, J. (2001) 'The Grip of Ideology', *Journal of Political Ideologies*, 6(2): 191–214.
- Glynos, J. (2008) 'Ideological Fantasy at Work', *Journal of Political Ideologies*, 13(3): 275–296.
- Glynos, J. and Howarth, D. (2007) *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*, Abingdon: Routledge.
- Glynos, J. and Stavrakakis, Y. (eds) (2010) 'Politics and the Unconscious', *Subjectivity* Special Issue 3(3).
- Glynos, J. and Stavrakakis, Y. (2004) 'Encounters of the Real Kind: Sussing Out the Limits of Laclau's Embrace of Lacan' in Critchley, S., and Marchart, O. (eds.) *Laclau: A Critical Reader*, London: Routledge.
- Glynos, J. and Stavrakakis, Y. (2008) 'Lacan and Political Subjectivity', *Subjectivity*, 24: 256–274.
- Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.
- Locke, J. (1993) *An Essay Concerning Human Understanding*, London: Everyman.
- Massumi, B. (1996) 'The autonomy of affect', in Patton, P. (ed.) *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.

- Miller, J.-A. (2010[1983]) 'Two Clinical Dimensions: Symptom and Fantasm', *The Symptom* 11, <http://www.lacan.com/symptom11/?p=268>.
- Rorty, R. (ed.) (1967) *The Linguistic Turn*, Chicago: University of Chicago Press.
- Rose, J. (1996) *States of Fantasy*, Oxford: Clarendon Press.
- Rose, J. (2005) *The Question of Zion*, Princeton: Princeton University Press.
- Stavrakakis, Y. (2007) *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Weber, M. (1991) 'Politics as a Vocation', in Gerth, H. H. and Mills, C. W. (eds) *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Routledge.
- Zerilli, L. (2005) 'Philosophy's 'Gaudy Dress': Fantasy and Rhetoric in the Lockean Social Contract,' *The European Journal of Political Theory* 4(2): 147–164.
- Žižek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso.

Jelica Šumič Riha*

Politics and Psychoanalysis in the Times of the Generalized Metonymization

A Politics of Rhetoric

Rhetoric returns today in force, if not with a vengeance in contemporary theorization of politics. This is because some of the most perspicacious political thinkers, not only explain politics by means of rhetoric, but go so far as to say that “metaphor, metonymy, synechdoche (and especially catachresis as their common denominator) are [...] ontological categories describing the constitution of objectivity as such.”¹ Indeed, following Laclau here, one could say that politics is possible only if it is situated in the terrain where tropological movement supplements the hole in the symbolic Other, thereby constituting a groundless ground for the structuration of social life. In raising the value of the catachresis to the level of operational concept with his theory of the hegemonic suture, Laclau, thereby indicated the degree to which it would be impossible to grasp anything of the contingent production of the social link in the space of discursivity that is structurally incomplete, without a necessary recourse to the unsolvable tension between metaphor and metonymy. Politics, in this view, has to be rethought on the basis of the opposition between the contingent character of the instituting moment of society and its enabling conditions of (im)possibility.

While this pivoting of perspectives casts a different light upon politics, it also throws into relief what is at stake in the ancient quarrel between politics and rhetoric. Indeed, setting out from the premise that, as such, the symbolic order, the social order included, has no other basis than the sheer contingency of the laws of language, ultimately, the laws of metaphor and metonymy, rhetoric is supposed to provide a vantage point from which the fundamental groundlessness of the dominant discourse which shapes our reality can be appreciated, that is to say, thrown into question.

¹ E. Laclau, “An Ethics of Militant Engagement” in P. Hallward (ed.) *Think Again. Alain Badiou and the future of Philosophy*, Continuum, New York, London 2004, p. 137.

* Institute of Philosophy, SRC SASA

In a certain sense, the relationship between politics and rhetoric, which is thus both antinomian and complicit, could be read rhetorically, that is, as revolving around the polarity of metaphor and metonymy. Contemporary rhetoricians namely attempt to show how the unlimited play of displacements and substitutions, which can neither be controlled nor stopped, makes a direct challenge to the politics which stands for the moment of closure, the moment of arrest of this unending movement. The implication here is that the politically subversive and therefore emancipatory potential of rhetoric consists first and foremost in its capacity to reveal what politics tries desperately to conceal: the impossibility of establishing the socio-political order otherwise than through a hegemonic act of closure, an act which is, in and of itself, groundless. This means that the opposition between politics and rhetoric according to which politics is supposed to prioritize the closure of the constitutively incomplete social field, while rhetoric would privilege the metonymic endless displacements, can only be sustained if rhetoric is identified with an operation of de-totalization, an operation challenging the contingency of the closure of the structurally non-totalizable social field. To put the matter in other terms still: by resisting the movement of closure, metonymy brings on a disjunction between being and appearance, that is, the inevitability of slippage, non-correspondence between the being taken in its genericity, as it were, that is to say, devoid of all identity or predicate, and the master's discourse which can only operate through a logic of predication.

However, the polarity between politics and rhetoric is tenable solely if politics is reduced to the institutional moment of the social or, to borrow Lacan's term, to the master's discourse. Having the performative power of the signifier to structure the social field by assigning to the members of a given society a place and a function, a 'mandate', as Lacan calls it, the master's discourse thereby determines what counts and what is of no account, what is visible and what is not, ultimately, what exists and what does not. Bearing in mind this ontological dimension inherent in the discourse of the master, the crucial question for every oppositional politics worthy of the name is of course: how can that come into being which, within the framework of the master's discourse, remains invisible, that which, basically, does not exist?

It is from such a perspective that political implications of Lacan's conception of the symptom can be appreciated. From the start, Lacan namely conceived of the symptom as that which disrupts the smooth working of the social order, betray-

ing the subject's resistance to total alienation in that order. The point here is that the symptom can generate its subversive effects precisely to the extent that it operates like a metaphor,² that is to say, as a quilting point which, by reconfiguring relations between elements of a given situation in a different way, momentarily reveals the possibility of an entirely unprecedented type of the socio-discursive arrangement.

It should be noted that, in contrast to the famous battle between deconstructionists and Lacanians which has pitched metonymy against metaphor, the present debate over the meaning and value of rhetoric for contemporary theorizing of politics is, on the contrary, shaped by the primacy of metonymy over metaphor. Certainly, it is not by accident that contemporary rhetoricians set out from the assumption that metonymy precedes and dominates metaphor. It is not by accident precisely to the extent that rhetoric itself is seen to be putting forward the affinity between metonymy and contingency. In prioritizing metonymy over metaphor, contemporary rhetoric could, thus, be regarded as promoting a logic of the contingent in the field of politics. Against the necessity of the social order put up by the dominant discourse, rhetoric postulates as its axiom the necessity of contingency.

It is in this connection that the primacy of metonymy takes on great interest. In a discursive universe where metaphor is the structuring principle, the metonymic slippage, indeed, provides the only way for the inscription of the inexistent – a term used by A. Badiou, to designate an invisible excess, a remaindered part of a social space which is integral to it but which is unaccountable within the hegemonic articulation of that space. Proceeding from the irreducible incommensurability between the metaphorical closure and the ceaseless metonymic slippage, contemporary rhetoricians set out to track down a point that escapes the imposed discursive arrangement, a vanishing, yet always specific, determinate point of the inexistent that singularizes the given regime of mastery. While it is true that the mere apparition of the inexistent brings into relief the contingency of the transcendental regime of discursivity which constitutes our social reality, it is also true that the decisive issue is exactly how to inscribe the constitutive lack of a signifier in this discursive arrangement for those who have paid the

91

² Indeed, for Lacan, “the symptom is a metaphor”. J. Lacan, “The Instance of the Letter”, *Écrits*, trans. by Bruce Fink, W.W. Norton & Company, New York and London 2006, p. 439.

price for the institution of the social order through their exclusion. The question of the inscription of the inexistent is crucial because, in a discursive space organized by the master discourse, the inexistent cannot be presented or, better, represented as such. The inexistent, strictly speaking, can only ex-sist, it cannot exist, for to exist it would have to be articulated in terms of the existing structure of placement. What is at stake in the emergence, within the structure of places provided by the discourse of the master, of that which remains outside its grasp is therefore the question of how to assert the impossibility of the inscription of the inexistent as the sole mode for its inscription.

In this respect, the primacy of metonymy has to be viewed in the context of the multifarious attempts the contemporary theorization of politics makes to come to grips with the constitutive incompleteness of the social, ultimately, with the fundamental groundlessness of the acts of political constitution. In such a context, it is all the more important to take into account the fact that there are two possible ways of coming to terms with the non-closure of the political space of discursivity: the operation of supplementation and the operation of complementation. Situated on the basis of a negation of all grounding in the real, the metaphorical suture and the metonymic displacement represent two different ways of making up for this hole in the symbolic Other, two strategies for dealing with the radical absence of a formula which would inscribe the institution of the social in the real. It could then be said that metaphor succeeds in closing the discursive space of a given situation by producing a suppletory device under the guise of a catachrestic signifier, a semblance, in the very place where the Other is lacking. Giving body to the ineliminable lack of grounding, the catachrestic signifier is ultimately nothing but the metonymy of the hole in the Other. Supplementing the lack in the social Other with a catachrestic signifier, the operation of metaphor effects the saturation of the social, but at the price of concealing the fundamental groundlessness of such an operation. Due to the structural impossibility of the social order thus imposed to subsume the totality of a given social situation, the metaphorical totalization itself is hollowed out. Metaphor, in sum, fails to provide a true solution to the hole in the Other. In fact, inasmuch as the institution of the social order is groundless, every instance destined to supplement the lack in the Other appears to be nothing more than a semblance, a symbolic stand-in for the lacking real grounding.

In contrast to metaphor, where the barrier resisting suturation is crossed, metonymy avoids such a totalizing movement. Oscillating between a radical absence of all order and the institution of an order through the master's catachresis, metonymy indicates a place for a possible, yet unattainable structural closure, as it can only be situated in infinity. A place for the totalization of the social space is thus preserved, reserved, as it were, without ever being realized. Put differently, as the infinite movement generated by the lack in the Other, metonymy, paradoxically, gives rise to a belief in the possibility of a final closure. It could then be argued that whereas metonymy places the bar on politics, more exactly, on every single attempt to politically constitute the social, only to preserve the socio-symbolic Other from being barred, metaphor, on the contrary, by raising the powerlessness of metonymy to the status of structural impossibility, implies that the social Other, as such, is originally lacking, incomplete. Far from sending the question of the final closure back to the Other, and thereby making this Other consist, metaphor sends politics back to the incommensurable difference between the order of the signifier and the order of the real. It is on this basis that it is possible to conclude that, in contrast to metaphor which validates the irreducible hiatus, or chasm, separating the social order from its real grounding, and thus pointing to the Other which does not exist, metonymy, should rather be viewed as running away exactly from what metaphor ratifies, namely that the Other is, from the outset, originally, hollowed out.

This impossibility of defining a space of discursivity as a closed system, this failure of the Other to ensure a stable foundation for the establishment of the social order has ruinous repercussions in both registers, metaphor and metonymy. However, only metaphor, by providing a new master signifier, is capable of rendering a given situation legible, an operation which involves the forcing, the crossing of the bar that separates two incommensurable orders: the symbolic order and the order of the real, whereas metonymy literally lives for the preservation of this bar, which provokes, on the side of metonymy, an infinite quest for the constitutively lacking complement. In order to emphasize the importance of this point, Lacan makes a rather disconcerting assertion: metonymy, in his view, testifies to “a flight in the face of the anxiety of origins”³ exactly at the point, Lacan continues, where “logical rigor” is required.

³ J. Lacan, “In Memory of Ernest Jones: On His theory of Symbolism”, in *Écrits*, p. 591.

This brings us to one of the most important and the most laden with consequences for elaborating emancipatory politics at the present time: the current privileging of metonymy over metaphor. The seemingly ostentatious connection between politics and rhetoric may find confirmation in the involuted relationship between metaphor and metonymy in the present context of globalization: in the present context of the globalized metonymization, the symptom can no more “take on its revolutionary effect”⁴ as it has lost its status of a metaphor.

Expanding on a point which has also been made by Ernesto Laclau, we could take a step further and argue that what prevails in the era of a “general rhetorization”⁵ is a regime of mastery that relegates the metaphoric closure to a relatively subordinate role. In effect, not only is even a provisory stabilization brought about through the metaphorical totalization, radically called into question, worse, it exists only for the sake of generating a whole process of metonymization, which seems to have the effect of generating the perpetuation of the new variant of the master’s discourse, without allowing a truly novel order to come into being.

Our point is namely that the modifications of the discourse of the master, the total hegemony of a discourse that is structurally metonymic, has decisive consequences for the transformative power of the politics of rhetoric, ultimately, for its capacity to change the present transcendental regime of discursivity. In fact, once the dominant discourse itself appears to be structured as an endless series of metonymic displacements, there seems to be no room left for the rhetorical subversion which consists chiefly in showing how the hegemonic, i.e. the metaphorical suture of a given social space, is already contaminated by metonymic displacements.

94

No effective subversion of the dominant discourse can be achieved by means of metonymy as this discourse itself, far from being threatened by its incompleteness, literally lives off its own impossible closure. Hence, in the era of the generalized rhetoric, i.e., in the era in which metonymy prevails, rhetoric seems to be oddly incapable of effecting a cut in the dominant discourse and thereby of undermining the state of affairs resulting from it. On the contrary, it seems to be rather a continuation of this discourse. As a result, rhetoric finds itself singu-

⁴ J. Lacan, “Comptes-rendus d’enseignement”, *Ornicar* ?, n° 29, 1984, p. 24.

⁵ E. Laclau, “The Politics of Rhetoric”, in B. Cohen, J. H. Miller and A. Warminski (eds) *Material Events*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000, p. 247.

larly disarmed when it comes to tackling the chances of an oppositional politics in its contemporary conjecture, i.e. in a discursive universe in which metonymy as the organizational principle prevails.

Raising this objection implies an associated concern about the possibility of changing a discursive universe in which metonymy appears to be the structuring principle, as the constantly renewed attempts to move away from the here and now appear to be always reincluded within the dominant discourse and serve to continuously uphold it. Hence, contemporary oppositional political must pursue a different path if it is to enable us to face the present deadlock where nothing appears to stop the expansion of metonymy. This is why the question of an emancipatory politics that could bring about change capable of breaking decisively with the present impasse of metonymization looms higher than ever in the history of politics.

We can find an understanding of the specifically political consequences of this impasse in Lacan's discussion of the relationship between politics and the unconscious.

"The Unconscious is Politics"

"I do not say 'politics is the unconscious' but simply 'the unconscious is politics'"⁶. What is so striking about Lacan's concessive formulation that will guide us is that, under the guise of continuity, an unexpected inversion is produced, as politics seems to be occupying, contaminating even, the unconscious itself, the sole domain which is within the competence of psychoanalysis. With this intrusion of politics into the unconscious, the very subject-matter of psychoanalysis, something is surreptitiously added that suspends, ruins even, the classic Freudian thesis: "politics is the unconscious"⁷. What this thesis according to which the unconscious dominates politics immediately implies is that the social bond at stake in politics is governed by a certain logic that operates unbeknown to men thus brought together, a logic that "is already operative in

⁶ J. Lacan, unpublished seminar "La logique du fantasme" (1966–67), the lesson of 10 May 1967.

⁷ Although this thesis is not found in exactly this form in any of his texts, it should be attributed to Freud.

the unconscious”,⁸ namely the logic of the signifier. Only in this sense can Lacan himself maintain that the discourse of the master, this being his name for politics, is the discourse of the unconscious. From such a perspective, it may well appear that the formula: “politics is the unconscious”, merely sums up the two preceding, now classic, definitions of the unconscious furnished by Lacan himself: “The unconscious is structured like a language” and “The unconscious is the discourse of the Other”. Yet such a view is rendered extremely problematic from the moment that it appears that the Other itself is challenged, or does not exist at all.

For the claim now seems to be more radical, requiring not just that collective formations in the field of politics be analyzed as unconscious formations,⁹ that is, as resulting from the topological shifts, but that the unconscious itself must be accounted for as being linked to, indeed, dependent upon, the discourse of the master. Thus, when Lacan in his seminar on *The Other Side of Psychoanalysis* stresses that “[A]s stupid as this discourse of the unconscious is, it is responding to something that stems from the institution of the discourse of the master himself,”¹⁰ he thereby implies that any modification of the master’s discourse will have decisive consequences for the discourse of the unconscious. To begin with, in fact, it is worth noting that when Lacan claims that “the unconscious is politics”, he is not only taking into account that “something changed in the master’s discourse”¹¹, announcing in that way a suspension, at least in part, of the validity of Freud’s formula, thereby confining it to the era in which the Other still existed. By stating that “the unconscious is politics”, Lacan can be seen to be already suggesting here that in a world in which the Other has become problematic, even nonexistent a new and more radical conception of the unconscious is required. Clearly, it is not the same to designate the unconscious as the discourse of the Other when the latter still existed, or when the existence of the Other is quite obviously, that is to say, at the level of hegemonic discourse, called into question.

96

⁸ J. Lacan, “The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious,” in *Écrits*, p. 673.

⁹ Freud was indeed the first to show, in his famous *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, that for there to be a group, it is necessary that its members are hooked up to the same identificatory signifier.

¹⁰ J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. The Other Side of Psychoanalysis*, Book XVII, trans. by Russel Grigg, W.W. Norton, New York, London 2007, p. 91.

¹¹ *Ibid.*, p. 207.

This shift in Lacan's theory of the unconscious could thus be seen as a direct effect of the precariousness, in the field of politics, of the very link, the agency of the Other, on which the structural equivalence between the discourse of the unconscious and the master's discourse was founded. Taken further, it is clear that this move from the first to the second formula has direct implications for Lacan's theory of the subject. In the first formula, the emphasis is on the alienated subject, the subject called into being by the Other, ultimately, the subject as an effect of the signifier. The first formula thus makes it possible to account for the fact that the subject is produced by discourse, that is, determined through the "action of the structure", yet manages to retain some capacity for action which will change the structure of which it is but an effect. The second formula, by contrast, is articulated to the barren Other. Consequently, if politics was at the outset viewed by Lacan as the paradigm of the master's discourse, the emergence of a new discourse, the capitalist discourse, problematizes the notion of the Other as a guarantor, thus shaking up the basic laws of the constitution of the social order and changing what constitutes social reality for us.

Hence, if the focal point of this essay is this replacement of the initial Freudian thesis: "politics is the unconscious", by Lacan's new one: "the unconscious is politics", this is because this substitution announces a switch of paradigms, a transition from one discursive regime to another: from a regime in which the political field is structured by the reference to the Other which operates through identification, prohibition, repression, the matrix of this regime being, of course, the master's discourse, to a regime in which politics as a field is articulated to the barred, inexistent Other and where the incompleteness of the space of discursivity appears to be irrevocable and irreparable.

Retroactively, the statement "Politics is the unconscious", can then be viewed as a formalization of the equivalence between the master's discourse and the discourse of the unconscious, as indeed they are both conceived as the discourse of the Other, more exactly, like a language which is organized by the instance of the Other. The second formula amounts to the reversal of the first: if the first formula, insofar as it is centred around the famous *point de capiton*, provides us with a formula of metaphorization, the second formula is one of the generalization of metonymy, or, rather, of the general metonymization. Taking into account the mutation of the discourse of the master resulting from the total hegemony of the capitalist discourse and thus opening a perspective lacking a

quilting point, the second formula can therefore be viewed as a formula forged by Lacan for the era of the nonexistent Other, that of the not-all, an era of a discourse without conclusion.

The difference between the first and the second formula, can therefore be exemplified in a shift that has been taking place in contemporary theorizing of politics over the past few decades – namely, a drift away from a perspective in which the realms of rhetoric and politics are viewed as antinomian towards an understanding of politics in terms of an open-ended, undecidable space of discursivity which requires topological displacements for its very constitution. Now this concerns our problem directly: to evaluate the contemporary possibility of change in the present conjecture while taking into account the mutation of the master's discourse, that namely which is articulated to the lack in the Other, to the barred Other, and which Lacan, as is well known, designated as the discourse of the capitalist.

One of the great merits of Lacan's approach such as it is announced by the statement "the unconscious is politics" lies not only in his highlighting the deadlocks that the emancipatory politics faces in a universe of the inexistent Other. Our claim is namely that in opening the perspective of the not-all, Lacan indicates at the same time the possibility of a fundamentally different politics, one which is not restricted to the resistance to and/or the subversion of the master's closure by uncovering its radical contingency.

What follows is an attempt to outline the space of the problem of the not-all and to show if and to what extent politics and psychoanalysis are able to face and to resist the deadlocks inherent to the generalized metonymization while theorizing and practicing new forms of the non-segregationist collectivity. Our aim in this essay is to contribute towards an understanding of this complex issue, and in particular to look at the political and theoretical difficulties associated with the construction of the universal in an infinite universe, a universe without a beyond.

98

From the not-all to the "for all"

We set out from the assumption that, for psychoanalysis and for politics of emancipation, there must be another perspective, another angle under which it

is possible to conceive of a way out while breaking with the prevailing conception of a solution in terms of a subversion of the existing hegemonic arrangement.

In what follows we propose to explore the status of the “for all” in politics and psychoanalysis by analyzing and bringing into question the seemingly self-evident relationship of the mutual exclusion between politics and psychoanalysis. In order to expose an affinity in dealing with the not-all in politics and psychoanalysis, it is necessary to move beyond the traditionally hostile polarities of the singular and the universal and to reverse the usual perspective, according to which there is no passage between the domain of the singular and the domain of the universal. We will then move on to consider the relationship between psychoanalysis and politics from the point of view of the collectivity “for all” constituted through a complex practice of disidentification and production of the generic or, to use Agamben’s term, “whatever” singularities.

Our starting assumption is that politics and psychoanalysis encounter the same structural impasse that of dealing with an irreducible heterogeneity. Indeed, the central issue in analysis is precisely that of a knot which “holds the subject together”, an instance that links together three registers that would otherwise remain disconnected: the symbolic of his or her representation, the real of his or her enjoyment, and the imaginary consistency of the body’s image. What the analysand learns at the end of his or her analysis is that nothing holds together these three instances, the real, the imaginary and the symbolic – except the symptom or *sinhom* as Lacan termed it in his later teaching.

Politics, likewise, irrespective of the type of government, confronts the impossible-real under the guise of a similar impasse: how to hold together singularities which have nothing in common. Modern politics, at least from the French Revolution onwards, has treated this impossibility of the social bond by constructing a form of collectivity which would be “for all”. It is a paradoxical collectivity since the condition for its very constitution requires the exclusion of the exception, of some otherness that is presumed to be evading the universalisation.

One could then say, what is really at stake between psychoanalysis and politics is the issue of heterogeneity. Politics and psychoanalysis thus appear to be two different languages for articulating heterogeneity that are in confrontation with

each other. But is the heterogeneity in psychoanalysis the same as that which we encounter in politics? What is at issue here is precisely the question: under what conditions is it legitimate to bring together politics and psychoanalysis?

Indeed, any attempt to relate psychoanalysis to politics is far from obvious. According to the received idea, there seems to be no common ground permitting their encounter. In this view, psychoanalysis is presumed to be defending the rights of the singular, of that precisely which resists the universal. Indeed, psychoanalysis is by definition the domain of the “not for all”. As such, psychoanalysis cannot, without losing its competence, force the boundaries of confidentiality imposed by its practice to wander into a domain in which, on the contrary, something is valid only insofar as it applies to all. From this view, psychoanalysis has no competence in the domain destined “for all”. Politics, by contrast, designed as the order of the collective, deals with the masses, with the multiple. In so far as politics is preoccupied with the question of that which is valid for all, it can only turn a blind eye to the singular: the proper object of psychoanalysis. For politics, in which there seems to be no place for the singular, it would be an illegitimate step to make the opposite move: from the “for all” to that of the “only for one”. Indeed, if we follow the received idea, what makes their encounter impossible, is a double interdiction of the passage from the register of the singular to that of the multiple.

We propose to reverse this perspective and to examine under what circumstances the relation between these two domains, that of the “for all” and that of the “irreducible singularity”, can be established. So the very fact of posing the question of heterogeneity in politics and psychoanalysis, requires the construction of a site, a scene for their encounter.

100

Our guide in this pivoting of perspective, will be Lacan. We will refer, more specifically, to his *Television*, in which he presents both his critique of politics as a way out of capitalism and the task of psychoanalysis in a universe governed by the capitalist discourse: “The more saints, the more laughter; that’s my principle, to wit, the way out of capitalist discourse – which would not constitute progress, if it happens only for some.”¹²

¹² J. Lacan, *Television*, trans. J. Mehlman, W.W. Norton & Co., New York 1990, p. 16.

However, it is important to consider how psychoanalysis can emerge as a way out of the capitalist discourse. It is true that Lacan harboured some ambitions concerning the role of psychoanalysis in our world, as he puts it. First of all it should be noted that to propose psychoanalysis as a solution, as the way out of capitalism, is only possible in the very specific circumstance of the collapse of the belief in the emancipatory power of politics. In this rather enigmatic remark Lacan namely pinpoints one of the greatest problems we face today: the growing impasses of the way out of capitalism, i.e. of a master's discours that yields to the generalized metonymization. At the same time psychoanalysis, according to Lacan, faces a paradoxical task: to find a way out of a discourse which is considered to be limitless, "eternal", a discourse which precisely knows of no way out. It could, then, be said that what Lacan proposes as a solution is animated by the "passion of and for the real": to invent, to force even, in the situation of an impasse, a radically new solution, that of an immanent transcendence.

It seems that psychoanalysis, according to Lacan, is capable of succeeding there where the politics of emancipation failed: to find a way out of the growing impasses of capitalism. Indeed, one is tempted to say that psychoanalysis emerges as a *tenant-lieu*, place-holder of the impossible, absent emancipatory politics. Or to be even more precise: psychoanalysis is a new name for the politics of emancipation – with all the consequences which follow from this substitution.

Politics of symptom or politics of love?

What then is the politics of psychoanalysis? Indeed, what politics might result from psychoanalysis? Actually, there exist two interpretations of the politics of psychoanalysis respectively termed the "politics of symptom" and the "politics of love". Both of these interpretations which have their partisans and critiques are to a certain extent grounded in Lacan's work in particular as they both take as their point of departure the irreducible heterogeneity inherent in the subject as a kernel of the real resisting the dominant social bond. There is something in the subject which makes him/her other, unlike any other in the community to which he or she belongs. While both of these paradigms refuse the antinomic relation between politics and psychoanalysis, they nevertheless differ in outlining the crucial stake of such a politics proper to psychoanalysis.

According to first reading, the politics of psychoanalysis is a “politics of symptom”. The task of psychoanalysis is to examine contemporary modes of the social bond in relation to the symptom. The symptom here is conceived as a specific fixing of jouissance proper to each subject. The symptom is that which in the subject resists universalisation. The central stake in this politics of symptom is to uncover the tension between the social bond and the symptom. More particularly, to reveal the incompatibility between the allowed and the forbidden jouissance. Thus, there is, on one hand, jouissance, such as is prescribed by the social Other, and, on the other hand, there is the symptom as a mode of enjoyment, particular to each subject and which is as such irreducible to the standard jouissance. Thus, the jouissance under the guise of the symptom is a jouissance which presents a threat to the social bond.

There are two structural consequences that follow from this politics of symptom. The first is that the conclusion to be drawn from the conflict of these two jouissances is that nothing can “hold together” subjects-symptoms, nothing can bring together these irreducible modes of jouissance. From this perspective then, jouissance can be seen as the impossible-real of the social bond. Jouissance, as a symptom, is that irreducible otherness on which no collective logics can be grounded. The final lesson to be drawn from psychoanalysis insofar as it ventures into the domain of the social and politics is then what we would propose to call the “solipsism of enjoyment”. In other words, politics and psychoanalysis are in an antinomic relation.

There is however a problem that this “politics of symptom” cannot solve. Capitalism as the hegemonic social bond brings into question what is supposed to be the central issue of this politics: the tension between the prescribed, standard jouissance, and jouissance provided by the symptom. Thus the politics of symptom may well have been applicable in Freud’s times. Today, however, there seems to be no place for such a politics of symptom precisely to the extent that the capitalist discourse itself dissolves the tension between the singular and the universal. Capitalism is namely that exceptional social bond, indeed, in a sense it could be considered to be an aberration among social bonds, since it realises what in all the other bonds seems to be impossible: its compatibility with enjoyment. Capitalism is namely a social bond which does not demand that the subject sacrifice his/her enjoyment. On the contrary, the capitalist social bond is a bond that adapts itself to the “trifle”, the private enjoyment of everybody. It

is offered as an apparatus which, thanks to the scientific development and the market, is able to provide the subject with the lacking enjoyment.

So, from this perspective, not only does enjoyment not endanger the capitalist social bond, but, on the contrary, capitalism is a discourse in which the “democracy of enjoyment” rules. This is because, in the capitalist discourse, the subject appears to be dis-identified and, consequently, needs to attach oneself to anything that could provide one an identity. The second consequence is that the subject of the unconscious is completed by products thrown on the market. This is why Lacan inamed the subject of the capitalist discourse, “the proletarian”, this being a name for the subject which is inseparable from his or her *plus-de-jouir*, object *a*. We are dealing here with an obscure subjectivation which depends on the conversion of the surplus-value, that is to say any product thrown on the market, into the surplus-jouissance, the cause of the subject’s desire. We would suggest that it is precisely this indistinction between the surplus-value and the surplus-jouissance which makes it possible for the capitalist production of “whatever objects” to capture, indeed to enchain the subject’s desire (its eternal “this is not it!”). From this perspective, it could be said that capitalism, insofar as it promotes the solipsism of enjoyment, promotes at the same time a particular communal figure, that which J.-C. Millner termed a “paradoxical class”, a community in which its members are joined or held together by that which disjoins them, namely enjoyment.

The second paradigm of the politics of psychoanalysis is to a certain extent the reversal of the first one. What is at issue here is to show that enjoyment, precisely as an irreducible heterogeneity, is the point at which psychoanalysis encounters politics. Far from precluding all social bond, enjoyment appears rather as a foundation for that politics which could be termed, for lack of a better term, the “politics of love”. At issue in this paradigm is love for one’s neighbour rather than the solipsism of enjoyment.

The texts of reference here are, of course, *Civilisation and its Discontents* and *The Ethics of Psychoanalysis*, two texts having as their point of departure the presupposition that what makes the otherness of the other is enjoyment insofar as it is evil. For Freud, the evil jouissance I suspect in the Other justifies my reservations with regard to him, the reason why the Other does not deserve my love since I can give my love only to the one who is like me. For Lacan, on the contrary, it is

precisely this evil jouissance that the Other and I have in common. This irreducible otherness of jouissance is what joins us together. And this is why Lacan can claim that “that fundamental evil which dwells within this neighbour [...] it also dwells in me.”¹³ This is why Lacan in his “Kant with Sade” reproaches Sade, but in an indirect way Freud too, with the misrecognition of his own enjoyment. Sade, just like Freud, Lacan says “*refuses to be my neighbour*”.

The reason for this refusal, according to Lacan, is that “Sade does not have neighborly enough relations with his own malice [*méchanceté*] to encounter his neighbour in it”,¹⁴ backing away, just like Freud, from the Christian commandment: “*Thou shalt love thy neighbour like thyself*”. Nothing then, to follow Lacan, is closer to me than that which I try desperately to avoid, this nameless, evil enjoyment that I encounter not only in the Other but in me too. On the other hand, it is precisely because, like myself, the Other is in the same position in relation to that what Lacan calls *la chose la plus proche*, that thing which is closest to me being of course jouissance, that I can love the Other. What is difficult to swallow here is not the idea that the Other is unfathomable, enigmatic, wholly other. What is unthinkable is this sameness at the level of enjoyment. That which radically separates me from the Other, his or her absolutely particular enjoyment, is at the same time that which we have in common: this immanent otherness. Paradoxically, enjoyment as this extimate otherness is the foundation of sameness.

The crucial point of Lacan’s interpretation of the love of one’s neighbour, far from a postmodernist exaltation of the irreducible otherness of the Other, is designated here as a strategy for handling this irreducible immanent otherness. Love, insofar as it is beyond all transaction, this non-reciprocal love, in the final analysis, as a renouncement of any direct equivalent to be given in return, all promise of payment, this wholly unmotivated, gratuitous love, love as a gift without recompensation, is what Lacan proposes as a solution to the impasse caused by the encounter with the enjoyment in the Other, with the otherness of the Other. This “real” love – real in the sense that it demands the impossible – to love somebody for that which turns hatred and aggression against me – is a possible strategy for handling that otherness in me, for neutralising it.

¹³ J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. The Ethics of Psychoanalysis*, trans. D. Porter, Tavistock/Routledge, London 1992, p. 186.

¹⁴ J. Lacan, “Kant avec Sade”, *Écrits*, p. 666.

It is precisely at this point that the political implications of love of thy neighbour can be drawn out. Love of thy neighbour as a way of dealing with enjoyment is precisely what Derrida perceives as a chance for democracy. According to Derrida, “there is no democracy without respect for irreducible singularity or alterity.” But, Derrida adds, “there is no democracy without a ‘community of friends’, without the calculation of majorities, without identifiable, stabilizable, representable subjects, all equal”.¹⁵

In this second interpretation of the politics of psychoanalysis, only psychoanalysis, by bringing to light enjoyment as the irreducible singularity common to me and my neighbour, as this sameness in otherness, can elaborate a theory of the subject appropriate to democracy. Indeed, a theory of subject that is necessary to democracy.

A nonreciprocal love for thy neighbour severed from all utility, is the point at which politics and psychoanalysis necessarily meet. Indeed, such a love can be seen as a model for a nonsegregationist community. This is because the indifference to the useful which situates love beyond all altruist utilitarianism, signifies a radical mutation in the field of politics, a mutation which concerns precisely the status of the Other. For the break with the useful characterises not only love and friendship, but also hatred, as Freud himself points out in his *Civilisation*, because my enemy is not interested in the profit he might gain from the wrongdoing he inflicts on me. This leads to a somewhat unexpected conclusion: if the refusal of the utility, the indifference as to the possible gain is what friend and enemy have in common then the distinction between the friend and the enemy disappears.

The crucial question here is of course: what consequences can be drawn from the disappearance of the demarcation line between friend and foe, in the final analysis, from the collapse of the figure of the Other for the social bond and, consequently, for politics? This is precisely the central issue in Schmitt’s theory of politics. As is well known, Schmitt situated the friend/enemy discrimination at the core of politics. In Schmitt’s view, a mere agglomeration of fellow men can never bring about the desired homogeneity of the community. At this level, not only is the other not an other at all, but this specular relation is governed

15 J. Derrida, *Politics of Friendship*, trans. G. Collins, Verso, London, New York 1997, p. 22.

by a lethal alternation: if it is you, I am not, and if it is me, it is you who are not. Schmitt's greatest merit is to have pointed out the intrinsic complicity between enmity and the Other. If we are to follow Schmitt, for homogeneity to be established at all the existence of an instance of dissimilarity, an element of otherness is required, that which at the level of the relationship between *semblables*, fellow men, is precisely lacking. Schmitt's introduction of the friend/enemy distinction can thus be understood as an attempt at diffusing the hatred that the fellow men would otherwise vent against one another through the "exportation" of this inherent aggressivity elsewhere. From this perspective, the role of the Other is ultimately pacifying.

On the other hand, however, hatred is never completely domesticated. As Schmitt himself is forced to acknowledge, the establishment of such a constitutive Beyond is always incomplete since the Other is always contaminated by another figure of the enemy, the enemy within the community. This other Other, by being unlocatable, indiscernible, corrodes the communal being, threatens the community with its dissolution. From the very start, there are then two figures of the enemy and not simply one: the symbolic enemy that Schmitt calls the political enemy. And there is yet another figure of the Other: the "real" or internal enemy. Whereas the first figure is essentially pacifying, the second activates the absolute destructive hostility leading to a permanent civil war.

In the present constellation of globalisation, we are facing a situation in which, strictly speaking, there is no instance that could play the role of the "constitutive outside", no instance of the "they" that would render possible the construction of the "we", since both "we" and "they" are always already "in", included. It is essential to realise how contemporary otherlessness, paradoxically, opens up the possibility for the emergence of a hatred that nothing can appease. The proliferation of the hated real others in an era of the nonexistence of the Other is necessary since – once the figure of the external, political, "symbolic" enemy is eliminated, once everybody is included – anybody, myself included, can occupy the place of the radical, real other. For what characterises present-day globalisation is namely the denial of all exclusion.

The exclusion of the exclusion did not, however, make the exclusion disappear, it has only become internal and thus invisible. It is precisely because the frontier between the included and the excluded is ultimately invisible, as there is no

sign, no attribute that would help me determine who is “in” and who is “out”, that, in a universe without beyond or limit, a universe that knows of no exception, anybody can, in principle, find himself/herself occupying the place of the real, dehumanised Other.

This is precisely the reason that the “politics of love”, a politics which aims at the impossible articulation of the otherness and the social bond, the impossibility of counting and the necessity of counting, remains forever contained within the perspective of the promise, it is forever “to come”, *à venir*, never in the here and now. In other words, such a politics cannot provide us with a satisfactory answer to the question: how is it possible to justify the legitimacy of the move from the singular to the universal. The politics of love is satisfied with the ceaseless affirmation of the singularity of otherness. That is why it cannot indicate a way in which this singularity could be asserted politically, in which way to politicise the singularity of the singular by introducing another principle of counting: that of counting the uncounted, the uncountable. Ultimately, what such a conception of politics in terms of love misrecognises is precisely the irreducible gap between counting and the impossibility of counting as the sole site in which the politics of emancipation can be situated. We propose to call the politics of emancipation that politics that organises a confrontation between counting and the impossibility of counting, an operation that reveals the constitutive impossibility of institutionalising a collectivity “for all”, a collectivity in which what is at stake is precisely the predicate determining the belonging to the community, the demarcating line between inside/outside, us/them.

It is precisely at this point that the politics of emancipation encounters psychoanalysis. We would argue that psychoanalysis can show us how it is possible, in spite everything, to think and to practice a collectivity “for all” as an open, nonsegregationist collectivity. For the great merit of Lacan’s proposed solution in *Television* consists in recasting the question of the universal, of the “for all”, from the perspective of the infinite. Clearly, the solution proposed by Lacan is a paradoxical solution since we are dealing here with an “interior way out”, if I may say so, a paradoxical way out which implies no transgression, no forcing of a barrier, since there is no barrier separating the outside and the inside. In view of this interior way out, everything depends, of course, on the way in which we understand Lacan’s statement: “It would not constitute progress if it happens only to some”. Does the expression “not only for some” imply “for all” or not?

Our claim is that it points in the direction of the “for all”. To be sure, this is a very peculiar “for all” since, in the not-all, that is, in an infinite universe in which this “for all” is situated, it is impossible to state the universality of the predicate.

To fully grasp the political implications of this articulation of the “for all” to the “not-all”, we must distinguish between two forms of the not-all: the not-all of incompleteness and the not-all of inconsistency. The first not-all is what we usually refer to as the all or the universal, to use its traditional name. This category designates a unity constructed through the limitation, put more precisely, through the exclusion of an exception. And there is another form of the not-all, the inconsistent not-all which can, paradoxically, be obtained, not through the exclusion of the exception, but through its inclusion. By the very fact of subtracting the exception from a series we render it limitless, non-totalizable.

Now, what exactly is the status of the exception in the not-all? We cannot simply state: there is no exception to the universal function, for instance, “All As are B”. We should rather say: if there is an exception we don’t know where to find it. From the perspective of the not-all, the exception is seen as being erratic, it is everywhere, yet nowhere to be found. It could then be said that the exception is generalised. We could also say, for instance, that we are all exceptions.

It then follows that the first figure of the not-all is subtractive or segregationist, because the price to be paid for the constitution of the “all” is the exclusion of those who do not possess the required predicate. A “true” not-all is non-segregationist because, from the outset, all exception is undecidable, indeterminable. Consequently, such a not-all is open, inclusive, in a word: “for all”. We can see here a solution to the impasse that Schmitt confronted: how to conceive of a community when there is no Other from which the members of the community are to be distinguished. It could then be said the politics of the non-segregationist not-all is symmetrically inverted compared to that proposed by Schmitt as it consists in including the Other rather than in excluding the Other. Not of course in the name of respecting the rights of otherness, openness to the Other, but in order to bring into question the communal identity, the supposed homogeneity of the group.

It is this second aspect of the not-all, one in which it is impossible to determine the existence of a totalizing exception that can best be illustrated by the politics

inherent to Lacan's School: *École de la cause*. For there is yet another way of dealing with the problem of the structural non-totalization.

A shift in Lacan's reflections on politics in general and the functioning of a psychoanalytical institution whose principal task would be the transmission of a radical singular experience such as can only be encountered in an analysis, is marked by a paradoxical thesis according to which: a group is the real, that is, according to his vocabulary, a radical impossibility. Yet the real of the group is that which is precisely at stake in the foundation of his School: *École de la Cause*, School of the Cause. If we propose to consider Lacan's thesis about the real of the group seriously, this is precisely because Lacan, while insisting on the impossibility of the group, by founding his School nevertheless succeeded in demonstrating that there is a way of dealing with this impossibility.

Lacan's solution to the impasse of collectivity consists in opening his School "to everybody", which is to say "to anybody". If there is absolutely nothing to define the analyst, no pre-given predicate or property on which his identification could be grounded, then the only solution is to call on all who are willing to work in the Freudian field. By inviting to his school anybody, without any qualification, Lacan created an open, empty space destined to be inhabited only by a special kind of work, the work of the "determined workers"¹⁶, be it analysis or not, as he puts it.

As the expression "determined worker" suggests, it is the work that decides the belonging to the collectivity. This also implies that this work cannot be standardised. The work to be done is by definition indeterminable since it cannot take place unless there is a transference to the cause. This expression, "determined worker", emphasizes the importance of the fidelity to a cause, the willingness of everyone involved in it to risk himself or herself and his or her desire in the pursuit of what is ultimately unknowable. All that the work to be done by everybody requires, and that despite the fact that neither its quality nor quantity can be prescribed, is a new relation to the cause; in the final analysis: the task that everybody is confronted with is that of inventing psychoanalysis.

109

¹⁶ This expression was introduced by Lacan in his "Fouding Act", in Jacques Lacan, *Television. A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, p. 100.

It is precisely in this sense that in Lacan's School it is impossible to distinguish good, determined workers from idlers. Rather, School of the Cause is to be seen as a collectivity that is profoundly non-segregationist. It is non-segregationist because the presence of an element allegedly heterogeneous to the collectivity, a non-analyst, is not only tolerated but required in order to bring into question the predicate: to be an analyst.

This collectivity "for all" thus serves us as a model for the anonymous egalitarianism in so far as it renders visible the functioning of both universalist, although incompatible logics: the one that is grounded in the exception, and the other that takes as its departure point the axiom according to which: "there is none who has not got it", namely the capacity to be a determined worker.

The paradox of the politics implied in Lacan's School resides namely in the fact that it is situated precisely at the level of that which cannot be represented nor counted as it is what is left after the operation of disidentification. In short, it is situated at the level of the pure, whatever singularity. Yet it is precisely this irreducible singularity that Lacan's School proposes to take into account, to 'count'. For the ambition of Lacan's School is not only to find a way out of the traps of identification. It is above all to find, to force, a passage there where there is a non-passage, an impasse, a deadlock, of the group. What is at stake in the foundation of the *École de la Cause* is a paradoxical project: to universalise the singular.

We can see now that what is at stake in the distinction of the two logics of the universal is eminently political. At issue here is the way in which the logics of the not-all is set to work, made operational there where the segregationist logics operate, there where the exclusion, be it visible or invisible, reigns.

110

From this perspective, Lacan's School can be viewed as a special collectivity "for all", that of workers, a collectivity which implies the disidentification practised at the level of the group: everyone ought to become anyone, a whatever singularity. This is not to say that one discovers oneself as already being such. On the contrary, one only becomes such: anyone. This is a subjective transformation that everyone has to accomplish at his/her own risk. This is because the collectivity "for all" is ultimately grounded in a cause that sets us to work. As such, it

includes in the real a radical novelty: a paradoxical collectivity that is at once not-all, non-totalisable and yet at the same time “for all”, offered to all.

Such a collectivity “for all” that is grounded in the real of the group, which is to say in its impossibility, is certainly a forcing: a forcing of saying, because what characterises such a collectivity is precisely the advent of an allegedly mute, uncounted, invisible instance that starts to speak out and, in so doing, asserts its presence: “We are here”. But it is also a forcing of all social order and its counting. For what is at issue here is not to correct the miscount made by the social order by including those who were left outside, those who did not count, but rather to accomplish, in view of those uncounted and counted alike, the operation of transfinitisation, an operation that aims at constituting an open, non-segregationist for all that is governed by the logic of the “one by one”. How many members will count this “for all” of the not-all? It doesn’t matter. It is not about the numbers. On the condition, however, that it remains, just like a Cantorian aleph, indifferent, impervious, to both all addition and all subtraction. This is because this paradoxical interior way out is nothing other than the constitution of a local, temporary, provisional collectivity “for all”. It is not to remain forever. All that remains forever, ultimately, is its name and its call.

**Politiser la santé
Politicizing Health**

Rodrigo de la Fabián*

« De la fonction politico-clinique du témoignage »

1. Introduction

Dans le livre d'Axel Honneth de 1992 *La Lutte pour la Reconnaissance*¹, l'auteur situe la théorie sociale de la lutte pour la reconnaissance, d'inspiration hégélienne, par opposition à la tradition libérale hobbesienne. Hobbes pensait que la réaction « naturelle » d'un homme lorsqu'il rencontre un autre homme, était la distance, la méfiance et la lutte pour la survivance. La raison de ceci, c'est qu'il concevait la nature humaine comme éminemment individuelle, égoïste et autonome, en supposant le pacte social comme un calcul économique qui aidait à préserver, de façon paradoxale, cette autonomie mise en danger par la lutte entre les individus. Selon Honneth, Hegel va retenir l'idée que la société et la loi humaines sont construites à partir d'une certaine forme de lutte, sauf qu'il va redéfinir cette lutte d'une toute autre manière. En effet, Hegel va identifier la présence d'un pacte « précontractuel » (Honneth, 1995, p. 42) opérant déjà dans la lutte décrite par Hobbes. C'est-à-dire que Hegel pense que si l'on ne présuppose pas ce minimum de reconnaissance mutuelle opérant déjà dans l'état de nature hobbesien, on ne pourrait pas simplement penser la coexistence des sujets, pas même pour se disputer. Pour Hegel, le crime, comme par exemple le vol, ne s'explique pas comme une conséquence de la passion égoïste. Le voleur n'accomplit pas le crime par convoitise, mais en tant que sujet exclu du droit à la propriété ; par le vol, il cherche à être reconnu, à montrer à l'autre qu'il existe et qu'il a les mêmes droits. De la même façon, pour l'agressé, la violence issue du vol qu'il expérimente, tiendrait surtout au sentiment du manque de reconnaissance en tant que sujet de droit, manque qui est vécu comme une injure, comme un *Mis-sachtung*, un dis-respect selon Honneth. Donc, ce que le crime et l'injure mettent en évidence, c'est justement l'existence de ce proto-pacte antérieur à la violence. Pour le voleur, le fait de commettre le vol, implique qu'il veut être reconnu par le

115

¹ Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The moral Grammar of Social Conflict*, Polity Polity Press, Cambridge 1995. (Honneth, 1995)

* Facultad de Psicología, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile

propriétaire, pour l'agressé, le désir de vengeance montre à quel point sa subjectivité dépend de la reconnaissance du voleur. À ce sujet, Honneth écrit :

Au contraire, dans leur propre orientation-action, les deux sujets ont déjà favorablement pris l'autre en compte, avant de s'engager dans les hostilités. En fait, les deux doivent déjà avoir accepté l'autre d'avance comme un partenaire pour l'interaction et dont ils acceptent que leur propre activité soit dépendante. Dans le cas du sujet sans propriété, cette affirmation préalable est mise en évidence dans la déception avec laquelle il réagit face à la saisie inconsidérée de sa propriété par l'autre. Dans le cas du sujet avec propriété, par contraste, la même affirmation préalable est démontrée par l'empressement avec lequel il reprend l'objet à l'autre ; la définition de la situation comme si elle était sa propre interprétation-action. En vertu du contenu propositionnel de leurs orientations-actions, les deux parties ont simplement déjà reconnu l'autre, même si cette entente sociale n'est pas thématiquement présente. (Honneth, 1995, pp. 45-46. La traduction est mienne.)

La lutte présuppose donc une affirmation première, une reconnaissance. Dans ce contexte, Honneth nous propose différents modes de reconnaissance qui vont de l'amour, en tant que reconnaissance de la condition individuelle de l'être humain, en passant par la loi, qui reconnaît la dimension universelle de l'individu, pour arriver à une forme plus achevée de reconnaissance, celle de la solidarité – *estime* sociale –, c'est-à-dire, la reconnaissance de la condition particulière du sujet dans un contexte universel. Ainsi, la lutte pour la reconnaissance est téléologiquement mue par la quête ultime de reconnaissance biographique – particulière – l dans un contexte collectif ou social. Vu de l'autre côté, cela veut dire que l'injure, qui est à la base des mouvements sociaux et des querelles individuelles, est une conséquence de la sensation de n'être pas reconnu par l'autre : soit en tant que sujet d'amour, de loi ou digne d'estime sociale.

116

Or, le but de cet article est d'interroger justement la naturalisation du champ intersubjectif où une certaine circularité entre l'injure et le crime tend à monopoliser le visé du politique, en laissant en dehors la question historico-contingente de la production du proto-pacte, de l'affirmation première. Autrement dit, ce que Honneth laisse en dehors de la lutte politique, c'est la question capitale de la création des conditions minimales de reconnaissance où, éventuellement, une injure et un crime peuvent se perpétrer. Ou encore : il me semble qu'il y a une forme de violence qui, si l'on veut, est antérieure ou latérale à la question

du crime et de l'injure ; violence qu'implique l'exclusion de certains sujets hors du proto-pacte, et par conséquent, hors de la possibilité du crime et de la lutte pour la reconnaissance.

Le but de cet article est d'explorer dans un premier temps les conditions de cette forme d'exclusion puis, dans un deuxième temps, d'essayer de trouver, tant du côté du politique que du côté de la clinique psychanalytique, des stratégies pour se rapprocher de l'exclu avec qui il n'y a plus un cadre d'intelligibilité pour garantir le proto-pacte dont nous parle Honneth.

2. Reconnaissance, reconnaissabilité, appréhension.

Dans son dernier livre dont le titre en français est *Ce qui fait une vie : Essai sur la violence, la guerre et le deuil*² à propos de l'invasion de l'Irak par les États-Unis et, en général, de la guerre menée par cette nation contre le terrorisme, Judith Butler se demande quelles sont les conditions d'intelligibilité qui font que certaines vies sont reconnues comme précieuses, qu'il faut protéger et dont la perte fait pleurer une nation, tandis que d'autres vies, infrahumaines, facilement tuables, ne sont pas dignes d'être pleurées. À ce sujet, elle écrit : « Une vie qui ne peut pas être pleurée, en est une dont on ne peut pas porter le deuil parce qu'elle n'a jamais été vécue, c'est-à-dire, elle n'a jamais compté comme une vie. » (Butler, 2009, p. 38. La traduction est mienne.) À partir de cette évidence historique, c'est-à-dire, à partir d'une certaine forme d'exclusion qui situe l'exclu en dehors du champ d'intelligibilité, Butler va préciser les conditions historiques implicites dans le phénomène de la reconnaissance :

Si la reconnaissance est un acte ou une pratique entrepris par au moins deux sujets, et qui, comme le cadre hégélien le suggère, constitue une action réciproque, alors la reconnaissabilité décrit les conditions générales sur lesquelles la reconnaissance peut avoir lieu et a lieu. [...] une vie doit être intelligible *comme une vie*, elle doit se conformer à certaines conceptions de ce qu'est une vie, de façon à devenir reconnaissable. (Butler, 2009, pp. 6-7. La traduction est mienne).

Butler va donc distinguer entre reconnaissance, *reconnaissabilité* et intelligibilité. La reconnaissance est l'acte entrepris par deux sujets ; ce qui suppose à

² Judith Butler, *Frames of War. When is life Grievable?* Verso, London 2010. (Butler, 2009)

la base un champ commun entre eux dans lequel la rencontre a lieu. Tel que Honneth le dit, la reconnaissance suppose une sorte de proto-pacte, elle suppose une acceptation d'une *communalité* intersubjective qui crée les conditions minimales, même pour se disputer à mort. Ce proto-pacte qui instaure la possibilité d'aimer ou de haïr est une donnée première, extérieure à l'histoire et non discutée par Honneth. Au contraire, Butler va montrer que cette *communalité* est un fait historique, qui n'est garanti par aucune forme substantive susceptible de déterminer *avant la lettre* les traits qui produisent la différence entre l'humain et l'inhumain. En ce sens, dit Butler, l'intelligibilité serait le cadre historique qui établirait le domaine de ce qu'on peut connaître. Or, si tout acte de connaissance n'est pas un acte de reconnaissance, inversement, on ne peut pas faire la même affirmation, puisque tout acte de reconnaissance est un acte de connaissance. Donc, Butler va distinguer, à l'intérieur du champ d'intelligibilité, la dimension de la *reconnaissabilité*. Avec ce néologisme, elle identifie les particularités socio-historiques qui créent les conditions singulières dans le champ de l'intelligibilité pour la reconnaissance.

Mais le texte de Butler ne va pas dans le sens de la création d'une nouvelle conception de la reconnaissance. En revanche, en mettant en lumière les conditions historiques de la reconnaissance, elle cherche surtout à montrer ses limites. Si la reconnaissance n'est pas garantie par une *communalité* a-historique, c'est-à-dire, si la reconnaissance est un acte contingent, il peut alors y avoir des rapports entre être humains qui ne peuvent pas s'expliquer dans un contexte de lutte pour la reconnaissance, parce qu'ils ont lieu en dehors de tout pacte social, en dehors de ce champ intersubjectif minimal qui garantit la possibilité de se situer dans un plan d'interaction en commun. Entre les vies qui peuvent être pleurées et celles qui n'ont pas cette dignité, il y a un abîme qui brise sinon le champ d'intelligibilité, sûrement les conditions de *reconnaissabilité*. Selon Butler, les vies qui n'ont pas la possibilité d'être pleurées, ne sont pas des vies dégradées, injuriées, parce qu'elles sont simplement en dehors de ce qu'on peut qualifier comme étant une vie humaine. Donc pas de lutte possible : les pierres des Palestiniens ne touchent pas les Occidentaux et pas seulement parce que ces derniers sont plus puissants. Si, selon les termes de Hegel, le crime est une façon de revendiquer la sensation de ne pas être reconnu par l'autre, pour qu'il soit possible, pour que la pierre puisse faire mal, il est alors nécessaire que le besoin de reconnaissance de l'agressé dépende en quelque sorte de celui qui commet le crime. Or, justement, l'absence de *reconnaissabilité* brise ce circuit

intersubjectif. Pour utiliser une expression lévinassienne, les Occidentaux ne sont pas seulement plus puissants que les Palestiniens, parce qu'ils sont au-delà du champ du pouvoir, ils sont là où les Palestiniens *ne peuvent plus pouvoir*³. Les pierres des Palestiniens peuvent faire mal aux corps qu'éventuellement elles frappent, mais elles ne font pas mal à la subjectivité du frappé, justement parce qu'elles sont absolument muettes. Voilà le type de non-rapport entre ceux qui ont la dignité pour être pleurés et ceux qui ne l'ont pas.

Donc la reconnaissance ne peut pas établir un lien avec ceux qui sont radicalement exclus du champ de *reconnaissabilité*. La conséquence politique de cette dénaturalisation des conditions historico-contingentes qui permettent la reconnaissance, c'est que le dénuement des radicalement exclus ne peut pas être directement reconnu. Autrement dit, la politique de la reconnaissance est encore prise dans un registre aristocratique tant qu'elle naturalise le terrain égalitaire où la reconnaissance a lieu. En effet, seul un aristocrate, qui veut reproduire ses propres conditions de vie, peut « naïvement » croire en ce champ de *communalité* a-historique. Si on était tous des Athéniens, alors la lutte pour la reconnaissance aurait suffi pour comprendre les luttes sociales. Mais, parce que les Barbares existent encore, la question politique posée par Butler a du sens. La théorie morale de Honneth est construite sur un présupposé : la condition d'être humain est quelque chose d'évident en soi, tandis que Butler nous montre les conditions historico-contingentes des catégories qui définissent la dimension de l'humain. Dans ce contexte, la question est : comment peut-on reconnaître l'interpellation de ceux qui sont en dehors du proto-pacte ? Quelles sont les conditions pour que quelqu'un pris dans l'*a priori historique*⁴, pour reprendre le concept de Foucault, formé par l'intelligibilité, la *reconnaissabilité* et la reconnaissance, puisse se sentir responsable de la souffrance de ceux qui ont été radicalement exclus ? Or, Judith Butler va proposer une autre forme de rapport avec eux, un rapport qui n'est pas purement négatif ou exclusif. Il s'agit de « l'appréhension » :

[...] on pourrait distinguer entre « appréhender » et « reconnaître » une vie. « Reconnaissance » est un terme plus fort, qui découle des textes de Hegel [...]. « Appréhension » est un terme moins précis, car il peut impliquer le « marquer », le « registrer », le «

³ E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, Paris 1983, p. 62. (Levinas, 1983)

⁴ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969. (Foucault, 1969)

prendre acte » – *acknowledging* – sans une cognition pleine. Si elle – *l'appréhension* – est une forme de savoir, elle est liée à la sensation et à la perception, mais pas toujours – ou pas encore – sous une forme conceptuelle de savoir. Ce que nous sommes en mesure d'appréhender est certainement facilité par des normes de reconnaissance mais ce serait une erreur de dire que nous sommes entièrement limités par les normes existantes de reconnaissance lorsqu'on appréhende une vie. Nous pouvons appréhender, par exemple, que quelque chose n'est pas reconnu par la reconnaissance. En effet, cette appréhension peut devenir la base d'une critique des normes de reconnaissance. (Butler, 2009, pp. 4–5. La traduction est mienne.)

Butler essaye de trouver une façon de penser un rapport possible entre ces deux formes de vie, sans invoquer la capacité humaine de s'affranchir de ces conditions socio-historiques. Si Foucault a créé ce concept un peu étrange, presque oxymoronique appelé « l'a priori historique », je voudrais évoquer cette possibilité d'un rapport à la fois historiquement déterminé mais pas totalement, comme une « transcendance historique ».

Appréhender une vie n'est pas reconnaître, dit Butler. L'acte d'appréhender garde dans son cœur une certaine opacité constitutive, opacité qui, comme on va le voir, ne limite pas l'appréhension mais qui est plutôt la condition de son existence. En effet, Butler considère la reconnaissance comme un acte trop pris dans la lumière⁵, c'est-à-dire, que le trait qui établit la condition de *communalité* est une positivité qui s'offre donc à la cohérence et à l'unité. Pour utiliser un concept de Lacan, on peut dire qu'il s'agit de l'Un unifiant⁶. En d'autres termes, la reconnaissance est établie à partir de ce que deux personnes, ou plus, ont en commun et non pas à partir de ce qui les distingue et les sépare. Donc, un rapport établi à partir de ce qui nous sépare radicalement est la question en jeu dans la distinction entre reconnaissance et appréhension et dans ce que j'ai appelé « transcendance historique ».

Dans l'œuvre de Butler, ce trait qui permet de penser l'appréhension, qui établit un champ commun non pas à partir de l'Un unifiant, mais de la différence, de

⁵ Judith Butler, *Giving and Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005, p. 41. (Butler 2005)

⁶ Jacques Lacan, *L'envers de la psychanalyse. Le séminaire, livre XVII*, Éditions du Seuil, Paris 1991, p. 180. (Lacan, 1991)

l'intervalle, c'est la précarité⁷ ; la vulnérabilité de la vie humaine ; ou pour éviter la notion d'« humain », encore trop métaphysique, je dirais la vulnérabilité de la vie en tant que sociale.

La précarité, dit Butler, implique le fait de vivre socialement, c'est-à-dire le fait que notre vie soit toujours, en quelque sorte, entre les mains des autres. La vulnérabilité implique le fait d'être exposé à la fois à ceux que l'on connaît et à ceux que l'on ne connaît pas pour la plupart (Butler, 2009, p. 14). L'appréhension est donc la façon dans laquelle la précarité de l'exclu peut être partialement entendue.

Mais la précarité, en tant que trait opaque, n'est pas, pour Butler, quelque chose que l'appréhension peut capturer, mettre en lumière. Il est un peu paradoxal, dit Butler, de penser que d'une part, il faut produire des normes suffisamment plurielles permettant la démocratisation des normes de reconnaissance de la précarité – de façon à ce que plus de gens acquièrent le droit d'être pleuré – et d'autre part, de penser que la précarité ne peut pas être reconnue complètement, qu'elle reste toujours opaque.

La précarité ne peut pas être correctement *reconnue*. Elle peut être appréhendée, prise, rencontrée et présupposée par certaines normes de reconnaissance tout comme elle peut être refusée par ces normes. [...] nous ne devons pas penser que la reconnaissance de la précarité maîtrise ou capture voire connaît pleinement ce qu'elle reconnaît. (Butler, 2009, p. 13. La traduction est mienne.)

L'objet de l'appréhension, la précarité, à partir de laquelle est établi un champ de communication entre des sujets qui se trouvent dans un rapport d'exclusion, implique de mettre en relief la double question de l'opacité qui nous habite. Opacité par rapport à nous-mêmes et opacité pour les autres. Si la lutte pour la reconnaissance hégélienne est mobilisée par le désir d'effacer la distance entre qui je suis pour moi et pour les autres, l'appréhension, par contre, est mobilisée par le désir de cette limite. L'appréhension ne cherche pas à effacer la limite opaque, mais à la soulever en tant que condition d'exclusion commune. La question de l'appréhension implique la possibilité de penser comment l'élément différen-

⁷ Judith Butler, *Prekarious life. The power of mourning and violence*, Verso, London 2004. (Butler, 2004.) Cf. Butler, 2009.

tiel, l'abîme qui sépare les vies dignes d'être pleurées de celles qui ne le sont pas, et devient directement un point de communion. En outre, l'acte d'appréhension implique la production d'une *communalité* qui n'est pas garantie par un champ de *reconnaissabilité* préalable.

La précarité est le point dans lequel notre constitution subjective est assujettie aux autres, l'impossibilité d'établir une identité cohérente, une identité unifiée. La lutte pour la reconnaissance est une quête qui cherche à effacer ce point d'opacité. Elle a sûrement une valeur politique. Comme le montre Butler, il faut avancer dans la production de normes de reconnaissance plus démocratiques, mais on ne peut pas oublier que cette lutte peut redoubler l'exclusion de ceux qui se situent en dehors du champ de *reconnaissabilité*. Il ne faut pas oublier que nous ne sommes pas tous des Athéniens.

La responsabilité politico-sociale de démocratiser, de pluraliser les normes de reconnaissances, est un effet de l'appréhension de l'altérité de l'exclu. Butler se demande ce qu'il faut faire pour provoquer un sentiment d'indignation vis-à-vis des inégalités et des formes d'exclusion, comment créer les conditions politiques qui rendent possibles que les vies qui ont le droit d'être pleurées commencent à pleurer pour les vies qui ne l'ont pas. En particulier, elle se demande comment représenter la vulnérabilité des opprimés de façon à créer l'indignation et la responsabilité chez les Américains.

3. De la fonction politique du témoignage

Je voudrais introduire un autre concept, que l'on ne trouve pas chez Butler, mais chez Agamben⁸, pour essayer de répondre à cette question. Il s'agit de la fonction politique du témoignage. Que ce soit à travers une photo ou un discours, etc., ce *rapport sans rapport* que l'appréhension habilite, aurait pour fonction de témoigner des exclus, de façon à remettre en question la méthode habituelle de construction des normes de reconnaissance.

Je voudrais seulement retenir le cœur de la question du témoignage chez Agamben, en particulier le mouvement qu'il fait pour se débarrasser du paradoxe de

⁸ Agamben, Giorgio: *Remnants of Auschwitz. The witness and the Archive*, Zone Books, New York 2002. (Agamben, 2002)

Primo Levi, selon lequel, la *Shoah* est un événement sans témoin. Le survivant, dit Levi, par le seul fait d'avoir survécu, n'est pas le vrai témoin de l'horreur. Le vrai témoin, le témoin intégral, c'est l'effondré, celui qui n'a plus de voix. Or, selon Agamben, cette limite du témoignage décelée par Levi est en fait la condition de sa possibilité. L'impossibilité pour le survivant de représenter l'effondré met en acte, de façon performative, l'impossibilité pour l'effondré de prendre la parole. Deux impossibilités, celle de l'exclu et celle du survivant qui s'entretissent. La seule façon de rendre hommage à l'exclu est de ne pas pouvoir le faire, en créant une certaine *communalité* dans l'impossibilité. Si le survivant nomme l'effondré, alors le fait que ce mot soit prisonnier de l'a priori historique rend invisible la violence de l'exclusion. On compte les morts des exclus, on compte les morts palestiniens ou irakiens, mais ces nombres, pris dans le dispositif discursif de la guerre, ne font que confirmer la matrice d'exclusion. Le seul nom possible pour l'exclu côtoie l'impossibilité pour le survivant de le nommer.

Se sentir interpellé par l'exclu, être perturbé par sa souffrance sans pouvoir éviter d'en témoigner, dépend de la possibilité de produire un champ minimal d'intelligibilité. Je voudrais mettre l'accent sur la question de la production, en tant que vraie démarche politico-réflexive qui implique de questionner les normes de reconnaissance acceptées. La possibilité ouverte à quelqu'un de se décaler du dispositif discursif, la possibilité donc, de devenir la proie des sans-voix, implique une activité critique. Si on ne veut pas réintroduire une métaphysique de la raison, c'est-à-dire, si on essaye de rester tout près des déterminations historico-discursives, alors il faut aussi penser aux conditions de production de ce décalage. Il faut y penser de façon historico-stratégique, justement parce qu'il n'y a pas de garanties transcendantales – telle que la raison – d'où soutenir une critique. En fait, la critique fait partie de son objet, de sorte que la production du décalage dépende du dispositif discursif que l'on critique. Ceci a deux conséquences avec lesquelles nous allons critiquer Agamben et nous rapprocher de la clinique psychanalytique.

Agamben identifie l'exclu, le témoin intégral, avec une figure propre des *Lagers* : *der Muselmann*. On ne sait pas vraiment pourquoi dans les Camps de Concentration, on a ainsi nommé les gens qui étaient des morts-vivants, des prisonniers qui déambulaient sans espoir, ayant perdu toute forme de résistance, dociles et incohérents. L'hypothèse la plus plausible, selon Agamben, c'est qu'ils ont été nommés ainsi à cause du préjugé qui caricature le rapport entre les musulmans

et leur dieu particulièrement dévot et même soumis. Or, par rapport à cette catégorie, Agamben est explicite : *der Muselmann* est la dernière forme d'exclusion possible, au-delà il n'y a que la chambre à gaz. Le *Lager*, dit Agamben, était un dispositif de biopouvoir qui cherchait à séparer le *bios* – la vie parlant, le survivant – du *zoe* – la vie purement organique (Agamben 2002, pp. 155–156). Et *der Muselmann* est son produit le plus sophistiqué : un homme réduit à n'être que *zoe*. Voilà l'impossibilité du côté de la victime.

De l'autre côté, c'est-à-dire, du point de vue du survivant, pour Agamben l'impossibilité à laquelle il se heurte est la conséquence de la limite du langage humain à signifier. Donc, si le survivant en parle, il va alors nécessairement rencontrer cette limite, impossibilité qui, dans le témoignage, doit s'effondrer sur celle de *der Muselmann*. Donc, ce qui représentait pour Levi l'impossibilité de porter témoignage, devient chez Agamben une *possibilité dans une impossibilité*. Selon lui, c'est justement l'impossibilité du survivant d'en parler qui lui donne la possibilité de témoigner du radicalement exclu. Pour être plus précis, la possibilité du témoignage dépendrait d'une double impossibilité : celle de l'exclu qui est en dehors de tout cadre de *reconnaissabilité* et qui par conséquent, n'a plus accès à la parole, et celle du témoin, qui, même en ayant accès à la parole, ne trouve jamais les « bons mots » pour en parler. Par rapport à ceci Agamben écrit :

Cela signifie que le témoignage est la disjonction entre deux impossibilités de porter témoignage ; ceci signifie que le langage, afin de porter témoignage, doit donner la place au non-langage afin de démontrer l'impossibilité de porter témoignage. Le langage du témoignage est un langage qui ne signifie plus et alors, il avance vers ce qui est sans langage, au point de prendre sur lui une autre insignifiance – celle du témoin intégral, celle qui, par définition, ne peut pas porter témoignage. Pour porter témoignage, il n'est donc pas suffisant de ramener le langage à son propre non-sens [...]. Il est nécessaire que ce son insensé – le son émis par le *Muselmann* – devienne, à son tour, la voix de quelque chose ou de quelqu'un qui, pour des raisons toute autres, ne peut pas porter témoignage. Il est donc nécessaire que l'impossibilité de porter témoignage, la « lacune » qui constitue le langage humain, s'effondre, laissant la place à une impossibilité de témoigner différente – celle qui n'a pas de langage. (Agamben, 2002, p. 39. La traduction est mienne.)

L'impossibilité générale du langage d'arriver à une signification – la « lacune du langage », selon Agamben – contre laquelle se heurte celui qui veut porter témoi-

gnage, devrait donc s'effondrer sur une toute autre impossibilité, celle de l'exclu. C'est alors à partir de l'articulation disjonctive entre ces deux impossibilités de natures diverses que le témoignage devient possible selon Agamben. Il s'agirait d'une forme de reconnaissance dans le témoignage de ce que l'on ne peut pas reconnaître dans l'autre. Reconnaissance dans laquelle le survivant offre sa propre opacité pour que l'opacité de l'exclu puisse trouver une certaine place parmi les vivants. On est donc très près de la notion d'*appréhension* chez Butler.

Alors, il me semble que dans cette conception de témoignage chez Agamben, il y a une certaine a-historicité qu'il faut doublement questionner. D'un côté, *der Muselmann* est une cristallisation de la victime, en devenant une sorte de mesure universelle de la souffrance humaine par exclusion. L'utilisation faite par Agamben de *der Muselmann*, lui permet de résoudre d'une façon a-historique la question très subtile de l'appréhension. En effet, Butler critique la position conservatrice qu'implique la défense des droits à la vie, comme si la vie pouvait exister en tant que telle, en dehors des conditions contingentes de sa *reconnaissabilité*. Dans le même sens, la victime n'existe pas avant de créer les conditions historico-politiques qui lui permettent d'être interpellée par sa souffrance. C'est-à-dire que la figure de *der Muselmann*, le sens de sa souffrance, ne peut pas être directement extrapolé en dehors des camps de concentration sans l'idéaliser et le faire sortir des conditions historiques de sa production. L'appréhension, donc, implique un rapport avec cette singularité historiquement située dans sa particularité avant d'être positionnée dans un champ de *reconnaissabilité* commune où, en passant par les lois générales de la reconnaissance, elle deviendrait plus abstraite et, par conséquent, comparable à d'autres formes de souffrance. En deuxième lieu et dans le même sens, je me demande si du côté du survivant, l'impossibilité générale, non historique, inscrite dans le langage, est la limite la plus appropriée pour faire résonner la voix des sans-voix. Pour être plus précis, je me demande quelles sont les conséquences politiques de croire que la limite universelle et a-historique du langage est le ressort qui permet au témoin de se décaler des normes de reconnaissance dominantes. Ou bien, la même question mais posée autrement : quelles peuvent être les conséquences de penser qu'une partie inhérente de la critique politique des formes de reconnaissance habituelles devrait chercher à créer les conditions de production, toujours historiquement situées, d'une telle limite ? Si cette limite est la condition nécessaire pour l'ouverture vers des formes de vies qui sont en dehors du champ de *reconnaissabilité*, alors il me semble très important d'essayer

de répondre à ces questions. Et je vais tenter une réponse du point de vue de la clinique psychanalytique.

4. De la reconnaissance au témoignage dans la clinique psychanalytique

Dans les premiers séminaires et textes de Lacan, nous trouvons une forte influence de la théorie hégélienne de la reconnaissance. En fait, pour lui, le but de la cure psychanalytique était intimement lié à la reconnaissance intersubjective. Pour comprendre la place centrale de ce concept dans le premier Lacan, il faut se souvenir de sa définition du désir : « le désir est le désir de l'Autre ». « De l'Autre » dans le double sens du génitif ; l'Autre étant à la fois la cause du désir et son destinataire. « Le désir humain est, chez le sujet humain – dit Lacan en 1954 – réalisé dans l'autre, par l'autre, – chez l'autre comme vous dites. »⁹ Le désir humain est donc un désir de reconnaissance, un désir *de* désir. Dans ce sens, Lacan va identifier le refoulement non pas comme un acte privé, mais comme un acte intersubjectif. À ce sujet, il dit : « C'est à ce niveau que le sujet a à reconnaître et à faire reconnaître ses désirs. Et s'ils ne sont pas reconnus, ils sont comme tels interdits, et c'est là que commence en effet le refoulement. » (Lacan, 1975, p. 287). Le refoulement est donc un manque de reconnaissance que la cure psychanalytique devrait transformer. Or, pour préciser le type de reconnaissance intersubjective qui devrait opérer dans le processus de la cure, Lacan va introduire une distinction capitale entre la dimension imaginaire et symbolique de la reconnaissance (Lacan, 1975, p. 276).

La reconnaissance imaginaire se dirige vers un semblable, quête qui s'avère toujours décevante, toujours frustrante. La raison en est que le semblable ne peut nous reconnaître qu'en tant que moi, c'est-à-dire, comme une forme d'objectivation du sujet. Or, du point de vue de Lacan, toute forme d'objectivation rate la reconnaissance du sujet.

Par rapport à ceci, Lacan dit :

⁹ Jacques Lacan, *Les écrits techniques de Freud. Le séminaire – livre I*, Éditions du Seuil, Poche, Paris 1975, p. 277. (Lacan, 1975)

Nous avons toujours discerné deux plans sur lesquels s'exerce l'échange de la parole humaine – le plan de la reconnaissance en tant que la parole lie entre les sujets ce pacte qui les transforme, et les établit comme sujets humains communicant – le plan du communiqué, où on peut distinguer toutes sortes de paliers, l'appel, la discussion, la connaissance, l'information, mais qui en dernier lieu, tend à se réaliser l'accord sur l'objet. Le terme d'accord y est encore, mais l'accent est mis ici sur l'objet considéré comme extérieur à l'action de la parole, et que la parole exprime. (Lacan 1975, p. 175)

Donc, selon Lacan, l'échange de la parole aurait lieu sur deux plans : le plan de la reconnaissance symbolique du dire et le plan imaginaire du dit, de l'objet extérieur à l'action de la parole. Le plan symbolique implique la reconnaissance du sujet en tant que tel, du sujet non objectivé dans le dit, mais dans la fluidité du dire. Or, ce qui permettrait la reconnaissance symbolique, c'est un pacte différent de l'accord au niveau imaginaire. L'accord, au niveau imaginaire, porte toujours sur l'objet, sur une extériorité par rapport à l'acte de parole. Pour Lacan, toute reconnaissance à ce niveau est fondamentalement instable et est fondée sur un pacte préalable. Le seul fait de s'adresser et d'être l'objet d'une adresse, implique de donner à l'Autre une position de privilège. En 1960, Lacan écrit : « [...] le pacte est partout préalable à la violence avant de la perpétuer, et ce que nous appelons le symbolique domine l'imaginaire [...] »¹⁰. En d'autres termes, si le pacte est préalable à la violence, il se dérobe donc à l'histoire. C'est-à-dire, les sujets historiques pris dans un plan intersubjectif ne peuvent sinon confirmer le pacte symbolique.

Lacan va identifier le plan du dire comme parole pleine et le plan du dit comme parole vide : « La parole pleine – écrit Lacan – est celle qui vise, qui forme la vérité telle qu'elle s'établit dans la reconnaissance de l'un par l'autre. La parole pleine est la parole qui fait acte. Un des sujets se trouve, après, autre qu'il n'était avant. » (Lacan 1975, p. 174)

En ce sens, l'analyste, selon Lacan, devrait contribuer à la production d'une parole pleine et pour ceci, il faudrait qu'il se situe non pas du côté du petit autre mais dans le grand Autre comme un vrai sujet¹¹. L'analyse du transfert irait dans

¹⁰ Lacan, Jacques, « Subversion du sujet et dialectique du désir » (1960). In *Écrits II*, Éditions du Seuil, Poche, Paris 1971, p. 290. (Lacan, 1971)

¹¹ Jacques Lacan, « Introduction du grand Autre » in *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique. Lé séminaire, livre II*, Éditions du Seuil, Poche, Paris 1980. (Lacan,

le sens de la réduction des figures imaginaires par lesquelles l'analyste va être recouvert par le transfert, de façon que l'analyste puisse se situer, finalement, comme le véritable interlocuteur, la vraie cause du désir, c'est-à-dire, dans le grand Autre en tant que sujet capable de produire la levée du refoulement à travers la reconnaissance symbolique.

Mais ce modèle de cure, où la reconnaissance occupait une place centrale, ne va pas durer longtemps chez Lacan. L'importance du réel et l'invention de l'objet petit « a » vont vite bouleverser cette vision de la cure analytique. En premier lieu, la critique de Lacan quant à la complétude du symbolique va limiter la possibilité de la reconnaissance. En d'autres termes, le fait que le grand Autre soit castré, implique qu'il va toujours rester une marge, un résidu, un différend du sujet que l'Autre ne peut pas reconnaître. C'est-à-dire que le vrai sujet n'existe ni du côté des individus, ni du côté du grand Autre. En deuxième lieu, les progrès dans la théorie du surmoi et, en particulier, l'appropriation par Lacan de la géniale intuition freudienne de la loi insensée et non satisfaisable du surmoi, lui font découvrir la dimension surmoïque de la reconnaissance. Dans *Malaise dans la Civilisation*, Freud affirme que les renoncements faits au nom du surmoi, au lieu de l'apaiser, le rendent encore plus puissant et sadique. Avec cette intuition, Freud venait de démasquer la fantaisie névrotique du renoncement au désir, pour attendre qu'il soit un jour rendu comme signal de reconnaissance du surmoi. Freud se convainc que demander une reconnaissance du surmoi pour récupérer le désir est un chemin voué à l'échec. En des termes lacaniens, ceci implique que si le grand Autre est castré et en plus habité par une loi insensée, demander sa reconnaissance constitue un acte profondément aliénant qui conduirait à donner existence et consistance à une subjectivité fantasmatique qui nous tyrannise. En troisième lieu, le fait d'avoir établi une distinction nette entre demande d'amour et désir, va contribuer à la redéfinition de ce dernier. Pour Patrick Guyomard¹², chez Lacan, il ne faut pas demander le désir – le demander serait un piège surmoïque – mais il faut l'affirmer. De cette façon, en 1960, Lacan définira le désir avec une citation de Paul Eluard : *le dur désir de*

128

1980) et Jacques Lacan, *Intervention sur le transfert* (1951). In *Écrits II*. Éditions du Seuil, Poche, Paris 1999.

¹² Patrick Guyomard, *La jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, Aubier, Paris 1992, p. 25.

*durer*¹³. Le désir, à la différence de la demande, plutôt que de chercher la reconnaissance de l'Autre, cherche à se perpétuer ; désir de désirer plutôt que désir de l'Autre.

Ceci va transformer la conception du traitement chez Lacan. En comparant les citations suivantes, la différence devient évidente, particulièrement en ce qui concerne le rapport entre traitement et fonction de la reconnaissance :

En 1955, Lacan dit :

L'analyse doit viser au passage d'une vraie parole, qui joigne le sujet à un autre sujet, de l'autre côte du mur du langage. C'est la relation dernière du sujet à un Autre véritable [...]. (Lacan, 1980, p. 338)

Tandis qu'en 1960, Lacan dit :

Que nous dit Freud ? – sinon qu'en fin de compte, ce que trouvera au terme celui qui suit ce chemin, n'est pas essentiellement autre chose qu'un manque.¹⁴

Donc, pour Lacan, à la fin de l'analyse, l'analysant devrait trouver non pas un sujet, mais un manque, c'est-à-dire qu'au lieu d'incarner un sujet, l'analyste devrait présentifier l'objet petit a ¹⁵. Lacan va même tellement distancier le but de la cure de la reconnaissance intersubjective qu'il va montrer qu'il existe un rapport d'exclusion entre le sujet et sa représentation au niveau de l'Autre (Lacan 1973, « Le sujet et l'Autre : l'aliénation » ; « Le sujet et l'Autre : la aphanisis »). C'est-à-dire que si l'Autre se subjectivise, l'individu s'objectivise, de sorte que l'analyste doit s'objectiver pour que l'analysant puisse se subjectiver.

La notion de sujet lacanien va être radicalement bouleversée par ces changements. Au début de son œuvre, le sujet était l'effet intersubjectif de la reconnaissance symbolique, tandis que dès les années soixante, le sujet va se situer là où toute norme de reconnaissance échoue. Par conséquent, l'analyste, au lieu d'in-

¹³ Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse. Le séminaire – livre VII*, Éditions du Seuil, Paris 1986, p. 357.

¹⁴ Jacques Lacan, *Le transfert. Le séminaire – livre VIII*. Paris : Éditions du Seuil, 2001. (Lacan, 2001, p. 52).

¹⁵ Jacques Lacan, « En toi plus que toi » in *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le séminaire, le livre XI*. Éditions du Seuil, Poche, Paris 1973. (Lacan, 1973).

carner le sujet du grand Autre, devrait rendre présente la castration de l'Autre, l'objet petit *a*.

À ce sujet, Lacan écrit :

Cet *a* se présente justement, dans le champ du mirage de la fonction narcissique du désir, comme l'objet inavalable, si l'on peut dire, qui reste en travers de la gorge du signifiant. C'est en ce point de manque que le sujet *a* à se reconnaître. (Lacan, 1973, p. 301)

On peut donc dire que le sujet lacanien n'est pas l'effet d'une reconnaissance, mais plutôt de ce que le grand Autre ne peut pas reconnaître en lui. Le sujet peut se reconnaître non pas dans le champ intersubjectif, mais en étant confronté au fait que le grand Autre échoue à le reconnaître. C'est pour cela qu'on peut affirmer que le sujet lacanien est la conséquence d'un échec, de l'échec à devenir sujet au sens de la reconnaissance intersubjective.¹⁶

Il me semble qu'avec cette conception, Lacan s'insère fortement dans la tradition clinique psychanalytique du travail avec l'exclusion. Au début de son œuvre, Lacan avait défini le refoulement comme ce que les normes de reconnaissance excluait et par conséquent, il cherche une forme de reconnaissance qui peut donner consistance au sujet. Comme Honneth, Lacan avait trop confiance en une certaine dimension du pacte qui pourrait garantir la pacification de la lutte pour la reconnaissance. Or, après les avancées théoriques que nous avons décrites brièvement, Lacan va se heurter à l'évidence que cet horizon de neutralité universelle de la loi qui permettrait de créer les conditions de la reconnaissance au-delà des contenus historiquement objectivés, était brisé. Alors, Lacan va faire un mouvement génial : à la différence de Honneth, il ne cherche pas à trouver de nouvelles formes de reconnaissance, plus démocratiques, plus inclusives. Pour Lacan, toute forme de reconnaissance est fondamentalement aliénante. Le bouleversement théorique consiste donc à installer le sujet de l'inconscient juste dans l'intervalle, dans le point aveugle des normes de reconnaissance.

130

¹⁶ Mladen Dolar, *Beyond Interpellation. Qui Parle*, Vol. 6 Spring/Summer 1993 et Vladimir Satele, *La passion du négatif : Lacan et la dialectique*, Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2010.

La clinique psychanalytique, et plus particulièrement la répétition transférentielle, met en évidence la limite de tout pacte symbolique à contenir et à définir le champ intersubjectif. L'exclusion à laquelle la psychanalyse est confrontée n'est pas de l'ordre de l'imaginaire, de la lutte pour la reconnaissance ; il s'agit de l'exclusion du réel par rapport au symbolique. La répétition transférentielle met en jeu une dimension traumatique de la subjectivité qui n'est pas simplement affectée par un manque de reconnaissance, mais qui est hors du champ de *reconnaissabilité*. On comprend bien alors la logique profondément analytique de l'avancé théorique lacanienne.

Or, il me semble que cette façon de penser la clinique a des conséquences qu'il faut repenser. Si la première notion de sujet chez Lacan était une conception sociale, je pense que sa deuxième conception devient plus « libérale ». Effectivement, la reconnaissance comme mécanisme fondamental de la subjectivation, va être remplacée par une sorte d'acceptation tragique du manque de l'Autre et de la solitude proprement antigonienne dans laquelle le sujet advient au monde. Littéralement, il n'y a pas de témoins possibles pour l'acte constitutif de la subjectivité.

Mon hypothèse est que selon Lacan, l'analyste conduit un processus de cure prémuni avec *l'a priori* du manque au niveau symbolique¹⁷. En ceci, Lacan et Agamben sont très proches. Tous deux pensent à la façon de rapprocher le manque de l'Autre au manque particulier de l'analysant ou bien de l'exclu dont on porte témoignage. Mon hypothèse est que c'est justement ce rapprochement qui empêche Agamben de porter témoignage et Lacan d'*apprendre* – dans le sens de Butler – l'altérité de l'analysant.

5. Du moment politico-social de la critique des normes de reconnaissance : contingence est reconnaissance.

131

Plus haut, j'ai posé quelques questions que je voudrais reprendre : politiquement et cliniquement parlant, quelles sont les conséquences du fait de croire que la limite universelle et a-historique du langage est le ressort qui permet au témoin de se décaler des normes de reconnaissance dominantes ? Ou autrement

¹⁷ Rodrigo De La Fabian, *Une critique du paradigme tragique en psychanalyse à partir de la conception éthique de la subjectivité chez Emmanuel Levinas. De l'assomption tragique au soupçon comique de la castration, L'évolution psychiatrique* 75 (2010) 565–581.

dit : quelles peuvent être les conséquences de penser qu'une partie inhérente de la critique politique et de la position clinique par rapport aux formes de reconnaissance habituelles devrait chercher à créer les conditions de production, toujours historiquement situées, d'une telle limite ?

Pour Butler, le point qui permet de créer un champ de *communalité* dans la différence, c'est est la précarité, la vulnérabilité des individus. Or, il me semble que la seule façon de porter témoignage et de pouvoir faire sortir la clinique psychanalytique du solipsisme tragique passe par la possibilité de mettre en acte cette vulnérabilité. Et justement, la certitude du manque symbolique est à mon avis chez Agamben comme chez Lacan, une dernière défense face à la peur de la perte de maîtrise que cela implique, une dernière barrière face à la performativité de l'acte de mettre en jeu leur propre vulnérabilité.

La précarité est un concept à la fois socialement et historiquement situé. Sociale parce qu'elle implique le fait d'être intimement construit et toujours dépendant des autres. De plus, la précarité implique que les formes de dépendance sont historiques. Cette dernière dimension détermine justement le fait qu'on ne puisse pas reconnaître directement les exclus. Si la précarité était seulement une question propre à la nature sociale humaine, elle deviendrait alors un domaine de *reconnaissabilité* a-historique. Le manque qui pourrait faire vibrer la voix des sans-voix – sans les objectiver – doit être un manque aussi historique que celui de la victime.

Je suis donc d'accord avec Judith Butler lorsqu'elle affirme que chez Lacan, il y a une sacralisation de la fonction de manque (« religious idealization of failure » Butler, 1999, p. 76¹⁸). C'est-à-dire que le manque est mis hors l'histoire par Lacan. Au contraire, plutôt que de reposer sur la certitude de l'existence d'une limite a-historique, il me semble que la position analytique ainsi que la question politique du témoignage des exclus, impliquent la production critique de limites historiquement situées, des normes dominantes de reconnaissance dans un certain domaine discursif. Critique qui crée les conditions pour être éventuellement perturbée par une autre impossibilité, c'est-à-dire pour devenir témoin de la vulnérabilité de l'autre. Et le savoir analytique et la lutte politique pour la

¹⁸ Butler, Judith: *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York, London: Routledge, 1999.

reconnaissance, au lieu de résoudre a priori la question du manque, devraient être une critique qu'ouvre la possibilité d'apprendre la vulnérabilité de l'autre qui se situe hors du champ de *reconnaissabilité* à travers sa propre vulnérabilité, mise en acte de façon historiquement contingente.

Mais, qu'est-ce que « mettre en acte la vulnérabilité de façon contingente et historique », pourrait signifier ? La certitude de l'existence du manque dans le langage, chez Lacan et Agamben, évite de poser la question de la fonction capitale qu'aurait la production historico-contingente des critiques des normes de reconnaissance. En effet, pour pouvoir entendre la voix des sans-voix – dans le domaine politique – ainsi que celle du trauma qui se répète dans le transfert – dans le domaine analytique – ; il me semble qu'il ne suffit pas de s'appuyer sur cette certitude transcendantale.

En revanche, la fonction de l'appréhension chez Butler nous conduit vers une autre voie. Elle écrit : « appréhension peut devenir la base d'une critique des normes de reconnaissance. » (Butler, 2009, p. 5. La traduction est mienne). L'appréhension de la vulnérabilité des autres serait donc une façon de *prendre acte* – *acknowledge* – de ma propre vulnérabilité. C'est-à-dire aux antipodes de Lacan et d'Agamben ; ce n'est pas parce que je confie que *ça manque* que je peux donner la possibilité à l'exclu d'être en quelque sorte reconnu. Au contraire, c'est parce que l'exclu m'expose au manque que je peux en même temps critiquer les normes de reconnaissance dominantes, en lui offrant de façon non revendicative cette révélation opaque et le reconnaître dans son altérité. La vulnérabilité n'est pas un manque stable d'où l'on peut extraire une certitude ; être vulnérable implique plutôt être d'exposé à l'autre de sorte que je ne puisse même pas choisir ma propre mort. Dans la torture, par exemple, Butler montre qu'il s'agit d'exploiter le lien qui nous raccroche aux autres au point d'être dépossédé de la possibilité de couper ce lien par la mort (Butler, 2009). Un être vulnérable ne peut pas se confier à la négativité de la mort comme dernière garantie de la liberté.

Mais il est vrai que, si l'on est toujours pris dans des normes de reconnaissance et si, en plus, nous ne pouvons plus nous confier au manque universel du langage pour en sortir, alors il n'y a aucune garantie d'entendre la voix des sans-voix. Il nous faut donc repenser la manière d'articuler la double impossibilité dont nous parle Agamben : au lieu de la confiance au manque universel du langage, je propose la critique, dirais-je étique, des normes de reconnaissance –

du champ de *reconnaissabilité* – et puis, éventuellement, la question politique de la rencontre – toujours contingente – avec la voix des sans-voix. Lorsque Butler dit que l’appréhension peut devenir la base de la critique des normes de reconnaissance, elle montre que la dialectique critique suppose un instant social et contingent indépassable : c’est en passant par l’exclu qu’un cadre normatif peut être critiqué. Mais cette rencontre contingente présuppose le moment de la critique interne au cadre normatif, critique qui peut me rendre *sensible* à la contingence de la rencontre avec l’exclu. Le moment étique de la critique est un mouvement solipsiste en soi, du moins jusqu’à ce qu’il rencontre l’autre manque, le manque de l’exclu. Pas pour le reconnaître – au sens de Honneth – mais pour offrir l’ouverture du cadre normatif, issue de la rencontre contingente avec lui, comme s’il s’agissait d’une caisse de résonance où sa voix sourde pourrait trouver une surface d’inscription sonore. Il ne s’agit donc pas, comme chez Agamben et Lacan, d’offrir la certitude d’un manque universel et impassible. Il s’agit plutôt de lui offrir, de mettre à sa disposition, le ravissement de la maîtrise du Moi, effet de la contingence de la rencontre avec l’autre dont je dépends.

Davide Tarizzo*

Biopolitics and the Ideology of 'Mental Health'

Modern political power has two branches: the sovereign and the biopolitical. With the former, the state makes laws, with the latter, it governs. The people of a state amount to all the 'citizens' who assert their lawmaking will and exert their collective sovereignty through their institutional representatives: the people are a *collective subject*. Conversely, the population of a state amounts to all those 'human beings' who are controlled, governed, managed by the state's machinery – on economic, health, and educational levels: the population is therefore a *collective object*. However, the people and the population consist of the same individuals, seen as subjects of state sovereignty or as objects of state biopower. This cleavage between the people and the population, between citizens and human beings, between the subject and object of the modern state power is inscribed in the founding political documents of European modernity, the most important of which reads in its very title: *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen*. At the heart of modern political power there has been, since its very beginning, a precise albeit ambivalent and schizophrenic program: the subjectification of citizens as the people, the objectification of human beings as the population; citizens and human beings who are subjects and objects of the same power: 'us'.

Of the two branches of modern power, the sovereign and the biopolitical, I will here thematise only the latter, attempting in particular to emphasise the de-subjectifying effects of biopolitical rationality. Once it can be established that 'we', as sovereign subjects of state power, are also and simultaneously biopolitical objects of the same power, it is obvious to maintain that the biopolitical rationality – that is to say, the kind of rationality that structures the managerial, administrative, and governmental action of the state machinery – tends to exert on us de-subjectifying effects. However, this does not reveal what these effects are. I propose to distinguish three levels of biopolitical rationality.

135

* University of Salerno, Italy

I will call the first level the *economistic matrix*; the second, the *epidemiological apparatus*, and the third, the *ideological order* of biopolitical rationality. By briefly analysing these three levels, or registers, of biopower's effectiveness we might understand certain characteristics of the 'mental health' construct and of the role that it has in our societies.

1. The Economistic Matrix

We all know what economics is. We all know that at present to govern means first and foremost to control, to manage the patrimony of the community, to increase it as much as possible – there is no stasis in today's economy; one cannot stand still, but must either grow or perish. Economics, though, is a discipline that has its own rules, its own grammar – a fact that is by and large ignored, or at least neglected. And if economics is at the heart of the current art of governing, it can be presumed that the rules and grammar of economics form the matrix of the entire biopolitical rationality. What are these rules? Perhaps the most important one is signalled in the title and in the contents of one of the masterpieces of twentieth-century economics, the monumental essay by Ludwig Von Mises, *The Human Action*. Human being is action. But, all things considered, what does economics do? It studies, analyses, and tries to make foreseeable, manageable, and governable, economic actions, economic behaviours. These behaviours have two essential characteristics:

- 1) They are indeed to be regarded as behaviours, that is to say, as actions that follow one another without being necessarily attributable to an economic agent who rationally masters the sequence of her choices and behaviours.
- 2) However, they are to be regarded as rational because, if there were no rationality underlying economic behaviours, they could not be analysed and managed on the basis of a regularity that makes the formulation of forecasts possible.

The two characteristics of economic behaviour, that is to say, that it is a form of behaviour and that it answers to some kind of rationality, have to be clearly distinguished. The rationality underlying economic behaviour – the rationality that allows us to construct a sequence of actions, choices, and preferences arranged in mathematical models – needs not be the rationality of an economic agent whose choices might be a response to a utilitarian calculation. This does

not mean that it is impossible: in the past, this kind of economic agent, the *homo economicus*, was the central focus of economic theories. Yet economics can now relinquish such an idea, and it does so, abandoning the assumption – after all, highly imaginative – that there are economic subjects who make choices on the grounds of a rational calculation of their own interests and profit margins. What lies beyond the pleasure principle, in the form of what lies beyond the utility principle, has long since erupted into the field of economic science, for instance with Tibor Scitovsky, an economist who even quotes Sigmund Freud. The *homo economicus*, the rational economic agent, the profit maximiser, has given way to the disoriented person of today's economy, moved by forces the existence and the telluric trajectories of which she is partially unaware.

This is why economic behaviours need not be traced back to a centre of imputability, understood to be an interested agent, a *homo economicus*, a subject responsible for rational and foreseeable choices, unerringly motivated by obstinate research, perfectly mindful of one's own personal gain. This premise no longer holds true in the current economic science, which, on the contrary, tends to shift the rationality that underpins economic behaviours elsewhere, into a space of de-subjectified rationality. For an economic science to be possible, the only necessity is a surface of phenomena, a surface of segments or behavioural areas whose rationality can even overstep the borders of individual rationality. The human being who is the object of economic analysis is, in this sense, a *behavioural human being* [*uomo comportamentale*], a person segmented into isolated and disconnected actions. These, together with the isolated and disconnected actions of all other human beings, become the field of application of rationalising mathematical models that track down regularity and seriality in economic behaviours irrespective of the individual economic agents' – thus the individual subjects' – intentions and calculations.

137

This is the first vector of the de-subjectification of biopolitical rationality. Economics is interested in the behavioural human being, a person whose behaviours become visible to economic analysis only insofar as they are considered en masse, together with the isolated and segmented behaviours of other people, and introduced in interpretative mathematical models that cannot see nor grasp the singularity, the historicity, or the subjective qualities of those behaviours. For this person we could also resort to the definition of '*populational human being*' [*uomo popolazionale*].

From this perspective, the difficulty is that those who act and continuously reconstruct specific interpretations of their own economic behaviour, supplying at the same time specific subjective evaluations, are still human beings, subjects, speaking beings. It is difficult to deny that these subjective evaluations interfere with the processes of economic choice and action. Hence the necessity of implementing a managerial and anticipatory rationality of economic analysis with *ad hoc* techniques.

The range of these techniques in the most advanced theoretical models – for instance, in the so-called *behavioural economics* proposed by high-level scholars such as Amos Tversky and Daniel Kahneman, the cognitive psychologist who won the Nobel Prize for economics in 2002 – is to include the economic agents' subjective and qualitative self-evaluations in the objective and quantitative (mathematical) rationalising models of economic behaviours. The operation of including the residual subjective component of economic actions in analytical grids that completely de-subjectify economic conduct is carried out through *ad hoc* technical protocols. The whole set of these technical protocols can be indexed under a single overall definition: the techno-rationality of evaluation.¹ The techno-rationality of evaluation denotes here some kind of techno-managerial *a priori* of economic rationality. Evaluation is a prosthesis of the technical implementation of biopolitical rationality. Its function is that of making possible the total transformation of the behavioural human being into the populational human being.

In order to achieve such a result, it is necessary to introduce a third dimension: the *evaluative human being* [*uomo valutativo*]. She is both the subject and the object of evaluations, but she is the *subject* of evaluations only insofar as she can become the *object* of those same evaluations. Let us consider Kahneman's example. His idea is that it is possible to elaborate an objective and quantitative measure of people's well-being (so-called 'objective happiness'), beyond the subjective and qualitative evaluations that people give regarding their own well-being. One takes into account the immediate self-evaluations that subjects give daily with regard to their current well-being, leaving out their retrospective evaluations, their historical reconstructions, and their own personal memory

¹ Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, *Évaluation. Entretiens sur une machine d'imposture*, Agalma, Paris 2004.

of the past (which is always compromised, according to Kahneman, by serious cognitive deficits). This set of detailed and qualitative self-evaluations made by individual human beings is then entered into mathematical models for the quantitative evaluation of the overall well-being of the population. It is clear that, in this way, there is a transition from a heterogeneous set of subjective self-evaluations of one's own well-being to a homogeneous scale for the objective evaluation of happiness. It is also clear that this is the result of a technical operation, a practical routine of data collection and elaboration (data given by subjective self-evaluations) combined with an abstract theoretical model. The result is, in the end, a human reality that runs on two distinct tracks: on the one hand, there is the subjective level of every single speaking being, who gives subjective and superficial evaluations of her individual well-being; on the other hand, there is the objective level of economic techno-rationality, which gives, on the contrary, objective and in-depth evaluations of the well-being of the very same speaking beings – considered en masse as the population.

All this – the economic matrix of biopolitical rationality and its implementation within the techno-rationality of evaluation – is not irrelevant to the notion of 'mental health' that is becoming widespread. If we intersect what has been said so far with the WHO definition of health, according to which health is "a state of complete physical, mental, and social well-being", we can infer that: 'mental health', i.e. 'mental well-being', emerges as measurable, quantifiable, and hence *objectively assessable*, only in behavioural and 'populational' terms. The mind, or the psyche, eventually disappears within the very frame of 'mental health', which becomes a matter of behaviours, rather than mental states, and, what is more, it becomes a matter of the populational human being's behaviours, rather than a specific person's, with a forename and a surname. The behavioural-populational-evaluative human being becomes the *subjectum*, the deep anthropological foundation against which one has to measure, compute, and, if necessary, correct the behaviours and the superficial self-evaluations of every single speaking being. The biopolitical machine does not cease to function because this *subjectum* produces a radical de-subjectification of human beings. On the contrary, this is precisely its direction, its deepest vocation. Today's cognitive-behavioural therapies are but one of the many peripheral appendices of this machine, an appendix that has the merit of lucidly showing its intention: to de-subjectify the subject. Or, in slightly different but equivalent terms: to 'psychoticise' the subject.

2. The Epidemiological Apparatus

Side by side with the economistic matrix of biopolitical rationality that outlines the profile-less and quality-less face of biopolitical humanity, there are certain ‘apparatuses’ of biopolitics that unfold its performativity. The most important of these apparatuses is, probably, epidemiology, a discipline whose history and impact on the practices of government (from the mid-nineteenth century on) should be carefully studied. I will not dwell on this theme, as interesting as it is sensitive, but will confine the discussion to the essentials.

‘Apparatus’ [*dispositif*] is a notion coined by Michel Foucault, who understands it, more or less, as follows: an apparatus is a texture of entwined discursive and extra-discursive practices – however heterogeneous – that articulates itself in the forms of what we could define as an acted-out knowledge [*sapere agito*]. According to Foucault, the apparatus typically intertwines the said and the unsaid in a *making* [*faire*]. The apparatus is a system of relations internal to this *making*. Its habitual function is to “respon[d] to an urgent need”.²

Foucault was also the first to supply a clear definition of biopolitical power as the other side of sovereign power. His definition of biopower and, most of all, sovereign power is not the one that I employed at the beginning of this article, but it emphasises an important aspect of biopower that is, at this stage, useful to underline. While sovereign power, as Foucault explains, is the power to “*faire mourir et laisser vivre*” [“make people die and let them live”], in that it exerts a right of life and death on the totality of its subjects, biopower is, on the contrary, a power to “*faire vivre et rejeter dans la mort*” [“make people live and disallow life to the point of death”].³ It is a power that takes care of human beings, raising and nursing them, in view of safeguarding and possibly increasing their well-being, understood *in primis* as economic well-being, but also as education, hygiene, physical and mental health, and so forth. Hence biopower means, first

² Michel Foucault, ‘The Confession of the Flesh’. Trans. by Colin Gordon, in Gordon, C. (ed.), *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Pantheon Books: New York 1980, p. 195.

³ Translator’s note: to maintain consistency throughout the text, we have chosen to modify the official English translation of ‘*faire mourir et laisser vivre*’ and ‘*faire vivre et rejeter dans la mort*’, translated by Robert Hurley as ‘to take life and let live’ and ‘to foster life and disallow it to the point of death’, respectively (Michel Foucault. *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. Translated by Robert Hurley, Pantheon Books: New York 1978, p. 138).

and foremost, to *make people live*: this is, from a Foucauldian perspective, the *governmental making*, the government's making, the making of a biopolitical state that takes the lives of the subjects upon itself. In line with this tendency, the epidemiological apparatus is the apparatus that, again in Foucault's words, "enables one to observe, measure, and permanently improve the 'state of health' of the population, in which illness is only a variable that depends on a long list of factors".⁴ Foucault himself never fully explored the scientific history of epidemiology and limited himself to locating the prodromes of the first public health policies in the eighteenth century. Nevertheless, this history is particularly interesting and can be divided into two broad phases: the classic epidemiology of the nineteenth century and the new epidemiology of the second half of the twentieth century (which was partially anticipated by the developments of Nazi German epidemiology in the thirties). Two different aspects of the governmental *making people live* correspond to the two historical phases of epidemiology. The first phase is the epidemiology of mortality, according to which the governmental *making people live* means *not to die*. The second phase is the epidemiology of risk, according to which the governmental *making people live* takes on the meaning of *making people live a better life*. In this second phase, the exhortation that biopower sends out to all of us is no longer *Do not die!*, rather, it becomes the mysterious imperative *Live!*, whose intensity is not directly measured by the negative and unambiguous marker of death. To get an approximate idea of the differences between the two historical phases of epidemiology and the corresponding aspects of governmental making, it should suffice to point to the different research that initiated them.

The classic epidemiology of mortality was born in London around the mid-nineteenth century, during a series of severe cholera epidemics. John Snow and William Farr, a physician and a statistician respectively, compared the mortality rates in a number of districts, and noticed that the rate increased where water was provided by a certain company. They deduced that the illness could have been transmitted through the water and not the air, as was commonly believed. The authorities did not listen to them. Nevertheless, their embryonic research represents a first and rather accurate model of the epidemiological evaluation of mortality. The assessment had two aims: 1) To derive from the epidemiologi-

⁴ Michel Foucault, *La politique de la santé au XVIII siècle* (1979), in Michel Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard-Seuil, Paris 1994, vol. III, p. 731. Our translation.

cal survey an etiological inference: water was the cause of the epidemics. 2) To derive from the results of the survey an administrative regulation: to stop a certain company from supplying water. Epidemiology therefore came into being to analyse and manage public mortality, the mortality of populations increasingly concentrated in the dense urban realities that created new problems for public administrators. Epidemiology emerges, in the context of the new *Public Health Policy*, as an apparatus to decipher and contain populational mortality. *Do not make people die.*

The new epidemiology came into being a century later, also in England, with Richard Doll's and Bradford Hill's studies on the correlation between cigarette smoke and lung cancer. Doll and Hill compared the morbidity rates between smokers and non-smokers. They deduced that there is a relationship between smoking and becoming ill. Yet it was difficult, in this case, to translate the epidemiological inference into an etiological one: medicine was not able to articulate the cause-effect nexus between smoke and cancer. So, what about the evidence of epidemiological evaluation? At this point, it changes its status. The epidemiological apparatus is no longer interested in *univocal causal factors*, that is to say, in factors to which one could ascribe the unambiguous causation of a certain effect (for instance: water as the unambiguous cause of the spreading of cholera). The apparatus is now interested in *risk factors*. If we cannot say that smoke univocally causes lung cancer, we can at least say that smoke increases the risk of lung cancer. Although the difference might seem minimal, it is crucial. This difference introduces us to the risk society, our society. By increasingly widening the spectrum of epidemiological evaluation, everything can become a risk factor for this or that illness, for this of that ailment. Thus, risk progressively becomes active, albeit concealed, in every aspect of reality – physical, psychic, social. A governmental counter-dynamism is directly opposed to this 'activeness of risk', dedicated to containing the reach and impact of the risks that are lurking everywhere. To contain and govern the risks to which our lives are exposed no longer means, simply, to fight mortality. It also and especially means to fight all the impairments, not necessarily just the lethal ones, that our life can experience – in the shape of chronic illnesses, for instance, or a diminishing of our potentiality. To govern risks means to improve life, its performance, and its so-called 'quality', regardless of the meaning that life itself has or can have. It means to introduce a silent and enigmatic imperative: *Live!* – or *Live a better life!... Why?*

The question – why live? – makes sense only when a subject able to ask it of himself appears. Yet the populational human being, the object of the epidemiological survey, is not a subject; she is only a behavioural human being, a human being whose risky behaviours are now assessable, in the light of their possible optimisation. The contemporary epidemiological apparatus, just like any other governmental apparatus, has but one purpose: to optimise behaviour and human performance, in order to increase their performativity. It is not particularly important to ask which continuously changing parameters ground the case-by-case measuring of our vital performance on which the performativity of our conduct is based. These details do not alter the overall functioning of the governmental apparatus. On the contrary, it is crucial to understand the relationships between apparatus and evaluation.

Apparatus and evaluation are the two fundamental techno-managerial *a priori* of the biopolitical society. To use the Foucauldian definition of apparatus, we could say that the technique of evaluation is, every time, an apparatus: it is an *acted-out knowledge*, a governmental act that responds to an emergency. The epidemiological evaluation, for instance, is a measuring, a calculation of risk, produced with a view to the creation of an administrative regulation in response to the emergency risk. This measuring/calculation does not coincide with a simple theoretical enunciation. Governing risk is a practice that supports and even encourages the dynamism of risk. Doll and Hill formulated their epidemiological evaluation, following the evolution of the health conditions of a number of 'cohorts' of British physicians who smoked several cigarettes per day. They supported the activeness of risk to accurately evaluate and govern it. To evaluate risk means to manage risk also in the sense of administering it. Another example would be that today, when new medicines are tested and numerous relevant epidemiological evaluations are produced, the activeness of risk (in this case the risk being that of more or less serious side effects) is blatantly urged and stimulated, though always with a view to risk governance. The epidemiological evaluation then – like any other evaluative technique, including the one Kahneman conceived to measure 'objective happiness' – is an acted-out knowledge and it is, in this sense, a Foucauldian apparatus.

143

This does not mean that all the apparatuses are evaluations or that they include evaluative protocols. Foucault, in fact, does not speak of 'evaluation' in his works. There is no doubt, for instance, that the university is to be regarded

as an apparatus from a Foucauldian perspective. Yet there has been a university without evaluation – even if we have lost its memory. What then is the relationship between apparatus and evaluation? And why are we witnessing the proliferation of evaluations in every nook and cranny of the biopolitical society? Why does our society look as though it is destined to be transformed, more and more, into a society of evaluation? The reason is possibly that the techno-rationality of evaluation is the best means of offering an *additional rationality* to the biopolitical and economistic government of our society. If the biopolitical and economistic government of the population is a government of behaviours and not of subjects, then this government will tend to de-subjectify as much as possible the rationality of its regulations, it will tend to homogenise as much as possible its administrative rationality into the anonymous and de-subjectified rationality of the population that it manages – a task that evaluation accomplishes in all its varieties.

Evaluation, in its essence, is nothing other than a technical procedure, thanks to which the gaze that society casts on itself is rendered unbiased, neutral, impersonal, anonymous, and de-subjectified, that is to say, ‘objective’. This technical procedure shapes, in turn, the logic – the kind of rationality – with which society manages itself, through its own state machinery (or its generic institutional machine). Evaluation, by virtue of these characteristics, is no longer, nowadays, one of many apparatuses. It is the techno-managerial protocol that most reinforces and nourishes the governmental apparatus, or the numerous governmental apparatuses, of the biopolitical society. This holds true for all kinds of evaluation (impact evaluation, process evaluation, decision-making evaluation, and so forth) but it is especially true of epidemiological evaluation, which has a localised but paradigmatic impact, capable of directing the biopolitical machinery, from now on, towards insidious forms of social epidemiology, imitating the model of medical epidemiology.

To return to the issue of ‘mental health’, the epidemiological apparatus of biopolitical rationality transforms the old nosology of behaviours into something different: an epidemiology of behaviours, that is to say – following what has thus far been advanced – a *government of the behavioural risks devoted to the increasing optimisation of our conduct*. This epidemiology of behaviours, which tends to blur the distinction between a medical and a social epidemiology, leans

towards the future. The key concept that enables us to get ahead of the still diffident Foucauldian diagnosis of the biopolitical society is that of 'optimisation'.

From a Foucauldian perspective, there is, on the one hand, sovereign power with its 'laws'; on the other, biopolitical power with its 'norms'. If sovereign power issues 'laws', which all must obey, on pain of death, biopower spreads 'norms', which all obey, not because they are imposed by threatening death, but because they are spread through different means – such as school education. Thus norms trace the boundaries of 'normality', says Foucault, the boundaries that substantiate and give greater detail to the limits of 'legality' in the biopolitical society. I believe that, in this case, Foucault's diagnosis is wrong or, at least, incomplete. It holds true for the past, it applies dramatically less to the present.

Our time abhors 'normality' and norms, and it has done so since its birth, and increasingly so, for a very simple reason: it has nothing to do with the ultimate inspiration of our time, of the modern era. 'Normality' is a straitjacket that has been placed on our autonomy, our freedom, which can be limited or, worse, stigmatised for no reason, by anyone. This probably explains the unusual success of Foucault as a person, and his elevation to his present-day stature in many circles. His 'critique of normality' is consistent with the categorical imperative that moves our society's process of modernisation: 'do what thou wilt', 'obey only yourself', 'be as autonomous as possible'. This is what modernity prescribes, this is what dispels all processes of normalisation of conduct, directing us to more elastic models of social management.⁵

Yet, if the rigid norms of behaviour no longer exist, or, at least, if they tend to disappear, if there is no longer a 'normality' to look up to, how is it possible to govern our behaviours? It is in this context that the epidemiological apparatus of biopolitical rationality reveals all its effectiveness. To govern risk means 'to optimise' our behaviours. This does not mean to 'normalise' behaviour. It means to increase the performativity of our conduct, it means to improve our behavioural performance. According to this view, an optimised behaviour is one that gives access to the widest spectrum of further behavioural options. An op-

⁵ Gilles Deleuze, 'Postscript on Control Societies'. Trans. by Martin Joughin, in *Negotiations 1972–1990*, Columbia University Press: New York 1995, pp.177–182.

timised behaviour is plastic, flexible, and reactive, capable of diversification in order to face the variable environmental circumstances. A behavioural stance associated with risk, on the contrary, is a stance that impoverishes or stiffens our behavioural potentiality, in which our vital functions are expressed. What our behaviour means has no role in this context, along with normality. What matters is only that one behaviour makes other behaviours possible. What matters is the range, no matter how wide, of possible preferences and behavioural performance that can be compromised and risked by a certain behavioural stance, which can and has to be optimised for this very reason. In this light, governing the behavioural human being takes a clear direction: to make the behavioural human being behavioural to the highest degree, capable above all of assuming new and diverse behaviours, extremely faithful to what we all fundamentally are: autonomous yet speechless *subjecti*, reduced to the behavioural substrata of biopolitical humanity. A dynamic human being, from the Greek *dynamis*, literally, a potential human being.

3. The Ideological Order

The third level of the biopolitical machine is that of ideology, a concept which has multiple definitions. I propose a definition of ideology that I deem applicable to the discourse expounded here, and maybe even exportable beyond it.

Ideology is, first and foremost, order. It is order because it coincides with a certain arrangement of the discursive space, with a layout of enunciations in a certain hierarchical order. It is an order because it consistently expresses a certain order understood as a command, as an imperative, inseparable from a statement of fact. One could even say that ideology emerges every time a series of constative statements assumes a purely performative value – but this, all in all, would only prove that the constative/performative dichotomy is not the best instrument for explaining what ideology is.

Could we define ideology as an apparatus? It is definitely a surface of enunciations that are articulated in an acted out knowledge. Nevertheless, ideology cannot be reduced to an acted out knowledge; rather, it is that edge of the enunciation that comes before an acted out knowledge and incites, promotes, and enjoins this acting out. With ideology we find ourselves on the edge, at the external limit of the apparatus. In what particularly concerns the biopolitical ma-

chinery, ideology can be conceived of as a cog in the machine, whose movement conditions the movement of its many apparatuses, without ever coinciding with any one apparatus.

Hence, once again, where and why does the ideological order come into being? I will not be able to completely argue my answer: the ideological order emerges where an epistemological construct – that is, a concept or a judgement of knowledge – acquires an axiological surplus value that transubstantiates it. This means, first of all, that ideology always emerges in the field of knowledge and that, secondly, ideology is always knowledge that has transubstantiated into value, or value transubstantiated into knowledge. It is much easier than it might seem at first sight.

Let us take a notion such as that of 'life'.⁶ Foucault, looking at the role that this notion plays in the modern science of life, has defined it as an "epistemological marker", that is to say, a meta-discursive concept that has the function of circumscribing the boundaries of a jagged and disjointed epistemic field. 'Life', in this sense, does not have a precise referent in reality, it does not signify any given recognisable object – as would be the case for an organism, a cell, DNA. Rather, it 'points to' the fact that a set of scientific propositions belongs to the same discursive field: the science of life, biology. There are many such notions – which we could also call the 'metaphysical radicals' of modern science: apart from 'life', we could think about 'labour' (the metaphysical radical of economic science), 'language' (the metaphysical radical of linguistic sciences), 'human nature' (the metaphysical radical of anthropology), 'mental health' (the metaphysical radical of psychiatry), and many more.

Let us return to 'life'. When this simple epistemological mark doubles as an axiological marker, we enter, *ipso facto*, into the field of an ideology of 'life' that charges the scientific (in the case at issue, biological) proposition with an injunctive value. At this point, life as such, life in its merely biological acceptance, and hence its preservation, boosting, proliferation, and the constant improvement of our biological conditions and performance, become ideological prescriptions. It is useless to ask what is the sense of this *living a better life*, this continuous reinforcement of our 'life' – that matches the uncanny feeling of an

147

⁶ Davide Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.

intrinsic defectiveness and infection of our 'life'. It is useless because ideology does not argue but orders – giving voice to the invisible anxiety that nourishes the fantasy of 'risk'.

Set in the epidemiological apparatus of biopolitical rationality, the ideological order of 'life' promotes, therefore, the imperative *Live!* that maintains the engine of the biopolitical machinery. The governmental *making people live* can become a *making people live a better life* only in the presence of an ideological order of *living better* that makes the scientific description of 'life' coincide with the injunctive prescription of 'life', its boost, its reinforcement, its optimisation. Only at this stage can the epidemiological evaluation function as an apparatus of constant monitoring and governance of our behaviour, to be adapted day by day to the order of *living a better life*.

Let us now move on to 'mental health'. In this case we are also facing an epistemological marker, that is to say, a meta-discursive concept that 'points to' the fact that a jagged set of propositions belongs to the same epistemic field, to the same family of scientific disciplines: psychiatry, psychology, psychotherapy, psychoanalysis, etc. There is no definition of 'mental health' that is shared by all these *psy-* dialects. Rather, the very idea of 'mental health' is a source of fierce disagreements. But what happens if one accepts and promotes the idea of 'mental health', notwithstanding the problem of its preliminary definition? What happens is that an epistemological marker, 'mental health', doubles as an axiological marker. The problem of the definition of 'mental health' turns into the problem of its prescription. To define 'mental health' means, from this moment on, to prescribe 'mental health', because it is only by beginning with its incessant prescription that we can head for its definition – albeit fragmentary and intrinsically re-workable. This is what imposes the ideological order of 'mental health', such as it is embodied, for instance, in the DSM and its ensuing editions, destined to swarm *in sæcula sæculorum*: to derive, every time, a definition of 'mental health' from its prescription, that is to say, to systematically update the definition of 'mental health' in light of a periodic re-qualification of treatments; to produce and to maintain in operation a theoretical order beginning with a practical order, with an injunction in which the epistemological value and the axiological surplus value of the same propositions is blurred. Needless to say, this *order* seems the more effective the more it proves itself to be integrable with the governmental and bioeconomic apparatuses with which it will mesh.

From this, a series of insistent buzzwords springs: *screening*, for instance, the *prevention* of mental disorders, the *promotion* of 'mental health', and so on. All these words are internal to a medical logic that is no longer the passive and hospitable logic of listening, but the logic of management and active, not to say intrusive, manipulation of conduct. But from this a series of paradoxes also springs. First of all, the paradox of a 'mental health' that exists only as an outcome, the effect of a *prescription*, thus becoming a product, goods to purchase from the relevant reseller, *in primis* drug resellers, who do not restore but manufacture health, improving and boosting it, against the background of a congenital instability. Secondly, the paradox of a 'mental health' that, when it cannot be prescribed on the grounds of a preliminary definition, can nevertheless be prescribed according to *evaluation* protocols that tend, in their call for objectivity, to ruthlessly de-subjectify the potential carrier of 'mental health'. Thirdly, the paradox of a 'mental health' that no longer responds to criteria of normality or normalisation, given that there are no norms that offer an *a priori* definition of 'mental health', but rather to the criterion of the behavioural *optimisation* of the populational human being.

Given these paradoxes, one could speculate that depression, asthenia, mood disease, and lower behavioural responses arise now as the ultimate protest, the last form of subjective resistance against the demands of the biopolitical and de-subjectifying optimisation. Yet one could also speculate the opposite, that is to say, that depression and asthenia are the subjective reverse that the process of optimisation pre-supposes and, at times, seems to *hallucinate*, as if it were its area of intervention, with a view to a de-subjectifying boost in performance. This offers, in two lines, the coordinates of one of the main dilemmas currently raised by the epidemiological approach to psychopathological phenomena: is there or is there not all this depression in the world?

Translated from the Italian by Alvisè Sforza Tarabochia

Compter avec le sujet
Counting with the Subject

Bruno Besana*

La forme d'un sujet à venir

Introduction

Les pages qui suivent ont pour but d'offrir une première présentation, quelque peu schématique, d'une possible lecture formelle du concept de sujet, en se servant de certaines formulations positives et négatives qu'Alain Badiou et Gilles Deleuze en ont donné. Du point de vue négatif, l'article reprend l'idée d'une séparation radicale du concept de sujet de tout objet spécifique, et en particulier de l'idée d'« humanité » ; du point de vue positif, l'article se focalise sur les éléments qui, chez les deux auteurs, permettent une définition du sujet indépendante de la présence d'un type d'objet donné. En somme, il s'agit ici de repérer le concept de sujet à travers une procédure de séparation : comme le remarquait d'ailleurs Althusser, la philosophie peut produire un objet conceptuel d'analyse, disponible pour la science, en s'attaquant avant tout à l'identification idéologique de ce dernier avec un étant donné, ou avec une situation spécifique. En particulier, Althusser remarquait comment, afin de comprendre les mécanismes des processus où une nouveauté radicale est produite, il est nécessaire de séparer nettement ces derniers de l'idée (au sens de l'*eidolon*, l'image) d'homme, il est nécessaire de défaire l'identification imaginaire entre humanité et production du changement. Sans rentrer ici dans une analyse du thème de l'anti-humanisme chez Althusser¹, ni aborder sa catégorie de « science » et son refus de la catégorie de « sujet », on se limitera ici à adopter la prospective méthodologique selon laquelle un concept (ici, le concept de sujet) devient disponible pour la pensée seulement dans la mesure où il est soumis à une procédure de séparation une procédure qui defait l'identification que le sens commun opère entre le concept et une classe donnée d'objets (ici, l'humanité).

153

¹ On verra en particulier Louis Althusser, « La querelle de l'humanisme » et « Notes sur la philosophie », contenus dans Louis Althusser, *Ecrits philosophiques et politiques, Tome II*, Stock/Imec – Le livre de poche, Paris 1995.

* Institute for Cultural Inquiry, Berlin

Pour saisir l'origine du problème de cette séparation chez Gilles Deleuze et Alain Badiou, il faut revenir à l'analyse foucauldienne consistant à observer comment les sciences de l'homme, en faisant progressivement du sujet humain (avec ses forces constitutives, à savoir le travail, le langage et la vie) un *objet* d'analyse, en déterminent la disparition en tant que sujet. Revenons donc brièvement sur cette analyse. Au centre de la lecture que Foucault offre de ce problème dans *Les Mots et les Choses*, se trouve l'analyse du surgissement de l'homme en tant que figure nouvelle, résultat d'un ensemble de forces constitutives (travail, langage, vie), dont la relation change drastiquement dans le passage qui va du « monde avant le XVII^e siècle » à « l'âge classique ». Dans le premier, comme le synthétise Gilles Deleuze, « les forces dans l'homme » (notamment pour Foucault le travail, le langage et la vie) « entrent en rapport avec des forces d'élévation à l'infini² », elles restent ouvertes dans un « dépli », s'articulant dans une infinie circulation de résonances et d'analogies, dont l'unification a lieu en dernière instance en Dieu. Au contraire, dans la seconde période, ces mêmes forces trouvent leur point d'unification dans l'homme comme figure autonome : la finitude de l'homme y devient « un fait acquis³ ». L'individualité de l'homme apparaît alors quand un ensemble de forces, se libérant de leur unification structurelle

² Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris 1986, p. 132.

³ Celle-ci est la thèse centrale de la deuxième partie de *Les mots et les choses*. Voir en particulier Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, pp. 262 suiv. Pour Foucault, l'homme advient comme figure autonome, quand dans le champs des forces constituées par le langage, un passage a lieu d'un régime généralisé des similitudes et des résonances – dans lequel l'homme n'est qu'un fragment d'un Cosmos dont l'organisation reflète le grand dessein divin – à un régime de la représentation dans lequel le plan divin de la création est repensé en fonction de la séparation des espèces, selon laquelle des caractères spécifiques et déterminés sont attribués à chaque classe d'étants: Dans ce passage qui va d'un « jeu de similitudes (qui) était autrefois infini » à un monde dans lequel « une énumération complète (est) possible, soit sous la forme d'un recensement exhaustif [...] soit sous la forme d'une mise en catégorie » (*ibid.*, p. 69), l'homme est enfin saisi comme un objet d'analyse spécifique, bien individualisé et identifiable. Ainsi trouvé comme un objet spécifique, l'homme apparaît néanmoins progressivement comme une figure subjective, qui rentre en conflit avec la place qu'il occupe en tant qu'objet. Et cela, car le caractère spécifique de l'homme est qu'il « ne se loge pas dans la nature par l'intermédiaire de (sa) nature régionale, limitée et spécifique qui lui est accordée par droit de naissance comme à tous les êtres. Si la nature humaine s'enchevêtre à la nature, c'est par les mécanismes du savoir et leur fonctionnement » (*ibid.*, p. 321). Le savoir est la spécificité régionale à travers laquelle l'homme entre en relation avec les objets qui occupent les autres régions : et le savoir n'est pas seulement un trait positif qui caractérise ce type spécifique d'étant qu'est l'homme, mais est aussi surtout ce qui le caractérise comme cet étant qui serait capable de surmonter la nature limitée de ses limitations positionnelles.

en Dieu, convergent à former cette figure nouvelle, qui dès lors apparaît – tout en étant articulée par ces forces – comme une figure contenue et unifiée en elle-même, et occupant la place bien définie et autonome d'une espèce. Mais en même temps, l'homme apparaît aussi comme irréductible à cette place : il apparaît en effet comme ce mouvement par lequel une nouvelle figure vient à vivre, produit des transformations (du *travail*) et des *discours*. L'homme apparaît en transformant la situation où son existence en tant que figure autonome était impossible, il apparaît en somme non pas comme un objet défini par une place, mais comme le sujet ou point-pivot d'un processus de transformation. En apparaissant donc à travers la transformation active du jeu de ces forces qui le composent, un tel « sujet humain » – comme le souligne Deleuze – est tout de suite divisé : d'un côté il se présente comme le centre d'une activité autonome, comme le « sujet de » délibérations et actions, comme le maître du langage, l'organisateur du travail et le manipulateur de la vie ; et de l'autre côté il apparaît en même temps comme « sujet à » « ces forces obscures de la finitude (qui) ne sont pas d'abord humaines⁴ ». Le sujet humain est ainsi exposé à une contradiction mortelle, entre son statut de sujet et son statut d'objet assujéti à ces forces qui le définissent et le dépassent en même temps : et c'est cette contradiction qui, dans la célèbre analyse qui clôture *Les mots et les choses*⁵, produit la dissolution de la figure du sujet-humain. Le point suggéré par Deleuze est donc qu'à la fin de *Les mots et les choses*, ce qui disparaît, ce n'est pas tellement l'homme, mais *l'identification de l'homme et du sujet* : l'homme disparaît en tant que sujet, car il devient un objet stable, identifiable à travers l'analyse de ses forces constitutives (et donc analysé par les sciences de l'homme)⁶. Ce qui disparaît n'est donc pas l'homme, qui est au contraire désormais parfaitement identifié, mais le processus de *transformation entre un régime d'identification et un autre, processus qui était véhiculé par la figure déterminée de l'homme*.

Le sujet paraît donc être en quelque sorte équivalent à la transformation entre un mode d'identification et un autre : ce qui veut dire qu'il n'est ni identique

⁴ Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 94.

⁵ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p. 398.

⁶ Le même nœud peut être repéré en ce qui concerne les « sciences de l'homme » : dès qu'il est posé en tant qu'objet d'analyse, l'homme peut être analysé comme résultat stable d'une série de forces, mais par une telle approche, ce qui se perd est exactement le *mouvement de transformation* par lequel les forces qui le composent se sont rendues indépendantes de leur unification en dieu, et ont convergé dans la position autonome de l'homme.

à la figure – par exemple l’homme – où ce processus se fait, ni identique au seul processus de transformation (qui est anonyme). Deleuze, dans son livre sur Foucault, propose alors de lire le sujet comme le processus « impersonnel » – mais toujours identifié de manière provisoire à une figure donnée – qui a produit l’identification de la figure de l’homme et qui, une fois identifié avec cette figure, ne peut que se soustraire au regard qui essaie d’établir cette coïncidence comme une nécessité. En ce sens Deleuze remarque que le même processus qui porte à la figure autonome de l’homme finit par s’ouvrir à nouveau à une figure *à venir*, à « un troisième tirage (dans lequel) les forces de l’homme entrèrent en rapport avec d’autres forces, de manière à composer encore autre chose, qui ne sera plus ni Dieu ni l’homme⁷ ». Le but de Deleuze est alors ici de suggérer que le sujet n’est identifiable ni avec un processus de transformation, ni avec la forme présente d’une figure, d’un objet déterminé (l’homme), mais plutôt avec une « figure qui vient » : une figure dont l’identité ne peut pas être parfaitement repérée au présent, mais qui s’annonce en agissant dans le présent, où elle interrompt l’identification stricte du sujet avec une figure déterminée – à savoir l’homme.

C’est en partant de ces considérations qu’il est possible de lire le sujet comme ce dont la permanence est possible, pour autant qu’il fuit les modes d’identification que lui-même produit. Plus précisément, à travers les travaux de Gilles Deleuze et d’Alain Badiou, le sujet peut être pensé selon trois caractères, *qui ne sont pas liés à telle ou telle autre classe contingente d’objets* : le sujet est pensé en *premier* lieu comme une fracture interne dans l’identité d’un objet donné ; *deuxièmement* comme une série d’opérations qui élargissent cette fracture mais surtout lui donnent une forme, la constituant comme une nouvelle figure ; et *enfin* comme ce qui fait signe vers l’égale capacité de chacun (ou de chaque chose) de produire de telles opérations.

156

Alain Badiou affirme clairement une telle distinction entre le sujet et une classe déterminée d’objets, en déclarant que « le point de départ absolu est qu’une théorie du sujet ne saurait pas être la théorie d’un objet⁸ ». En ce sens, il présente une série de définitions négatives du sujet. En premier lieu, contre tout possible réductionnisme biologique ou sociologique, « un sujet n’est pas une

⁷ Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 94.

⁸ Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Seuil, Paris 2006, p. 59.

substance⁹ » : il n'est ni un animal humain, ni un élément d'un État ou d'une communauté, un « sujet à un pouvoir ». Inidentifiable avec une *res extensa*, le sujet n'est non plus une *res cogitans*, le *cogito* étant pour Badiou – plutôt que l'adjectif qualifiant la substance que l'on appelle sujet – une fracture impersonnelle qui intervient dans la consistance d'une forme d'organisation du présent (de manière analogue à la vérité lacanienne, qui fait trou dans l'édifice du savoir). Mais s'il n'est pas un type spécifique de substance, « un sujet » n'est pas non plus, soutient Badiou, « l'organisation d'un sens de l'expérience. Il n'est pas une fonction transcendantale¹⁰ » : en effet – comme d'ailleurs pour Deleuze¹¹ – un sujet transcendantal n'est que l'élévation au rôle d'a-priori universellement valides de nos modes courants, mais contingents, de relation avec le monde ; il est en somme une généralisation des propriétés relationnelles de l'animal humain. Le sujet n'est donc ni identifiable avec l'homme, ni nécessairement activé par un ensemble d'expériences perceptives organisées par les opérations de la conscience : la perception ne définit pas le sujet, mais seulement un mode possible de relation d'un objet avec un autre, et la perception consciente n'est qu'un caractère positif de l'animal humain, qui en tant que tel ne nous dit rien sur ce qu'est un sujet¹². Également, même si l'on pense, en suivant le premier Husserl, le sujet comme unification interne d'un ensemble de vécus, ceci ne définit pas le sujet, mais plutôt la genèse des processus conscients de l'animal humain. Le sujet n'est ni nécessairement activé par un ensemble d'expériences perceptives, ni identifiable avec l'homme, ni avec les opérations de la conscience.

Le sujet comme excès sous condition

En excluant ainsi toute identification matérielle, Badiou pointe à penser le sujet en termes exclusivement formels, le point de départ à cela étant que « c'est

⁹ Alain Badiou, « D'un sujet enfin sans objet », dans *Cahiers Confrontation*, N. 10 – *Après le sujet, qui vient ?*, Aubier, Paris 1989, p. 15. Cet article correspond à la méditation 35 de *L'être et l'événement*. On suit ici le premier, car certains arguments y sont formulés d'une manière plus concise et efficace.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Voir Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969, 14^{ème} et 15^{ème} séries.

¹² Si l'apparition d'un sujet est donc liée – comme l'on verra bientôt – à l'apparition d'un moment d'interruption dans une situation, alors la conscience peut avoir une fonction subjective, seulement si elle a une relation avec une telle interruption. C'est en ce sens que « pour moi, la conscience est au mieux un lointain effet des agencements réels et de leur césure événementielle » (Alain Badiou, *Logiques des mondes*, p. 185).

à Lacan que nous devons [...] le frayage d'une théorie formelle du sujet, dont l'assise soit matérialiste¹³ ». Ce que Badiou repère chez Lacan c'est l'identification du sujet avec la constante inscription – sous forme d'un symptôme – d'un élément *excessif* et *vide* (à savoir, le désir) qui d'un seul geste *excède, fracture et lie ensemble* les topiques du symbolique, de l'imaginaire et du réel. En généralisant une telle logique, Badiou définit le sujet comme « le statut *local* (d'une) procédure, une configuration excédentaire de la situation¹⁴ » dans laquelle il apparaît. Plus précisément, pour Badiou, « tout sujet » est en excès sur la situation où il apparaît en tant qu'il « est une exception forcée, qui vient en second lieu¹⁵ ». L'hypothèse de Badiou est que si un sujet est en même temps sous condition d'une situation matérielle, et en excès sur celle-ci, c'est qu'il dépend de la seule chose qui n'existe en celle-ci que sous la forme d'une fracture radicale – à savoir, un événement. Un sujet est alors défini comme une *série d'actions* qui dépliant progressivement dans une situation les conséquences d'un événement.

Plus précisément, ce qui a lieu dans un événement est la déclaration de l'apparition d'une vérité qui vient interrompre le mode supposé « naturel » selon lequel les éléments de la situation sont connus, classifiés et représentés. Une vérité qui se manifeste de manière événementielle, comme interruption de la consistance organisationnelle d'une situation – nous rappelle Badiou en suivant Lacan – « n'est pas une qualification de la connaissance » mais « un trou dans le savoir¹⁶ » : elle n'a aucun contenu spécifique, mais se présente simplement comme une séparation. Ceci est par exemple le cas de la déclaration d'égalité : l'égalité ne peut pas être démontrée à l'intérieur d'une situation – situation qui se fonde au contraire sur une logique selon laquelle ses objets sont pensés, représentés et organisés en leur attribuant des places inégales ; bien au contraire, l'égalité apparaît comme vide de tout « sens ». Elle ne peut apparaître qu'en interrompant – par exemple en recourant à la violence révolutionnaire – la prétendue évidence selon laquelle une certaine inégalité – un certain mode de représentation des éléments de la situation, qui le distribue en leur accordant des rôles, des places et des statuts inégaux – serait naturelle. Et Alain Badiou d'ajouter: « là dessus

¹³ Alain Badiou, *Logiques des mondes*, p. 56.

¹⁴ Alain Badiou, « D'un sujet enfin sans objet », p. 16.

¹⁵ Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Seuil, Paris 1982, p. 106, voir plus en général *ibid.*, pp. 102–115.

¹⁶ Alain Badiou, « D'un sujet enfin sans objet », p. 14.

Lacan est paradigmatique. Le sujet est convoqué comme effet-de-bord, ou fragment délimitant, d'une telle trouée¹⁷ ».

En termes plus généraux, une vérité expose donc la *contingence* du mode par lequel tout élément d'une situation est classifié et représenté selon des caractères positifs. En même temps – si l'on suit l'ontologie du multiple qui gît au fondement de l'emprise conceptuelle de Badiou – une vérité expose que tout terme singulier, conçu au niveau ontologique comme un pur multiple, dépourvu de tout fondement premier, élémentaire, et donc se divisant infiniment, a pour « essence de se multiplier de façon immanente¹⁸ », et donc d'être toujours en excès par rapport à la manière par laquelle il est représenté en tant qu'élément inégalement localisé et classifié dans la situation selon ses caractères spécifiques¹⁹. Une vérité est donc l'exposition de deux choses : premièrement, le fait que la loi d'une situation – la manière par laquelle ses éléments sont structurés, représentés, hiérarchisés – n'est pas une réalité nécessaire et encore moins naturelle, mais une construction contingente ; et deuxièmement que tout élément est également constitué par un excès infini par rapport à son mode présent d'identification²⁰. En rapport à cela, le sujet est une séquence d'actes qui, en partant d'un événement, construisent la manifestation et l'organisation d'un tel excès de tout élément (excès par rapport à soi-même et par rapport à la position inégale par laquelle il est identifié dans la situation).

En ce sens, un sujet est sous tous égards ce que Badiou appelle une « singularité ». Comme Peter Hallward le synthétise, une singularité est un terme qui « est présenté dans la situation [...] mais comme une anomalie fondamentale, comme

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Paris 1988, p. 43.

¹⁹ Pour Badiou un élément qui n'excède en rien le mode par lequel il est classifié, organisé, représenté, n'est pas simplement un élément contenu dans une série de sous-ensembles emboîtés qui en définissent la place, mais est lui-même un sous-ensemble ayant soi-même comme seul élément. Ceci définit pour Badiou la normalité (ou la normalisation) : quand chaque élément est présenté et aussi représenté comme un sous-ensemble, rien dans la situation ne peut plus être considéré comme étant en excès sur les modes par lesquelles chaque chose dans la situation reçoit une place stable et hiérarchiquement organisée. Badiou appelle au contraire singularité tout élément qui soit présent sans être complètement représenté, sans être à son tour un sous-ensemble.

²⁰ L'égalité – qui est pour Badiou exemple archétypique de vérité – est donc avant tout l'excès égal de tout élément sur le mode par lequel il est inégalement représenté dans une situation.

quelque chose ou quelqu'un étranagement hors place, comme une violation de l'ordre que les choses seraient censées avoir²¹ ». Présentée dans une situation, dans laquelle elle apparaît, une telle singularité n'y est néanmoins pas représentable comme « un objet » de celle-ci, étant donné qu'elle n'a aucun contenu ou caractère positif spécifique selon lequel elle pourrait être classifiée ou représentée (localisée par un sous-ensemble précis, inclus dans d'autres sous-ensembles, et qui aurait seulement elle pour élément). Une singularité apparaît en somme comme une unité, elle est donc « présentée » ; mais en même temps, étant donné que de telles singularités n'ont rien par quoi être représentées, il s'en suit que le sous-ensemble de la situation qui les contient apparaît comme *vide*²². Cela est par exemple le cas des immigrés irréguliers politiquement actifs : en tant que « immigrés irréguliers » ils peuvent bien sûr être représentés comme sous-ensemble de la situation (ils peuvent être encadrés par des lois, mis au point par l'opinion publique, poursuivis activement par la politique), mais leur activité politique n'a pas moyen d'être représentée (ils n'ont pas de papiers pour voter, les partis politiques ne les acceptent pas parmi leurs adhérents). Le sous-ensemble qui les présente apparaît alors comme vide de tout contenu ; et il est exactement une telle inconsistance qui, pour Badiou, se manifeste comme un point subjectif : son caractère spécifiquement subjectif étant celui d'être activement « en excès sur la loi²³ » de la situation, et de dévoiler ainsi la contingence des lois par lesquelles chaque élément de la situation est représenté comme un sous-ensemble, comme une identité objective qui peut être nommée dans la situation en fonction de ses caractéristiques positives et de ses fonctions. (En ce cas, les immigrés politiquement actifs dévoilent la contingence de l'identification de la politique avec le système partitif de *représentation*.)

160

De son côté Gilles Deleuze – qui est souvent décrit comme le fossoyeur de l'idée de sujet – a bien souligné l'importance de ces points dans lesquels quelque chose d'excessif est en même temps dévoilé et déplié. Le point génétique de cette idée peut être repéré dans l'un de ses premiers textes, dans lequel il demande : « pour découvrir l'essence » de quelque chose, au lieu de la question « qu'est ce

²¹ Peter Hallward, *Badiou – A Subject to Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London 2003, p. 99. Notre traduction.

²² Également, du point de vue de la représentation, on peut aussi penser la singularité comme un sous-ensemble vide, comme un terme dont « les composantes [...] ne peuvent pas être directement confirmées ou classifiées » par la loi de la situation (*Ibid.*, p. 100).

²³ Alain Badiou, *Saint Paul*, PUF, Paris 1997, p. 82.

que ? », « il se peut que des questions du type : qui ? combien ? comment ? où ? quand ? soient meilleures²⁴ ». Un tel déplacement de question suggère que ce qui définit « l'essence » n'est pas un « quelque chose », une unité supposée, dotée d'une identité définie, et fournissant un support (une substance) pour une série de prédicats et de transformations. Pour Deleuze, des questions telles que « comment ? où ? quand ? » ne définissent pas des prédicats qui se disent accidentellement d'une essence, mais au contraire introduisent au compte de l'essence ce que la question de l'identité d'un objet (qu'est ce que x ?) ne peut pas prendre en compte : elles y introduisent notamment l'idée de relation, et plus précisément de relation entre forces (comment ? combien ?). Ce qui revient à dire qu'un objet résulte défini essentiellement dans sa singularité par ce qui, en en déterminant les transformations, dépasse ou excède son identité présente avec soi-même. En même temps pour Deleuze – si l'on suit la manière par laquelle il aborde dans les mêmes années cette question, et notamment dans *Différence et répétition* – il est aussi insuffisant de réduire l'essence de quelque chose à une logique interne, unifiée, qui articulerait la succession de ses transformations. En refusant – avec la simplicité drastique des gestes philosophiques classiques de refondation – tant l'essentialisme quant la primauté hégélienne de la transformation sur la substance, Deleuze part de l'idée que ce qui *arrive* à quelque chose ne doit plus être mis au compte de ce qui est externe ou accidentel²⁵.

Conformément à cela, au fil des œuvres suivantes, Deleuze insistera sur l'importance stratégique que jouent pour la pensée ces objets dans lesquels les forces par lesquels ils sont constitués et transformés deviennent directement perceptibles. C'est le cas, dans *Cinéma*, de ces images, appelées « images-cristal » qui laissent apparaître « un peu de temps à l'état pur²⁶ » : la particularité de ces objets (parmi les exemples, nous trouvons dans *L'image temps* certaines séquences cinématographiques, ou encore certains usages de miroirs ou de dé-

²⁴ Gilles Deleuze, « La méthode de dramatisation » (1967), dans Gilles Deleuze, *L'île déserte*, Minuit, Paris 2002, p. 131.

²⁵ L'idée de l'essentialité des attributs « accidentels » dans la définition de l'essence d'un étant singulier est ancrée par Gilles Deleuze dans la lecture de la logique stoïcienne des catégories. On verra à ce propos Gilles Deleuze, *Logique du sens*, deuxième série, et aussi Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Vrin, Paris 1953, pp. 13–25.

²⁶ Gilles Deleuze, *Cinéma 2, L'image-temps*, Minuit, Paris 1985, p. 110, voir plus en général chapitres 4 et 5, *passim*.

guisements²⁷) est que, au lieu d'apparaître comme des unités localisées dans l'espace, dans le temps et par un système de classification, elles se manifestent plutôt comme des tensions singulières entre une forme présente et une série de strates, de diverses séquences de faits, dont l'objet est une condensation, et sur lesquelles l'objet est un point perspectif. Le cristal est d'un côté identique à ces forces : il est ces forces, il n'existe pas indépendamment d'elles. Et de l'autre il diffère constamment d'elles, parce que leur action est constamment en excès par rapport à sa forme actuelle, et parce que sa forme actuelle les excède²⁸. Un tel objet apparaît alors comme le conflit entre une forme présente – localisée dans l'espace, le temps et descriptible selon la logique de la situation dans laquelle elle occupe une fonction donnée – et un ensemble de forces diverses, une série d'accidents contingents qui ne peuvent pas être ramenés à une logique commune, et dont elle est la condensation. Ainsi exposant le conflit entre ces deux aspects, cet objet excède la possibilité de le classer selon un genre, une classe ou une espèce d'objets, et apparaît donc strictement comme une *singularité*. En tant que tel, il n'apparaît pas comme une chose qui, par sa densité, occupe une place, un temps et une fonction définis, mais plutôt comme une fracture, comme un point de transparence dans lequel les forces et les accidents qui le constituent deviennent perceptibles – comme le suggère la métaphore du cristal par ses propriétés optiques.

Un objet normal est alors celui qui est pourvu d'une identité, c'est-à-dire celui qui est identique à la place et à la fonction déterminées par le fait d'être un spécimen d'une catégorie donnée d'objets : d'un tel objet on dira qu'il est déterminé *spécifiquement*, mais qu'il n'est pas défini *singulièrement* (de manière analogue pour Badiou, dans un objet normal il n'y a aucun écart entre présentation et représentation : il est non seulement élément d'une situation, mais il est aussi un sous-ensemble de la situation, contenant soi-même comme seul élément. Autrement dit, en tant qu'élément il n'excède en rien la manière par laquelle il peut être spécifiquement analysé). À l'opposé de cela, une singularité

162

²⁷ *Ibid.*, pp. 94–99. Ces exemples, comme Rancière l'a noté, sont peu et assez décevants. Voir Jacques Rancière, *La fable cinématographique*, Seuil, Paris 2001, p. 158. Sur l'emploi des exemples voir *ibid.*, pp. 151 suiv.. Ces exemples fournissent avant tout un paradigme ou une hyperbole d'un aspect que l'on retrouve finalement dans n'importe quel objet.

²⁸ Ces forces sont ainsi d'un seul coup des éléments essentiels et des accidents irréductibles à une structure causale. C'est pour cette raison que la notion d'« essentialité de l'accident » (ou d'« événement qui ne laisse plus de place à l'accident ») joue un rôle si important chez Deleuze. Voir Gilles Deleuze, *Logique du sens*, p. 179.

se définit essentiellement comme un élément qui exprime un conflit entre sa forme présente, objectuelle, spécifique, et une série d'accidents – ces derniers n'étant donc en rien inessentiels (de façon analogue, chez Badiou, une singularité, comme l'on a vu, expose un conflit entre la présentation d'un élément, et la représentation de cet élément dans un sous-ensemble lui assignant une place spécifique suivant la logique organisationnelle de la situation). La singularité d'un objet est alors déterminée par sa capacité d'exposer ses transformations – y compris celles qui sont couramment nommées « accidentelles » – comme étant des éléments qui le définissent essentiellement. L'objet en question néanmoins n'en résulte pas plus précisément identifié : en effet, si au niveau spécifique un objet est identique aux caractères de l'espèce à laquelle il appartient, au niveau singulier il n'est pas défini par des catégories « plus spécifiques », mais plutôt par le conflit même entre son identité spécifique et les modes singuliers de sa transformation.

En outre, pour Deleuze, une singularité n'est pas seulement définie par un contraste entre sa forme présente et un ensemble de forces, mais aussi par un *processus de désidentification* – ce que Deleuze met par exemple en évidence dans son analyse des portraits et des triptyques de Bacon. Deleuze souligne comment la forme actuelle des corps portraiturés est présentée par Bacon comme le résultat d'un processus de défiguration, par lequel deviennent visibles les forces dont la forme actuelle est le résultat. En particulier il remarque l'usage que Bacon fait de « diagrammes » qui redoublent et accompagnent les formes : ces diagrammes exposent les forces qui d'un côté convergent dans le point « perspectif » que la forme actuelle a sur elles, et qui de l'autre hantent, dérangent et défigurent constamment l'équilibre présent de la forme. Une véritable « fonction soustractive » du diagramme expose la singularité de l'étant non seulement comme une tension, mais comme un constant se-soustraire à la fixité de son identité présente²⁹. Par l'exposition d'une telle procédure soustractive, la chose singulière est alors identifiée comme *la forme présente d'un processus* qui tend à fracturer l'identification d'une chose avec sa place, et donc aussi à interroger la logique qui produit une telle procédure d'identification.

²⁹ Gilles Deleuze, *Logique de la sensation*, La différence, Paris 1984. On verra en particulier les chapitres 8, 10 et 12.

À partir de cela, Deleuze porte son attention sur ces objets dans lesquels les critères de désidentification par rapport à leur identité « objective » (d'objet) sont plus évidents. C'est à partir de ces objets qu'il faut lire le traitement que l'idée de sujet subit dans son travail. Il est en effet bien connu que Deleuze fait du concept de sujet une cible polémique : mais, à bien y regarder, la véritable cible polémique n'est pas tellement le concept de sujet, mais plutôt l'identification du sujet avec une fonction fixe, objectifiée, telle par exemple le sujet considéré en tant que centre original d'aperception consciente d'où une relation noétique avec le monde devient possible. Ce qui est pris comme cible polémique est en somme la réduction du sujet à l'identité réflexive, fermée, du « moi-je ». C'est en ce sens qu'il faut lire un célèbre passage d'un de ses derniers articles, dans lequel le sujet (le sujet dans le sens banal de « ce-que-je-suis-déjà », le sujet empirique comme centre conscient de perception) est inséré dans une liste d'objets singuliers qui réalisent une procédure de désidentification : « on s'interroge sur ce qui fait l'individualité d'un événement : une vie, une saison, un vent, une bataille, cinq heures du soir [...]. On peut appeler heccéité ou eccéité ces individuations qui ne constituent plus des personnes ou des mois. Et la question naît de savoir si nous ne sommes pas de telles heccéités plutôt que des moi³⁰ ». Dans ce passage l'héccéité est définie comme « l'individualité d'un événement », comme ce qui peut être conçu et nommé comme « *une chose* » ou « une individualité », mais qui en même temps est aussi un changement ou transformation (une bataille, un certain temps). Et en effet, le terme « heccéité » se divise immédiatement selon deux lignes de sens : d'un côté il est un « heac », une multiplicité d'éléments dispersés (le soldats d'une bataille, les différents faits qui ont lieu à cinq heures du soir), mais de l'autre il est le « ecce ! », la manifestation événementielle de ces différents éléments en tant que synthétisés dans l'apparaître d'un acte de transformation (la bataille, la différence entre cinq heures et une minute auparavant). L'heccéité est donc la manifestation, *comme forme* d'une individualité, de l'événement d'une fracture ou d'une contradiction : la fracture entre un ensemble d'éléments et forces hétérogènes, et la synthèse qui les exprime dans un acte de transformation. Ainsi inséré parmi les éléments qui forment la liste de telles individualités événementielles, le sujet apparaît comme ce qui va au delà, ou plutôt fêle, la relation réflexive moi=je. « Je » est un sujet non parce qu'il serait un objet spécifiquement caractérisé par une capacité

³⁰ Gilles Deleuze, « Réponse à une question sur le sujet » (1988), dans Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous*, Minuit, Paris 2003, pp. 327-328.

réflexive et une activité noétique, mais parce qu'il rompt cette identification, pour autant que son individualité est définie par une série d'événements qui ne peuvent pas être pris en compte sous la définition d'une telle identité.

Ainsi fêlée, identifiée par une non identité – par une contradiction entre deux pôles qui en détermine le mode événementiel d'apparition – l'heccéité a un mode particulier de présence, d'être-au-présent. Et en effet, « heccéité » est le terme que Deleuze emploie pour répondre à la question « après le sujet, qui vient », originairement posée par les éditeurs de la monographie dont est extraite la citation précédente³¹. Ce « venir après » signifie bien sûr la nécessité de dépasser le terme « sujet », qui – identifié avec un centre originaire de réflexivité censé régler des activités noétiques – serait désormais devenu rien de plus qu'un objet spécifique identifiable par des propriétés déterminées : en ce sens la substitution du terme « sujet » par le terme « heccéité » souligne la nécessité de restituer le sujet à sa capacité de se dépasser, en défaisant son identification actuelle avec une forme ou un objet donné. Mais si l'heccéité est donc bien, pour Deleuze, ce qui « vient après » le sujet, il faut en même temps considérer, comme l'écrit Jacques Rancière dans son texte pour le même journal, que la réponse à la question « qui vient après le sujet » est inévitablement que « le sujet, est précisément ce qui vient après³² » – déjà inclus, comme il l'est d'ailleurs dans le « qui » de la question même. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la substitution du sujet que Deleuze opère avec une pléiade d'autres termes (non seulement haecceité, mais aussi superjet ou surpli³³) : ces termes identifient une certaine non-identité – aussi bien terminologique – du sujet avec soi-même, le sujet étant ainsi chaque fois identifié avec ce qui vient à sa place pour défaire son identification présente avec un objet (aujourd'hui, l'homme comme individu supportant la réflexivité qui règle les activités noétiques). Exactement en ce sens, « surpli » est le terme auquel Deleuze a recours pour décrire le fameux « troisième tirage » qui viendrait défaire le « pli » où l'homme-sujet se referme une fois libéré du dépli de ses forces s'unifiant en Dieu. Le sujet, nous l'avions vu au début, ne s'identifie

³¹ L'article parut une première fois dans *Topoi* no. 7, *Who Comes after the Subject?*, Dordrecht – Boston, D. Reidel Publishing Company, septembre 1988, et fut ensuite traduit en français dans *Cahiers Confrontation*, no. 20 *Après le sujet, qui vient?*, Aubier, Paris 1989.

³² Jacques Rancière, « Après Quoi », dans *Cahiers Confrontation*, n. 20 *Après le sujet, qui vient?*, Aubier, Paris 1989, p. 194. On remarquera bien sur que le sujet est ici identifié à un « ce », et non pas à la position anthropologique d'un « celui » ou « celle ».

³³ Voir Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 140, et Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est ce que la philosophie*, Minuit, Paris 1991, p. 198.

en effet pas avec une de ces figures (dépli, pli, surpli) mais avec la fonction que la figure « à venir » opère au présent en défaisant la relation spéculaire, identitaire, entre une figure et un objet donné : en ce sens le sujet s'identifie avec le surpli en tant que ce qui, tout en n'existant pas encore (il est une figure « à venir) défait au présent l'identification du sujet et de l'homme. Le sujet est ainsi ce qui se constitue en apparaissant dans le présent comme une figure « qui vient », et qui habite le présent comme un trou ou une inconsistance.

Le texte de Deleuze sur l'œuvre théâtrale de Carmelo Bene va dans cette direction. Deleuze y remarque comment, dans ses réécritures des œuvres de Shakespeare, Bene ampute d'abord le texte de certains de ses éléments, produit une stratégie de minorisation de la langue qui parvient à « un minimum de constante et d'homogénéité structurale³⁴ », et porte les personnages à une condition de blocage, où ils sont progressivement dépossédés de leur maîtrise, réduits à un état d'aphasie et d'incapacité à gérer leur relation avec l'espace³⁵. Une telle procédure de défiguration qui agit sur plusieurs niveaux vise à « la constitution du personnage³⁶ », à la constitution d'un nouveau caractère produit en érodant la consistance de la situation et en se soustrayant à la fixité d'une identité donnée, assurée à sa place et capable de maîtriser son environnement. Ce qui en résulte est un véritable sujet, une figure presque complètement désidentifiée de tout objet, une figure qui prend forme dans la situation à travers rien d'autre qu'une série d'actes qui ruinent ses critères d'identification. Irréductible à « l'homme » ce nouveau caractère subjectif ne parvient jamais à une forme complète, mais est présent dans le présent comme annonce d'une subjectivité nouvelle, à-venir, un véritable « peuple qui manque³⁷ ».

Le sujet comme consistance d'une interruption

166

Le sujet s'articule donc *sous condition* d'une inconsistance, d'une interruption ou fracture dans les critères qui en permettent l'identification. Mais, en seconde instance – on vient de le voir avec l'exemple de Carmelo Bene – le sujet apparaît

³⁴ Gilles Deleuze, « Un manifeste de moins », dans Gilles Deleuze et Carmelo Bene, *Superpositions*, Minuit, Paris 1979, p. 100.

³⁵ Voir *ibid.*, pp. 103–110, pour l'aphasie et les travaux de limitation du langage, et pp. 115–119 pour les modes de limitation de la capacité d'agir des personnages.

³⁶ *Ibid.*, p. 91.

³⁷ Gilles Deleuze, « Un manifeste de moins », p. 126.

comme la constitution progressive de la consistance de cette fracture – ou plutôt de ce processus de désidentification : le sujet apparaît en somme comme l'individualité d'un événement, comme la figure (certes, toujours à venir ou manquant à sa place) de ce même processus de désidentification. D'une manière analogue pour Badiou, comme Alberto Toscano l'a remarqué, si certes l'action subjective « est co-extensive d'une pratique de séparation³⁸ », en même temps le « sujet » n'est pas seulement le nom d'une interruption évanescence, mais au contraire « vient nommer la capacité organisée de ce “manque-à-être”, de se tourner contre la structure, de forcer la représentation afin qu'elle inclue son réel³⁹ ». Le sujet n'est en somme pas simplement une interruption inconsistante, mais est aussi la manière par laquelle cette interruption s'incorpore progressivement dans une situation, dans un présent.

C'est à travers le concept d'image que Deleuze a analysé l'idée du sujet comme constitution d'une consistance ou incorporation à partir d'un moment d'interruption. En ouverture de *L'image mouvement*, en partant du refus de l'image comme médium corrélationnel, comme projection mentale du monde dans le sujet qui lui fait face, Deleuze en vient à soutenir que les images sont les choses elles-mêmes⁴⁰ ». Ainsi conçue, comme Anne Suavagnargues l'explique bien – l'image « n'est pas une représentation de la conscience, ni un représentant de la chose. Elle est prise au sens bergsonien comme une “apparition”, un système d'actions et réactions au niveau de la matière elle-même⁴¹ ». L'image est donc immédiatement double. D'abord, dans sa forme la plus générale, elle est une « image perception ». Non pas « perçue » mais « perception », l'image est une synthèse d'une multiplicité de forces et de relations qui agissent l'une sur l'autre, et qui viennent ainsi former une chose sur laquelle elles continuent incessamment d'agir, en en déterminant la transformation : l'image, la chose actuelle, est la perception perspective sur ces mêmes forces dont elle est la synthèse.

³⁸ Alberto Toscano, « Communism as separation », dans Peter Hallward (éd.), *Think Again*, Continuum, London/New York 2004, p. 141.

³⁹ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁰ Encore plus, Deleuze en parvient à une équivalence complète des deux : une image est définie comme « l'ensemble de ce qui apparaît » (Gilles Deleuze, *L'image mouvement*, Minuit, Paris 1983, p. 88), et de l'autre chaque mouvement-matière est affecté du nom d'image (*ibid.*, pp. 83 suiv.), au point qu'il en dit « toutes les choses, c'est-à-dire toutes les images », cf. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, p. 62.

⁴¹ Anne Sauvagnargues, « De la capture de forces à l'image », dans *Revue d'esthétique*, no. 45, Place éditeur, Paris 2004, p. 61.

Deuxièmement, une telle image est une variation constante : une chose-image, en synthétisant sans cesse un ensemble de forces dont les relations sont changeantes, est une variation continue entre un certain état ou moment de synthèse et le suivant. Ainsi constituée comme variation, l'image perception est bien une force qui, agissant dans le présent, apparaît à autre chose : elle apparaît comme effet réactif sur ce même monde de forces dont elle est la contraction. L'image donc, loin d'être la représentation d'un objet pour un sujet, est plutôt une chose, divisée en deux pôles : une perception-synthèse qui change constamment, et un « perceptible », c'est-à-dire l'inscription de ce même changement comme réaction sur ce dont elle est la synthèse ou perception.

Mais si une chose est d'un côté une contraction et une perception, et de l'autre une réaction et une expression, il n'y a pas une relation mécanique entre ces deux moments : « il y a un écart entre l'action subie par ces images et la réaction exécutée⁴² ». On est ici à un tournant fondamental : pour Deleuze *chaque objet*, comme il est l'expression d'un ensemble de forces, est déjà une *différence au moins minimale* entre une forme actuelle, présente, et l'ensemble des forces virtuelles *dont* il est la contraction et *sur* lesquelles il est un point de vue. En effet, s'il était tout simplement une expression actuelle d'un ensemble de forces, un objet finirait par n'être qu'une actualisation évanescence, immédiatement défigurée par ces mêmes forces qui le constituent et qui – comme elles sont dans une relation constamment changeante – s'exprimeraient immédiatement après comme *quelque chose d'autre*. Certes un objet est le résultat expressif d'un ensemble de forces, mais en même temps c'est seulement en tenant ces mêmes forces à distance qu'il peut avoir une durée, qu'il peut exister, qu'il peut réussir à être plus que leur simple point d'expression évanescence. Toute chose, en d'autres termes, en tant qu'image, est déjà une différence ou plutôt une fêlure : la différence ou fêlure entre un ensemble de forces contractées, et l'expression de la variation entre différents moments de cette contraction. Le fait important est que l'extension et la nature d'une telle fêlure sont loin d'être dépourvues d'influence, et sont même ce qui permet d'évaluer proprement ce qu'est un sujet.

En ce sens, Deleuze pose que moins une action subie est immédiatement exprimée et convertie en réaction, plus les forces que l'en subit dans cette action

⁴² Gilles Deleuze, « Trois questions sur six fois deux », dans Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Millepays, Paris 1990, p. 62.

peuvent être tenues à distance, et plus une sélection de celles-ci devient possible⁴³. En effet « c'est cet écart », posé entre un ensemble d'actions subies, et une expression réactive, « qui donne (aux images) le pouvoir de stocker d'autres images⁴⁴ ». L'introduction d'une fracture entre action et réaction donne à l'image la possibilité de suspendre l'immédiateté de l'expression réactive, et d'élargir la perception des forces qui agissent sur elle⁴⁵. Par cela, l'objet acquiert la capacité de sélectionner, de stocker, et de former ainsi une capacité de réaction plus étendue, un spectre plus vaste de réactions possibles. Pour Deleuze, c'est cela le véritable moment d'introduction d'un supplément proprement subjectif.

Nous en arrivons ici au point de distinction et d'indiscernabilité du sujet et de l'objet. Le sujet est donné par (est le « prendre forme de ») une série d'opérations qui produisent une fracture dans l'identité d'une chose avec elle-même. Mais paradoxalement, c'est exactement ce supplément subjectif, ce plus-un vide, qui permet à tout objet d'exister, d'avoir une extension temporelle. Encore plus, l'extension d'un tel supplément non seulement *unifie*, mais *singularise* l'objet : l'extension d'une telle fracture constitue en effet ce qui différencie un objet/sujet d'un autre qui réagit aux mêmes forces. Autrement dit, si tout objet est au moins d'une manière minimale subjectif (le supplément vide subjectif étant ce qui permet à tout objet d'être *un* objet, de ne pas être un point évanescent de l'expression immédiate d'un ensemble de forces), l'extension de cette fêlure déterminera sa singularité, sa différence individuelle avec lui-même (avec, c'est-à-dire, *les forces qu'il est*), et en même temps déterminera combien il est subjectif, c'est-à-dire combien il diffère d'une classe d'objets reconnaissables selon des critères positifs *spécifiques*.

Dans cet espace, une fois les forces mises à distance et sélectionnées, ces mêmes forces « me tendent leur face utilisable, en même temps que ma réaction retardée, devenue action, apprend à les utiliser⁴⁶ ». C'est ici que le sujet se constitue. Cette fêlure, nous dit Deleuze, constitue une incurvation de l'univers : l'univers, les forces qui affectent une image, sont ici tenues à distance, et en même temps, dans cette fêlure qui les tient à distance, elles sont incurvées dans un point pers-

⁴³ Voir Gilles Deleuze, *L'image mouvement*, pp. 90 et suiv.

⁴⁴ Gilles Deleuze, « Trois questions sur six fois deux », p. 42.

⁴⁵ Ceci constitue le premier « caractère subjectif » de l'image : la perception comme sélection. Voir Gilles Deleuze, *L'image mouvement*, pp. 90-94.

⁴⁶ Gilles Deleuze, *L'image mouvement*, p. 95.

pectif, dans un « dedans ». Une telle opération de création de la consistance (un « dedans ») d'une fracture (la distance entre une perception et une réaction) est exactement ce qui constitue le plus central « aspect matériel de la subjectivité »⁴⁷. Comme il l'explique dans *Le pli*, le sujet – loin d'être « donné au préalable » et opposé aux *Gegen-stände* – « sera plutôt ce qui vient au point de vue, ou plutôt ce qui demeure au point de vue⁴⁸ » : le sujet est constitué comme capacité de durer ou de résister dans la fracture, dans le point même de convergence d'un ensemble de forces qui le constituent en tant qu'objet. C'est par une telle activité d'extension et de manipulation de cette fracture vide qu'il parvient à exister dans le temps, à devenir une présence qui dure, et, en même temps, à se singulariser, à se soustraire à l'identité avec sa définition spécifique, objective.

Soustrait ainsi aux forces qui le constituent, et assurant en même temps – à partir de ce même lieu vide qui en constitue le point de vue – l'unification de celles-ci dans l'unité présente d'un objet, *le sujet est donc identifié avec un perdurer dans (et de) ce point de soustraction*. On peut alors compter deux mouvements par lesquels le sujet est constitué : d'un côté, la production d'une fracture, d'un point de soustraction qui est aussi point de mise en perspective ; et de l'autre la constitution d'une permanence ou consistance, par laquelle le vide ou distance qui sépare perception et réaction et qui permet la constitution du point de vue vient progressivement prendre forme. Un tel sujet ne peut donc être défini selon aucune propriété positive qui en permettrait la classification, en étant au contraire identifié par une structure de désidentification, par une série d'actions par lesquelles la fracture entre les deux pôles qui en constituent l'identité (la forme présente et les forces constitutives) est maintenue ouverte : raison pour laquelle l'on dira qu'un sujet ainsi constitué est deux fois lié au vide, comme supplément vide et comme pratique soustractive.

170

Conformément à cela, Deleuze identifie le sujet avec une double stratégie *d'interruption* et de *connexion entre moments d'interruption*. C'est dans ce sens que, par exemple, la fameuse analyse du rôle de James Stewart dans *Fenêtre sur cour* montre comment un nouveau personnage subjectif – qui vient avec toute une

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 94–95. Ceci est le deuxième aspect, central, de la subjectivité : la possibilité de conversion de la réaction en action. Le troisième aspect consiste en la génération d'une qualité nouvelle de l'image, une affection irréductible au compte analytique de l'ensemble des forces dont l'image est la synthèse expressive. Voir *ibid.* pp. 96–97.

⁴⁸ Gilles Deleuze, *Le pli*, Minuit, Paris 1988, p. 27.

nouvelle dramaturgie narrative et visuelle – est développé (littéralement) dans l'espace d'une fracture, d'une interruption qui a lieu dans la structure routinière du présent : la jambe fracturée de James Stewart est ce par quoi le personnage principal cesse d'être un élément logique et bien placé d'une intrigue, d'une situation structurée par des actions solidement liées l'une à l'autre. À partir de son « impuissance motrice », « c'est toute l'image mouvement qui est remise en question, par la rupture des liens sensori-moteurs⁴⁹ » – liens qui connectent objets, faits et action dans un ensemble bien structuré. C'est en effet une telle « impuissance » qui, en fracturant l'ordre bien enchaîné des faits, vient produire différents points de fracture dans le scénario – ce qui donne la possibilité de connecter ces différents points de fracture en faisant ainsi apparaître la consistance d'une nouvelle figure subjective et d'une nouvelle dramaturgie⁵⁰.

Quoique dans des termes fort différents, pour Badiou aussi le sujet est identifié avec une incorporation, avec la constitution progressive de la « consistance » d'une interruption. Premièrement, dans *L'être et l'événement*, le sujet est présenté comme *une série d'actions* qui incorporent dans la situation la fracture produite par l'événement, et qui, plus spécifiquement, y incorporent la vérité exposée par ce dernier. Le sujet en ce sens « est défini conjointement par une situation [...] par l'événement [...] et par une règle de connexion qui permet d'évaluer la dépendance d'un multiple existant quelconque au regard de l'événement⁵¹ ». À travers cette thèse – qui constituera plus tard l'argument central de son livre sur Saint Paul – Badiou soutient fondamentalement ceci : premièrement, que le sujet peut

⁴⁹ Gilles Deleuze, *L'image mouvement*, p. 277. « L'impuissance » motrice du personnage est une formulation qui suggère bien l'idée d'une absence de liberté, de fracture dans l'horizon « normal » du sujet humain. Un nouveau personnage subjectif se constitue en somme ici par la suspension du caractère le plus communément accepté dans la définition du sujet, à savoir sa liberté – la liberté étant un terme non seulement absent du vocabulaire deleuzien, mais très souvent pointé comme illusion métaphysique, ou du moins comme terme vague, imprécis, doxique.

⁵⁰ On peut aussi penser ici à l'analyse que Deleuze conduit du travail de Carmelo Bene, dans laquelle il apparaît qu'une nouvelle figure subjective est articulée d'un côté par des stratégies soustractives d'interruption de l'ordinaire, d'amputation de mots et de parties fonctionnelles des corps, et par addition d'éléments dysfonctionnels, et de l'autre par la connexion réciproque entre ces différents éléments d'interruption. Deleuze et Guattari conduisent également une analyse de la manière dont une nouvelle figure subjective surgit, dans les lettres de Kafka, par l'articulation de la fracture ou de la non-coïncidence entre sujet de l'énoncé et sujet d'énonciation (voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka*, Minuit, Paris 1975, pp. 53 suiv.).

⁵¹ Alain Badiou, *L'être et l'événement*, p. 259.

être pensé formellement, mais non pas en abstrait, étant au contraire toujours enraciné dans une situation particulière ; deuxièmement, qu'il n'est pas un objet normal, défini spécifiquement par la place et la fonction qu'il occupe dans la situation ; troisièmement, qu'il est défini comme une série d'actions qui connectent « tout multiple quelconque » (c'est-à-dire tout élément de la situation) avec l'événement, en appliquant à la spécificité de la situation la vérité exposée par l'événement, et en déconnectant par cela les éléments des déterminations spécifiques qu'ils ont en tant qu'objets de la situation. Tel est par exemple le cas du sujet qui se constitue par une série structurée d'actions qui appliquent à des cas spécifiques le fait qu'une révolution qui déclare l'égalité radicale a eu lieu, et qui le fait en déclarant que chaque élément qu'il rencontre est également en excès par rapport au rôle spécifique et inégal que la situation lui attribue. Par ce procès, chaque élément se trouve déconnecté de la place et de la fonction par lesquelles il est organisé, représenté et hiérarchisé dans la situation : par rapport à l'événement, en effet chaque élément est considéré sans égard à ses caractères positifs, et à sa collocation inégale et spécifique dans un sous-ensemble donné. Le sujet est ainsi identifié non pas avec une *res*, mais avec un *procès*. « Dans la guise de l'événement » auquel il est suspendu « le sujet *est* subjectivation⁵² » : il est un processus dans lequel il constitue sa propre consistance au fur et à mesure qu'il détache chaque élément de la fonction et de la place qu'il occupe dans la situation, et au fur et à mesure qu'il organise des relations réciproques entre les différents termes ainsi déconnectés. Par cette double procédure « tout sujet est articulation d'une subjectivité et d'une consistance⁵³ ».

Un sujet produit donc une série d'actes de déconnection; mais afin de donner une consistance à l'ensemble de ces actes, il doit se constituer un corps *organisé*, un corps pourvu d'organes, de parties efficaces, qui puissent opérer dans telle ou telle autre situation donnée, y produire des déconnexions et mettre en rapport les différents termes ainsi déconnectés. Si « le sujet [...] est incorporation de l'événement à la situation⁵⁴ », son corps sera l'instrument ponctuel et nécessaire d'une telle incorporation. Loin d'être une chose parmi d'autres, un tel corps est

172

⁵² Alain Badiou, *Saint Paul*, p. 85.

⁵³ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁴ Alain Badiou, « D'un sujet enfin sans objet », p. 17.

« ce type très singulier d'objet apte à servir de support au formalisme subjectif, et donc à constituer, dans un mode, l'agent d'une vérité possible⁵⁵ ».

Le sujet est donc d'un côté un *formalisme*, et de l'autre côté un *corps* : il est un formalisme, car il n'est pas une entité originaire, mais une procédure de désidentification, de dé-spécification – une procédure de singularisation produite par l'apparition d'un excès de quelque chose par rapport aux critères qui l'identifient *spécifiquement* ; et il est un corps car un tel excès n'existe que pour autant qu'il se donne une forme consistante, qui devient progressivement présente dans le présent, contre le présent.

Le sujet comme universalisation

Le *premier* trait formel du sujet est donc l'exposition d'une fracture dans laquelle devient perceptible l'excès propre de n'importe quelle chose par rapport à des critères spécifiques d'identification ; le *deuxième* trait formel est la constitution d'une séquence d'actions qui donnent consistance à une telle interruption.

Le *troisième* trait formel est qu'un corps subjectif ainsi constitué tend non seulement à se stabiliser dans une forme présente, mais aussi à universaliser l'exposition d'une telle fracture. Deleuze souligne à plusieurs reprises la capacité de propagation des moments d'interruption à partir desquels ce que l'on peut appeler un « corps subjectif » vient se former. Cela est notamment le cas de la ritournelle⁵⁶, ou de son analyse du « I would prefer not to » bartlebien. Auant

⁵⁵ Alain Badiou, *Logiques des mondes*, p. 473. Ce thème est traité en particulier dans *Logiques des mondes*. On remarquera que, en évidente polémique avec Gilles Deleuze, le sujet est doué d'un « corps avec organes ». Un organe est structuré selon deux critères : sa subordination idéale à la trace d'un événement, et son « efficacité », qui est toujours prouvé « localement, point par point » (*ibid.*, p. 492). Il n'y a donc pas de moyen de savoir en avance combien d'organes un sujet aura, étant donné que cela dépend de sa capacité de faire face à différentes situations concrètes, et de construire une continuité cohérente d'actions. Je dois cette dernière remarque à Frank Ruda.

⁵⁶ Voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Minuit, Paris 1980, ch. 11. La ritournelle est un moyen de création d'une figure nouvelle à partir de la répétition d'une série de moments d'interruption, de mise à distance. Le point de départ de l'analyse de la ritournelle est le cas du jeu du *fort-da*, dans lequel le processus de constitution d'une nouveauté est déclenché par une action qui, en tant que telle, apparaît comme quelque chose de complètement dysfonctionnel, comme un moment d'interruption d'une bonne logique de manipulation des objets. À travers le jeu du *fort-da* – de manière semblable à ce que l'on a vu dans le cas de l'image-sujet dans

à ce dernier cas, Deleuze observe comment la phrase de Bartleby apparaît être divisée en deux : d'un côté elle est une expression complétive, qui ne peut pas se soutenir à elle seule, et demande à être complétée par une proposition subordonnée ; mais de l'autre, dans le texte de Melville, elle est utilisée sans que rien ne vienne la compléter. Ainsi l'expression « I would prefer not to », même dépourvue de toute proposition subordonnée, est intelligible, mais – à cause de son manque d'objet – elle ne peut pas être considérée simplement comme un cas extrême d'expression de refus, comme une forme radicale de négation : cette réponse a plutôt pour effet de laisser son sens en suspens, et ainsi d'interrompre la division logique parmi réponses affirmatives, négatives et dubitatives. La phrase apparaît alors comme un « nonsense », comme un excès qui vient interrompre le bon fonctionnement d'une structure logique qui organise différents types de propositions⁵⁷. Elle apparaît comme une singularité irréductible à la logique linguistique qui articule différentes dimensions de la proposition, elle apparaît en somme comme une « proposition neutre » ou comme un « point neutre » dont un nouveau sens et une nouvelle position subjective peuvent être produits⁵⁸.

Mais ce qui nous intéresse surtout ici, c'est le fait que pour Deleuze l'expression de Melville fonctionne comme une « formule », pourvue d'une « capacité d'infecter » : Bartleby « ajoute lui-même : “mais je ne suis pas un cas particulier”, “je n'ai rien de particulier”, “I am not particular”, pour indiquer que toute autre chose qu'on pourrait lui proposer serait encore une particularité tombant à son

L'image mouvement – une triple logique de sélection des inputs, de mise à distance des inputs et de création d'une nouvelle affection est produite. Mais en ce cas, plus spécifiquement, la consistance de cette logique est donnée par la *répétition* d'un geste d'interruption introduit dans une situation de manipulation des objets.

⁵⁷ En ce sens la lecture fournie par Deleuze est très éloignée de celle d'Agamben : là où pour Deleuze la formule est un *acte* qui interrompt la distribution et la différence du positif, du négatif et du dubitatif, pour Agamben elle est plutôt une *pure potentialité*, une potentialité qui, étant complètement négative, étant une « potentialité de ne pas », reste toujours en excès sur toute actualisation. Dans les deux cas néanmoins les deux auteurs identifient cette phrase comme le point génétique d'un excès proprement subjectif. Voir Giorgio Agamben, *Bartleby, ou de la contingence*, Circe, Paris 1995, *passim*. Voir aussi Giorgio Agamben, « Bartleby », dans Giorgio Agamben, *La communauté qui vient*, Seuil, Paris 1990, pp. 39–43.

⁵⁸ Pour une analyse plus détaillée du sens comme excès qui fracture l'unité structurale des différents éléments de la phrase on verra en particulier Gilles Deleuze, *Logique du sens*, chapitres 3, 5 et 8.

tour sous le coup de la grande formule indéterminée⁵⁹ : la suspension du sens – la suspension d'effets calculables produits par des phrases compréhensibles – affecte d'abord un ensemble de plus en plus vaste de phrases possibles qui lui sont adressées, et, à travers cela, affecte toute la situation : une certaine hésitation, une certaine incapacité d'agir, s'empare en effet progressivement des autres personnages du compte⁶⁰. Encore plus, Deleuze observe que ce dernier aspect traverse l'ensemble de l'œuvre de Melville, qui se constitue autour d'une série de portraits d'inusuels « pionniers américains », une série de portraits de personnages qui sont capable de se déconnecter de rôles spécifiques qu'ils sont censés occuper. Leur trait commun serait celui de « se libérer [...] de la fonction du père⁶¹ », de se libérer des causes qui les déterminent dans un rôle donné : Melville ne se servirait pas de ces personnages afin de raconter des individualités rebelles ou fermées dans leur isolement, mais au contraire pour suggérer une « fonction d'universelle fraternité⁶² », qui produit la possibilité de « faire naître le nouvel homme ou l'homme sans particularités [...] constituant une société de frères comme nouvelle universalité⁶³ ». Ce que Deleuze suggère ici, c'est que la connexion parmi plusieurs de ces figures produit une nouvelle humanité, un « peuple qui vient », fondamentalement caractérisé comme étant « sans particularités » (sans spécificités qui permettraient de le classer dans une classe donnée d'objets) ; un peuple « neutre », mais en un sens actif, c'est-à-dire caractérisé non seulement par la capacité de chacun à réaliser une série d'actes de séparation, de désidentification, mais par une possibilité d'expansion infinie de ce processus : en effet une telle collectivité, est universellement extensible, car elle ne prévoit aucun contenu positif comme critère d'appartenance, mais seulement la capacité, propre à chacun, d'accomplir un acte de séparation par rapport art aux propres critères d'identification⁶⁴.

⁵⁹ Gilles Deleuze, « Bartleby, ou la formule », dans *Critique et Clinique*, Seuil, Paris 1993, p. 90.

⁶⁰ On remarquera en outre bien sûr que l'effet est proprement « départicularisant » : ce qui saute, ce sont les particularités spécifiques qui permettent de classer les différentes phrases en fonction des réponses possibles qu'elles peuvent obtenir.

⁶¹ *Ibid.*, p. 108.

⁶² *Ibid.*, p. 101.

⁶³ *Ibid.*, p. 108.

⁶⁴ En ce point, un tel « universalisme vide » est très proche de l'idée, avancée par Nancy ou Blanchot, de « communauté de ceux qui n'ont rien en commun », ou encore de l'idée d'Esposito de « communauté nihiliste ». Pour ces trois auteurs en effet ce n'est que le « rien », l'absence de tout caractère positif, qui peut être « mis en commun », et qui constitue le seul paradigme possible capable de défaire activement l'identification exclusive d'une communauté

Or, si ce troisième caractère du sujet n'est que partiellement développé par Gilles Deleuze, Alain Badiou en fait au contraire un thème central, qu'il développe en particulier à travers l'idée de « procédure générique ». Par cette expression, Badiou entend mettre en évidence comment la procédure subjective – étant fondée sur des opérations de disjonction qui ne demandent aucun contenu positif spécifique – peut être répétée pour chaque élément d'une situation, indépendamment des caractères spécifiques de ce dernier. Une procédure générique est ce par quoi le sujet démontre, à travers une série d'actions, qu'« il n'y a pas d'événement qui puisse être l'événement d'une particularité » et que « le seul corrélat possible de l'événement est l'universel⁶⁵ ». Cela est possible car tout élément d'une situation (ou du moins tout élément qui vaut la peine d'être analysé)⁶⁶ est, du point de vue ontologique, une singularité : en effet *chaque* élément est une pure multiplicité, et en tant que telle, elle est en excès par rapport au mode dans lequel, dans une situation, il est inégalement représenté comme une unité douée de différentes fonction et place (comme appartenant à un différent sous-ensemble). L'adresse universelle de la procédure générique – qui tend à la déqualification de chaque élément, à la déconnexion de son mode de représentation – est donc possible car chaque élément est ontologiquement déjà en excès sur sa représentation dans la situation : comme le souligne Badiou « la thèse

avec tel ou tel autre caractère positif (origine, sang, culture, richesse, religion, etc.). Voir à ce propos Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Minuit, Paris 1983 ; Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1983 ; Roberto Esposito, « Communauté et Nihilisme », dans Roberto Esposito, *Communauté, Immunité, Biopolitique*, Prairies ordinaires, Paris 2010.

⁶⁵ Alain Badiou, *Saint Paul*, p. 80. Le texte est légèrement modifié : Badiou se réfère en effet ici à l'adresse universelle du christianisme et il parle donc non pas d'événement, mais d'« un événementiel ».

⁶⁶ Même si l'humanité n'est ni raison suffisante ni raison nécessaire pour qu'un sujet puisse apparaître, il en reste qu'il y a des situations, que Badiou appelle « naturelles », dans lesquelles l'apparition d'un sujet – et donc rétrospectivement aussi l'apparition d'un événement – est impossible, et où il n'y a donc rien qu'il vaut la peine d'analyser. Les situations naturelles sont pour Badiou opposées aux situations historiques, dans lesquelles existe une partie spécifique (ce qu'il appelle « site »), qui présente un certain degré d'inconsistance avec la logique représentationnelle de la situation. Dans les situations historiques, si et quand un événement a lieu, l'inconsistance exposée par l'événement peut être connectée avec l'inconsistance du site, ce qui déclenche la procédure d'incorporation des conséquences d'un événement dans laquelle un sujet vient à apparaître. Une situation naturelle, en d'autres termes, est une situation où tous les éléments sont normaux, dans laquelle il n'y a aucune singularité, et où par conséquent un événement ne peut pas avoir lieu. Voir à ce propos Alain Badiou, *L'être et l'événement*, pp. 141–147 et p. 194.

ontologique profonde est que l'universalisme suppose que l'on puisse penser le multiple [...] comme excès sur soi⁶⁷ ». Finalement la procédure consiste en l'extension constante de l'exposition d'un tel excès de chaque élément sur le mode par lequel il est exposé comme une unité, représentée comme un sous-ensemble spécifique de la situation⁶⁸ : l'universalité de la procédure et la singularité de chaque élément se montrent donc comme deux aspects inséparables.

Un sujet se réalise donc comme singularité par le travail d'organisation d'une procédure générique, mais ceci se fait toujours en trouvant les moyens adéquats (les organes) qui lui permettent d'exposer et de connecter les singularités de chaque élément – des moyens qui changent donc à chaque fois en fonction des particularités de la situation où le sujet agit. Par l'action du générique le sujet en un seul geste devient singulier, il acquiert une existence pleinement (même organiquement) singulière, et défait un nombre de plus en plus important de particularités. Son travail déconnectif, quoique chaque fois ancré dans une situation concrète, consiste en la déconnection d'un élément par rapport au mode particulier de représentation de cet élément comme un sous-ensemble qui occupe une place déterminée et accomplit une fonction donnée. Ainsi l'adresse universelle de l'action subjective est activée à travers une procédure générique, au fondement de laquelle se trouve le fait que les différences ne peuvent être ni ignorées, ni soutenues, mais doivent être « traversées » : les « différences sont ce à quoi on adresse l'universalité [...] et finalement (elles sont) ce qu'il fait traverser pour que l'universalité elle-même s'édifie, ou pour que la généralité du vrai soit déployée de façon immanente⁶⁹ ». En relation à une telle fonction universelle, structurée comme une procédure générique, le sujet sera alors défini comme la « configuration locale d'une procédure générique dont une vérité se soutient⁷⁰ ».

⁶⁷ Alain Badiou, *Saint Paul*, p. 82.

⁶⁸ Un élément est en effet normalisé pour Badiou lorsqu'il est rendu complètement identique aux critères par lesquels il est « classifié » dans un sous-ensemble donné, qui n'inclut que ce seul élément. La normalité (absence de toute singularité) est donc obtenue quand tout élément est aussi un sous-ensemble.

⁶⁹ Alain Badiou, *Saint Paul*, p. 105, voir plus en général tout le chapitre X.

⁷⁰ Alain Badiou, *L'être et l'événement*, p. 429. Comme Žižek le remarque, ce troisième aspect du sujet est immédiatement connecté avec le premier : « l'identification d'une non-part » (l'identification du sujet comme singularité, irréductible à un objet identifié comme part spécifique d'une situation) « avec l'Universel » établit « une sorte de court-circuit [...] le paradoxe d'un singulier-universel, d'un singulier qui apparaît faisant office d'Universel ». Slavoj Žižek,

Eternité et inactualité

À travers une telle adresse universelle, ce qui est constitué est un véritable contre-présent, un présent qui devient de plus en plus consistant dans et contre le présent. Comme Deleuze le remarque, un sujet, ou une singularité individuelle, est en même temps maximale « présent » et « inactuel⁷¹ » : le sujet, identifié avec la constitution progressive d'une figure et d'un corps nouveaux à partir de la synthèse de différentes opérations de déconnexion, gagne une intensité maximale de présence (au point qu'il est décrit comme « l'individualité d'un événement ») en défaisant progressivement les critères par lesquels il est reconnu comme un objet spécifique – et ceci agissant non tellement *contre* le présent, contre les modalités courantes d'organisation du présent, mais plutôt indépendamment ou indifféremment de celles-ci. On pourra alors dire que là où un objet est maximalelement représentable dans le présent (il est pleinement identifié par des critères nommables qui lui accordent une place et une fonction), mais est minimalelement présent (sa singularité est complètement évaporée, étant donné qu'il est identique aux critères qui l'identifient spécifiquement), le sujet est au contraire ce qui est présent comme soustraction à ces critères. Présent comme soustraction, le sujet est donc présent comme une forme qui reste toujours à venir. Plus encore, un tel sujet est à-venir (où l'être-à-venir est une figure du présent) dans le sens où il vise à la constitution d'un espace générique ou inactuel. Comme on l'a vu dans le cas de la lecture que Deleuze offre du travail de Melville, ce dernier vise – par le repérage de différents personnages dont la présence se forme par soustraction aux lois qu'identifient quelqu'un en tant que présent – à la constitution progressive d'un véritable « peuple qui manque ». La présence d'un tel manque a donc la dimension universelle d'un peuple, qui se constitue par une progressive action déconnective – et qui a une extension proprement infinie, car il ne se fonde sur rien d'autre que le vide même de ces actions déconnectives. C'est une telle extension progressive d'un vide ou d'un

178

« From Purification to Subtraction », dans Peter Hallward (éd.), *Think Again*, Continuum, London/New York 2004, p. 166.

⁷¹ Voir à ce propos Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est ce que la philosophie*, p. 107. On remarquera que dans ce passage ce qui est « inactuel » loin d'être « absent », a au contraire une actualité maximale, quoique paradoxale : le texte insiste sur le fait que ce qui est « inactuel » est « présent » en tant que « divisé en deux », ou appartenant à une double temporalité, par laquelle il est en même temps présent, et présent-comme-encore-à-venir.

espace de déconnexion, de déqualification, qui vient progressivement former ce contre-présent auquel Deleuze donne le nom d'*inactualité*.

Pour Badiou, de façon similaire, le propre du sujet consiste en l'interruption du présent et en la « production d'un nouveau présent⁷² ». Le sujet acquiert consistance, devient « présent » – comme vu – à travers une procédure générique qui déploie l'adresse universelle d'une vérité. Une telle vérité a une temporalité spécifique : elle est éternelle, et son action est infinie. D'abord, dans son adresse universelle, elle demande un travail infini pour déconnecter chaque élément du mode spécifique par lequel il est représenté. Et en même temps elle est éternelle : l'égalité, par exemple, est vide, dépourvue de tout contenu spécifique, contingent ou déterminé, car elle n'est rien que l'infini et éternel resurgir de l'acte même qui défait des inégalités spécifiques et contingentes. En tant que vide elle n'a aucun contenu qui puisse être effacé ou modifié, et elle est donc éternelle.

Le paradoxe est que seule une telle éternité « vide » peut produire un plein présent, lorsque le présent, en tant que tel, tend à se consumer. En effet une présence maximale – un changement radical – est produite seulement par l'intervention de l'éternité d'une vérité, sous la forme d'une construction progressive des conséquences qui en découlent. Au contraire, sans l'intervention d'une telle fracture et de la procédure subjective qui suit, le présent tend à se perdre dans une pure continuité amorphique : laissé à sa « normalité », à sa « naturalité », le présent devient une sorte d'éternité « plate » ou « sans changement », dans laquelle chaque chose est finalement immobilisée à sa place, fixée dans une identité pure et immobile avec le sous-ensemble auquel elle appartient⁷³. C'est donc par l'intervention d'un sujet qui déclare une vérité *éternelle* – porteuse d'une adresse universelle – que le présent commence à changer en ouvrant une nouvelle séquence, qu'il se soustrait à un temps plat, indistinct, à une sorte d'éternité où tout resterait à sa place.

Ainsi, le présent constitué par les objets et leurs relations tend à devenir un minimum de réalité, une réalité immobile ou déréalisée, où tout étant est identique à une classe, à une espèce (Deleuze) ou à un sous-ensemble (Badiou), lorsque le sujet se constitue au contraire par l'extension et la solidi-

⁷² Voir Alain Badiou, *Logiques des mondes*, pp. 58–62.

⁷³ Je dois cette remarque à Jelica Šumič-Riha, qui a présenté cette idée dans un travail intitulé « The 21st Century has yet not begun », Berlin, KW Institute for Contemporary Art, 16/11/2010.

fication d'un présent dont la présence est *maximale car fracturée, divisée* – pour Badiou – entre présent et éternité, ou – pour Deleuze – entre présent et inactuel (un à-venir agissant dans-l'actuel comme un non-actuel).

Conclusion : nécessité et contingence

Il y a donc une série de conditions formelles par lesquelles un sujet et un nouveau présent peuvent apparaître : a) un critère soustractif : une fracture qui expose l'excès d'un objet par rapport à son mode présent d'identification, et qui montre en même temps la contingence des critères sur lesquels cette identification a lieu ; b) un critère synthétique : la stabilisation d'une telle fracture dans une nouvelle figure, qui reste néanmoins toujours « à venir », toujours fracturée dans son identité ; c) un critère d'expansion infinie : le fait qu'une telle consistance n'est possible qu'à travers la connexion avec d'autres points, dans lesquels des opérations semblables ont lieu. Ceux-ci sont donc les critères minimaux à travers lesquels on peut penser le sujet sans le réduire à un objet donné. Ceux-ci sont les critères minimaux qui permettent de distinguer l'individualité *spécifique* d'un objet, et la singularité d'un sujet.

Déjà chez Deleuze (une fois que l'on a mis en évidence que l'apparent refus de la catégorie du sujet est plutôt le refus du sujet comme catégorie spécifique d'objets) on peut trouver une articulation assez étendue de ces trois critères formels. Mais dans son œuvre, ces critères se révèlent être en dernière instance applicables à n'importe quel étant : comme on l'a vu, pour Deleuze, chaque chose, afin de perdurer dans son existence, doit être au moins minimalement subjective, doit pouvoir réaliser au moins une désidentification minimale *et* des forces qu'elle exprime, *et* des critères qui l'identifient. Le travail de Deleuze fournit certes un ensemble de critères formels aptes à comprendre comment fonctionne un sujet, mais ne permet guère de comprendre les critères qui différencient une chose (qui doit être au moins minimalement subjective) d'un sujet pleinement formé (capable de produire une nouveauté, de produire un changement radical qui dépasse ses seules limites et affecte l'ensemble d'une situation).

Au contraire si l'on considère le travail d'Alain Badiou, ce problème est résolu. Pour Badiou un sujet est seulement possible en relation à un événement, dont il déploie les conséquences ; et un événement est une fracture unique, radicale et rare *qui est reconnaissable car elle concerne et vise tous les éléments d'une situa-*

tion. Mais avec Badiou un nouveau problème surgit. Pour Badiou événements et sujets sont rares, la plupart des situations n'étant point subjectives mais composées seulement d'objets « normaux ». Badiou, afin d'expliquer une telle rareté, se base sur la distinction entre nature et histoire : il appelle « naturelles » toutes les situations qui sont complètement « normales », c'est-à-dire où tout ce qui est présenté est aussi représenté, et où par conséquent aucun élément singulier n'apparaît⁷⁴ et aucune fracture n'est introduite dans la représentation des éléments, et il appelle historiques toutes les situations qui ne sont pas naturelles. Mais pour Badiou, la nature n'est pas simplement *de facto* normale, elle l'est aussi *de jure*. Autrement dit, elle est structurellement normale, et elle ne peut produire des singularités sous aucune condition : « le rester-là stable d'un multiple peut être intérieurement contredit par des singularités, que le multiple en question présente, mais ne représente pas. Pour penser pleinement la consistance stable d'un multiple naturel, il faut sans doute interdire ces singularités intérieures⁷⁵ ». Ainsi pour Badiou, l'apparition de singularités dans la nature est logiquement prohibée, elle est impossible. Le problème est que la distinction entre de telles situations naturelles et ces situations où un formalisme subjectif peut apparaître est à son tour complètement objectuelle : c'est la distinction entre le domaine historique de l'humain et le domaine de la « nature » (une nature entendue selon le sens commun de « ce-qui-n'est-pas-humain ») : en effet « par humanité », il déclare, « j'entends ce qui fait support pour des procédures générales, ou procédures de vérité⁷⁶ », c'est-à-dire pour des procédures subjectives. L'humanité devient ainsi le seul support du sujet, ce qui implique qu'il y a une part de la nature (l'homme) qui par nature échappe à la normalité de la nature, lorsque le reste de la nature n'y échappe pas.

Bien sûr Badiou n'entend guère établir par là une équivalence complète entre « humanité » et sujet (la désidentification des deux étant d'ailleurs l'un des points de départ de son idée de sujet) : en ce sens il y a pour Badiou des humains qui ne sont pas des sujets (celles et ceux qui se réduisent simplement au maintien de leur vie ou de leur mode de vie et à la manipulation du langage communicationnel) et des sujets qui ne sont pas des corps humains (non seulement un animal humain, mais aussi une œuvre d'art, un théorème ou une

⁷⁴ Voir notes 19 et 68.

⁷⁵ Alain Badiou, *L'être et l'événement*, p. 146.

⁷⁶ Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, Paris 1992, p. 258. C'est Ozren Pupovac qui a porté mon attention sur ce passage.

action collective peuvent être le support d'une procédure de vérité). Mais l'humanité fonctionne ici néanmoins comme la condition de possibilité minimale, *naturelle*, pour que des singularités puissent avoir lieu : autrement dit, le sujet a lieu dans le champ de l'histoire humaine en tant que *naturellement* opposée à la nature. Pour Badiou « il est rationnel de penser l'a-normal, l'antinature, donc l'histoire, comme omniprésence de la singularité – tout comme nous avons pensé la nature comme omniprésence de la normalité⁷⁷ ». Mais qu'est-ce qu'une telle « rationalité » si non une observation empirique (« *il y a* des situations naturelles, complètement normales, et *il y a* des situations subjectives, qui ont affaire à l'histoire humaine »), élevée au rôle de déclaration de principe (« il est rationnel de penser qu'il y a des situations qui par principe sont interdites d'anormalité ») ? La rationalité de la division entre nature et histoire est donc finalement à son tour naturalisée, et en dernière instance l'élément subjectif y fait figure de rien de plus qu'un attribut positif et spécifique de l'animal humain.

Chez Deleuze la théorie du sujet reste incomplète, un principe subjectif circulant de manière indistincte dans chaque phénomène naturel, sans que l'on puisse bien identifier un seuil effectif où une nouveauté subjective apparaît dans toute son étendue ; chez Badiou le sujet est soutenu par le corps humain, qui est censé être cette part de nature qui, par nature, est soustraite à la nature et est capable de construire un sujet. Chez les deux auteurs, une sorte de quatrième critère naturaliste est ainsi ajouté, qui vient compléter la théorie formelle du sujet, en soulignant ainsi que les trois premiers critères seraient *nécessaires*, mais non pas *suffisants*. Mais l'introduction d'un tel critère naturaliste va à l'encontre de l'idée même d'une identification purement formelle du sujet, à l'encontre de l'idée de l'identification du sujet avec une procédure de désidentification – ce qui en premier lieu avait permis de séparer sujet et objet de la manière la plus radicale.

182

L'humanité ne peut donc pas donc fonctionner comme quatrième condition, comme remplissage d'une théorie formelle du sujet. Il est certes vrai qu'une longue tradition identifie l'humanité non pas par des caractères biologiques donnés, mais plutôt par une capacité vide d'adaptation ; et il est aussi vrai, que, plus radicalement – Lorenzo Chiesa et Aaron Schuster travaillent aujourd'hui dans cette direction – l'humanité peut être identifiée non pas par une capacité de s'adapter à des conditions données, mais par la capacité de se soustraire à

⁷⁷ Alain Badiou, *L'être et l'événement*, p. 194.

des déterminations⁷⁸. Il en reste néanmoins que, dans les deux cas, un tel manque de déterminations et une telle capacité de se soustraire aux déterminations apparaissent comme des caractères positifs, *spécifiques*, définissant du point de vue biologique ou comportemental la classe d'animaux à faible spécialisation que les humains forment.

Si le sujet est donc à penser à travers une séparation radicale avec la catégorie de l'humain, c'est parce que le sujet est une *procédure* de désidentification, radicalement disjointe de la finitude de n'importe quel objet – fût-ce un objet défini empiriquement par certaines capacités de désidentification. *Une telle procédure, bien entendu, a toujours lieu dans le cadre contingent d'un objet donné*, mais un tel objet reste toujours contingent, et nul objet spécifique ne peut donc être considéré comme condition du sujet. Le sujet, en tant que procédure de séparation qui tend à sa propre universalisation, est doublement détaché de la finitude de l'objet contingent où il a lieu : d'un côté cette procédure peut être *universelle*ment répliquée, et de l'autre, elle apparaît comme étant toujours *singulière*, et ne peut donc pas être identifiée avec un caractère spécifique d'une classe d'objets. *L'humain* au contraire – même à le penser à travers l'idée d'indétermination et de soustraction – est toujours une catégorie objectuelle spécifique, doublement détachée de l'infinitude, et doublement vouée à une disparition : d'abord, car l'identification d'un sujet avec l'humain est en soi un protocole de disparition de la singularité radicale d'une procédure dans la spécificité d'une classe d'objets, et deuxièmement car l'humain, comme tout objet, est voué à la disparition. D'une manière ou d'une autre, l'humanité subira une fin temporelle : elle finira soit par ses propres moyens, soit par une catastrophe naturelle, soit, le cas échéant, par l'épuisement du soleil ou par le rétrécissement de l'univers, comme Ray Brassier a souligné afin de mettre en évidence la nécessité de séparer le sujet de l'humain⁷⁹. En somme, l'identification avec l'humanité ne peut pas constituer un quatrième critère nécessaire d'identification du sujet, car une telle identifica-

⁷⁸ On ne songera à cela seulement dans un sens biologique, mais aussi dans un sens politique, notamment à travers l'idée, tant marxiste que sartrienne, de soustraction par rapport à ces déterminations par lesquelles l'aliénation est produite. Comme Sartre le montre dans *Critique de la raison dialectique*, cela signifie en tout premier lieu soustraction par rapport à l'objectification dans laquelle le besoin de l'autre individu me jette – et dans laquelle on se jette soi-même par l'action même d'objectification de l'autre – en face d'un besoin commun. On verra Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960, pp. 358 suiv.

⁷⁹ Voir Ray Brassier, « Solar Catastrophe », dans *Philosophy Today*, No. 47, DePaul University Press, Chicago 2003, pp. 421–430.

tion produit le mouvement contraire à celui qui définit le sujet : elle ré-identifie le sujet avec une espèce, et ainsi elle le désingularise ; et elle rend impossible de le penser comme une procédure infinie, et ainsi le désuniversalise.

Bien entendu le sujet peut fort bien passer à travers l'humain – et ceci de manière particulière en fonction de l'indétermination qui le caractérise et en fonction de sa capacité soustractive. Mais une telle relation entre le sujet et l'humain – quoiqu'elle soit de durée exceptionnelle – reste toujours, sous le profil logique, une relation contingente. Si l'identification avec l'humain ne peut donc pas être élevée au rôle de critère nécessaire ou formel, il reste néanmoins vrai que les trois conditions que nous avons énoncées ne sont pas suffisantes. Il est donc nécessaire de trouver une quatrième condition, mais celle-ci doit être directement déduite des trois premières – ou, plus précisément, de leur insuffisance. Les trois premiers critères formels forment une structure *nécessaire* d'identification du sujet, mais ils ne sont pas *suffisants* à l'identifier. D'un côté une telle insuffisance ne peut pas être dépassée simplement en ajoutant l'humanité au titre de quatrième condition nécessaire, car cela signifierait « ré-objectualiser » le sujet, en le mettant sous condition d'une espèce ou classe d'objets. De l'autre côté, les trois premières conditions sont certes nécessaires, mais elles ne forment en rien un sujet métaphysique ou abstrait, qui simplement s'incarnerait à chaque fois dans telle ou telle autre situation concrète. Ce qu'il faut donc faire, c'est thématiser l'insuffisance même des trois premières conditions, en relevant qu'elles sont toujours activées par des raisons strictement matérielles et contingentes (dont on ne peut donc pas en prendre une et l'élever au rôle de cause nécessaire). La quatrième condition sera donc que les trois premiers critères, formels et *nécessaires* passent toujours par une *contingence*, qui est la condition *suffisante* de la réalisation du sujet. Autrement dit, au lieu d'élever une contingence donnée au rôle de nécessité « naturelle », on doit déclarer la nécessité de compléter les critères d'identification du sujet, nécessaires mais insuffisants, par un critère suffisant, mais toujours changeable et contingent. Je tiens cette contingence comme le symptôme même de l'excessivité du sujet, du fait que le sujet n'est pas une chose, mais plutôt une action matérielle.

184

Si, aujourd'hui, il y a encore peut-être une *nécessité d'affirmer* la relation entre l'humain et le sujet, celle-ci n'est pas due à une hypothétique relation nécessaire entre les deux, mais simplement au *fait contingent* que l'animal humain continue à être un lieu *pratique* où des raisons *suffisantes* d'apparition du sujet

se forment. Mais une telle place de la praxis migre constamment vers d'autres supports : aujourd'hui un tel déplacement a lieu vers des œuvres d'art, des actions collectives ou des théorèmes qui – comme Badiou l'a montré – peuvent être considérés à tous les effets des sujets. Mais il n'y a aucune raison pour qu'une telle migration ou déplacement ne continue pas. Etant nécessairement complétement par une condition *pratique*, le sujet change de support : par exemple à travers la découverte de nouveaux supports physiques aux marges de l'humain, ou par la découverte d'autres séquences subjectives dans d'autres régions de ce qui est.

Ce qui compte, c'est d'un côté le travail théorique d'identification des critères formels du sujet, et de l'autre côté le travail pratique d'identification des points les plus probables d'apparition de nouvelles figures subjectives dans un moment et un lieu déterminés. Mais cette dernière tâche constitue un lieu vide que la philosophie peut nommer, mais ne peut pas repérer, et où la question de la praxis se manifeste en toute sa force. Penser les conditions du sujet laisse donc nécessairement la place à la praxis, à des actions contingentes de désidentification par lesquelles un sujet à venir réalise le singulier, met l'universel en perspective et permet l'apparition du nouveau.

Yücel Dursun*

On “One” (Thing) that is Missing in Lacanian Thought

Although this paper deals principally with One, considering the conclusions it draws, it will by no means be restricted to One.¹ No matter how primarily it focuses on showing that the theme One in Lacanian thought is confined to one-sidedness, the crucial consequences of Lacan’s leaving this aspect ‘incomplete’ will be highlighted. In brief, the following arguments will be addressed throughout the paper:

1. Lacan’s understanding of One is one-sided, and it elaborates the reality of One from one aspect only; thus, the incomplete aspects of this reality should also be elucidated.
2. Comprehending the aspect that has been left incomplete is possible through a representation of it, but one that does not involve the concept of One.
3. One such representation opens up varied opportunities to think.
4. In addition, the representation’s significance is that it qualifies as a representation that explains the disjunction – as well as ‘one’ness – in language and thought.

The above-mentioned arguments will be developed in three sections. In the first section, Lacan’s reflection on One will be dealt with in a detailed way. The second section traces the consequences of Lacan’s thought – as described in the first section. The third section presents our position and theses based thereon.

*

¹ Indeed for quite some time – that is, since I started to contemplate Two – I have definitely wished for Two to appear in the title of this article. However, whenever I set myself to write about Two, I was inclined to have ‘One’ in the title, thereby clearly feeling the need to discuss One at some length.

* Ankara University, Philosophy Department.

I. Lacan and One

Imagine that you are a primary school pupil, and you are just learning to count. You have started to identify objects quite recently, and your teacher is trying to teach you to count using these objects. Take a second and try to imagine what your teacher might be doing in this situation. We can assume that the teacher, for this purpose, points at an object – probably something in the immediate classroom environment, such as a table, chair, pencil, or eraser – and says to you, “one desk, one chair,…” or does this by putting the symbol ‘|’ on the blackboard. We can then assume that the teacher points at the desks (or chairs, etc.) in a row, calling each one of them: “two desks, two chairs,…” and turns again to the blackboard to make another ‘|’ symbol. Thereupon, she points at all the ‘|’s on the board and writes or says “two”. It is not difficult to imagine that the teacher would keep doing this to teach you to count to, say, ten.

To understand One, Lacan gives quite a similar example. Let us focus on this scenario: When contemplating One and – in general, identification – what is important for Lacan in this example is that ‘|’, which shows ‘1 desk’, ‘1 chair’, should be understood. More importantly, the moment at which such a symbol originates or emerges should be focused on (Lacan, 1961–1962: 6 December 1961). Thus, Lacan’s intention is to show the relationship between the rigor (*la rigueur*) of the sign and 1 (Lacan, 1961–1962: 29 November 1961). At this point, the term ‘*la rigueur*’ is used on purpose because this term draws attention to the fact that when we have a closer look at the sequence 1, 2, 3, 4, ...7 – so easy for us at first sight – we realize that it has, in fact, a porous structure. There is a tightly woven structure, and its porosity had always been there well before sign ‘|’ was positioned. In other words, if we were to review the process in slow-motion mode, we would be able to perceive that, when counting, “two and three do not come rather quickly” (Lacan, 1961–1962: 7 March 1962). This statement signals that a counting process, started well before the counting we do daily and which entails an ordinary counting act, has readily been in play. We need to go back to our teacher and her or his operation on the blackboard to further elaborate on this. Lacan, at this very point, scrutinized the emergence of the mark ‘|’ to use a concept borrowed from Freud – This concept is called *einzigster Zug*, i.e. *trait unique* and Lacan perfectly describes the unique feature of the sign.

Trait Unique (*einzigster Zug*) and Unary Trait (*trait unaire*)

Lacan indicates that this term, coined by Freud, is not a new term: in set theory in the field of mathematics, *unaire* is used in place of *einzigster/unique* and serves the same purpose (Lacan, 1961–1962: 6 December 1961): to investigate the trait that creates the identification, or the oneness, of the sign ‘|’ as a significant; that is, to study what was mentioned above as *tight*. The unary trait will help perceive not only the emergence of the sign ‘|’ as a signifier, but also the counting ‘process’ of the unary trait, which is the foundation of any signifier – and which constitutes the essence of the signifier (Lacan, 1961–1962: 6 December 1961) according to Lacan. At the same time, the *process* of the unary trait, “brings its effect to bear on the most radical characters of what is called Thinking” (Lacan, 1961–1962: 7 March 1962).

To return to our case, it can be said that what arises before us in understanding the emergence of sign ‘|’ is, above anything else, the unity, or one-ness of the sign. However, how do we make this decision? Or, stated differently, where does this originate? It is not a simple question; to be able to explain how the unary trait of the symbol has become possible, we need to imagine another scenario. The scenario is about the hunting experience of a man living in pre-historic times.

Here Lacan asks us to imagine the primitive hunter making a stroke on an animal rib-bone for each animal he has hunted. The primitive hunter hunts, and he makes one stroke for every hunting experience of his. He wants to remember his next hunting experience by making another stroke. In a sense, he achieves a reproduction of his adventures.

Examining the case, we have two options: The first is the analysis of the appearance of the first (and the following) strokes. The second, so closely related to the first that they almost overlap, is analyzed simultaneously: This is about counting as these strokes appear. That is, this entails elaborating on what kind of a counting process the primitive hunter carries out.

Let us take a closer look at the first circumstance in the primitive hunter scenario. Lacan first explains the unary trait that exists in the emergence of the stroke (and in the counting process that naturally occurs) by its qualitative difference.

He wants to clarify what the possibility of a gap – that is, the space between the first stroke and the next – in fact, means. He maintains:

What I mean, on the contrary, is that here we see arising something which I am not saying is the first appearance, but in any case a certain appearance of something which you see is altogether distinguished from what can be designated as a qualitative difference: Each one of these traits is not at all identical to its neighbor, but it is not because they are different that they function as different, but because the signifying difference is distinct from anything that refers to qualitative difference (Lacan, 1961–1962: 6 December 1961)

Lacan first focuses on the qualitative difference of each appearance before he understands how the first appearance occurred. And it is in this context that he discusses the unicity of the unary trait, which forms the basis of the qualitative difference and the qualitative difference that is derived from ‘signifying difference’. At the basis of every qualitative difference lies a feature that is unique to the unary trait. In fact, it is this feature that makes the sign one and only, distinct from the others.² A more fundamental and radical difference provides the basis for the unary trait. It is so fundamental that it is already in existence when the first stroke appears; any character appears to be different from another at the very moment it comes into being, and it entails neither variety nor variation (Lacan, 1961–1962: 6 December 1961). In this sense, the unary trait should be taken as being related to an extreme reduction of all occasions that bring about qualitative difference (Lacan, 1961–1962: 6 December 1961). It is just like appreciating the unicity of a knitting pattern of a piece on cloth rather than the pieces of fluff on it, or its colour or design. Therefore, the sole property of the unary trait is expressed by its unicity (Chiesa, 2006: 75).

190

On the other hand, qualitative difference can also be perceived through ‘signifying sameness’. The sameness in question is “constituted precisely by the fact that the signifier as such serves to connote difference in the pure state” (Lacan, 1961–1962: 6 December 1961). In other words, sameness (*la même*) is a result of difference alone. Signifying difference reveals sameness each time.

² That is why Lacan does not believe in tautology (i.e. A implies A) (Lacan 1961–1962).

To get back to the hunter case to clarify this point, Lacan makes the following comment: "I am a hunter [...] I kill one of them [animals]. It is an adventure. I kill another of them, it is a second adventure which I can distinguish by certain traits from the first, but which resembles it essentially by being marked with the same general line" (Lacan, 1961–1962: 6 December 1961). Taking closer look at the case in which the hunter makes strokes for his adventures, what can we say about the appearance of the first stroke? Where did this first stroke come from? Just like a child unaware of the notion of 'counting', the hunter makes a stroke symbolically representing his first experience, which he has first imagined and distinguished from his second experience intuitively (Chiesa, 2006: 76). In other words, what he really does is to make a stroke for the 'same general line' connecting the two adventures to each other, and this is in fact the 'difference' between the intuitively retrieved experiences of the hunter, who is unaware of the notion of counting. Thus, separation and difference, which combine them along the *same* line is shown by a single stroke. Unaware of the counting notion as he is, by way of making the first stroke, the primitive hunter has counted his first experience as 1. Starting from the very first stroke, this basic difference inherently continues through the coming strokes. Although the difference that inherently exists in strokes will soon be overshadowed by every single stroke that is made, this basic difference will reappear after a while as the previous condition will be repeated in another form.³ This, in a way, explains why it is inherent in counting. We will later return to the 'primitive hunter' example, which has a key role in Lacan's reasoning of One.

It is worth noting two issues at this point. First, as one can see, there was a setting conducive to counting before the primitive hunter starts to count number 1. The fact that the primitive hunter first distinguishes his experience from other experiences before he counts his experience with a stroke is the background to this setting. The condition that makes distinction possible is what initiated counting long before. That is, distinguishing the first experience lays forward the distinctiveness of the other and, due to this, its difference. However, it is this different-from characteristic that will initiate counting. That is, the first stroke having been made, that difference will be marked. The following strokes will be made to mark difference/s in the *same* manner. To better grasp this argument,

³ Because ability to discriminate between the strokes is at stake and 'counting' will also be required for them.

one needs to avoid the fallacy that the hunter made those strokes because of the similarity among his experiences. As a matter of fact, what brings the strokes together is not a similarity, as such, but the very basic ‘different-from’ thing.

As, one can see, the characteristic that makes us count as one, that is, the unary trait (*traite unaire*) is the difference. Nevertheless, according to Lacan, this difference “which not alone supports, but which supposes the subsistence alongside it of one plus one and one again (*suppose la subsistance à côté de lui de un plus un et encore un*), the plus being only meant there to mark well the radical subsistence of this difference” (Lacan, 1961–1962: 7 March 1962). Therefore, the subsistence of the difference, also supporting the qualitative differences, is not one that can be considered alone. What we call difference supposes others that are in the immediate vicinity and that are subject to the difference. In addition, as with the primitive hunter, the result of counting is only for the difference. As a result of this, 1, marking the first experience of the primitive hunter, follows a counting act that has already started. To summarize, we would show one of those that are in the immediate vicinity of the difference as one, and another as one, and the result as one. And the difference would remain both basic and radical. The difference would have brought the others around itself adding them up (‘plus’), and the difference itself would have remained. Hence, the stroke of the primitive hunter would have marked the difference *itself* (that is, as a ‘plus’).

At this point, we see that the primary characteristic of the unary trait that makes us count as 1 – the first stroke of the hunter – is derived from a fundamental difference. This same basic difference is the very thing creating the unicity of the unary trait and revealing its unity function. Lacan utilizes Euclides’ *monas* (unit) definition to better explain where, in this sense, the real thing rendering the signifier its unity comes from. As long as the unary trait (*trait unaire*) is taken as difference as support, it fits Euclides’ definition of *monas*. According to Euclides’ definition, Lacan defines *monas* as a concept “through which something is distinguished from what surrounds it”, and *monas* is “the factor that makes a whole, or a One in the unitary sense of the function” (Lacan, 1961–1962: 13 December 1961).

The function of difference that cannot vanish or be reduced is therefore to give anything its ‘one’ness. We also see that the same difference – owing to its redu-

cable self ('plus') – gives anything its unicity and singularity. It then becomes clearer why Lacan uses the term 'rigor' (*la rigueur*) for the signifier.

At this point we have to look at the radical difference in question more closely: To understand the counting that starts before 1 and the situation of the unitary function at the very beginning, we need to return to Lacan's reflections on this issue and study them more extensively.

Lack, Privation, and Exclusion

The concept of difference in Lacanian literature is associated directly with the concepts of lack and privation. In this literature, true comprehension of lack and privation is closely related to the contexts in which they are used. When approached from this angle, no matter how similar the meanings 'lack' and 'being deprived' seem to conjure up, the most important difference between the two is expressed by Lacan as follows: "Lack is only graspable through mediation of symbolic", and the other one is "something real" (Lacan, 1962–1963: 30 January 1963). Although there is not much point in delving deeper into Lacan's concepts of the symbolic and real, his following example is still worth mentioning: "As I told you, privation is something real. It is clear that a woman does not have a penis. But if you do not symbolize the penis as the essential element to have or not to have, she will know nothing of this privation. Lack for its part is symbolic" (Lacan, 1962–1963: 30 January 1963). Such definition of lack is complemented by an ascertainment that lack, in fact, is 'radical' (Lacan, 1962–1963: 30 January 1963). At this point, Lacan believes that this lack being radical can be explained best by the concept of privation. Now we need to start the discussion of 'unary trait' from where we left off to better describe Lacan's belief that lack is radical.

We have seen that what supports the unicity of the unary trait (*traite unaire*) was a fundamental difference. In a way, Lacan has likened this to Euclides' *monas* to explain that this characteristic again plays a key role in the emergence of the signifier's unity (*unité*). However, what Lacan aims to communicate by using this term is not that the unary traits come together to form a unity. In the proclamation that totality and unity form solidarity, the aim is not to say that there is an inclusion relation that involves totality and unity in itself. What is meant here is not that being total is according to units. Rather, unit is not the primary thing that is the basis of the unity of the total; on the contrary, it is whatever is

meant by the fact that unity is the unity of a whole (*l'unité d'un tout*) (Lacan, 1961–1962: 7 March 1962).

Because of this, Lacan long criticized ‘inclusion’ and ‘inclusion/exclusion opposition’, which he always saw as a source of misunderstanding that has caused so many unsolved problems in the rationale of class. Lacan maintains that the real essence of class lies neither in its intension nor extension, but that it always supposes classification (Lacan, 1961–1962: 7 March 62). At this point, Lacan asks us to behold the exclusion that is inherent in the very structure of the class and which, in a way, is a “radical support” (Lacan, 1961–1962: 7 March 1962).

But, what does ‘exclusion’ mean as a ‘radical support’? I believe that understanding this point in Lacanian thought plays a key role in understanding – on the most basic level – his reflection on One and, in general, his whole doctrine. After all, according to Lacan, even *existing* basically hinges on an exclusion relationship (e.g. *ex-sistere*) (Lacan, 1971–1972: 15 March 1972). Indeed, Lacan traces this relation far back to logical operators such as ‘some, at least one’ ($\exists x$), ‘whole’ ($\forall x$).

It is helpful to scrutinize Lacan’s examples to understand what *exclusion relation* means. Although these examples show the same classification logic as in ‘mammals’ and ‘vertebrates’, they are closely related to the issue we mention above. They are particularly related to the counting that previously started and that allows for the count as 1. As mentioned earlier, the thing that made the primitive hunter make the first stroke and count it as one is derived from a basic difference. The primitive hunter used to make one stroke for the difference. That is, the unary trait that makes the stroke count as one was the ‘difference’. The difference in question now can be expressed in terms of the lack of the stroke. The unary trait can be its ‘lacking’ as it can be counted as one; that is, it produces one stroke. Thus, it can be said that the counting of the one that ‘lacks’ appears as one stroke.

Lacan claims that the unary trait can be ‘lacking’ (*manquer*), and he exemplifies this, using mammals: Zoology mammals cannot be classified based solely on the materiality of the mamma. The reason for this is that it has to first distinguish, or separate, the mamma; such distinction is possible through the definition of the lack of the mamma. Lacan introduces the unary trait whereby the zoologist

can define the lack of a mamma as -1 . The case in which the mamma cannot cease to exist is (-1) ; that is, the exclusion of the previous one. In its particular proposition, in other words in the case of some mamma existing, the unary trait is $+1$. Hence, mammae never existing and their existing in the universal and particular sense are classified. Lacan demonstrates these using a circle chart divided into fourths. The bottom right quadrant displays the non-existence of the mamma and thus is signified by the unary trait -1 . On the other hand, in the upper left quadrant, the direct opposite of it, is the impossibility of the mamma's being non-existing in the universal sense and the unary trait is (-1) . Finally, in the bottom left is $+1$.

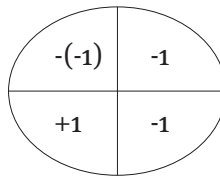


Figure 1

Lacan leaves the upper right quadrant blank, and that is where he both demonstrates the fundamental logic of exclusion and shows this logic in the classification of mammals. Lacan takes the unary trait as -1 also for this area, for privation itself is showed by -1 . At this point, one may wonder “on what basis it is so?” This question can be formulated as follows: “Could it be that there is no mamma?” The answer to this question is “not possible, nothing maybe”. The second response, “nothing maybe”, leads us to the basis of the idea conveyed to us by this quadrant of the circle. Lacan states that he locates the “real” itself starting from “not possible” (Lacan, 1961–1962: 7 March 1962). In other words, “not possible” is the origin of enunciating (Lacan, 1961–1962: 7 March 1962). Thus, the reply “not possible” proclaims privation in which exclusion is grounded as though taking as a base an impossible place. This proclamation constitutes the possibility of the other quadrants of the circle graph. It is, indeed, nothing but the statement “nothing maybe”; that is, the idea conveyed in the bottom right quadrant. In this quadrant, -1 points to “the logical foundation of any possibility of an universal affirmation” (Lacan, 1961–1962: 14 March 1962), thereby revealing the upper left quadrant of the circle graph as (-1) , universal affirmation.

A much deeper place, “the uncounted circuit”, is the base upon which -1 – standing separately in the upper right quadrant – establishes the aforementioned possibility. The privation here is the privation of “the uncounted circuit” (*du tour non compté*). The privation of the Real... The unary trait has appeared as real since “to be real” presupposes “computation, counting, to be grounded” (Lacan, 1961–1962: 14 March 1962). Thus, it has become clear that what lies at the root of the stroke the primitive hunter counts as 1 is a privation of *real as not possible* (Lacan, 1961–1961: 7 March 1962).

* *

II. Lacan's One-Sidedness

Tracing Exclusion

In light of the discussion to this point, I would like to draw the readers' attention to a few issues: First, upon closer examination, Lacan bases ‘possibility’, which is a natural consequence of the relation of exclusion, leaving apart, and making an exception, upon ‘impossibility’. What makes ‘possibility’ legitimate is ‘impossibility’. Its enunciation as a privation is a real thing. It – stated differently, ‘the possibility of impossibility’ – is the origin of what makes the primitive hunter count as 1. The counting, which is said to have started previously, starts from there already. That is, it starts from a place that is much prior to the counting subject. If this is so, in my opinion, Lacan's theme of ‘impossible’ could be further investigated and this prior counting re-examined.

196

Excluded privation was possible through the enunciation of nothing. And what lay at the root of this enunciation was “not possible” (Lacan, 1961–1962: 7 March 1962). Therefore, what lay at the root of all things real was ‘impossible’. However, here, one point is worth highlighting: Lacan does not regard ‘impossibility’ as the opposite of ‘possibility’ in any way whatsoever. According to him, it makes more sense to state it as follows: “As the opposite of the possible was the real, we would opt for defining the real as the impossible. I, personally, do not see anything that contradicts it...” (Lacan, 1998: 6 May 1964). This is a natural consequence of the logic of exclusion, and we can also state this as follows: All things that are called real are the ‘possibility of impossibility’, which is also the ‘impossibility of possibility’.

What about the 'impossibility of the impossible'⁴ and the 'possibility of the possible'? If what the impossible *excludes* is the possible, what can be said of the 'impossibility of the impossible' and the 'possibility of the possible' from this viewpoint?

Above anything else, the following should be said about the impossibility of the impossible: Since this is not 'the possibility of the impossible', both the enunciation of the possibility of nothing (i.e. the possibility of all things real) and the 'impossibility of possibility' are impossible. Nevertheless, it is right at this point, where 'the impossible is *impossible*', that we should start introducing the possible because the impossibility of the impossible is confirmed here. This possibility is not 'the possibility of the impossible', for what is in question is not the impossible but the impossibility of the impossible. What can be said about this possibility? This possibility cannot be impossible because, if it were so, it would be 'the impossibility of the possible'; this, as mentioned above, is impossible. This is a situation wherein the possible is possible. If we look at this from another perspective, just as Lacan considers the real from two perspectives, this could also be called 'the impossibility of the impossible'.

For the time being, let us leave out the topic of the impossible until we take it up again while discussing 'the error of counting', and let us return to counting. Hence, the analysis Lacan carried out regarding the case of the primary school pupil should be reviewed. To sum up, this analysis covers:

- i) how 1 emerged;
- ii) what supports counting as 1;
- iii) the investigation of what (the foundation of) 1 is.

197

The case of the primitive hunter is important for Lacan as it allows him to explain the essence of his reflects on this issue. However, this example could have well been cleared of its rich associations and stated as follows:

I have a blank sheet in front of me, and I am looking at it, wondering how a 'dot' can appear on it. I want to discover how the first dot appears just as I want

⁴ The 'impossibility of the impossible' is not the same as 'not impossible'. While 'not impossible' entails affirmative negation, the other entails negative negation.

to learn how the first stroke of the primitive hunter appears and how his first adventure is counted as 1. However, I am leaving aside the issue of counting to deal with it later in the paper.

In such a situation, we have two choices regarding the appearance of the dot: The first choice is closely related to Lacan's logic of 'exclusion' that we attempted to expound above; that is, understanding what causes the appearance of the dot on the paper. It seems wiser to raise this question: How is the appearance of the dot distinguished? What enables us to distinguish the dot from, say, the rest of the sheet? The fact that the dot is distinct from the page is the first thing that enables us to distinguish the dot. But how is it possible that the dot is distinct from, say, the page? The distinctiveness becomes possible by means of one difference. As in the example of the primitive hunter, what *creates* the dot is the difference. For example, this is the contrast that appears on the page as a dot. The dot is, so to speak, the stroke made for the difference. Lacan claims that just as the stroke is formed with the difference, so is the dot. What, then, can be said about the subsistence of the dot? According to Lacan, the stroke appears as the difference, the stroke co-exists with the difference that causes the stroke. Similarly, the dot and its difference (e.g. contrast) exist concomitantly. If we are to analyze this in terms of the precedence and antecedence of what appears and what makes it appear, we would have to say this: first the subsistence of the difference (what makes it appear), then the dot, which concomitantly appears with the subsistence of the difference.

The second choice is rather related to the rationale of 'inclusion'. What could be said if we consider the dot from the viewpoint of its state of having emerged and if we look at what may emerge rather than its agent?

198

The dot, without relying on anything else, will be distinguished from the rest of the sheet by its emergence alone. This having been accepted, the subsistence of the difference – which helps distinguish and makes distinctiveness possible – will soon be envisaged. Therefore, soon after the dot appears as a possible position, it will coexist with the difference. Then, if we are to evaluate the second choice in terms of the precedence/antecedence of what appears and what makes it appear, we should assert the following: first the dot concomitant of the existence of the difference, then the existence of the difference.

The first and the second alternatives are dissimilar. The following is a before-and-after illustration of these two alternatives:

	<i>First Alternative</i>	<i>Second Alternative</i>
(before)	o (difference)	* o (dot and difference)
(after)	o * (difference and dot)	o (difference)

Figure 2

Whereas the dot, signified in Figure 2 by *, is in an exclusive relationship in the first alternative, it is in an *inclusion* relationship in the second alternative. Going back to the issue of counting will shed more light on what these alternatives point at.

As a natural consequence of the rationale of exclusion, Lacan established ‘the possible’, basing it on ‘the impossible’. The same rationale applies to ‘existence’ and ‘inexistence’ (*l’inexistence*). “Existence can be established by being based on non-existence.” It is evident enough in the illustration in the earlier circle graph. “Inexistence,” on which existence is based, is not “nothingness” (*le néant*), and it can be taken as a number (number o). What is more, that is one of the numbers that make up the sequence of whole numbers (*nombres entiers*), and there is “no theory of whole numbers if you do not take into account what is involved in zero” (Lacan, 1971–1972: 19 January 1972).

The Pascal's Triangle and the Recurrence of Inexistence

Among the justifications on this topic, the most prominent one is Frege’s “Foundations of Arithmetics” (*Die Grundlagen der Arithmetik*). On the other hand, Lacan makes an evaluation also tracing back to Frege’s justification of whole numbers starting from o. He makes very important points regarding One and the aforementioned counting, which we will elaborate later in the paper. The following is a summary of this evaluation:

1. Frege’s justification of 1 starting from o is significant when 1 is considered as the signifier of inexistence.

2. Frege considers the number of objects belonging to a concept as the concept of number that is number N. Then, the consecutive numbers form. In this case, if you count starting from 0 (0 1 2 3 4 5 6), what comes next is 7, but 7 what? This is 7 of something. This is 7 of the inexistent, the inexistent that lies in the foundation of repetition.
3. In the *arithmetic triangle*,

```

0 1 0 0 0 0 0 0
  0 1 1 1 1 1 1
    0 1 2 3 4 5 6
      0 1 3 6 10 15
        0 1 4 10 20
          0 1 5 15
            0 1 6
              0 1

```

Figure 3

this is evident in the fact that all is enframed by 0. That there is no difference between 0 and 0 lays the ground for the derivation of 1. The requirement of distinguishing the distinction among all these 0s – that is, distinguishing that there is no difference between them – is absolutely necessary for the derivation of 1. Thus, what is recurrent is repeated as inexistence. Repetition is posited at first as the repetition of 1, *qua* the 1 of inexistence?

4. There is not a single 1, but the 1 that is repeated and the 1 that is posited in the sequence of whole numbers (Lacan, 1971–1972: 19 January 1972).

200

In addition, Lacan does not find Frege's logical derivation of 1 from 0 plausible satisfying (Lacan, 1971–1972: 15 March 1972). Lacan implicitly states the source of this problem in his discussion of the lack in counting.

Now let us move on to this discussion of Lacan, which he presents independently from Frege's reasoning, but not leaving this aside completely.

First of all, Lacan criticizes the conception of One that Plato presents in the *Parmenides* dialogue (Lacan, 1971–1972: 15 March 1972). A summary of this criti-

cism, without going into detail, goes as follows: A Platonian will prefer to call it 'something of the One' (*il y a de l'Un-y a de l'un*) to 'One'. In brief, Lacan does not accept Plato's 'One', which does not allow any 'one thing'. That is why Lacan uses this term. Nevertheless, according to Lacan, when one looks at it from the viewpoint that Plato is unknowingly a Lacanian, if we may say so, something that belongs to One is *one thing* that dissolves from it. As it cannot be related to anything except the sequence of whole numbers, *it is not anything but the One*. After all, it also lies at the basis of the fallacy in Frege's logical derivation of 1 from 0; that is, 1 that is lacking at the level of 0. It is because of *this* lack of One that the sequence of whole numbers is revealed/formed. From 0 to 1, just as the lack of One yields '2', '3' and the others are produced because the same lacking continues.⁵

In addition to these, One, that is, One lacking, does not mean the same thing in all contexts. Something which starts, from One as all and that then continues are no longer the same; that is, these are not univocal. Bifidity of the One exists. This is an issue that is brought up in Plato's dialogue (Lacan, 1971–1972: 15 March 1972).

Then, in Lacan's discussion of One, it can be inferred that both One – that is, One as *y a de l'un*, which is issued in the logic of number and the real One, which is in fact based on the real One – are not the same as the One that Plato elaborates in the *Parmenides* dialogue and that Hegel refers to in *Science of Logic*.

This is true at least from the viewpoint of Lacan. Lacan's One is grounded not in sameness but in difference. One begins at the level at which there is One lacking. (Lacan, 1971–1972: 19 April 1972). It does not begin any earlier.

201

What constitutes One is formulated by the lack. The 1 in the first repeated line of the *Pascal Triangle* begins from its lack: 0 (Lacan, 1971–72: 19 April 1972). That means counting is, as 1 of 0, the repetition of 1, the repetition of inexistence, and the repetition of a basic and radical lack.

⁵ In fact, as can be seen later, 2 is inaccessible (Lacan 1971–1972: 10 May 1972).

Reconsideration of the Lack in Counting

To better understand Lacan’s line of thinking in his accounts and reasoning of the exclusion, a reexamination of the *Pascal Triangle* is needed.

I propose the following model, which comprises 1s, for the representation of the Pascal's Triangle.

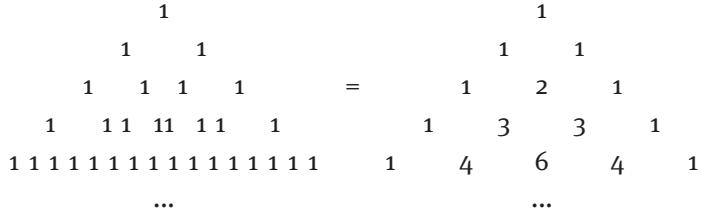


Figure 4

The question at this point is this: “How is counting realized?” Here, recalling Lacan’s primitive hunter example and the example we cited through the “appearance of the dot” is required. The first option as regards the appearance of the dot gains importance for the present discussion. The first alternative in Figure 2 indicated that it occurred like this:

- o (difference)
- o * (difference and dot)

202

Thus, this figure could be used to represent the primitive hunter counting his first stroke as 1. In the light of the way Lacan presents this, in essence, we can see this figure in the *Pascal's Triangle* illustrated in Figure 4. Specifically, what 1 counts as 1 in the first line is not itself. That takes whatever precedes as 1. This can be likened to the case of soldiers counting themselves during their daily gatherings; the first soldier in the row calls out “one”, meaning that ‘there is no other soldier’ in the row before him. When the first soldier calls out 1, he is marking the non-preceding soldier in the row with 1. Similarly, when the next soldier calls out “two”, he counts the soldier that comes before him in the row. In other words, he counts that ‘there was no soldier before the first soldier’ and ‘the first soldier’, by means of which he does not count himself but he marks

those that precede. As a matter of fact, the first soldier's 'one' comes out at the point where the soldier distinguishes himself from the soldier before him. He calls this differentiation 1. The soldier counts as 1 what he perceives as 'non-existing' *before* himself. He does not count himself – not yet! His differentiation will be done by the next soldier after himself. Accordingly, he will be counted later. The nature of counting as to such deferment is further explained in the illustration of the *Pascal's Triangle* below.

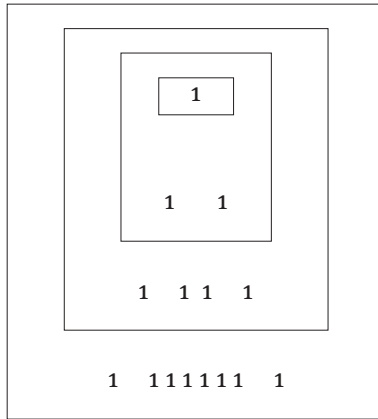


Figure 5

The innermost box counts the one before it as 1. The next box puts the mark 1 for the innermost box before it, and another 1 is transferred from the box that it has counted. That is, it has counted 1 1. The following box marks the next box with 1, and it puts 1 1 for the boxes it has counted. As 1 transfers from the innermost box that is in front of it, it counts 1 1 1 1. The next box puts 1 for the next box in front of it, and puts 1 1 1 1 for those it has counted. It puts 11 for those counted by the next box in front of this one, and because the innermost box in front of it transfers 1, the final count is as such; 1 111 11 1. This goes on like this recursively. We can depict it for all levels:

203

$\phi),, \phi, 1),, \phi, 1) 1, 1),, \phi, 1) 1, 1) 1, 1, 1, 1),, \phi, 1) 1, 1) 1, 1, 1, 1) 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1$

ϕ : symbolizes the one that is ahead at the start.

The essence of the counting that takes place here could also be described by this analogy: What is called ‘counting’ is constructing storeys in a building. In the *Pascal's Triangle*, this starts with making the mark 1 that stands at the front. The next one marks, or repeats, whatever it sees before it. The second line is an entire repetition of the first line for it and the one that is in front of it. The third line, or the third storey, marks those that come before it as they are. That is, it marks the second line, the first line, and the one in front of it. This goes on in this fashion. The mark at the beginning is basically different from the one that stands before (the lack resulting from the fact that the mark did not exist before), so counting is delayed, and it takes place in the repetition. The first storey is counted only after the second storey.

Let us examine this according to the first alternative presented in Figure 2.

In this figure, parallel to Lacan’s explanation, we take the terms as 0: 0 and *: 1. When we take the difference as 0 and the dot as 1 – the appearance of 1 in this situation is as follows:

$$\begin{array}{c} 0 \\ 0 \quad 1 \end{array}$$

Because 1 is realized owing to the difference and because the difference is not eliminated when 1 is produced, according to this figure, with the next 1 the following is produced:

$$\begin{array}{c} 0 \\ 0 \quad 1. \end{array}$$

204

Accordingly, it appears at the other 1 as

$$\begin{array}{c} 0 \\ 0 \quad 1 \end{array}$$

0 1. As the appearance of each 1 is based on the difference, it continues like this:

$$\begin{array}{c} 0 \\ 0 \quad 1 \end{array}$$

0 1
 0 1
 0 1
 ...

Since the appearance of 1 is as 0 0 1 in this continuing sequence, each 0 is connected with the 0 1 below because 0 1 is formed as 0 1 on the grounds of that 0. At this point, the *Pascal's Triangle* and whole numbers form as follows:

The appearance of the first 1 is the first 1 in *the Pascal's Triangle*. Let us jot down every new 1 below. Then, the following picture will emerge:

1
 1

However, the first 1 has already been derived, so it should have been shown next to the 1 at the bottom. That is, we should have shown or counted the 1s up to that particular 1. As a result, the picture for now is as follows: 1

1 1 When we jot down the 1 which then emerges, this will
 produce

1
 1 1
 1

However, to show the 1s that have been derived up to the emergence of this 1, we have to jot down the previous ones next to it. The present picture, then, is as follows:

1
 1 1
 1 1 1 1.

A sequence which goes on like this (0 0 1 0 1 0 1 0 1...) produces the sequence resulting in the *Pascal's Triangle* and whole numbers. Obviously, every new number is like constructing a new storey. This takes places in the appearance of every new 1. In addition, the lack of 1 on the level of the first 0 delays the counting process exactly by One. And, in fact, there is no 2, which has been derived by means of 0 and 1. The generation of numbers is exponential, as in adding storeys. Number 2 is inaccessible.

A Closer Focus

Lacan claims that the 1 in question here was derived from the lack indicated by o (Lacan, 1971–1972: 10 May 1972). That was the lack of One. What produced 1 was the lack of One at the level of o.

It can be claimed that this is the reality of One from one aspect only and it finds its real meaning in Lacan's statement regarding "the inaccessibility of 2". In the following part I will attempt to elaborate the *other* aspect of this reality detailed above.

Once again, let us first have a look at the first alternative of Figure 2, or the figure that involves repetition in counting. Now a greater focus on the delay in the genesis of 1 in this figure is required.

The figure showed the genesis of 1 as follows:

o

o 1. When exactly is 1 counted? The fact that 1 appears because of the lack of One at the level of o delays it by One on the level of o. Because, at the level of o, 1 will always be missing by One, 2 (Two) is inaccessible. However, when do we start to count the delay? This is how 1 and the difference – which concomitantly exist – are delayed according to the lack at the level of o; that is, One is lacking. This could have been expressed as follows: the delay of 1 *after the difference that exists at the same time* according to the lack at the level of o. Each situation can be illustrated as follows:

206



Figure 6

The lack of One also determines/establishes what distinguishes 1 from o. Having mentioned this difference, let us show this difference on the right-hand side of Figure 6. The illustration on the left is more of an illustration pointing to the fact that the lack is radical. The illustration on the right, however, depicts that

the lack propagates itself in the form of difference. Furthermore, both the radical lack and the (radical) difference that play a role in the genesis of 1 are seen here. The radical lack is the lack of One at the same time. And the difference is both the difference of 1 and the difference of the lack. More specifically, it both is derived as 1 and does not disappear as the difference because the lack is radical, and the separateness between both differences is due to difference being radical. Then, let us show the difference with #, but because it is repeated, let us put another #. And let us represent the lack being radical, the without-One state, with the void in between. Then, the new representation is like this:

#

This representation also means the inaccessibility of Two.

* * *

III. Toward the Conclusion

The Rationale of Inclusion and One

Let us now return to the dot example and focus on the second alternative in Figure 2. We will consider the possible consequences of the second alternative. To this end, we will review what consequences we drew from the first alternative:

- 1) Counting is always *delayed*; thus, it is a *post*-process (a posteriori);
- 2) The delay is owing to the lack of One;
- 3) A radical lack is prior to what is counted as 1;
- 4) Therefore, the thing that is counted in this alternative is at the 'utmost' front; it is $\phi=0$, or without One, the radical lack;
- 5) 'The possibility of the impossible' is where this alternative finds its basis;
- 6) This is described within the rationale of exclusion.

A reconsideration of the other alternative in the light of this summary obliges us to pose this question: Where is the place of counting in this alternative? The related figure will be retrieved within this discussion. The figure was as follows:

* o
 o

The only thing that seems related to counting can be shown by the symbol 'o'. In the first alternative it is this difference that is subject to counting. Now, let us return to the first alternative before we dwell further on this difference that could be subject to counting in the second alternative.

In the first alternative, we counted 1 for what is in the front, that is, for $\phi=0$, or we rather used 0 1 for $\phi=0$. $\phi=0$ stands for a one-less situation where dot (*) in the first alternative does not exist, or where it falls *later* as 1. Focusing on the situation itself, can we call one-less, as $\phi=0$, the difference in the second alternative? As is clear in the discussion above, if the difference in the second alternative is made subject to counting, this difference is either $\phi=0$ or it is before or after. The *after* (a posteriori) situation has been elaborated well enough in the light of the Lacanian elaboration. This brings us to an analysis of the remaining two situations.

First of all, let us examine the case where the difference is in front of $\phi=0$. If we assume that the difference is $\phi\phi=0$ and start counting, this will yield $\phi\phi=0$, $\phi=0$, and 0 1. However, because of the counting of $\phi\phi$, we have to read 0 1 as 1. The reason for this is that, as we found out earlier, counting continues as in 0 0 1 0 1 0 1... However, because of $\phi=0$, 0 1 should remain 0 1. Then, in the event that $\phi\phi=0$ is in the front, we should consider the two-term counts such as 0 1 as One because 0 1 is both 0 1 and 1. Put differently, in this situation, # # will be # due to $\phi\phi=0$. This points toward One and the genesis of One. However, it is One which generates, pointing to the prior rather than the posterior.

The # #, which we arrived at by counting minus 1, is the counting forward of the difference. The counting of the difference backward, on the other hand, is #. Considering also the second alternative, counting backward indicates 'before' as 'the impossibility of the impossible' or 'the possibility of the possible' in the example with the dot.

It is time we examined the second alternative, or the situation where the difference in the second alternative is the same as $\phi=0$; the notations so far are #, as the indicator of One, and separate from this, # #, as the indicator of Two. This is the case where $\phi\phi=0$ is equal to $\phi=0$. *Sameness* can be demonstrated in two ways: Either via $\phi\phi=0$ or $\phi=0$. When it is demonstrated through $\phi\phi=0$, as regards the second alternative of the case with the dot, a backward counting of the dif-

ference is specified. When it is demonstrated through $\phi=0$, on the other hand, as regards the first alternative of the dot example, a process of counting forward of the difference is specified. However, in both situations the specification of the sameness is achieved through some kind of *strife* because the 'difference' brings about counting. Nevertheless, because of the counting which is caused by the 'difference', the *flux* of the sequence 0 0 1 0 1 0 1... will go on.

Consequently, if we re-examine all three situations that result from the comparison of the first and second alternatives as to the dot, we have to use the following notations: the situation of a *a posteriori* counting of the difference (# #); and the situation of counting *backward* the difference (#). If the first and the second alternatives are expressed together, we have to resort to # and # #. Because the next representation will involve a depiction of the permanent difference and the Sameness together, it will be in either of the ways shown below.

or # #
#

(Specification of sameness as to the second alternative)/(Specification of sameness as to the first alternative).

In other words, thus, we can call it the permanent difference together with the specification of *before* and *after*.

Interpreting the Symbol # and the Final Word

Now we have the following separate options as regards the representation with #.

, # # , # # or # #
#

Then how should we read these options and #? First of all, separate from each other as these options are, the last representation (#

or # #
)

is rather a representation that deals with the relation of One with Two. This is twofold: from One to Two and from Two to One. The previous representation (#) is geared toward Two, and the one before that (#) is geared toward One.

While the representation that complies with Lacanian thought is # #, in Hegel's

and

are together.

That is, # #
#. The representation # can be said to have a position that can make thinking prior. The reason for this is that, considering the different states of the condition above, the display of 'one-ness' and 'differences' can only be achieved based only on the symbol #. In addition, this representation is conducive to different ways of thinking. For example, in the case with the dot, according to

and

#, where the first and the second alternatives are considered together, we can consider the *Pascal's Triangle* under the representation of # #
#; there should
be *another triangle* that is prior to the *Pascal's Triangle* according to the other side of this representation; that is,

#.

And that is a reversed triangle. Though it may be difficult to imagine, the representation predicts this. It should be so according to a counting that includes $\phi\phi=0$. It is a flow moving in the reverse direction. And it is only one of the many things than can be claimed based on this representation.

As can be clearly understood from the representation of #, the Lacanian doctrine of One is a one-sided doctrine which perceives One without One. It can be said that the other side of the reality regarding it is 'completed' when the other alternatives showed by # are considered. It is also worth noting that this is ex-

actly how disintegration in language and thought and 'one'ness can be looked at from a higher perspective thanks to an opportunity provided by #.

References

- CHIESA Lorenzo. "Count-as-one, Forming-into-one, Unary Trait, S₁", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 2, No. 1–2, 2006.
- LACAN Jacques. "L'identification", *Séminaire IX*, unedited French Manuscripts, 1961–1962.
- LACAN Jacques. "L'angoisse", *Séminaire X*, unedited French Manuscripts, 1962–1963.
- LACAN Jacques. "...ou pire", *Séminaire XIX*, unedited French Manuscripts, 1971–1972.
- LACAN Jacques. "Identification", *Seminar IX*, Translated by Cormac Gallagher from the unedited French Manuscripts, 1961–1962.
- LACAN Jacques. "Anxiety", *Seminar X*, Translated by Cormac Gallagher from the unedited French Manuscripts, 1962–1963.
- LACAN Jacques. "...Or worse", *Seminar XIX*, Translated by Cormac Gallagher from the unedited French Manuscripts, 1971–1972.
- LACAN Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan: Book XI The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Translated by Alan Sheridan, W.W. Norton & Company, New York, 1998.
- KRUTZEN Henry. *Jacques Lacan Séminaire 1952–1980*, Index référentiel, Anthropos, 2003.

Notes on the contributors

Jorge Alemán is a psychoanalyst, poet, member of the AMP, Honorary Professor at the University of Buenos Aires (UBA) and Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), and Cultural Advisor at the Argentine Embassy in Madrid. His many publications include *Lacan en la razón postmoderna*, Colección Itaca, Miguel Gómez Ediciones, Málaga 2000, and *Inconsciente, Existencia y Diferencia Sexual*, Síntesis Editorial, Madrid 2001.

Alain Badiou is Emeritus Professor of Philosophy at the École Normale Supérieure. He is one of the most important contemporary philosophers. For many years a Maoist, he remains a committed political activist. In addition to several novels, plays, and political essays, he has published a number of major philosophical works, including *Theory of the Subject*, *Being and Event*, *Manifesto for Philosophy*, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, *Gilles Deleuze: The Clamour of Being*, *Conditions*, *Metapolitics*, *Briefing on Existence*, *Saint Paul*, *The Foundation of Universalism*, *Logics of Worlds*, and *Second Manifesto for Philosophy*.

Bruno Besana is a founding member of the Versuslaboratory research collective, and former fellow of the ICI Kulturlabor and of the Jan Van Eyck Academie. He has published on contemporary philosophy, namely on the works of Alain Badiou, Gilles Deleuze, and Jacques Rancière. With Oliver Feltham he has edited a book on Alain Badiou (*Ecrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, L'Harmattan). Forthcoming, with Ozren Pupovac, is the book *More than a Lot* (Re:Press, Melbourne), an edited volume on the concept of multiplicity in contemporary thought.

Paula Biglieri is a researcher at the Sociopolitical Identities and Discourse Analysis Studies Center at the National University of San Martín, Buenos Aires, Argentina. She has a Ph.D. from the National University of Mexico – Political and Social Science.

Yücel Dursun is an associate professor at the Department of Philosophy at Ankara University in Turkey. His academic interests are especially focused on French philosophy, classical German Idealism, the philosophy of mathematics, and play. He has recently been working on Badiou's philosophy and the Two. His articles on Hegel's dialectic play and the Two have been published in several national and international journals. He is the author of the book "*Analytic/Synthetic Distinction in Philosophy and Mathematics*" (in Turkish), Ankara, 2004.

Rodrigo de la Fabián, studied psychology at the Universidad Diego Portales (UDP), Santiago de Chile. He subsequently did his master's and doctoral studies in psychoanalysis at the Université Paris-Diderot (Paris VII). He is currently working as a psychoanalyst and is an Associate Professor at and Director of the Graduate School of the Faculty of Psychology at the UDP. Since completing his doctoral thesis – which was on the works of E. Lévinas and J. Lacan – he has worked in the intersecting fields of psychoanalysis and philosophy. In particular, his intellectual work concerns the ethical-political consequences of different ways of conceiving and producing subjectivity and subjectivation processes. His research work is currently focused on the recognition paradigm, confronting authors such as: Lacan, Althusser, Foucault, Agamben, Butler, Honneth, Fraser, Taylor, among others. He recently published an article on Lévinas and Psychoanalysis entitled: “Une critique du paradigme tragique en psychanalyse à partir de la conception éthique de la subjectivité chez Emmanuel Lévinas. De l'assomption tragique au soupçon comique de la castration”. “A critique of the tragic paradigm in psychoanalysis based on Emmanuel Lévinas's ethical conception of subjectivity. From the tragic assumption to the comic acknowledgement of castration.” (*L'évolution psychiatrique* 75 (2010) 565–581).

Jason Glynos teaches political theory at the Department of Government, University of Essex. He has published widely in the areas of poststructuralist political theory and Lacanian psychoanalysis, focusing on theories of ideology, democracy, and freedom, and the philosophy and methodology of social science. He is co-author of *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory* (Routledge, 2007), and co-editor of *Politics and the Unconscious* (Special Issue of *Subjectivity*, 2010) *Traversing the Fantasy* (Ashgate, 2005), and *Lacan & Science* (Karnac, 2002). His current research explores the contributions of discourse analysis and psychoanalysis to the development of a critical political economy.

Gloria Perelló is a researcher at the Sociopolitical Identities and Discourse Analysis Studies Center at the National University of San Martín, Buenos Aires, Argentina and is a psychoanalyst.

Jelica Šumič Riha is a Professor of Philosophy at the University of Nova Gorica and Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, SRC SASA, Ljubljana. She has published a number of philosophical works, including *Politik der Wahrheit*, with Alain Badiou, Jacques Rancière, and Rado Riha, ed. Rado Riha, (Turia + Kant, Vienna 1997); she has edited and contributed to an anthology on *Universel, Singulier, Sujet*, with Alain Badiou, et al. (Paris, Kimé, 2000), and *Mutations of Ethics* (Založba ZRC, 2002). She is currently working on a forthcoming volume on *Volonté et désir* (Harmattan, Paris, 2012), as well as on *Ethics of Silence* (Založba ZRC, 2012).

Davide Tarizzo is a Professor of Moral Philosophy at the University of Salerno and a Professor of Political Philosophy at the University of Naples “L’Orientale”. He is also Scientific Adviser to the Ph.D. Program in Political Philosophy at the Istituto Italiano di Scienze Umane, Naples. He has edited Italian translations of many books by contemporary thinkers, such as Georges Canguilhem, Gilles Deleuze, Jean-Luc Nancy, Alain Badiou, Stanley Cavell, Hannah Arendt, and Ernesto Laclau. He is a regular contributor to Italian and foreign journals of philosophy and the humanities. Since 2011 he has been Section Editor of *Politica Comun. A Journal of Thought*. His main publications include the following: *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo* (Raffaello Cortina, Milano, 2003), *Giochi di potere. Sulla paranoia politica* (Laterza, Roma-Bari 2007), *Introduzione a Lacan* (Laterza, Roma-Bari, 2011, third edition).

Abstracts | Povzetki

Alain Badiou

Ljubljana Lecture

Key words: truth, affect, negation, philosophy, life

While *Logics of Worlds* already emphasized that one's participation in a process of truth is signaled by an affect and already pointed out some of the affects connected with these processes (enthusiasm, joy, pleasure, beatitude), the further elaboration of this topics remains the task of the third part of the *Being and Event*, which has yet to be written and is entitled *The Immanence of Truths*. The first part of the lecture discusses the very reasons for this work, its necessity, and its place in my opus thus far. The task of *The Immanence of Truths* is to elaborate the question of how somebody is incorporated into a truth-process, how this relates to the question of the subject and the very role of philosophy itself. The latter is not the process of truth in a similar manner as its four conditions, it does presuppose them, but not the other way around. A short sketch of the inner structure of *The Immanence of Truths* follows and the argument in favour of the transformation of the formal category of negation. The role of the paraconsistent logics in *The Immanence of Truths* is to conceptualize the process of truth. The aleatory, the contingent character of any event namely means that we have to insist that there is a cut and that the truth is in the position of an exception, but which, however, is not something untransmittable. Concerning the question of the transmission and the ineffable, I distance myself in relation to Plato's as well as to Bergson's treatment of this question. For me, the category of an exception is a dialectical category. It has to be thought on one hand as a negation, which is not a miracle of some sort, and on the other as something inner, immanent (perhaps that was aimed at by Lacan with the term 'extimacy'). The negation is namely an operator which simultaneously divides and includes, it is also part of the dialectical thought which includes the contingent and is therefore not deterministic. Everything that has been said so far has consequences for the functions of philosophy and concerns the question of the relationship between philosophy and life. Philosophy for me as a discipline departs from the conviction that there are truths. It is triple, being at the same time the diagnostics of an age, the construction of the concept of truth, and the existential experience of true life i.e. the immanent experiment of what is a true life, "what is it to live". This is signalled by the affect of true life and by the formula "to live as an immortal", which does not entail any kind of sacrifice or recompense.

Alain Badiou

Ljubljansko predavanje

Ključne besede: resnica, afekt, negacija, transmisija, filozofija, življenje

Če že delo *Logika svetov* poudarja, da participacijo nekoga v procesu resnice signalizira afekt in če že v njem nastopajo nekateri afekti v navezavi na procedure resnic (entuziazem, radost, ugodje, blaženost), pa je podrobnejša razdelava te problematike naloga tretjega dela *Biti in dogodka*, ki ga je šele treba napisati in ki nosi naslov *Imanenca resnic*. Prvi del pričujočega predavanja razdela razloge, zakaj je to delo nujno in ga umesti v kontekst mojega dosedanjega dela. Naloga *Imanence resnic* sestoji iz razdelave tega, kako je nek individuum inkorporiran v resnico, s čimer postavlja v ospredje vprašanje subjekta in samo mesto ter vlogo filozofije. Ta ni procedura resnice na enak način kot ostali njeni štirje pogoji, jih sicer predpostavlja, obratno pa ne velja. V nadaljevanju sledi kratek oris zgradbe *Imanence resnic*, utemeljitev in vloga transformacije formalne kategorije negacije oziroma navezave na parakonsistentno logiko, ki edina omogoča teoretizirati proces resnice. Aleatorni, naključni značaj dogodka, namreč pomeni vztrajati pri obstoju reza in položaju resnice kot izjeme, ne pa tudi netransmisivnega. V točki problematike transmisije in neizrekljivega se zato distanciram tako od Platona kot tudi od Bergsona. Obenem vztrajam pri tem, da je kategorija izjeme dialektična kategorija, po eni strani jo je treba misliti kot negacijo, ki pa ni čudež, po drugi strani je vendarle nekaj notranjega, imanentnega (nemara je Lacan na to meril z izrazom »ekstimno«). Negacija je namreč operator, ki hkrati ločuje in vključuje in je del dialektične misli, ki vključuje naključno, zaradi česa ta misel ni deterministična. Vse to pa ima konsekvence za samo funkcijo filozofije in zadeva vprašanje, kakšno je razmerje filozofije do življenja. Filozofija kot disciplina izhaja iz prepričanja, da resnice so. Je hkrati troje: diagnostika dobe, konstrukcija pojma resnice in eksistencialno izkustvo, ki je povezano z resničnim življenjem oziroma z imanentnim eksperimentom, kaj je resnično življenje. To signalizira afekt resničnega življenja, formula »Živeti v nesmrtnem«, pri čemer ne gre za nobeno žrtvovanje ali rekompensacijo.

218

Jorge Aleman

Solitude: Common. Some Political Drifts in Lacan's Teaching

Key words: Lacan, Lacanian-left, solitude, common, not-all, psychoanalysis, politics

Two terms, solitude and common, were chosen in order to develop some reflections on the articulation between difference and sameness in Lacan's teaching and to tease out some political implications therefrom. In this context, an analysis of the collective experience of transmission such as is practiced and theorized in Lacan's *École de la cause* enables a critical evaluation of the so-called Lacanian left.

Jorge Aleman

Samota: Skupno. Nekaj političnih zametkov v Lacanovem poučevanju

Ključne besede: Lacan, lacanovska levica, samota, skupno, ne-vse, psihoanaliza, politika

Dva termina, samoto in skupno, smo izbrali za razvitje nekaterih refleksij o artikulaciji med razliko in istostjo v Lacanovem poučevanju in da bi iz njega izluščili nekatere politične implikacije. V takšnem kontekstu nam analiza kolektivnega izkustva prenosa, kakršnega prakticira in teoretizira Lacanova *École de la cause* omogoča kritično oceno tako-imenovane lacanovske levice.

Paula Biglieri and Gloria Perelló

The Names of the Real in Laclau's Theory: Antagonism, Dislocation, and Heterogeneity

Key words: antagonism, dislocation, heterogeneity, the real

This article presents an overview of Ernesto Laclau's theory of hegemony from his first work as co-author with Chantal Mouffe of *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (1985) to his last work *On Populist Reason* (2005). To that end, this corpus is analyzed with theoretical tools from Lacanian psychoanalysis in order to locate the implicit postulates in Laclau's work and to organize his work into three main stages. We propose an interpretation of such theory from a psychoanalytic perspective through three key concepts: antagonism, dislocation, and heterogeneity.

Paula Biglieri and Gloria Perelló

Imena realnega v Laclauovi teoriji: antagonizem, dislokacija in heterogenost

Ključne besede: antagonizem, dislokacija, heterogenost, realno

Članek predstavlja pregled Lacanove teorije hegemonije od njegovega dela *Hegemonija in socialistična strategija* (1985), ki je nastalo v soavtorstvu s Chantal Mouffe, do njegovega poznega dela *O populističnem umu* (2005). Celoten omenjeni opus je tako analiziran s pomočjo teoretskega aparata lacanovske psihoanalize, da bi se lociralo implicitne postulate v Laclauovem delu in se ga razdelilo v tri glavne faze. S psihoanalitične perspektive je predlagana interpretacija omenjene teorije s pomočjo treh ključnih terminov: antagonizma, dislokacije in heterogenosti.

Jason Glynos

Fantasy and Identity in Critical Political Theory

Key words: Lacan, Butler, Connolly, Rose, psychoanalysis, politics, fantasy, identity

In this essay I explore the appeal of the psychoanalytic category of fantasy for critical political theory, by which I mean a theory grounded in a political ontology that offers a rationale for both normative and ideological critique. I draw on the work of William Connolly, Susan Faludi, Jacqueline Rose, and Judith Butler, among others, to consider the explanatory and critical implications of the concept of fantasy for questions of identity, and political identity in particular. I argue that fantasy is a useful device with which to explore and probe the political and ideological aspects of a practice or narrative because it foregrounds the combined significance of the symbolic and affective dimensions of life. Moreover, a psychoanalytic perspective can facilitate a move away from an epistemological or moralizing understanding of fantasy and political identity, shifting the emphasis instead toward a more ontological and ethical understanding.

Jason Glynos

Fantazma in identiteta v kritični politični teoriji

Ključne besede: Lacan, Butler, Connolly, Rose, psihoanaliza, fantazma, politika, identiteta, politika

V tekstu se ukvarjam z raziskavo privlačnosti kategorije fantazme za kritično politično teorijo, ki zame pomeni teorijo utemeljeno v politični ontologiji in ki ponuja princip tako za normativno kot ideološko kritiko. Pri tem se pri razpravi o pojasnilnih in kritičnih implikacijah pojma fantazme za vprašanja identitete in posebej še politične identitete navezujem na delo Williama Connollyja, Susan Faludi, Jacqueline Rose in Judith Butler ter številnih drugih avtorjev. Trdim, da je fantazma pripraven pripomoček za preučitev in raziskavo političnih in ideoloških vidikov prakse ali pripovedi, saj v ospredje postavlja kombinirano pomembnost simbolnih in afektivnih razsežnosti življenja. Še več, psihoanalitična perspektiva nam lahko omogoči oddaljitev od epistemološkega ali moralizirajočega razumevanja fantazme in politične identitete, saj premakne poudarek na bolj ontološko in etično razumevanje.

Jelica Šumič Riha

Politics and Psychoanalysis in the Times of the Generalized Metonymization

Key words: politics, psychoanalysis, rhetoric, metaphor, metonymy, emancipation

In this essay I propose to explore the status of the not all in politics and psychoanalysis by analyzing and bringing into question the seemingly self-evident relationship of the mutual exclusion between politics and psychoanalysis. I would argue that in order to expose an affinity in dealing with the 'not all' in politics and psychoanalysis, it is necessary to move beyond the traditionally hostile polarities of the singular and the universal and to reverse the usual perspective according to which there is no passage between the domain of the singular and the domain of the universal. I then move on to considering the relationship between psychoanalysis and politics from the point of view of the community 'for all' constituted through a complex practice of disidentification and the production of the 'whatever' singularities.

Jelica Šumič Riha

Psihoanaliza v časih vsesplošne metonimizacije

Ključne besede: politika, psihoanaliza, retorika, metafora, metonimija, emancipacija

V tekstu predlagam, da je treba raziskati status ne-vsega v politiki in psihoanalizi, tako da analiziramo dozdevno samoumevno razmerje vzajemne izključitve med politiko in psihoanalizo. Zato, da bi izpostavili afiniteto »ne-vsega« v politiki in psihoanalizi, se je nujno treba premakniti onstran tradicionalno sovražnih polarnosti med singularnim in univerzalnim, obenem pa je treba sprevrniti običajno perspektivo, po kateri med območjema singularnega in univerzalnega ni prehoda. Nadaljujem z razpravo o razmerju med psihoanalizo in politiko z gledišča skupnosti »ne vseh«, ki je vzpostavljena s kompleksno prakso dezidentifikacije in produkcije »kakršnihkoli« singularnosti.

Rodrigo de la Fabian

On the Politico-clinical Function of Testimony

Key words: Honneth, Lacan, recognition, politics, psychoanalysis

Axel Honneth considers the contemporary political scenario in terms of a struggle for recognition among different individual or collective identities. But if recognition is based on a normative framework of intelligibility, then it can only be sensitive to those political claims that are already identified by that framework. Then the recognition paradigm is limited in terms of the possibility of making visible claims that are not intelligible. This paper discusses Honneth's conception of recognition through two different authors

and traditions: on the one hand the paper uses Judith Butler's conceptions of 'recognizability' and 'apprehension' in order to re-think recognition in the political domain and, on the other hand, it uses Lacan's conception and criticism of the recognition paradigm to argue with Honneth in the psychoanalytical domain. So, the main hypothesis of this paper is that a certain re-reading of Giorgio Agamben's conception of testimony through Judith Butler's criticism of the recognition paradigm can produce a new approach to exclusion in the political field as well as in psychoanalytical practice. In this sense, the act of witnessing would be a type of recognition that, instead of confirming the intelligibility framework, performs and offers to the excluded the limit of the framework.

Rodrigo de la Fabián

O politično-klinični funkciji pričevanja

Ključne besede: Honneth, Lacan, politika, pripoznanje, psihoanaliza

Axel Honneth sodobni politični scenarij razume v terminih boja med različnimi individualnimi ali kolektivnimi identitetami za pripoznanje. Toda, če je pripoznanje osnovano na normativnem okvirju inteligibilnosti, je lahko dozvetno le za tiste politične zahteve, ki jih ta okvir že identificira. Potemtakem je paradigma pripoznanja omejena z gledišča možnosti narediti vidne zahteve, ki niso inteligibilne. Članek se ukvarja s Honnethovim pojmovanjem pripoznanja s pomočjo dveh različnih avtorjev in iz drugačnih tradicij: na eni strani uporabi pojmovanje Judith Butler »prepoznavljivosti« in »dojetjem« zato, da bi ponovno premislil pripoznanje na političnem področju, na drugi strani uporablja Lacanovo pojmovanja in kritiko pripoznanja na psihoanalitičnem področju. Glavna hipoteza članka je potem v tem, da lahko določeno ponovno branje pričanja pri Giorgiu Agambenu skozi kritiko paradigme pripoznanja pri Judith Butler lahko proizvede nov pristop k izključitvi na političnem področju kakor tudi na področju psihoanalitične prakse. V tem pomenu je akt pričanja tip pripoznanja, ki namesto tega, da bi potrdil okvir inteligibilnosti, izključenim uprizori in pokaže mejo tega okvirja.

Davide Tarizzo

Biopolitics and the Ideology of 'Mental Health'

Key words: biopolitics, ideology, mental health, economy

Modern political power has two branches: the sovereign and the biopolitical. With the former, the state makes laws, with the latter, it governs. Of the two branches of modern power, the sovereign and the biopolitical, this essay attempts to thematise only the latter, trying in particular to emphasise the de-subjectifying effects of biopolitical rationality and focusing on the three levels of biopolitical rationality: its economic matrix, its epidemiological apparatus, and its ideological order. By briefly analysing these three levels,

or registers, of biopower's effectiveness we might understand certain characteristics of the 'mental health' construct and of the role that it has in our societies.

Davide Tarizzo

Biopolitika in ideologija »duševnega zdravja«

Ključne besede: biopolitika, ideologija, duševno zdravje, ekonomija

Moderna politična oblast ima dve veji: suverena in biopolitično. S pomočjo prve država ustvarja zakone, z drugo vlada. V pričujočem prispevku tematiziramo zgolj drugo vejo moderne oblasti, biopolitično, pri čemer skušamo izpostaviti desubjektivirajoče učinke biopolitične racionalnosti. Osredotočamo se na tri ravni slednje: na njeno ekonomsko matrico, na njen ideološki aparat in na njen ideološki red. Kratka analiza teh treh ravni ali registrov učinkovitosti biooblasti nam omogoča, da razumemo določene značilnost konstrukta »duševno zdravje« in vloge, ki jo ta ima v naših družbah.

Bruno Besana

The Form of the Subject to Come

Key words: Badiou, Deleuze, materialism, the subject, human animal, representation

Is it possible to have a materialist definition of the subject which nonetheless separates the latter from any given type of object? In this article I start from the criticism – which both Alain Badiou and Gilles Deleuze provide – of the identification of the subject with a given type of substance, provided with specific modes of correlation with other objects. Namely, I try to show how for both authors the identification of the subject with a *res* – be it the *res cogitans*, the human animal, or even the conditions of the possibility of experience of the latter –, pins down the subject to a specific place and function, and in this way ultimately provides a *representation* of the subject as a specimen of a given category of objects. More precisely, the identification of the subject with a specific class of objects is exposed by Deleuze as the very structure that tends to reduce the transformative capacity of the latter into the limits of a finite form; in a similar way, Badiou exposes this identification as one of the fundamental features of reactionary ideology. The article also shows how it is in this sense that one needs to read Deleuze's refusal of the subsumption of the subjective process under the sole name 'subject', especially when the latter is identified with the cognitive structures of the human animal. Aiming nonetheless at maintaining a materialist definition of the subject, both authors stress the idea that the subject is an always singular process in which a new figure is created via a process of disidentification from a *specific* class of objects. This article then follows in particular three formal characteristics that Deleuze and Badiou find for the subjective process: first, that a subject appears as (or under condition of) a fracture or an inconsistency in the

mode of organization of a class of objects; second, that a subject tends to turn such an evanescent fracture into a new body; and finally that a subject exposes such moments of disidentification and of production of novelty as being infinitely repeatable and universally valid. Starting from this, the article concludes by identifying a set of internal limits and contradictions in Badiou's and Deleuze's positions (namely a re-naturalization and re-anthropologization of the category of the subject) and by highlighting a series of developments in contemporary philosophy that allow the further elaboration of further the idea of the subject as an always *singular* (and yet universally repeatable) practice of disidentification from a *specific* class of objects.

Bruno Besana

Forma prihajajočega subjekta

Ključne besede: Badiou, Deleuze, materializem, človeška žival, reprezentacija

Je možna materialistična definicija subjekta, ki pa bi slednjega ločila od kakšnega koli danega objekta? V tekstu pričujem s kritiko, ki jo podajata tako Alain Badiou kot Gilles Deleuze, identifikacije subjekta z nekim danim tipom substance, ki je obdarjena s specifičnimi modusi korelacije z drugimi objekti. Poskušam namreč pokazati, kako je za oba omenjena avtorja poistovetenje subjekta z *res* – pa naj gre za *res cogitans*, človeško žival ali celo možnost izkustva zavesti slednje –, subjekta pričvrsti na specifično mesto in funkcijo, na ta način pa konec koncev priskrbi *predstavo* subjekta kot vzorca za dano kategorijo objektov. Poistovetenje subjekta s specifično vrsto objektov Deleuze izpostavi ravno kot strukturo, ki se nagiba k zmanjšanju zmožnosti transformacije slednjih v mejah končne forme; Badiou izpostavlja na podoben način to poistovetenje kot eno izmed temeljnih potez reakcionarne ideologije. Članek pokaže tudi, kako je v tem smislu treba razumeti Deleuzovo zavračanje, da bi subjektivni proces subsumirali pod eno samo ime »subjekt«, še zlasti tedaj, ko je slednji poistoveten s spoznavnimi strukturami človeške živali. Oba avtorja skušata ohraniti materialistično definicijo subjekta in zato poudarjata idejo, da je subjekt vselej singularni proces, v katerem se formira nov lik preko procesa dezidentifikacije s *specifičnim* razredom objektov. V nadaljevanju izpostavljam tri formalne značilnosti, ki jih Deleuze in Badiou izpostavljata za subjektivni proces: prvič, da se subjekt pojavlja kot (ali pod pogojem) preloma ali nekonsistence v načinu organizacije razreda objektov; drugič, da subjekt ta izginjajoči prelom pretvori v novo telo; in na koncu, da subjekt izpostavlja takšne momente dezidentifikacije in produkcije novega kot nekaj, kar je neskončno ponovljivo in univerzalno veljavno. Izhajajoč iz tega članek na koncu identificira niz notranjih meja in protislovij v Badioujevem in Deleuzovem stališču (namreč renaturalizacija in reantropologizacija kategorije subjekta), obenem pa opozori na serijo razvojev sodobni filozofiji, ki omogočajo nadaljnje razvitje ideje, da je subjekt vselej *singularna* (in vendarle univerzalno ponovljiva) praksa dezidentifikacije od *specifičnega* razreda objektov.

Yücel Dursun

On 'One' (Thing) that is Missing in Lacanian Thought

Key words: one, two, Lacan, difference, representation

This article demonstrates that Lacanian thought on One is narrow and does not completely cover the whole reality of One. A better understanding of One and Two could be facilitated by using the representation '#', which can explain both disjunction and unity in language and thought. In addition, it presents some possibilities in abstract thinking. The first section of the paper considers Lacan's doctrine on One and difference. The following section elaborates on the defect of this doctrine, focusing especially on its one-sided apprehension, and introducing the derivation of the representation '#'. In the last section, the representation '#' and its usage are briefly explained.

Yücel Dursun

O »eni« (reči), ki manjka v Lacanovi misli

Ključne besede: eno, dvoje, Lacan, razlika, reprezentacija

Članek dokazuje, da je lacanovska misel Enega preozka in da ne pokrije vse realnosti Enega. Boljše razumevanje Enega in Dvojega omogoča predstava oziroma reprezentacija »#«, ki lahko pojasni tako disjunkcijo kot enotnost v govorici in misli. Poleg tega predstavlja nekaj možnosti abstraktnega mišljenja. Prvi del članka se ukvarja s lacanovim naukom o Enem in razliki. Nadaljevanje razdela pomanjkljivosti tega nauka, pri čemer se posebej osredotoča na njegovo enostransko dojetje, ter vpelje izpeljavo predstave »#«. Zadnji del na kratko pojasnjuje reprezentacijo »#« in njeno rabo.

FILOZOFSKI VESTNIK INTERNATIONAL

2010

Les pouvoirs des désirs indicibles | The Powers of the Unsayable Desires

Sous la direction de | Edited by

Jean-Pierre Marcos

Jelica Šumič-Riha

L'indicible et l'écriture | The Unsayable and Writing

Christophe Genin

L'autobiographie dans les études culturelles : Parler de soi a-t-il une valeur méthodologique ?

Jean-Pierre Marcos

Aveux et désaveux des vœux inconscients

Gilles Ribault

L'autre dans l'âme

Jelica Šumič Riha

L'écriture mystique ou la « jouissance d'être »

Corps et pensée | Body and Thought

Pietro Bianchi

The Discourse and the Capitalist. Lacan, Marx, and the Question of the Surplus

Sophie Mendelsohn

Foucault avec Lacan : le sujet en acte

Alexandra Renault

Aborder la schizophrénie : de Merleau-Ponty à Harold Searles

Samo Tomšič

The Invention of New Love in Psychoanalysis

Ana Žerjav

Oedipus and the Paternal Metaphor

Price: 10,00 €

Back issues

2009

What is it to live? | Qu'est-ce que vivre ?

Edited by Jelica Šumič Riha

Contributors: Vanessa Brito, Justin Clemens, Felix Ensslin, Jan Völker, Lorenzo Chiesa, Adrian Johnston, Marc De Kesel, Frank Ruda, Ed Pluth, Gernot Kamecke, Rado Riha, Jelica Šumič-Riha

Price: 10,00 €

2008

Radical Philosophy?

Edited by Peter Klepec

Contributors: Slavoj Žižek, Tomaž Mastnak, Miran Božovič, Mladen Dolar, Adrian Johnston, Alberto Toscano, Bruno Bosteels, Petar Bojanić, Peter Klepec

Price: 10,00 €

2007

The Revival of Aesthetics

Edited by Aleš Erjavec

Contributors: Aleš Erjavec, Wolfgang Welsch, Thierry de Duve, Mario Perniola, Yrjo Sepanmaa, Curtis L. Carter, Lev Kreft, Ernest Ženko, Eva Kit Wah Man, Richard Shusterman, Arnold Berleant, Anthony J. Cascardi, Devin Zane Shaw, Gao Jianping, Ken'ichi Iwaki, Patrick D. Flores, Tyrus Miller

Price: 10,00 €

2006

Philosophie, psychanalyse : alliance ou mesalliance |

Philosophy, psychoanalysis : alliance or misalliance

Edited by Jelica Šumič-Riha

Contributors: Joan Copjec, Antonio Di Ciaccia, Françoise Fonteneu, Franz Kaltenbeck, Henry Krips, Rado Riha, Colette Soler, Jelica Šumič-Riha, Gilles Chatenay, Pierre Malengreau, Miguel Bassols, Philippe De Georges, Bogdan Wolf, Catherine Bonningue, Bruce Fink, Jean-Pierre Marcos

Price: 7,10 €

2005

Nothing/Nichts

Edited by Alenka Zupančič

Contributors: Slavoj Žižek, Robert Pfaller, Rado Riha, Russell Grigg, Adrian Johnston, Geoff Boucher, Justin Clemens, Zdravko Kobe, Aleš Bunta, Mladen Dolar, Miglena Nikolchina, Alenka Zupančič

Price: 7,10 €

INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

Manuscripts and correspondence should be addressed to: FILOZOFSKI VESTNIK, P.O. Box 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenia (fax: +386 1 425 77 92; e-mail: fi@zrc-sazu.si).

Manuscripts in Slovenian, English, French and German are accepted.

Manuscripts sent for consideration must not have been previously published or be simultaneously considered for publication elsewhere.

Manuscripts should be provided in a clear one sided copy, accompanied by an abstract (in the language of the original and in English) summarizing the main points in no more than 150 words and up to 5 keywords. Authors are also required to provide the text on disk, CD-ROM or by e-mail, written on a compatible PC (in a version of Microsoft Word). The electronic version and the hard copy must match exactly.

A brief biographical note indicating the author's institutional affiliation(s), works published and central subject of professional interest should also be enclosed.

Manuscripts should not exceed 8,000 words (45,000 characters with spaces) including notes. Papers should be sectioned with clearly marked subheadings. Use double quotation marks throughout the text (e.g. for titles of articles, quoted words or phrases, technical terms), except for quotes within quotes. Titles of books and periodicals, and foreign words (e.g. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, etc.) should be in *italics*. Note numbers should be referred to in the text by means of superscripts.

Citations should be presented as follows:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris 1988, p. 123.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", in: M. Hollis, S. Lukes (Eds.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, pp. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, p. 31.
4. *Ibid.*, p. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), p. 153.

The author-date system is also acceptable with a text reference reading. References in the text are then made as follows: (author's last name, date: page(s) or section). Detailed bibliographical information should be given in a separate alphabetical list at the end of the manuscript.

Proofs will be sent to authors. They should be corrected and returned to the Editor as soon as possible. Alterations other than corrections of typographical errors will not be accepted.