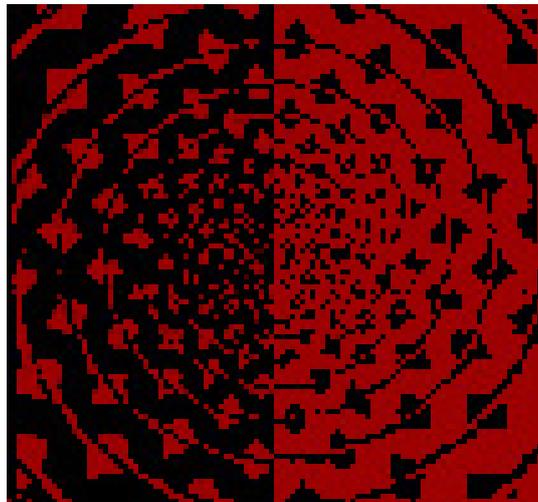


# Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



**Titre: Le dernier enseignement de Lacan : vers une approche réflexive du  
Un réel suivi de Jouissance unienne et limitation de la jouissance**

Auteur: Jacques Lenoble

N° 165

Année : 2015

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2015.

*This paper may be cited as : Lenoble, Jacques, «Le dernier enseignement de Lacan : vers une approche réflexive du Un réel, suivi de Jouissance unienne et limitation de la jouissance», in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°165, 2015.*

**Le dernier enseignement de Lacan :**  
**vers une approche réflexive du Un réel**  
suivi de  
**Jouissance unienne et limitation de la jouissance**

Par Jacques Lenoble

Le dernier enseignement<sup>1</sup> de Lacan, note J.-A. Miller<sup>2</sup>, ouvre un espace dont la construction reste à poursuivre. C'est dans cette perspective que nous voudrions analyser dans quelle mesure les orientations principales qui définissent le geste épistémologique opéré par Lacan dans son dernier enseignement gagneraient à être interprétées à la lumière d'une compréhension plus réflexive de son approche du *Un réel*. A cette fin, deux points du raisonnement sont à distinguer. Tout d'abord, quel est l'enjeu de ce dernier enseignement et quels sont les éléments essentiels de la formulation qu'en donne Lacan (I) ?

---

<sup>1</sup> Tout découpage de la pensée d'un auteur comporte sans doute une part d'arbitraire. Il reste que celui opéré par J.-A. Miller de l'enseignement de Lacan permet de saisir les infléchissements et ruptures qui scandent la dynamique de la pensée de Lacan. Dans cette perspective architectonique, J.-A. Miller désigne par l'expression de « tout-dernier enseignement » l'enseignement qui commence avec le texte de Lacan du 17 mai 1976 intitulé « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI » (in *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2011, pp. 571-573) et se poursuit avec les séminaires XXIV « *L'Insu* » et XXV « Le Moment de Conclure » (voy. sur ceci J.-A. Miller, « Réponses à La Lettre en Ligne », in *La Lettre en Ligne*, n°42 – octobre 2007). L'expression “dernier enseignement” permet d'y inclure les séminaires précédents, non seulement ceux qui couvrent la période borroméenne (Séminaire XXI – Les Non-Dupes Errent - et XXII – RSI), le Séminaire XXIII - *Le Sinthome* -, mais aussi ceux que Lacan a développés après 1968 et où il « a cerné le propre de la jouissance féminine » (J.-A. Miller, *L'Etre et l'Un*, 2010-2011, cours n°5, p. 3), et principalement les séminaires XIX et XX où se construit sa théorie relative à « l'Unien » conçu comme le champ du « hors sens ».

<sup>2</sup> J.-A. Miller, *Ibid.*, cours n°9, p. 9.

Ensuite, si on interprète, comme le suggère J.-A. Miller, ce dernier enseignement comme instaurant une rupture de nature épistémologique avec l'approche « linguistico-hégélienne » que Lacan avait développée pendant les 15 premières années de son enseignement public (1953-1968), il faut interroger le déplacement que Lacan tente d'opérer pour dépasser ce qu'il perçoit comme problématique dans sa première approche. Comment évaluer la formulation que Lacan donne de ce déplacement pour éviter l'erreur épistémologique dont il estime, après 1968 (et surtout à partir de 1971 qui marque l'émergence de son approche du « Un réel »), qu'elle avait affecté son approche du sujet ? Dans cette perspective, si une prolongation de cette formulation paraît s'indiquer, comment permet-elle d'aborder la double question qui oriente la technique analytique : celle de la fin de l'analyse (c'est-à-dire, en termes lacaniens, celle de la *passé*) et celle de l'interprétation c'est-à-dire de l'intervention de l'analyste (II) ?

## I. La portée et les éléments essentiels du dernier enseignement de Lacan

Quelle est la portée principale du dernier enseignement de Lacan ? Trois thèses existent. Soit, celle d'E. Roudinesco qui situe ce dernier enseignement comme un « pur délire spéculatif », sans apport donc du point de vue théorique ou clinique<sup>3</sup>. Soit, celle d'A. Badiou qui fait de ce dernier enseignement une simple « métaphore de toute sa pensée »<sup>4</sup>, sans apport spécifique si ce n'est l'explicitation d'une idée déjà exprimée antérieurement, celle d'un réel insymbolisable. Soit enfin, celle de J.-A. Miller qui interprète ce dernier enseignement comme une rupture au sein de la pensée lacanienne et qui présente cette notion d'un réel insymbolisable comme, au contraire, la marque d'un abandon du socle hégélien qui sous-tendait jusque-là la pensée de Lacan. Cette dernière interprétation est à privilégier pour deux raisons. Non seulement, l'interprétation de J.-A. Miller rend mieux compte de la dynamique interne de la pensée lacanienne. Mais aussi – et surtout –, elle permet de mieux cerner l'enjeu épistémologique de ce que signifie l'approche du réel comme insymbolisable que tente de développer Lacan à partir de 1968 (et surtout à partir du Séminaire XIX de 1971-1972). Interpréter le dernier enseignement comme marquant une rupture avec la manière dont Lacan avait jusque-là abordé la question du processus de subjectivation, permet en effet d'acter l'insuffisance

---

<sup>3</sup> « Pour ma part, je trouve que la dernière étape (du) parcours (de Lacan) est édifiante. Lors de ses derniers séminaires, Lacan bascule dans un certain délire spéculatif; il s'obstine à nouer et dénouer ses nœuds... Chez Lacan, cette aventure va de pair avec la disparition progressive de la parole et du dire. A la fin de sa vie, Lacan devient, non pas aphasique, mais quasiment mutique, tout en multipliant à l'infini les néologismes. Il est alors fascinant de voir cet homme défaire en public sa propre pensée. Le geste est inouï, subversif au fond, comme un coup de pied final à la prétendue toute-puissance théorique. Lacan se débat avec ses apories... personnellement, je ne crois pas que l'on puisse l'imiter sur ce point, comme le font certains de ses épigones... je ne pense pas que cette quête finale puisse porter en elle un renouveau de la clinique. » (A. Badiou & E. Roudinesco, *Lacan, Passé Présent*, Paris, Seuil, 2012, intervention d'E. Roudinesco, pp. 80-81).

<sup>4</sup> A. Badiou & E. Roudinesco, *Lacan, Passé Présent*, *op.cit.*, intervention d'A. Badiou, p.80.

épistémologique qui avait affecté cette manière de comprendre la question du sujet. En n'actant pas cette rupture et son enjeu épistémologique, les positions d'E. Roudinesco et d'A. Badiou, malgré leur différence, voire même leur antinomie, reconduisent à leur insu cette insuffisance épistémologique que Lacan tente de dépasser par son dernier enseignement. En effet, c'est parce que A. Badiou ne met pas en lumière que le dernier enseignement de Lacan traduit une rupture épistémologique avec l'option hégélienne qu'avait adoptée Lacan jusqu'à sa théorie de la passe en 1967 qu'il peut présenter ce qu'il appelle « la figure magnifique du nœud chez le Lacan tardif » comme suit : « le nœud est à la fois ce qui est serré et ce qui se défait. Il est ce point réel où le faire et le défaire sont pratiquement indiscernables, identiques ».<sup>5</sup> Mais, supposer que tout ce qui « se serre » en même temps se défait, n'est-ce pas restaurer le présupposé – notamment hégélien – d'un mouvement automatique et autorégulé d'autodépassement de toute positivité. Or, c'est contre un tel présupposé que le dernier enseignement de Lacan tente de se construire pour mettre en évidence, à travers cette idée d'un réel insymbolisable, l'idée d'une répétition irréductible d'un noyau de jouissance qui vient « bloquer » le processus de dissolution de la fixation propre à tout symptôme.

Si l'on perçoit que le dernier enseignement marque la volonté de Lacan de dépasser l'hégélianisme qui avait marqué son approche « linguistique » du sujet de l'inconscient, quels sont les éléments essentiels qui traduisent ce déplacement ? C'est à la lumière de la formulation qu'en propose Lacan que l'on pourra ensuite examiner si cette formulation gagnerait, au regard de la rupture épistémologique qui la motive, à être poursuivie et prolongée.

Deux éléments définissent l'essentiel du déplacement opéré par Lacan dans son dernier enseignement. Ces deux éléments, corrélatifs d'ailleurs, sont ceux d'un réel insymbolisable (1), et d'un « Un tout seul » conçu comme un réel « hors sens » (2).

1. Le premier élément est directement lié à l'enjeu épistémologique de la rupture tentée par le dernier enseignement de Lacan. Cet enjeu consiste à s'affranchir de l'option hégélienne qui avait présidé à la pensée de Lacan jusque-là. Le choix de Lacan avant cette rupture consistait à supposer données les conditions de subjectivation à raison de la prise du sujet dans le langage. Lacan l'indique d'emblée dans sa conférence du 8 juillet 1953 sur « *Le*

---

<sup>5</sup> Et A. Badiou, dans *Lacan, L'antiphilosophie 3* (Paris, Fayard, 2013, p. 231) de s'appuyer sur une citation de Lacan pour poser : « Aimer son au-delà...Telle est la prescription : que tout lieu est aussi son hors-lieu. Subjectiver un domaine de la pensée est aimer en lui que tout lieu ne soit jamais que la torsion de son hors-lieu. De même que tout point est hors ligne. » La citation de Lacan dans son texte de 1970 intitulé « Radiophonie » est la suivante : « Je n'ai articulé la topologie qui met frontière entre vérité et savoir qu'à montrer que cette frontière est partout [puis il ajoute] et ne fixe de domaine qu'à ce qu'on se mette à aimer son au-delà » (« Radiophonie », in *Scilicet*, 2/3, 1970, p. 94 ; réédité in J. Lacan, *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 441).

*symbolique, l'imaginaire et le réel* », « la question de l'origine du langage est un des sujets qui peuvent le mieux prêter à des délires organisés, collectifs ou individuels. Ce n'est pas ce que nous avons à faire. Le langage est là. C'est un émergent. Maintenant qu'il a émergé, nous ne saurons plus jamais quand ni comment il a commencé, ni comment c'était avant qu'il soit »<sup>6</sup>. Supposer le langage toujours déjà existant, c'est aussi, dans l'esprit de Lacan, supposer toujours déjà donnée la « structure » du langage. C'est par là que Lacan peut être dit structuraliste, même si, à l'inverse des structuralistes comme R. Jakobson ou Cl. Lévi-Strauss, il « dialectise » cette structure du langage. Supposer toujours déjà donnée la structure du langage, c'est supposer inscrite dans le sujet la règle qui définit les conditions de possibilité de toute subjectivation, comme celle de sa non identité de soi à soi, ou, pour le dire en d'autres termes, celle qui fait que le sujet n'est jamais qu'un signifiant (qui représente le sujet pour un autre signifiant). C'est bien le sens de cet aphorisme de Lacan selon lequel l'inconscient est structuré comme un langage. Les éléments constitutifs de cette règle de la non identité de soi à soi (\$) trouvent leur assise dans la structure du langage, laquelle est toujours déjà inscrite dans tout sujet humain. Il reste que Lacan ne résout pas la question de l'application de cette règle de la même manière que celle utilisée par les structuralistes classiques pour résoudre cette question. C'est bien le sens de l'approche dialectique qu'endosse Lacan jusque 1967. Si les éléments constitutifs de la règle de toute subjectivation sont toujours supposés déjà là par cela que nous sommes pris dans le langage, l'effectuation de cette règle, de cette forme ne s'opère qu'à travers un processus dynamique, donc temporel et historique. L'articulation d'une règle de subjectivation supposée toujours déjà donnée et d'une effectuation de celle-ci à travers un processus vectorisé et temporalisé traduit l'option épistémologique hégélienne de Lacan d'avant la rupture que marque son dernier enseignement. Ce qu'il importe de noter c'est que cette dialectisation du processus d'application n'aboutit pas à limiter la formalisation du processus de subjectivation. Bien entendu, l'application de la règle qui définit les conditions de possibilité de toute subjectivation peut échouer. Il peut y avoir des pathologies du sujet qui sont autant de « fixations » dans les degrés possibles de méconnaissance de la non-identité de soi à soi qui définit toute subjectivation possible. Bien plus, ces pathologies pointent vers une dimension spécifique à l'être humain. Si, dès sa naissance et sa prise dans le langage, il est supposé structuré par cette irréductible « loi » de la non-identité de soi à soi, il est parallèlement capté par une image identitaire, par une figure unitaire qui le rend captif d'une forme de méconnaissance de sa division constitutive. Mais l'option de Lacan est de considérer que l'exigence normative portée par la règle de subjectivation trouve à s'auto-réaliser à travers la dialectique du désir qui s'incarne dans l'ordre du langage. A travers l'expérience du langage, le sujet cherche à se poser comme

---

<sup>6</sup> J. Lacan, "Le symbolique, l'imaginaire et le réel", in *Des Noms-Du-Père*, Paris, Seuil, 2005, p. 27.

objet du désir de l'Autre et la mise en échec de cette auto-position (limitation par le nom-du père) produit la négation de la négation, c'est-à-dire l'inscription de la limitation dans le sujet (sujet divisé par la barre du signifiant). Et là où, dans la réalité des biographies humaines, les règles du jeu qui définissent cette dialectique se seraient avérées insuffisamment respectées par les acteurs humains – par exemple une déficience dans l'exercice de la fonction paternelle – le dispositif « artificiel » de la cure analytique est supposé pouvoir assurer l'auto-développement de cette dialectique propre au langage, c'est-à-dire l'inféodation de l'imaginaire à la « logique » symbolique. La logique symbolique à laquelle est soumis le sujet de l'inconscient assure la mise en acte de l'impossible identité de soi à soi et le fonctionnement métonymique du désir. Cette opération de réduction de l'imaginaire au symbolique nécessite une articulation de ces deux plans constitutifs de tout sujet, à savoir le plan de l'imaginaire où le sujet est captif du mirage d'une forme unitaire (stade du miroir) et le plan symbolique où le sujet se structure et se signifie comme non identique à lui-même. C'est pour rendre compte de cette nécessaire articulation que J.-A. Miller qualifie de « schème » le fantasme (dont la formule est S barré – division du sujet conformément à l'ordre symbolique - poinçon a – où le sujet s'identifie à l'objet qui assure sa complétude, sa non division).

C'est la supposition de cette règle inscrite par la voie du langage dans le sujet que le dernier enseignement de Lacan remet en cause. Tel est bien le sens d'un « réel insymbolisable ». Comme le montre J.-A. Miller dans son dernier cours, Lacan aborde, par son dernier enseignement, le réel et la jouissance autrement que par le passé. Auparavant, le réel était interprété au sens hégélien de « *Wirklich* » (par opposé au « *Reale* ») et était identifié à l'ordre symbolique. Cette régulation symbolique avait pour enjeu d'assurer la « réalisation effective » du processus de subjectivation par réduction de l'imaginaire. Dans cette perspective, la fin de l'analyse est perçue comme une opération de « traversée du fantasme », c'est-à-dire comme une réduction de l'imaginaire phallique au fantasme, comme une opération de « chute » de l'objet *a* et d'alignement, pourrait-on dire, du « moi » sur le sujet divisé de l'inconscient (ce qui est la lecture lacanienne de la célèbre formule freudienne : « *Wo Es war, soll Ich werden* »). Dans cette perspective, la jouissance revendiquée par la pulsion était pensée comme « imaginaire »<sup>7</sup> et ne se « réalisait » que par l'effet d'une

---

<sup>7</sup> La formule ici utilisée de « jouissance comme imaginaire » est réductrice et, à certains égards, inexacte ou, à tout le moins caricaturale. Une lecture plus exacte de Lacan obligerait à montrer, comme l'a bien reconstruit J.-A. Miller dans son cours n° 6 de *L'Être et l'Un*, que le rapport entre symbolique et jouissance, avant le dernier enseignement de Lacan, est conçue successivement de deux façons différentes par Lacan. Dans un premier temps, la jouissance est en effet conçue comme imaginaire c'est-à-dire au départ de l'image spéculaire du corps. « La notion de jouissance imaginaire n'est pas élaborée à partir de la théorie des pulsions, elle est élaborée à partir de la théorie du narcissisme. C'est essentiellement la jouissance narcissique de l'image. Et ce statut imaginaire de la jouissance défaille quand il s'agit de rendre compte de la jouissance du symptôme – je l'ai martelé jadis ; c'est au fond le moment où Lacan prend au sérieux *Inhibition, Symptôme et Angoisse* ! Et ça impose d'élaborer pour la jouissance un autre statut que le statut imaginaire. Et dès lors il faut restituer au moins

opération de castration qui était la marque « logiquement nécessaire » de l'opération de réduction symbolique<sup>8</sup>. C'est aussi pourquoi, comme le montre très bien J.-A. Miller<sup>9</sup>, Lacan s'efforçait, à cette époque, de rendre compte de la pulsion au départ du modèle de la parole : « ce que Lacan veut démontrer c'est que dans la pulsion, ça parle. Il veut démontrer que la pulsion ça parle parce que c'est la façon la plus simple dont on pourrait concevoir que la fonction de la parole ait une incidence sur la pulsion »<sup>10</sup>. Bien sûr, après son texte de 1960 « Subversion du Sujet et dialectique du désir » où s'exprime de la façon la plus claire cette tentative de démonstration, Lacan évoluera dans sa présentation de la structure de la pulsion<sup>11</sup>. Mais, le rapport du sujet à la pulsion reste pensé comme ce qui « se joue sur la scène du fantasme »<sup>12</sup> et reste, donc, soumis à l'opération de réduction symbolique dont fait acte la traversée du fantasme. Avec son dernier enseignement, Lacan pose qu'après une telle traversée, il subsiste une forme de jouissance qui, par son irréductibilité et sa non subordination à l'opération de castration, ne peut être qualifiée d'imaginaire et prend le statut d'un « réel » conçu donc différemment de cette « Wirklichkeit »,

---

un écart entre l'inconscient et le ça, on ne peut plus les confondre. Et la question devient : quel est le rapport de l'inconscient et du ça ? Ou pour le dire encore autrement, comment à partir du champ du langage peut-on agir sur la jouissance ? » pp. 11-12). Et, dans l'enseignement de Lacan qui précède ce qu'on appelle aujourd'hui son dernier enseignement, s'instaure ainsi une seconde période où il s'agira précisément pour Lacan de réfléchir cette question : comment le langage peut-il agir sur la jouissance, “Et il invente ... qu'entre inconscient et jouissance il y a une sorte de médiateur, l'objet petit a, qui est en rapport avec le champ du langage et qui en même temps condense la jouissance” (p. 12). Mais, dans ce second mouvement, “l'enseignement de Lacan est dominé par la notion que l'objet petit a est à la place de la signification, et même plus précisément qu'il est à la place de l'effet de sens” (p. 13). Dans le premier mouvement, la jouissance est une signification et c'est pourquoi, “une fois que le sujet a accédé à la signification de son symptôme (le symptôme est métaphore), le symptôme est supposé résolu. Et cette résolution permet au sujet de s'inscrire dans la poursuite métonymique de son désir (p. 10). Dans le second mouvement, la jouissance n'est plus incarnée dans la signification du symptôme. Le signifiant, comme cause matérielle, est supposé détaché de la signification. Mais, cette tentative de penser l'objet *a* comme réel au départ du pur signifiant va déboucher sur un échec qui conduira précisément au dernier enseignement et, dans ce dernier cadre, à un nouveau statut du corps et de la jouissance. Car, comme le dit encore J.-A. Miller, “L'objet petit a ne peut pas se soutenir dans l'abord du réel”, car, et J.-A. Miller ici de résumer un paragraphe de la page 85 du Séminaire XX *Encore*, “c'est un objet qui vient tout de même de l'imaginaire, c'est un objet qu'on met en valeur à partir de l'image de soi, c'est-à-dire de la théorie du narcissisme ... L'objet petit a, c'est la jouissance incluse dans l'image”, et, en ce sens, “l'objet, au fond, en dépit de tout, ça veut toujours dire quelque chose” (p. 15), c'est donc à l'opposé de “ça ne veut rien dire” (p. 15). Et, dans le dernier enseignement de Lacan, le réel sera à ce niveau du “ça ne veut rien dire”, au niveau du hors sens.

<sup>8</sup> “Ce à quoi il faut se tenir, c'est que la jouissance est interdite à qui parle comme tel, ou encore qu'elle ne puisse être dite qu'entre les lignes pour quiconque est sujet de la Loi, puisque la Loi se fonde de cette interdiction même” (J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Ecrits, op. cit.*, p. 821. J.-A. Miller relève cependant que « le dernier enseignement de Lacan conserve une référence à la castration mais il disjoint la castration de l'interdiction et il essaie de faire en sorte que la castration ne soit rien de plus que la négation logique, ne soit rien de plus que le fait qu'on ne peut pas tenir tous les signifiants ensemble » (*L'Être et l'Un*, 2010-2011, cours n° 5, p. 8).

<sup>9</sup> Voy. sur ceci, J.-A. Miller, *Ibid.*, cours n° 4, principalement pp. 11-13.

<sup>10</sup> *Ibid.*, cours n° 4, p. 12.

<sup>11</sup> Témoigne de cette évolution la présentation de la pulsion dans le Séminaire de 1964 intitulé *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (Paris, Seuil, 1973) : “La structure fondamentale de la pulsion, indique Lacan, est “quelque chose qui sort d'un bord, qui en redouble la structure fermée, suivant un trajet qui fait retour, et dont rien n'assure la consistance que l'objet, à titre de quelque chose qui doit être contourné. Cette articulation nous amène à faire de la manifestation de la pulsion le mode d'un sujet acéphale, car tout s'y articule en termes de tension, et n'a de rapport au sujet que de communauté topologique” (p. 165).

<sup>12</sup> *Ibid.*, cours n° 4, p. 11.

de cette réalité rendue effective par l'action de l'ordre symbolique. Et le déplacement est radical.

Ce qu'indique ce réel qu'aucune opération de symbolisation ne peut réduire, c'est qu'il est irréductible à ce « rien » auquel l'approche lacanienne de la primauté du symbolique avait habitué les analystes. Cette primauté avait, en effet, pour enjeu d'assurer l'inscription du sujet dans ce que Lacan, dans *La direction de la cure*, appelait « l'horizon déshabité de l'être »<sup>13</sup>. Comme le souligne J.-A. Miller, Lacan, avec son dernier enseignement, met en lumière une jouissance qui est à penser en dehors de ce culte du « rien » que Lacan dégage de cette primauté accordée à la subsomption de toute subjectivation sous la règle du symbolique. Ce n'est même pas l'idée freudienne de « l'analyse finie et infinie » selon laquelle il y a des « restes symptomatiques », des « bouts de réel » qui restent immergés malgré le travail de sape et de néantisation opéré par le symbolique. En effet, comme l'indique J.-A. Miller, « il y a une deuxième version du réel, pas la version bout. Il y a la version que Lacan appelle le *sinthome*. Et alors ça, c'est vraiment autre chose, puisque le *sinthome*, c'est un système. C'est bien au-delà du bout de réel. Le *sinthome* c'est le réel et sa répétition. On verse au crédit du réel la répétition dont il est le ressort. Et donc, par là, le réel apparaît lui-même comme principe et comme ressort du symbolique. Alors que Lacan avait éduqué son public dans l'idée que c'est le symbolique qui est le ressort de l'imaginaire, eh bien, on découvre qu'il y a une porte dérobée où il se révèle que, dans les coulisses, c'est le réel qui est le ressort du symbolique et que, si on parle si bien, si on pense ces grandes choses jusqu'à *La Critique de la raison pure*, c'est parce qu'il y a dans les dessous, quelque chose qui travaille et qui tourne et qui est le *sinthome* »<sup>14</sup>. Et cette antériorité/primauté donnée à cette nouvelle catégorie de réel sur le symbolique traduit un autre statut de la jouissance. Dorénavant la jouissance, qualifiée non plus d'imaginaire mais de « réelle », n'est plus pensée comme le résultat d'une transgression de l'interdit. Dans son dernier enseignement, « c'est au-delà que Lacan a pu penser la jouissance, penser la jouissance au-delà de l'interdiction, penser la jouissance positivée comme celle d'un corps qui se jouit, et la différence est sensible : la jouissance ne tient pas à une interdiction, la jouissance est un événement de corps. La valeur d'événement de corps est de s'opposer précisément à l'interdiction, elle n'est pas articulée à la loi du désir, la jouissance, elle est de l'ordre du traumatisme, du choc de la contingence, du pur hasard, ça s'oppose terme à terme à la loi du désir, et elle n'est pas prise dans une dialectique mais elle est l'objet d'une fixation »<sup>15</sup>. D'où aussi la répétition

---

<sup>13</sup> «A quel silence doit s'obliger maintenant l'analyste pour dégager au-dessus de ce marécage (de la littérature analytique) le doigt levé du Saint Jean de Léonard, pour que l'interprétation retrouve l'horizon déshabité de l'être où doit se déployer sa vertu allusive» (J. Lacan, *Ecrits*, (« La direction de la cure », Paris, Seuil, 1966 p. 641).

<sup>14</sup> *L'Être et L'Un*, cours n° 4, pp. 7-8.

<sup>15</sup> *Ibid.*, cours n° 4, pp. 17-18. Cette jouissance que Lacan isole et spécifie comme « féminine » (par opposé à la jouissance masculine liée à l'imaginaire phallique). Cette jouissance féminine est « pur événement de corps » et

qu'elle engendre et qui la caractérise. Mais, la répétition dont il est ici question n'est pas celle que vise le terme *automaton* par opposé à *tuchè* ; elle n'est donc pas une répétition réglée par une loi ; il s'agit de cette répétition, non calculable, propre à un réel sans loi : « Et disons que là, par rapport au réel ordre, nous avons le réel trauma, c'est-à-dire le réel comme inassimilable »<sup>16</sup>. Remarquons d'emblée que cette dimension de fixité, qui rendrait ce réel « inassimilable » peut être entendue de deux façons différentes. Ce réel est-il inassimilable au sens où Lacan croyait dans son enseignement antérieur que la seule mise en œuvre de la dialectique propre à la « logique » symbolique assurerait une dissolution de cette fixité ? Ou bien, deuxième interprétation, cette fixité s'impose-t-elle de façon irréversible quelle que soit l'opération effectuée sur ce que Lacan appelle ici le « réel » ? Dans cette seconde interprétation, il ne s'agit plus simplement de poser qu'aucune règle inscrite dans le réel ou dans l'esprit du sujet n'assurerait par sa seule mise en œuvre la dissolution ou le dépassement de cette fixité. Il s'agit de poser qu'aucune opération du sujet sur lui-même ne permet d'en opérer le dépassement. Nous reviendrons ultérieurement sur cette équivocité. Mais pour la lever, il faut encore approfondir la portée de cette transformation dans l'approche de la jouissance qu'amène le dernier enseignement de Lacan. C'est qu'en effet, cette jouissance d'un « corps qui se jouit », cette jouissance irréductible qui ne serait plus prise dans l'opération de réduction de l'imaginaire par l'ordre symbolique traduit deux dimensions de ce nouvel abord du réel : il serait « hors sens » et renverrait à un « Un » distinct et antérieur au S1 articulé à un S2, distinct donc de la chaîne signifiante où s'inscrit l'ordre symbolique. Comprendre ce que Lacan veut tenter de penser par cette double dimension nous aidera à voir dans quelle mesure une nouvelle formulation aiderait à parachever le déplacement épistémologique qu'opère son dernier enseignement.

2. On a déjà cité cette phrase de Lacan, prononcée au tout début de son enseignement public selon laquelle « la question de l'origine du langage est un des sujets qui peuvent le mieux prêter à des délires organisés, collectifs ou individuels. Ce n'est pas ce que nous avons à faire. Le langage est là. C'est un émergent. Maintenant qu'il a émergé, nous ne saurons plus jamais quand ni comment il a commencé, ni comment c'était avant qu'il soit ». Avec son dernier enseignement, il rompt avec cette position. Dorénavant, Lacan pose que « la structure de langage ... n'est pas toujours déjà là. Il y a d'abord *lalangue* »<sup>17</sup>.

---

« n'est pas susceptible d'*Aufhebung*. Au fond, la femme fait objection à Hegel. Par quelque trait, ... elle se refuse au tour de passe-passe de la dialectique. C'est reconnu depuis toujours : elle se refuse à entendre raison » (*Ibid.*, cours n° 5, p. 5).

<sup>16</sup> *Ibid.*, cours n° 3, p. 6. Et J.-A. Miller de préciser : « Là aussi, donc, d'une certaine façon, on ne s'y retrouve pas si on ne distingue pas ces deux interprétations de la répétition par Lacan. la répétition, il l'a interprétée d'abord comme la manifestation de l'ordre symbolique et par après, il l'a interprétée comme répétition du réel trauma et c'est une répétition qui vient trouer, qui vient déranger, si je puis dire, la tranquillité de l'ordre symbolique, son homéostasie ».

<sup>17</sup> J.-A. Miller, « Réponses à *La Lettre en Ligne* », *loc. cit.*

Bien sur, on sait que cette notion de *lalangue*, posée par Lacan dans le Séminaire XX intitulé *Encore*, est liée à la notion de « lallation » (terme provenant du latin *lallare* qui désigne l'action de chanter « la, la ... » pour endormir les enfants). Le terme de lallation, selon le Larousse, équivaut à l'expression de babillages, ces « vocalises spontanées émises par les enfants en dehors de toute expérience auditive ». Ainsi, cette expression est liée à ce qu'on pourrait appeler la langue maternelle, à cette activité de contentement éprouvée lors des premiers soins prodigués par la mère. Mais, au travers de cette expression de jouissance première incarnée dans une expression langagière articulée mais non signifiante, Lacan entend rompre avec l'idée, jusque-là endossée, d'un signifiant qui existerait de toute éternité. La lalangue vise à répondre à la question : quelle est l'origine du signifiant maître, du S1. Et c'est pour répondre à cette question que Lacan va développer son approche de l'*Unien* qui ancre et oblige à référer la structure du langage à un antérieur – hors sens - qui en devient la condition de possibilité.

Cette approche de l'*Unien* que Lacan commence à développer en 1972 (chapitres 9 et 10 du Séminaire XIX (*Ou Pire*) me semble directement liée à des éléments logiques que J.-A. Miller avait déjà mis en lumière dans une intervention présentée le 24 février 1965 au séminaire de Lacan<sup>18</sup>. Cette intervention visait à présenter la logique du signifiant propre à la structure du langage au départ de l'approche frégréenne de la suite des nombres entiers naturels. Bien entendu, Lacan s'appuiera principalement sur l'approche cantorienne à laquelle fait suite celle de Frege (tout en citant cependant aussi les *Grundlagen der Arithmetik* de Frege<sup>19</sup>). Mais, pour l'essentiel, le raisonnement de Lacan se laisse aisément comprendre au départ des éléments logiques bien mis en évidence par J.-A. Miller en 1965, même si, évidemment, les conclusions de Lacan concernant le champ de l'*Unien* n'avaient pas été explicitées en 1965 puisqu'à cette époque, tant Lacan que J.-A. Miller en restaient au seul plan de la structure du langage, c'est-à-dire au seul plan du symbolique auquel était ramené le réel.

La mise en évidence de ce « Un tout seul », de cette marque unaire que Lacan pose comme le principe du discours (et donc de l'être car, pour Lacan, « pour qu'il y ait de l'être, il faut d'abord qu'il y ait du discours »<sup>20</sup>) est aisée à comprendre. Il suffit ici de reprendre la présentation synthétique qu'en fait J.-A. Miller qui, au départ de la théorie frégréenne appuyée du langage de la théorie

---

<sup>18</sup> Cette intervention a donné lieu à un article publié dans le premier numéro de la revue *Cahiers pour l'Analyse* publiée par le Cercle d'épistémologie de l'École Normale Supérieure, J.-A. Miller, "La suture (Éléments de logique du signifiant)", in *Cahiers pour l'Analyse*, 1, 1966, pp. 27-49 (texte republié dans J.-A. Miller, *Un début dans la vie*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 94-115).

<sup>19</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Séminaire XIX, Ou Pire* (1971-1972), texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2011, pp. 132-133.

<sup>20</sup> J.-A. Miller, *L'Être et l'Un*, cours, n° 7, p. 5. Remarquons, et nous reviendrons sur cette terminologie, que pour un philosophe comme Fichte, cette affirmation ne serait pas sans poser problème. En effet, il s'agirait, à l'inverse de Lacan, de dire que pour qu'il y ait de l'existence, il faut du discours, l'être étant ce qui est nécessairement à présupposer au discours.

des ensembles, déplie de la façon la plus claire ce que Lacan cherche à poser. Le Un dont parle Lacan est ce qui sert de support à ce « manque » que la théorie des ensembles désigne comme « ensemble vide ». « Je dirais d'abord que c'est le Un à partir duquel seulement vous pouvez poser et penser toute marque, parce que c'est seulement à partir de cet Un que vous pouvez poser et penser le manque. C'est la marque originaire à partir de laquelle on compte : un, deux trois, quatre. A condition d'en passer d'abord par son inexistence... C'est cet Un que vous effacez et qui vous donne le manque. Ce manque qui a été attrapé à partir de la théorie des ensembles comme l'ensemble vide et dont un Frege fait le signe de l'inexistence : il n'y a pas. Il n'y a pas le Un. Et c'est une fois obtenu ce manque qu'alors peut se développer la suite des nombres par récurrence et d'abord en inscrivant 1, ce manque, la suite des nombres se branche sur le 1 effacé »<sup>21</sup>. Et J.-A. Miller de relever qu'on comprend dès lors très bien ce que Lacan appelle « l'équivoque du nom de nombre zéro »<sup>22</sup> : cette équivoque vient de ce que le nombre zéro peut être entendu soit comme la valeur de l'ensemble vide, soit comme sa valeur comme zéro initial de la suite des nombres : « il en faut Un d'abord. Il en faut Un d'abord qui s'efface et on prend cet effacement pour le marquer de zéro et ça commence ». Il y a donc le Un – celui que J.-A. Miller qualifie de « premier Un » pour le différencier du 1 de la suite des nombres - qui préside à l'émergence de l'ensemble vide et puis l'inscription de « cet ensemble vide comme zéro initial de la suite des nombres ». On comprend aussi pour quoi Lacan peut spécifier ce « premier Un » comme un « Un tout seul ». En effet, si on le différencie bien du chiffre 1 de la suite des nombres, on perçoit aisément qu'il ne peut rendre possible l'usage des signifiants dans le discours (la suite des nombres conçue comme suite des signifiants) qu'à être effacé (émergence de l'ensemble vide). Ce n'est que lorsque cet ensemble vide qui traduit cet effacement est nommé comme zéro que ce zéro donne automatiquement naissance au 1 (l'ensemble vide étant évidemment à compter comme un ensemble).

D'où aussi cette idée que ce Un tout seul est « sans rapport », à la différence du chiffre 1 de la suite des nombres qui est lié au deux « parce que déjà, de 0 à 1, ça fait deux »<sup>23</sup>. Où l'on voit qu'au niveau du Un tout seul, s'établit ce que Lacan appelle l'absence de tout rapport sexuel.

La dimension hors sens de ce Un tout seul se déduit aussi de ce qu'il « n'existe » que comme ce qui est présupposé à l'effacement qui donne le manque rendant possible la production du discours producteur de significations. Tout en étant la condition de possibilité du discours, il lui est présupposé mais antérieur. Il est donc à la fois hors sens et, en même temps, ce « dont chaque signifiant se supporte ou plutôt que chaque signifiant est »<sup>24</sup>. C'est aussi pour faire droit à

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, cours n° 7, pp. 5-6.

<sup>22</sup> J. Lacan, "...ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972", in *Autres Ecrits, op. cit.*, p. 547.

<sup>23</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Séminaire XIX, op.cit.*, p. 133.

<sup>24</sup> J.-A. Miller, *Ibid.*, cours n° 7, p. 5.

cette dimension d'effacement où s'origine la structure symbolique que Lacan dit de ce Un tout seul qu'il « n'existe qu'à n'être pas », <sup>25</sup> opérant ainsi un départage entre le champ de l'Un réel qui est celui de l'existence, et le champ du discours – du symbolique – qui est celui de l'être (et du semblant). C'est aussi pourquoi, l'Autre, lieu d'être et donc lieu d'inexistence, est inscrit, non pas au niveau du Un « tout seul », mais au niveau de l'ensemble vide, ce « lieu qui est fait de l'éclipse du Un originel » <sup>26</sup>.

## II. Nature et formulation du « Yad'lun »

La mise en évidence de cette condition de possibilité du symbolique que Lacan nomme le Un tout seul est un gain épistémologique majeur. Il reste que ce Un peut être compris de deux manières différentes. Et l'abord « logiciste » pris par Lacan en s'appuyant sur la théorie des ensembles n'aide peut-être pas à éclairer et à dépasser cette équivocité. Mettre en évidence l'Un tout seul comme ce qui préside à l'émergence de l'effacement par où s'obtient le manque, c'est-à-dire le zéro dont l'itération assure la production symbolique, laisse entendre que ce trait unaire serait à comprendre comme un objet. Ce qui est ici visé est « ce qui » est effacé, comme si l'effacement portait sur une « substance ». L'hypothèse que je souhaite avancer est la suivante. A formuler en termes d'objectité le point de départ du processus génétique par où s'engendre le discours propre à tout sujet, ne retombe-t-on pas dans le présupposé épistémologique auquel tente d'échapper Lacan dans son dernier enseignement ? De plus, bien des dimensions que Lacan pose comme résultant du geste génétique qui fonde son dernier enseignement – comme celles des distinctions entre lecture et écriture et entre exister et être – sont fondamentales mais s'éclairent peut-être encore mieux si l'on dépasse cette « substantialisation » de ce qui serait en-deçà et au principe de l'ordre symbolique.

Lacan semble concevoir la condition génétique qui rend possible l'émergence de la production symbolique en termes d'objectité. C'est, en effet, ce que semble attester la manière dont Lacan s'exprime, comme le relève très clairement J.-A. Miller. Lacan qualifie le signifiant premier de « substance » : « il y a une substance qui tient toute entière en ce qu'il y a du signifiant » <sup>27</sup>. J.-A. Miller signale d'ailleurs que ce terme de substance n'est pas « forcément à conserver trop longtemps ». Mais, son usage par Lacan est significatif de ce que l'Un tout seul est abordé comme un donné objectal. Et d'ailleurs, cela trouve son expression dans la manière dont Lacan amène, dans son séminaire *Encore*, la notion de « substance jouissante ». Comme le dit J.-A. Miller, « cette substance jouissante est strictement corrélative de la notion, je dirais approximative, de substance signifiante ». Et J.-A. Miller de préciser : « on peut dire que le langage

---

<sup>25</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Séminaire XIX, op.cit.*, p. 135.

<sup>26</sup> J.-A. Miller, *Ibid.*, cours n° 7, p. 7.

<sup>27</sup> Cité par J.-A. Miller, *Ibid.*, cours n° 8, p. 7.

est à saisir au niveau de ce qui s'imprime sur le corps avec effet de jouissance : le Un s'imprime sur le corps. C'est dans cette mesure que le langage peut être dit un appareil de jouissance...Le Un introduit un trouble de jouissance...Et le langage introduit dans ce registre de la jouissance la répétition du Un qui commémore une irruption de jouissance inoubliable. Le sujet se trouve dès lors lié à un cycle de répétitions dont les instances ne s'additionnent pas et dont les expériences ne lui apprennent rien. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui l'addiction pour qualifier cette répétition de jouissance...Cette répétition de jouissance se fait hors sens, et on s'en plaint...C'est pour ça que (Lacan) a dû inventer de revenir à l'écriture du sinthome, qui se distingue du symptôme. Le symptôme freudien précisément fait sens, alors que le sinthome purement et simplement se répète. Le symptôme freudien contient une vérité qu'on peut rêver de révéler, le sinthome n'est pas corrélatif d'une révélation mais d'un constat. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il est susceptible de se dénuder, de quitter l'habillage que lui donnent des par-êtres. Et le fameux objet petit a, c'est-à-dire ce qui de la jouissance fait sens, le petit a est aussi un par-être »<sup>28</sup>.

Mais poser comme principe génétique du langage un quelque chose qui aurait la nature d'un objet, d'une substance, n'est-ce pas s'arrêter en chemin ? Ne faut-il pas « aller plus loin » dans le geste génétique ? Pour reprendre ici le langage de Fichte qui doit ici nous enseigner, qui ne voit, en effet, qu'une nouvelle disjonction est à opérer si l'on veut respecter la radicalité du geste « transcendantal » opéré par Kant qui fait que chacun, « pour peu qu'il veuille réfléchir, peut se rendre compte et voir que tout être<sup>29</sup> présuppose une pensée ou une conscience de lui-même : que, par conséquent, le simple être n'est jamais qu'une moitié dont l'autre moitié est sa pensée, par conséquent, un membre d'une disjonction originelle et située plus haut, qui ne s'évanouit que pour celui qui ne réfléchit pas et pense platement. Il y a donc aussi peu de raison à poser l'unité absolue dans l'être que dans la conscience s'opposant à lui ; aussi peu à la poser dans la chose que dans la représentation de la chose ; mais dans un principe... de l'unité et de l'inséparabilité absolues des deux, qui, en même temps... est le principe de la disjonction des deux... »<sup>30</sup>. Ce sera d'ailleurs tout le travail de la *Doctrine de la Science* que de dégager une approche du fondement ou du principe premier qui respecte cette exigence et ne reste pas sujette à une disjonction possible<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> *Ibid.*, cours n° 8, p. 11.

<sup>29</sup> Peu importe, à ce stade du raisonnement, que le terme être soit ici utilisé par Fichte dans un sens différent de celui que Lacan utilise. Comme déjà indiqué, Fichte utilise de façon inversée à l'usage lacanien, les termes être et exister. Et cette inversion n'empêche en aucune manière Fichte de prendre en compte la portée critique du geste "hénologique" (par opposé au geste ontologique) que tente de poser Lacan. Bien au contraire, Fichte radicalise et entend faire droit de façon plus rigoureuse, nous semble-t-il, le geste critique que Lacan cherche à opérer à l'encontre d'une approche ontologique du sujet.

<sup>30</sup> J.G. Fichte, *La Théorie de la Science, exposé de 1804*, Paris, Aubier, 1967, trad. fr. par D. Julia, p. 27.

<sup>31</sup> A la différence de la philosophie transcendantale de Kant, la *Doctrine de la Science* de Fichte « ne se considère pas comme un accès possible au savoir ou comme un chemin possible vers le principe fondamental : elle se possède absolument dans son principe comme vérité première en tant qu'elle se dissocie intrinsèquement comme ce principe posé et comme la représentation de ce poser par la conscience posant ce principe ; elle est en

Soyons clair. C'est fondamentalement cette exigence épistémologique radicale qui justifie la rupture épistémologique que Lacan opère dans son dernier enseignement par rapport à son hégélianisme d'avant 1968. Car, que signifie, en effet, cet hégélianisme sinon la supposition d'une règle inscrite dans tout sujet qui assure de la réduction de l'imaginaire par le réel symbolique. Et la supposition d'un tel mentalisme n'est qu'une expression de cette erreur que dénonce Fichte selon laquelle l'unité absolue serait soit dans l'être (= l'objet) soit dans la conscience qui s'oppose à lui (= le sujet). Bien sûr, en dénonçant cette règle permettant la réduction de l'imaginaire et en affirmant « l'insymbolisation » du « Un réel » posé comme antérieur au langage et hors sens, Lacan entend s'affranchir de cette approche mentaliste du processus de subjectivation. D'ailleurs, déjà dans son enseignement depuis 1959, et principalement depuis son approche de la jouissance en termes d'objet petit a et de fantasme, Lacan avait tenté d'articuler sa théorie du sujet en faisant droit à la non identité de soi à soi, laquelle implique, si on la comprend rigoureusement, un refus de tout mentalisme. Mais, en endossant, à travers son approche du symbolique conçu comme réel, le présupposé hégélien, il restaurait une forme d'identité de soi à soi sous la forme d'un sujet porteur de cette règle assurant l'auto-développement de l'inscription du sujet dans l'ordre symbolique. C'est d'ailleurs ce qu'a très bien compris J.-A. Miller lorsque, dans son dernier cours, il présente l'idée qu'il faut comprendre le fantasme comme la traduction d'une approche schématique du sujet, c'est-à-dire d'une approche de la construction de la subjectivité en termes de règle (le schème, chez Kant, est une règle de construction par opposé à ce que vise le terme de typique<sup>32</sup>).

Mais, en concevant sur un mode « substantiel » ce qui serait génétiquement en-deçà du « mur du langage », oblitéré par l'opération d'effacement qui rend possible la production symbolique, Lacan ne risque-t-il pas de penser sous la forme d'un donné ce qui est ainsi mis au principe du processus de subjectivation ? Le penser comme « donné » résulte de ce que n'est pas opérée cette disjonction entre la nécessaire internalisation de la production du jugement posant cet objet (l'acte de ce que, dans le cadre de l'idéalisme allemand, on appelait la conscience) et la dimension d'objectivité, ou plutôt d'externalité qui spécifie cette internalisation des conditions de production. C'est cette dimension d'externalité, évidemment, qui indique que cette « conscience » doit elle-même être « désubstantialisée » et posée comme l'effet génétique d'un acte qui en rend possible l'émergence. Elle n'est donc elle-même pas à supposer toujours déjà donnée ou l'effet d'une capacité d'auto-production que garantirait quelque règle

---

soi vie et genèse » (M. Maesschalck, « Attention et signification chez Fichte et Husserl », in *Fichte. La Philosophie de la maturité (1804-1814)*, sous la direction de J. Ch. Goddard & M. Maesschalck, Paris, Vrin, 2003, pp. 218-219).

<sup>32</sup> Peu importe, ici, que, chez Kant, la typique de la Raison pratique reste, en définitive, conçue sur le modèle de son approche schématique de l'entendement puisque la loi morale est pensée sur le modèle causaliste de la loi de la nature.

que ce soit, que celle-ci soit inscrite dans une subjectivité transcendantale ou dans un réel supposé donné.

Soyons même encore plus rigoureux. Il ne suffit pas, en effet, de penser l'acte propre à tout processus de subjectivation au départ du nécessaire refus de tout mentalisme. Car, ce faisant, on reste pris dans le formalisme de la représentation, et cela même si cette nécessité d'acte portant émergence d'une subjectivation d'un monde (= représentation) est pensée négativement, est posée comme se déduisant négativement de l'impossible supposition d'une règle qui en garantirait la possibilité. Une représentation négative reste une représentation et reste donc sujette à la critique épistémologique portée par Fichte. A penser l'acte d'où émerge toute subjectivation comme se déduisant de sa représentation possible, on manque, à nouveau, la disjonction nécessaire entre cette représentation et l'acte qui la pose. On oblitère à nouveau la dimension d'acte pour la penser dans les termes d'un donné représentable, c'est-à-dire en termes de « substantialisation », ne prenant donc pas en compte la conjonction nécessaire, l'unité de la « pensée et de l'être », comme le dit Fichte, qui est au principe de toute action symbolique. Pour le dire en termes fichtéens, on méconnaît à nouveau cette exigence d'une « attention pleine et parfaite », c'est-à-dire cette exigence qui « consiste à se laisser posséder complètement par l'unité intérieurement produite de l'être et de la pensée »<sup>33</sup>. Pour rendre compte des conditions de possibilité de l'action subjective – fût-elle conçue, comme chez Lacan, au départ de l'action langagière – il y a lieu donc de faire droit à la réflexivité complète de cette action. Une réflexivité complète ne signifie pas supposer la capacité réflexive d'un sujet donné puisque c'est à nouveau inscrire l'acte de la conscience comme une « substance » représentable (ce que Fichte appelle une évidence factuelle), comme l'effet déductible d'une capacité donnée. Une réflexivité complète suppose, au contraire, de tenir toute évidence factuelle (= toute substantialisation) comme l'effet génétiquement produit d'une opération de dissociation interne à toute action, dissociation entre une objectivité posée et une représentation de ce poser par la conscience posant cette objectivité. L'enjeu de cette réflexivité est de faire apparaître que toute objectivité posée est donc aussi « corrélatrice » de cette opération par laquelle on mobilise une forme d'identité, de subjectivité. Bien plus, une attention à cette dimension réflexive oblige à faire acte de ce que cette réflexivité est de type inférentiel au sens où cette représentation de soi mobilisée ne peut être pensée au départ de la croyance en un lieu possible d'identité de soi à soi<sup>34</sup>. C'est dire

---

<sup>33</sup> M. Maeschalck, *Ibid.*, pp. 219-220. Et M. Maeschalck de préciser : « Dès que reparaît la dualité des éléments rassemblés par cette unité, c'est que l'attention conduite par l'évidence du voir a cédé la place à une attention d'un autre genre, une attention imparfaite, susceptible de se partager et de laisser l'illusion d'une différence s'implanter. »

<sup>34</sup> Ce n'est que par cette attention à l'opération de subjectivation qui médiatise toute action que se révèle la forme d'acte qui sous-tend toute représentation. S'atteste, en effet, par la prise en compte de la dimension réflexive, la nécessité d'inscrire dans l'acte même le principe de sa propre dissociation. Dans son auto-position, l'acte se réfléchit et ce qu'il réfléchit n'est que l'effet de sa propre-auto-position. Sa possibilité ne renvoie pas à un principe premier, à une puissance préexistante. Elle est pure potentialité au sens où elle ne s'atteste que dans la

aussi qu'à défaut d'accorder attention à la forme singulière d'identité implicitement (inconsciemment) mobilisée par notre action, on ne fera que répéter une forme identitaire qui inévitablement en constitue l'arrière-plan. A l'inverse, une attention à l'opération de subjectivation interne à tout processus d'action, rend possible une opération en trois temps : (a) la reconstruction de la représentation identitaire singulière qui nous surdétermine, (b) une opération « d'évidement », c'est-à-dire l'assomption du « vide identitaire » qu'implique une telle attention à la réflexivité de l'action et qui doit donc définir notre rapport à cette identité singulière d'arrière-plan et (c) l'ouverture possible à un acte de déplacement et d'initiation d'une nouvelle figure possible de subjectivation. C'est cette opération en trois temps que rend possible cette forme d'attention qu'implique une construction complète de la réflexivité inférentielle qui détermine notre agir que l'on peut qualifier d'auto-limitation. Ce terme permet de bien penser la distinction entre une « limitation en soi », supposée contraindre le sujet par son objectivité et une limitation « pour soi » qui conditionne la possibilité de sa propre transformation et condamne le sujet à la *répétition* de la forme identitaire qui le surdétermine.

N'est-ce pas cependant cette distinction que rend difficile de penser l'approche substantialiste de l'Un réel que propose Lacan ? A la fois, Lacan pose l'irréductible répétition de cette jouissance réelle – semblant indiquer donc que son insymbolisation rendrait impossible tout déplacement – tout en indiquant que les analysants ont à s'accorder avec elle<sup>35</sup>, par où semble s'indiquer que le rapport qu'on entretient avec cette jouissance incarnée par l'Un réel peut se déplacer. Et cependant, comme Lacan, dans son dernier enseignement, touche au plus près à la pensée la plus exigeante, il intuitionne bien cette nécessaire réflexivité radicale du processus de subjectivation. C'est pourquoi, en effet, il pense le Un tout seul et la substance jouissante qu'il incarne comme « un corps qui se jouit » (et non pas évidemment comme un corps qui jouit). Mais, cette réflexivité n'est-elle pas incomplète : ne repose-t-elle pas elle-même sur un supposé donné (un événement de corps contingent et qualifié de traumatique par le trouble de jouissance qu'il occasionne) dont on ne perçoit pas la dimension d'acte qui, de façon internaliste, en produit la dimension de représentation qui la qualifie inévitablement. J'entends bien que la référence ici au corps (qui n'est plus évidemment pensé dans les termes de la captation du sujet par l'image unitaire du stade du miroir) vise à dupliquer, au plan des supports subjectifs, la distinction du Un tout seul et hors sens par rapport au symbolique. Mais, cette dualité laisse ouverte la question de savoir si la jouissance peut être pensée comme une expérience qui, du point de vue épistémologique où on se situe, peut échapper à la dynamique de son auto-production réflexive. Soit, on en revient à

---

représentation qui réfléchit l'acte qui la pose, c'est-à-dire dans l'usage où la conscience se réfléchit comme conscience agissante.

<sup>35</sup> J.-A. Miller, *L'Être et l'Un*, cours, n° 5, p. 12; cours n° 13, p. 5.

un organicisme ou biologisme primaire. Mais Lacan peut difficilement être réduit à cela. Soit, on ne peut penser cette émergence de la jouissance que comme l'effet d'un acte lui-même réflexif d'une subjectivité en auto-position d'elle-même.

Cette dimension de non réflexivité qui risque ainsi d'affecter le fondement de cette expérience d'un « corps qui se jouit » se manifeste aussi, me semble-t-il, dans la suite du raisonnement. Car, si je comprends bien la position de Lacan – et J.-A. Miller a cependant bien raison de dire que le dernier enseignement demande plus à être prolongé qu'il n'est censé livrer une théorie achevée –, comment penser cette double opération qui se jouerait dans l'expérience analytique lorsqu'on la pense à l'aune de ce Un tout seul : d'une part l'opération de « constat » par l'analysant de cette fixité répétitive qui serait le noyau de jouissance réelle en laquelle s'incarnerait ce Un tout seul et, d'autre part, l'opération corrélatrice de la nécessité pour le sujet de devoir « s'accorder » avec ce Un réel qui n'arrête pas de se réitérer, c'est-à-dire d'accompagner la production signifiante. Car, si le sujet en son principe génétique n'est que le résultat d'un acte réflexif d'auto-position et donc, l'origine d'une émergence infinie et non dénombrable de possibles, on se doit de poser deux conséquences. D'une part, le constat de la jouissance répétitive qui inévitablement nous affecte doit elle-même aussi inclure l'acte réflexif dont se sous-tend cette jouissance et donc la négation de réflexivité dont s'origine cette fixité répétitive. Ce n'est pas à dire qu'il n'y a pas une forme de répétition irréductible. Mais, cette répétition doit elle-même être pensée à l'aune d'une réflexivité fondamentale. Si c'est le cas, le constat de la jouissance répétée doit aussi inclure la méconnaissance, dont elle est la trace, de la capacité réflexive à se poser comme non identique à soi-même, et donc, à se « capaciter » à se changer. Il faut donc penser à la fois la répétition et la penser de façon réflexive. Dans cette perspective, ne pourrait-on dire que la dimension de « hors sens » mise en évidence par Lacan, consiste très précisément à faire acte de la négation de réflexivité qu'apporte avec elle l'expérience de jouissance du sujet. C'est ici que se situe cette opération d'effacement qui constitue le zéro dans la représentation logiciste de la suite des nombres. On pourrait dire que l'expérience de la jouissance qui accompagne l'événement traumatique est une expérience première où le sujet « se représente » et enregistre cette première expérience signifiante comme une représentation de lui-même sans faire acte de la dimension réflexive où se constitue cette présentation. Le « hors sens » n'est donc pas qu'il n'y aurait pas de signification. N'est-ce pas d'ailleurs ce qu'avait bien noté Lacan en écrivant jouissance comme « j'ouïs le sens ». Bien entendu, pour que le sujet puisse se positionner différemment par rapport à cette forme de jouissance répétitive, il n'y a pas à chercher le sens de cette expérience de jouissance. Mais le « hors sens » dont parle Lacan est à entendre de façon bien plus radicale en rapport avec une approche radicale de la réflexivité. Le « hors sens » du Un tout seul

veut dire que l'expérience de la jouissance première consiste à ne pas faire acte de ce que la « signification de jouissance » qui a accompagné la rencontre avec le signifiant (lalangue) est nécessairement perçue comme un donné et non pas comme un « posé » corrélé à un acte d'auto-position subjective. Le « hors sens » consiste, pour reprendre l'expression de J.-A. Miller à « dénuder » cette jouissance répétitive (et non pas à la révéler). La « dénuder » veut dire, faire acte de ce que le sens de cette « représentation de soi » en quoi consiste cette première rencontre avec le signifiant est « consubstantiellement » réflexive et que cette « représentation » est l'effet d'un acte par lequel on se donne cette signification. C'est faire acte que la signification est l'usage que l'on fait à la condition de faire acte aussi que cet usage et cette réflexivité ne peuvent jamais être conçus comme l'effet d'un processus d'auto-adaptation spontanée. S'ouvre ici la question de ce que signifie chez Lacan la question du sinthome. Car, Lacan n'en reste pas à simplement pointer la répétition de la jouissance incarnée par le Un tout seul. Il faut passer du symptôme au sinthome. Il faut s'accorder avec le Un tout seul (toujours singulier évidemment). Le sinthome c'est la prise en compte de la réflexivité de cette jouissance, réflexivité qui n'arrête pas de s'effacer car sa prise en compte, c'est-à-dire la prise en compte que la signification qui s'y donne est réflexivement l'usage qu'on en fait, nécessite une opération d'attention spécifique. Et c'est ici la seconde conséquence qui touche à la construction de cette opération constitutive du « sinthome ».

D'autre part, seconde conséquence, cela signifie aussi qu'il faut ouvrir cette boîte noire que constitue l'assertion selon laquelle le sujet aurait à « s'accorder » avec cette fixité répétitive. A défaut d'ouvrir cette boîte noire, on risque à nouveau de supposer données les capacités à un tel accord (et donc de revenir à nouveau à cet hégélianisme que Lacan tente d'éradiquer de sa pensée) ou, ce qui revient au-même, à poser cet « accord » comme se déduisant du constat de la jouissance incarnée par la singularité de « son Un tout seul ». D'abord, « s'accorder » doit être pensé, comme on vient de l'indiquer, comme une possibilité d'ouvrir les possibles et donc, de se déplacer par rapport aux diverses manifestations symptomatiques de cette jouissance répétitive. Ensuite, cette ouverture des possibles nécessite une opération de reconstruction de cet arrière-plan qui, à défaut de reconstruction, n'arrête pas de se répéter. Il s'agit à la fois de reconstruire le noyau de sa jouissance répétitive, de la reconstruire comme l'effet d'une jouissance que l'on « s'est donnée » ouvrant ainsi à la fois la dimension réflexive dont elle est l'objet, la capacité d'acte dont elle témoigne et en même temps la méconnaissance dont sa répétition est la manifestation. Cette opération, on l'a indiqué ci-dessus est une opération en trois temps. Rappelons ces trois temps : (a) la reconstruction de la représentation identitaire singulière qui nous surdétermine, (b) une opération « d'évidement », c'est-à-dire l'assomption du « vide identitaire » qu'implique une telle attention à la réflexivité de l'action et qui doit donc définir notre rapport à cette identité singulière d'arrière-plan et (c) l'ouverture possible à un acte de déplacement et

d'initiation d'une nouvelle figure possible de subjectivation. Toute action s'appuie sur une figure identitaire d'arrière-plan qui la rend possible mais qui est oblitérée à défaut d'être l'objet spécifique d'une attention à sa reconstruction. Et c'est cette reconstruction qui ouvre de nouveaux possibles, même si rien ne garantit que ces nouveaux possibles seront endossés par le sujet. L'endossement de ces nouveaux possibles présuppose ce qu'on a appelé la perception du « vide identitaire » (l'absence d'un lieu d'identité de soi à soi) dont se soutient toute subjectivation, de même qu'un acte d'ouverture à une nouvelle figure identitaire, un choix par où le sujet se représente autrement le rôle qu'il peut jouer dans le contexte relationnel en voie de constitution. N'est-ce pas aussi la connexion que ce sujet analysant pourra faire entre cette répétition et ce dont il ne cesse de se plaindre qui pourra servir de base à son opération de sélection parmi les divers possibles qu'ouvre cette opération de reconstruction.

Une double remarque finale est à faire. Elle concerne respectivement les notions de répétition (en rapport avec les distinctions écriture/lecture, sens/hors sens) et de *passé* (et corrélativement d'interprétation ou d'intervention analytique).

S'agissant tout d'abord de la notion de répétition, il y a lieu d'avoir bien à l'esprit le *dépliage*<sup>36</sup> auquel on vient de procéder. Ce que Lacan appelle l'événement de corps est en définitive l'expérience par l'individu d'un 'se représenter' qui se présente donc comme donné sans que ne soit construite la dimension réflexive par où se constitue cette marque signifiante. Il en résulte une expérience de « sens », c'est-à-dire la première constitution d'une représentation de soi « sans » la mise en acte de la dimension réflexive de toute construction d'une signification. La jouissance résulte de cette position où le sens est vécu comme donné, c'est-à-dire susceptible d'être lu puisque le sujet se vit comme un objet représenté. Il ne peut d'ailleurs en être autrement car l'expérience même de tout jugement ne peut qu'être prise dans cette oblitération (effacement) de la réflexivité qui la rend possible, c'est-à-dire de la dimension d'arrière-plan qui la supporte. Si cette expérience est traumatisante, c'est pour cette même raison de méconnaissance ou d'effacement qui amène le sujet à se vivre comme identique à soi alors même que sa réflexivité constitutive est à la fois celle qui le construit comme non identique à lui-même et que seule la mise en acte de cette réflexivité le rend capable de transformer les représentations où se configurent ses actions. Comme le relève très justement J.-A. Miller, cet « événement traumatique » (mais le terme d'événement ne prête-t-il pas le risque de passer sous silence la dimension de réflexivité qui seule permet d'en comprendre la dimension traumatisante ?) s'imprime sur le corps et est source

---

<sup>36</sup> C'est là une notion souvent utilisée par J.-A. Miller pour rendre compte de la reconstruction qu'il opère des raisonnements, souvent implicites, qui sont à la base des expressions lacaniennes. On se permet d'utiliser ici cette notion car elle vise adéquatement la complexité de ce qui se joue dans celle de jouissance réelle et de répétition ou de réitération de la substance jouissante que mobilise, de façon fort condensée, Lacan dans son approche du Un tout seul.

d'une mémoire. C'est ici que se joue la dimension de répétition<sup>37</sup>. Si Lacan convoque ici le corps et restaure ainsi une forme de dualisme sur le modèle du dualisme classique de l'âme et du corps, c'est sans doute pour inscrire dans son approche la dimension du « hors sens », c'est à dire l'idée d'un réel insymbolisable, c'est-à-dire d'une forme de répétition qui n'est pas annulable par l'activité symbolique de production du sens. D'où aussi l'idée que cet événement s'imprime dans une forme de mémoire du corps qui accompagnera toute la production symbolique du sujet c'est-à-dire toutes les productions de jugement par où le sujet s'opérera. Mais à nouveau ici, ne faut-il pas « déplier » l'opération de répétition et l'affirmation d'un « insymbolisable ».

Tout d'abord, la répétition tient à l'illusion rétrospective (ce qu'on devrait appeler rigoureusement l'illusion schématique<sup>38</sup> qui est constitutive de toute action de jugement. On l'a déjà noté : la réflexivité constitutive de tout usage de la raison (c'est-à-dire de toute action de jugement et donc de toute production symbolique) ne peut qu'être méconnue (c'est cela la dimension d'effacement et, pourrions-nous aussi dire dans le langage freudien, du refoulement dont se constitue toute activité de la conscience). Mais, comme on l'a aussi déjà indiqué, aussi rare et toujours à reprendre que soit l'opération d'une reconstruction de l'arrière-plan qui nous guide, rien n'interdit de faire acte de cette réflexivité radicale où se constituent les opérations de nos actions de jugement. C'est d'ailleurs bien le sens que s'efforcent de mettre en lumière des pragmatistes comme H. Putnam à l'encontre des approches sémantiques (telle celle de Quine), même si, ces mêmes pragmatistes (H. Putnam y compris) restaurent en finale une forme de sémantisme en supposant données (= approche schématique) les capacités d'auto-transformations des usages que nous faisons et où se construisent et s'incarnent les significations (c'est-à-dire la production symbolique). C'est pour cette même raison que nous reconstruisons quelque peu l'expression lacanienne du *Un tout seul* et de sa dimension du *hors sens*. Le « hors sens » veut dire deux choses différentes.

Tout d'abord, le « *hors sens* » veut dire que l'interprétation du sens de son symptôme ne génère en rien une dissolution de la jouissance qui s'y loge. Et cela même si la signification du symptôme est ramenée à sa dimension fantasmatique. C'est qu'en effet, c'est bien là la « formule » de la passe, cette signification fantasmatique reste pensée comme l'application d'une règle. Comme si une telle application pouvait ou suffisait par sa généralité schématisante à « dissoudre » la « signification » de jouissance qui se joue dans toute répétition symptomatique.

---

<sup>37</sup> C'est-à-dire, cette répétition propre à la jouissance féminine, qu'on peut qualifier comme non phallique (qui n'est pas subordonnée ou sujette à l'action de la dialectique propre à la règle symbolique, c'est-à-dire à la castration de la loi du nom du père) et comme « flux continu », rappelle J.-A. Miller, notamment en rapport avec ce qu'enseigne la clinique, à commencer par celle qui s'observe de nos propres parcours d'analysants

<sup>38</sup> C'est-à-dire l'illusion d'une règle assurant l'auto-réalisation des exigences de la raison. Telle est bien l'approche schématisante que Fichte dénonce aussi bien chez Kant (et qui s'atteste dans sa *Critique de la faculté de juger*) que chez Hegel.

Mais ensuite, la dimension de « *hors sens* » veut aussi dire que la « signification » de jouissance (car la jouissance est une signification) est produite dans la méconnaissance de la dimension réflexive propre à toute construction symbolique (la production réflexive de l'usage où se constitue le sens). Il reste que se constate cliniquement une forme de répétition qui justifie cette idée rappelée par J.-A. Miller que l'événement traumatique est source d'une « mémoire ». Il faut donc concilier à la fois l'idée d'une reprise réflexive possible de l'activité de construction des sens (une construction réflexive de nos actions signifiantes) et en même temps celle d'une forme de sédimentation de l'illusion schématisante constitutive de la première expérience signifiante où se constitue le sujet (méconnaissance de la réflexivité fondamentale de cette action constituante). Le renvoi par Lacan à l'idée, sans doute trop allusive, que la sujet doit s'accorder avec sa jouissance réelle est là qui montre que Lacan cherche dans cette voie d'une articulation à penser entre répétition et déplacement (à défaut de dépassement). Comme on l'a déjà indiqué, il importe de construire la nature de l'opération à effectuer pour faire acte de cette nécessaire construction réflexive de nos productions symboliques. Mais, en outre, il faut sans doute – et sur ce plan, nous avons le sentiment de ne pas avoir une compréhension très claire du mode d'articulation – considérer que l'illusion non réflexive qui spontanément accompagne toutes nos actions réactive en quelque sorte, fait écho à cette « forme » qu'a prise cette première méconnaissance, cette première expérience de représentation de soi, d'illusion d'une possible identité de soi à soi qui a constitué ce que Lacan appelle l'Un réel. Cette première « forme identitaire » (ce qui est différent de l'image de soi du stade du miroir mais qui était ce que Lacan essayait déjà de construire à travers son idée d'un stade du miroir), donnera « corps » à toutes les répétitions de l'opération de méconnaissance qui accompagne inévitablement toute activité de jugement. Il reste qu'une opération de réflexivité permet, sans doute, de produire un usage « déplacé » et non symptomatique de cette forme d'identité et, ainsi, de produire un usage de soi (une action) qui innove par rapport au blocage et à la répétition de cette forme d'arrière-plan qui n'arrête pas de se réactiver à défaut d'une reconstruction de cet arrière-plan où s'ancrent spontanément nos actions.

Dans cette même perspective, se laisse aisément comprendre la distinction lire/écrire que pose Lacan. Le symptôme n'est pas à « lire » puisque toute production du sens est à construire de façon réflexive. L'idée de lecture renvoie à cette illusion d'un sens qui serait représentation d'une chose ce qui renvoie ultimement à cette illusion schématique d'un sujet (fût-il transcendantal) capable de « lire ». L'idée d'écriture, au contraire, consiste à penser le « sens » comme ce qui résulte d'une construction réflexive de nos actions, c'est-à-dire de ce que les pragmatistes appellent nos « usages ».

S'agissant, ensuite, de la notion de la *passé*, on comprend que Lacan ait pu percevoir, l'insuffisance de la manière dont, en 1967, il avait pensé la fin de

l'analyse. On l'a déjà indiqué, la proposition de la passe pensait la fin de l'analyse comme le « dépassement » de son symptôme (et de la jouissance qui s'y loge) par assomption de sa non complétude, de son manque irréductible, ce qu'on a coutume d'appeler la chute de l'objet petit *a*. Mais, comme le dit J.-A. Miller, il y a une *outrepasse*. La proposition de la passe continue à raisonner en termes de règle, ce qui se comprend aisément si, comme l'a bien montré, J.-A. Miler, on perçoit le présupposé épistémologique hégélien qu'endossait toujours Lacan à l'époque. La non identité de soi à soi fonctionne comme une règle, comme une signification en soi qui, une fois acquise, s'appliquera, en quelque sorte, déductivement, à toutes les activités signifiantes ultérieures. L'idée d'outrepasse indique l'inadéquation d'une telle approche du processus de subjectivation. La méconnaissance est répétitive car elle accompagne toute production symbolique, sauf à opérer une attention spécifique assurant une construction réflexive de l'opération de subjectivation par laquelle se médiatise réflexivement toute action. C'est à chaque fois, dans chaque contexte particulier, qu'il faut être attentif à l'usage répétitif que génère l'arrière-plan symptomatique (lié à la forme de représentation identitaire propre à notre symptôme singulier). La reconstruction de la méconnaissance de la dimension réflexive constitutive cependant de toute représentation de soi (et du monde) est toujours à reprendre et à particulariser. Il y a là une opération d'apprentissage nécessitée par l'assomption de la réflexivité constitutive du sujet. En ce sens, la capacité à se « déplacer » est subordonnée à une opération spécifique d'apprentissage. Le travail en analyse est sans doute le chemin et l'expérience à faire pour « apprendre » à apprendre », pour faire l'expérience de cette dimension réflexive originaire qui nous rend non identique à nous-mêmes, mais toujours en même temps « spontanément » - à défaut de cette opération de reconstruction réflexive des effets contextués de notre illusoire et singulière représentation identitaire - portés à orienter nos actions en fonction de cet horizon identitaire.

C'est sans doute à l'aune de cette manière de concevoir la fin de l'analyse que l'on peut aussi percevoir de ce qu'est le rôle de l'interprétation en analyse. Elle doit être orientée par l'enjeu propre d'une analyse. On comprend aisément que l'enjeu n'est pas d'apprendre à « comprendre » le sens de son symptôme. Il n'est pas non plus de faire adhérer le sujet à « la règle de son incomplétude irréductible », et cela même si la non-identité de soi à soi est un élément constitutif de toute subjectivité. C'est pourquoi le trajet fait par Lacan sur le fantasme et l'objet petit *a* est tout à fait fondamental et traduisait son intuition remarquable de l'insuffisance des approches antérieures de la théorie analytique. Mais, c'est que cette non-identité de soi à soi doit être abordée en rapport avec une théorie de la réflexivité complète de l'action. En ce sens encore, il ne suffit pas de dire que l'interprétation doit être orientée vers l'écriture du symptôme. Une telle manière de penser risquerait de faire croire que la capacité à cette écriture est supposée donnée dans le sujet. Or, le déplacement d'une posture de « lecture » à une posture « d'écriture » est conditionnée par une opération

d'apprentissage spécifique (l'opération en trois temps précisée ci-dessus) et, même plus exactement, par une opération centrée sur « apprendre à apprendre ». Il s'agit pour le sujet analysant d'apprendre à pratiquer cette forme spécifique d'attention « complète » qu'incarne cette opération en trois temps où se construit notre rapport à la subjectivation (reconstruction de son symptôme, évidence de la figure identitaire qui s'y loge et assomption de la méconnaissance de sa dimension réflexive et, enfin, ouverture à un usage nouveau des contextes d'action). Et ce travail d'apprentissage spécifique implique une temporalité qui conditionne aussi l'opérativité de l'interprétation<sup>39</sup>. Une interprétation n'est opérante qu'à cette double condition : d'être indexée par cette compréhension de la finalité réflexive de l'analyse et de respecter la temporalité de l'apprentissage propre à chaque analysant. L'enjeu d'une analyse, en ce sens, est d'apprendre à faire droit et à opérer ce travail de reconstruction et de déplacement au regard des effets de répétition spontanée. En ce sens, produire réflexivement nos contextes d'action, c'est les produire sous forme d'un processus de tercésation : la nécessité de ne les produire qu'au terme d'une opération de reconstruction et de mise en cause réflexive de l'arrière-plan identitaire qui automatiquement les surdétermine. L'expérience analytique est le chemin qui doit nous apprendre à la nécessité de cette tercésation de nos actions.

---

<sup>39</sup> Et cette temporalité indique aussi, sans doute, que le travail de reconstruction (ce qui, il faut le rappeler, n'est en rien une "résolution" comme une approche hégélienne le laisserait croire) doit aussi en passer par un long moment de construction de son symptôme par investigation de sa supposée causalité symbolique. Comme le dit très bien J. A. Miller, sans doute, pour l'analyste et ses interprétations, "ce n'est pas la même chose de s'orienter sur le fantasme, sur la question de l'être que de s'orienter sur le symptôme comme réponse de l'existence"; il reste que "ça ne veut pas dire qu'on peut faire le court-circuit" (*L'Être et l'Un*, cours, n° 11, p. 3). De plus, dès 2006, J.-A. Miller soulignait, dans son cours du 29 novembre, la « co-présence », au sein de chaque analyse, de la dimension de « l'inconscient réel » et de celle de « l'inconscient transférentiel » (J.-A. Miller, *Le Tout Dernier Lacan*, 2006-2007, cours n°3, p.4).

## Jouissance unienne et limitation de la jouissance

La note de Jean-Pierre Lebrun intitulée « *A mi—parcours : le point sur la mère !* » est importante car elle oblige à éclaircir la question de la « négativation » de la jouissance au regard du dernier enseignement de Lacan. L'hypothèse que je voudrais poser est double. D'une part, il me semble que le dernier enseignement de Lacan obligerait à reformuler la manière dont J-P. Lebrun pose la question de la limite de la jouissance dans le contexte actuel de l'affaiblissement de la fonction paternelle. D'autre part, cependant, cette reformulation à laquelle conduit le dernier Lacan devrait sans doute elle-même être évaluée quant à sa capacité à penser l'exigence d'une telle limite et les conditions de son inscription dans le parlêtre ?

Rappelons tout d'abord l'essentiel de l'argumentation de J-P. Lebrun. Ce rappel nous permettra de mieux saisir sur quel plan cette argumentation peut être interrogée. La question posée est celle des éventuelles modifications dans le processus de subjectivation qu'entraînerait la transformation contemporaine des modalités d'exercice de la fonction paternelle.

Selon Ch. Melman, cette modification dans l'économie psychique résulterait de la supposée prédominance dorénavant prise par une logique maternelle que caractériserait l'absence « de référence à toute autre autorité qu'elle-même »<sup>40</sup> pour reprendre les termes de Ch. Melman cités par J-P. Lebrun. Cette prédominance, associée aux incidences culturelles du développement économique actuel, favoriserait l'instauration d'un « rapport de l'individu avec un ordre logique où il n'y aurait plus aucune limite, ni interdit »<sup>41</sup>.

Certes, J-P. Lebrun nuance clairement cette approche de Ch. Melman pour la raison qu'elle méconnaît la « déssexualisation des rôles » dont s'accompagne cette destitution de la fonction paternelle. Mais, le problème n'en est que relancé. En effet, pose J-P. Lebrun, même si l'exercice des rôles parentaux est dorénavant déssexualisé et si la mère se trouve ainsi pluralisée dans les fonctions et logiques qu'elle supporte, « le fait d'être homme ou d'être femme n'en détermine pas moins une façon différente d'opérer »<sup>42</sup>. Et les conséquences de cette différence sont d'autant plus à relever qu'on connaît l'importance de « l'intervention maternelle eu égard à ce qu'exige l'introduction du symbolique comme registre spécifiquement humain »<sup>43</sup>. Par conséquent, la destitution

---

<sup>40</sup> Ch. Melman, *La nouvelle économie psychique*, Toulouse, Eres, 2010, p. 228 (cité par J-P. Lebrun, p. 3)

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 231 ; « Le développement économique inspire un mode culturel qui est celui d'une satisfaction sans limites où on se refuse rien, où il n'y a pas d'interdit et il est bien évident que ce type d'incitation est plus proche du matriarcat que du patriarcat ».

<sup>42</sup> J-P. Lebrun, p. 4 : « que nous ayons tous à porter ce trou dedans du fait d'être des parlêtres est évident, que nous le portions différemment selon qu'il est déjà dans le corps ou pas est aussi à prendre en compte ».

<sup>43</sup> J-P. Lebrun, p. 6.

actuelle de la fonction paternelle suscite vraisemblablement un renforcement du risque dénoncé par Lacan dans sa note sur l'enfant : « la distance entre l'identification à l'idéal du moi et la part prise du désir de la mère, si elle n'a pas de médiation (celle qu'assure normalement la fonction du père) laisse l'enfant ouvert à toutes les prises fantasmatiques. Il devient l'objet de la mère, et n'a plus de fonction que de révéler la vérité de cet objet »<sup>44</sup>.

Bien plus, souligne encore J-P. Lebrun, cette difficulté à assurer l'introduction du symbolique en contexte de « déclin du père » se trouverait encore accrue par la mutation politique à laquelle nos démocraties avancées seraient confrontées. En s'efforçant de parachever la dissolution du « religieux »<sup>45</sup> exigée par notre modernité politique et en tentant donc de renforcer l'exigence d'autonomie individuelle aux dépens de toute trace d'une approche théologico-politique de l'organisation collective, notre projet démocratique entrerait « en conflit direct avec ce qu'exige la construction de l'appareil psychique ». Pourquoi ? « Simplement parce que celui-ci ne peut ignorer ce qu'il doit au collectif. L'autonomie ne se construit jamais qu'à partir de la dépendance à l'égard des autres, des premiers autres dont chacun est issu, autant que de la langue de la culture dans laquelle ceux-ci parlent avant moi »<sup>46</sup>. Dans le même temps où toute subjectivation implique l'assomption de l'ordre symbolique et la limitation de jouissance liée à l'articulation signifiante, le projet démocratique semblerait donc favoriser l'idée d'un affranchissement de l'individu de toute limitation extérieure à lui-même.

Certes, continue J-P. Lebrun, l'enjeu n'est pas de vouloir retrouver un modèle social aujourd'hui en voie de dissolution. Mais, il s'agit de repérer les difficultés nouvelles auxquelles nous confronte ce risque d'absence de limitation de la jouissance que la « métaphore paternelle » avait pour fonction de conjurer et que la transformation démocratique en cours a pour effet de renforcer. Se dévoilerait, en effet, relève J-P. Lebrun, une forme de « perversion ordinaire » qui est le libre cours donné à cette jouissance « unienne », antérieure au nouage du corps à l'ordre symbolique, antérieure à cette nécessaire opération de négativation qui vient signer « l'impossible de la jouissance absolue »<sup>47</sup>.

Cette ligne argumentative me paraît appeler deux interrogations. La première concerne la lecture de la dynamique moderne sur le politique (I). La seconde qui nous retiendra plus ici porte sur le concept de jouissance unienne et la portée qu'il y a lieu de lui donner du point de vue de l'opération dite de « négativation » de la jouissance (II).

---

<sup>44</sup> J. Lacan, « Note sur l'enfant », in *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 373.

<sup>45</sup> J-P. Lebrun reprend ici une terminologie problématique de M. Gauchet problématique car elle fige le concept de religieux dans un rapport de pure transcendance, c'est-à-dire dans la seule figure de l'Autre de l'Autre.

<sup>46</sup> J-P. Lebrun, p.5.

<sup>47</sup> J-P. Lebrun, p.6.

I. Sans développer ici la question de la signification de la transformation en cours de nos modèles d'organisation collective, je me limite seulement à deux remarques. Celles-ci mettent en lumière que la dynamique interne à la théorie de la démocratie, d'une part, ne vise pas à destituer le collectif ou à dissoudre l'organisation collective au profit d'une supposée toute-puissance de l'autonomie individuelle, et d'autre part, ne rentre nullement en conflit « avec ce qu'exige la construction de l'appareil psychique ».

Tout d'abord, une reconstruction attentive soit de la philosophie politique depuis Hobbes soit de la recherche en sciences sociales sur ce qu'on appelle aujourd'hui la théorie de la gouvernance traduit une même tentative en progression constante de réfléchir les conditions qu'une action collective doit satisfaire pour garantir autant que possible les attentes normatives de ses membres. C'est une théorie de l'action. Et toute la recherche soit passée soit en cours atteste d'une difficulté à penser ces conditions. Le point de départ de cette recherche – qui définit la coupure de la modernité - en a bien défini le cadre : ces conditions doivent être pensées comme internes à la pratique sociale elle-même (refus donc de la position hétéronome qui définit les conditions de rationalisation comme externes à la pratique humaine). Mais cet internalisme reste aujourd'hui un enjeu théorique majeur dès l'instant où progressivement tant le modèle hobbesien (modèle impérativiste fondé sur le pouvoir coercitif d'un extérieur institué par contrat) que le modèle humien d'une pure autorégulation décentralisée constituent des réponses insatisfaisantes pour penser les conditions d'une action collective assurant la satisfaction des attentes normatives de ses membres. Et, comme on l'a déjà signalé, c'est vrai tant de la réflexion de philosophie politique depuis Rousseau que de la recherche actuelle de sciences sociales et économiques en théorie de la gouvernance. L'enjeu est bien de réfléchir la complexité de l'opération de représentation où s'institue le collectif et de mieux construire les conditions de coopération entre acteurs décentralisés et autorités publiques que cette opération exige.

Bien plus, comme on a essayé de le montrer ailleurs<sup>48</sup>, une correcte compréhension de cette opération par laquelle les membres d'un groupe « reconnaissent » la normativité des normes oblige à mettre en évidence l'impossible formalisation de l'action collective : l'opération d'obéissance qui définit l'action collective pensée de façon internaliste présente les traits logiques d'une forme de récursivité sans point fixe. Or, c'est à un même type de constat qu'aboutit Lacan, dans son dernier enseignement, lorsqu'il s'efforce de penser l'opération de subjectivation propre au *parlêtre*. On va y revenir. Mais, notons dès à présent, deux éléments bien connus qui attestent de cette récursivité sans point fixe : à la fois la définition récursive du signifiant que Lacan, dans le cadre

---

<sup>48</sup> J. Lenoble & M. Maesschalck, *Démocratie, Droit et Gouvernance*, Sherbrooke, 2011, pp 40-41 et 86-89.

de l'ordre symbolique<sup>49</sup>, définit comme ce qui représente un sujet pour un autre signifiant (le même terme se retrouve à la fois dans le *definiens* et dans le *definiendum*) et, en même temps, l'absence de point fixe à raison de ce qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre (affirmation déjà présente dans le séminaire VI et explicitement reprise comme le cœur de son dernier enseignement, ainsi dans le séminaire XXIII sur le *sinthome*, p. 134). Bien entendu, une fois posée la nature récursive sans point fixe de l'action collective ou de l'opération de subjectivation, il reste à voir comment on pense la manière de gérer l'impossible formalisation des conditions de « réussite » de l'opération. On y reviendra ci-dessous pour ce qui concerne la question qui nous occupe ici, c'est-à-dire celle de la construction psychique. Mais cela montre déjà à la fois que l'enjeu de la crise actuelle n'est pas, au plan collectif, d'abandonner toute dimension du collectif au profit d'une toute puissance imaginaire des sujets individuels, ni que l'évolution qui se cherche au plan de l'organisation collective « entre en conflit avec ce qu'exige la construction psychique ». Bien au contraire, la recherche actuelle, tant au plan de la théorie de l'action collective qu'à celui de la théorie du sujet individuel, dont celle du dernier Lacan, aboutit à un parallèle épistémologique dans l'abord des conditions de possibilité de l'action collective et de l'opération de subjectivation.

**II.** Mais la question qui doit surtout nous retenir est la portée du concept de jouissance unienne que J-P. Lebrun convoque explicitement et qui est lié, comme on le sait, au dernier enseignement de Lacan.

Reprenons d'abord ce qui me semble être l'essentiel de son raisonnement concernant ce concept de jouissance unienne. C'est principalement pour deux raisons que J-P. Lebrun croit pouvoir convoquer le concept de jouissance unienne afin d'éclairer les difficultés spécifiques auxquelles nous confronterait la destitution de la fonction paternelle dans la société contemporaine.

La première raison est que ce concept éclairerait le pourquoi du risque accru que générerait ce désamour pour le père. Cette destitution de la fonction paternelle risque, en effet, de ne plus assurer l'effet régulateur de la jouissance qu'opère le langage, « d'éviter l'effet de la contamination par le langage », renvoyant alors « le sujet en deçà de ce qui est appelé communément jouissance phallique », c'est-à-dire à ce que J-P. Lebrun nomme une « jouissance ante-phallique », voire « anti-phallique »<sup>50</sup>.

La seconde raison est que l'identification de cette jouissance unienne, ante-phallique, serait d'autant plus importante qu'elle serait par elle-même une jouissance dont la réduction, la « séparation » serait la condition de possibilité même de l'effet régulateur que doit jouer l'ordre symbolique dans l'opération de

---

<sup>49</sup> Notons que Lacan, dans son dernier enseignement, donnera du signifiant une autre définition ; comme le dit J.A. Miller, dorénavant, « le signifiant se réfère au corps sous la modalité du sinthome » (J.A. Miller, *Le partenaire symptôme*, cours n°17 du 13 mai 1998, p.259.

<sup>50</sup> J-P. Lebrun, pp. 7-8.

subjectivation : « l'unien est condition de possibilité du langage en tant qu'il s'agit toujours dans l'opération du langage elle-même de se séparer de la compacité de la dite jouissance pour rendre possible le langage lui-même. Que la mère l'ait représentée via la Chose ne devrait évidemment pas nous étonner mais pas non plus nous la faire confondre avec ce que l'opération du langage implique »<sup>51</sup>.

Une telle argumentation paraît cependant poser question au regard de l'usage que fait Lacan du concept de jouissance unienne. Tout d'abord, comment supposer que la jouissance unienne serait en quelque sorte activée par l'affaiblissement de la métaphore paternelle alors même que ce qui a conduit Lacan à poser l'existence de cette jouissance unienne c'est, à l'inverse en quelque sorte, que même là où par l'effet de l'opération du Nom-du-Père s'opérait une métonymisation du désir, nous étions forcés de constater la subsistance de la répétition du symptôme. La jouissance inscrite dans l'écriture du symptôme n'est pas altérée par cette assomption de la métonymie du désir, ou par la traversée du fantasme. De même, « l'antériorité » de la jouissance unienne par rapport à la prise du désir dans l'articulation signifiante (S1-S2), sa nature de condition de possibilité par rapport au langage ne peuvent être comprises en termes de séparation ou de réduction à opérer par rapport à cette jouissance inscrite dans le symptôme. Sans doute, la jouissance unienne est-elle antérieure à la prise du « sujet » dans l'ordre de relation à l'autre et à la dynamique propre à l'articulation signifiante (ordre symbolique). Mais, si cette jouissance unienne est condition de possibilité de cette dynamique propre au langage, c'est au sens où la manière dont le sujet articulera sa jouissance dans cette dynamique est fonction de cette jouissance unienne. Lacan n'a de cesse, dans son dernier enseignement, de mettre en évidence qu'à l'inverse de ce qu'il avait tenté de construire dans son enseignement antérieur où il croyait pouvoir penser une « régulation » de la jouissance par le traitement du symbolique et par l'idée que le signifiant était le meurtre de la chose, il devait constater que le symbolique, comme l'imaginaire, n'était que de l'ordre du « semblant » et que l'usage qu'en faisait le « sujet » de l'inconscient restait « surdéterminé » par la jouissance unienne qu'il s'était construite lors de la prise du corps dans le choc « traumatique » de la lalangue.

Donc, loin de penser la relation de la jouissance unienne avec l'ordre symbolique comme une relation de réduction nécessaire pour rendre possible l'accès à l'ordre du signifiant et à l'assomption de la métonymie du désir, Lacan, dans son dernier enseignement, pose que la jouissance par où le corps du parlêtre s'éprouve dans cette singularité spécifique à son symptôme, n'arrêtera pas de se répéter et que le symbolique sera lui-même pris dans cette répétition de la jouissance symptomale. C'est d'ailleurs aussi ce qu'exprime l'idée de Lacan que le symptôme fait office de quatrième nœud, reliant ensemble les trois

---

<sup>51</sup> J-P. Lebrun, p. 10.

cercles troués que sont l'imaginaire, le symbolique et le réel. Lorsque Lacan, dans son séminaire XXIII sur *Le sinthome* (p.134), précise que l'absence d'Autre de l'Autre constitue ce qu'il appelle le « vrai » trou et que ce vrai trou est extérieur au cercle du symbolique, il exprime clairement le renversement de perspective que signe son dernier enseignement. Il marque l'inversion de ce qu'il n'avait eu de cesse de chercher et qui avait encore trouvé une dernière expression dans son séminaire XVII sur *L'envers de la psychanalyse*. Dans ce dernier séminaire, Lacan posait que ce qui faisait office de Nom-du-Père était l'ordre du langage lui-même. En situant ce « il n'y a pas d'Autre de l'Autre » à l'extérieur du cercle du symbolique et en le qualifiant de « vrai trou », il montre que la prise en compte du trou du symbolique ne constitue pas en lui-même le principe régulateur de la jouissance s'incarnant dans le symptôme. Cette jouissance incarnée dans le symptôme répond à une opération antérieure qui surdéterminera l'usage fait de ce symbolique.

Mais, essayons de mieux préciser la spécificité de cette opération « première » antérieure dans la reconstruction génétique du processus de subjectivation. Cette précision est d'autant plus importante que, par-delà ses difficultés dirimantes, l'interprétation que J-P. Lebrun propose de la jouissance unienne, me semble cependant présenter une forme de vérité intuitive lorsqu'elle pose la nécessaire réduction de la « compacité » de cette jouissance. Et cette vérité intuitive atteste peut-être de la subsistance d'une certaine équivoque dans la présentation que Lacan donne de cette jouissance du symptôme. Lacan, du reste, avait bien conscience que son dernier enseignement, par la nouveauté radicale qu'il introduisait, ouvrait sur des questions et des obscurités qui restaient à approfondir, voire à construire. Mais procédons pas à pas. Avant de tenter de préciser la nature de cette équivocité dans l'approche lacanienne du concept de jouissance unienne (2), précisons divers éléments qui permettent de mieux en saisir la spécificité (1).

1. Il faut, d'abord, bien percevoir que cette jouissance unienne est le propre d'une expérience où se constitue le symptôme. Cette expérience est celle de la rencontre « traumatisante » d'un corps avec un signifiant. C'est cette rencontre qui va donner figure au symptôme et à la jouissance qu'il incarne. Cette rencontre est celle par laquelle un corps va s'éprouver dans sa factualité. En fait le corps parlant du parlêtre « s'autruise » par le signifiant. Il s'éprouve par l'intermédiaire de cet Autre que devient ce signifiant pour le corps propre. D'emblée, il importe bien de voir que le rapport à ce signifiant par l'intermédiaire duquel le corps propre s'éprouve dans sa factualité n'est pas le signifiant articulé à un S2. Il n'est pas le S1 de la chaîne signifiante. Qu'est-ce que cela veut dire. Cela veut dire que cette expérience par où le corps propre du parlêtre s'éprouve dans sa factualité ne constitue pas encore ce qui s'éprouvera ultérieurement à travers la réflexivité de la conscience de soi, c'est-à-dire avec ce qui va se jouer à travers l'interaction avec autrui et l'autruisation de la

représentation subjectivante et de l'identification à un S1 qui va tenir lieu de représentation du sujet pour un autre signifiant. Cela veut aussi dire que le symptôme du parlêtre n'est en rien réductible par la reconstruction de son sens. Cela ne veut pas dire que cette dernière reconstruction ne fait pas partie du chemin par lequel le parlêtre, au travers du dispositif analytique, peut se positionner face à son symptôme. Nous y reviendrons ci-dessous. Mais, cela veut surtout dire que cette reconstruction du sens du symptôme à laquelle Freud accordait tant d'importance, et que la reconstruction du signifié fondamental du sujet comme désêtre (la traversée du fantasme visé par Lacan dans sa proposition de 1967 sur la passe) ne touche pas au cœur de la jouissance inscrite dans le symptôme. Ce qui se joue dans le symptôme est relatif à une expérience antérieure, celle où le parlêtre s'éprouve comme factualité, où le corps se jouit comme corps propre.

Ensuite, Lacan entend caractériser cette jouissance unienne qui donne figure au symptôme du parlêtre à la fois par sa relation avec l'impossible du rapport sexuel, par sa dimension de singularité et par la pluralisation de ses formes. La dimension de l'impossible est directement corrélée au fait qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre et à ce trou du réel que Lacan qualifie de « vrai trou », distinct donc du trou du symbolique (le signifiant comme meurtre de la chose et, par conséquent, l'irréductible déflation de toute quête d'une possible représentation par où le sujet s'éprouverait comme identique à lui-même) et du trou de l'imaginaire (l'irréductible déflation qui accompagne l'image captivante). Ce trou du réel explique que la jouissance unienne sera toujours une jouissance solitaire ; cette jouissance ne pourra jamais se satisfaire dans une quelconque complémentarité avec un partenaire sexuel, quel qu'il soit. En ce sens la jouissance ne convient pas à l'être sexué. Sans doute l'être sexué que nous sommes s'efforce de jouir à travers le corps de l'autre. Mais ce partenariat ne recouvrera jamais qu'une expérience de solitude. Aucune adaptation, aucune « harmonie complémentaire » ne pourra jamais être trouvée entre les deux symptômes qui tentent de s'articuler et se compléter dans le rapport sexuel. Les deux symptômes ne s'emboîteront jamais. Cet impossible associé à l'absence d'Autre de l'Autre peut aussi se laisser comprendre comme la marque de l'irréductible division du parlêtre, En ce sens donc, si la jouissance incarnée dans le symptôme est comme telle laissée « intouchée » par l'opération de négativation que l'assomption de l'ordre symbolique permettrait d'opérer, il reste que la jouissance unienne porte cependant la trace de l'impossible qui définit le réel du symptôme. C'est pourquoi Lacan peut dire que le réel, c'est ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. Comme pour la science, il y a une récurrence irréductible du symptôme. Mais à l'inverse de la supposition de la science pour laquelle le réel est supposé formalisable, au moins à titre d'horizon régulateur, le réel du parlêtre le condamne à un impossible à formaliser. D'où aussi, non seulement, la singularité propre à chaque symptôme mais aussi la pluralisation des formes de jouissance (qu'il s'agisse de celle inventée par le psychotique

qu'est Joyce, ou qu'il s'agisse de ces formes de jouissance associées à la jouissance masculine ou féminine que Lacan s'efforce de spécifier dans son dernier enseignement).

Le symptôme (le sinthome) est ainsi la suppléance d'un trou qu'aucun savoir ne peut combler, qu'aucune loi, fût-elle celle de la dialectique (la négation de la négation), ne permet de résorber par quelque dépassement que ce soit (*Aufhebung*). Le réel est sans loi. A la suite de la rencontre entre un corps et lalangue, le sinthome est cette forme de jouissance détournée que, de façon contingente et toujours singulière, un parlêtre détourne pour suppléer, dans une solitude irréductible, à cet impossible rapport sexuel, c'est-à-dire à l'impossible de cette identité à soi auquel nous confronte l'expérience de l'Altérité.

La position du dernier Lacan se laisse donc comprendre comme se ramenant à deux éléments qui se renvoient l'un à l'autre. Chaque parlêtre se spécifie par un mode de jouissance qui est sa manière de « symptomiser », de « sinthomiser », c'est-à-dire de suppléer à l'impossible jouissance sexuelle (l'impossible du rapport avec l'Autre sexe). Et la jouissance incarnée dans le sinthome est irréductible, elle-même impossible à *négativer* par quelque opération signifiante que ce soit. C'est pourquoi Lacan dit qu'elle est hors sens et qu'elle n'est pas de l'ordre de l'être mais de l'ordre du « il y a » (*yadl'un*). C'est aussi pourquoi, dans l'optique du dernier enseignement de Lacan, toute vie du parlêtre n'est que l'expression réitérée de son symptôme et qu'à ce titre, la vérité est toujours menteuse puisque sa recherche n'est-elle même que l'expression de cette réitération irréductible. D'où aussi l'idée que, dans cette perspective ouverte par le dernier enseignement de Lacan, cette jouissance du symptôme n'est plus à penser comme une transgression - ce qui était par contre clairement la position développée dans le séminaire VII sur *L'éthique de la psychanalyse* – mais comme l'expression de ce que Lacan va appeler un « savoir y faire ». L'invention de cette forme singulière de suppléance traduirait une forme de capacité à trouver une forme supplétive de jouissance et à la rendre compatible avec les différents contextes de vie.

C'est en ce point que me semble s'exprimer ce que j'ai appelé la « vérité intuitive » de la position de J-P. Lebrun et l'équivoque dont reste lesté le raisonnement du dernier Lacan.

2. Les observations qui précèdent nous aident à bien comprendre pourquoi l'exigence posée par J-P. Lebrun d'une « réduction » de la jouissance unienne, de sa « négativation <sup>52</sup>», paraît peu compatible avec ce que Lacan met en place dans son dernier enseignement. Autant cette exigence correspondait-elle avec l'esprit du premier et même du second enseignement de Lacan, autant elle semble peu compatible avec ce cœur de jouissance irréductible qui définit la

---

<sup>52</sup>J-P. Lebrun, p. 10.

répétition symptomale. Et cependant, quelle que soit, me semble-t-il, la fécondité de la démarche amorcée par Lacan dans son dernier enseignement, l'exigence portée par J-P. Lebrun porte en elle une vérité qui oblige à prolonger l'opération intellectuelle du dernier Lacan.

Car, si l'on comprend bien cette dernière opération intellectuelle, on voit qu'elle repose sur un couple de notions : répétition irréductible de la jouissance du symptôme (sinthome) – savoir y faire. Puisqu'il y a irréductibilité, l'analysant doit consentir à la jouissance de son symptôme et réactiver en quelque sorte la capacité inventive dont témoigne l'invention de son symptôme, c'est-à-dire son invention d'une forme de solution de compromis qui fait office de suppléance au trou du réel et qui en même temps traduit son mode singulier d'insertion dans la réalité des contextes de vie. Pourquoi « réactiver » ? Tout simplement parce que ces contextes de vie étant en changement constant, la forme de vie (aussi solitaire soit-elle) qu'est tout symptôme demande une auto-adaptation qui mobilise l'activation de cette forme de savoir y faire que traduirait tout symptôme.

En soulignant la nécessaire réduction de toute jouissance unienne, J-P. Lebrun met en définitive en question un tel raisonnement. Peu importe qu'il conçoive cette nécessaire réduction comme pensée par Lacan au nom de l'ordre symbolique. On a vu qu'une telle approche était fortement problématique. Mais, plus fondamentalement, il me semble que c'est à bon droit que J-P. Lebrun pose l'exigence d'une forme de « réduction » à l'égard de la jouissance unienne inscrite dans tout symptôme. D'ailleurs, le raisonnement de Lacan manifeste déjà implicitement une telle exigence, même s'il ne la construit pas explicitement (a). Mais en plus, et même surtout, le concept de jouissance unienne, s'il est bien compris, ouvre lui-même la voie à cette exigence et appelle donc une certaine reformulation de la présentation qu'en fait le dernier enseignement de Lacan (b).

a. S'il s'agissait simplement de consentir à l'irréductibilité de son symptôme et de laisser s'activer un savoir y faire toujours déjà attesté par la seule existence de son symptôme, d'où viendrait l'utilité d'un travail analytique ? Sans doute, pourrait-on relever que Lacan lui-même a souligné, dans sa conférence de Bruxelles d 26 février 1977, que l'analyse était, d'un certain point de vue, une « escroquerie »<sup>53</sup>. Mais, cette dimension « fallacieuse » ne ramène pas l'analyse à être une illusion. Si elle n'est pas une simple illusion, cela veut bien dire qu'elle produit des effets qui développent une forme de « savoir », en tout cas une forme de « savoir y faire » distinct de celui qui précédait le travail analytique. Cela laisse bien entendre que l'enjeu d'un travail analytique est de créer des conditions de capacités nouvelles et que ces dernières capacités sont précisément conditionnées par le type de travail sur son

---

<sup>53</sup> J. Lacan, « Propos sur l'hystérie », *Quarto*, 90, p.8.

symptôme que mobilise le dispositif analytique. Même si l'enjeu d'une analyse est d'aboutir à la poser comme une *fallace*, de percevoir qu'elle constitue ce que Lacan appelle une forme d'escroquerie, c'est déjà un savoir à produire que de la poser comme telle. Ceci montre qu'on ne peut se contenter d'une expression comme celle d'un « savoir y faire » inscrit dans tout symptôme. La « réactivation d'une telle capacité ne peut être pensée et formulée que comme elle-même conditionnée, que comme l'effet d'une démarche qui vise à la rendre possible. Pour le dire en d'autres termes, toute capacité d'invention, de « bricolage » (comme le disent aujourd'hui plusieurs analystes qui veulent s'inspirer du dernier enseignement de Lacan) en vue d'adapter son symptôme pour le rendre « effectuable », insérable dans les contextes de vie ne peut être pensée que comme le résultat d'une démarche résultant d'un nécessaire travail sur le symptôme lui-même, sur la forme de jouissance unienne qui constitue le cœur de tout symptôme.

C'est ce que ne permet pas de penser l'expression d'un savoir y faire supposé toujours déjà mobilisé et mobilisable par le symptôme qui surdétermine tout parlêtre. Mais, cette réflexion n'a que valeur d'indice que la conceptualité lacanienne, dont celle d'un supposé « savoir y faire » avec la jouissance, risque de ne pas rendre pensable ce qu'elle cherche par ailleurs elle-même à penser. Ce qui n'est pas pensé est la condition de possibilité de ce savoir y faire qui est posé par Lacan comme toujours déjà existant. En fait, si on veut bien excuser un détour un peu plus philosophique, ce qui doit être mis en cause c'est l'option mentaliste que suppose l'usage d'une telle expression dans le dernier enseignement de Lacan. Option mentaliste veut dire que l'on suppose qu'il existerait une règle dans l'esprit du sujet qu'il suffirait d'activer, d'inciter pour produire l'effet de « rationalisation » attendu. Par effet de rationalisation, j'entends, par exemple, le « nouveau » rapport que l'analyse vise à produire chez un sujet dans son rapport avec son symptôme, ce nouveau rapport, fût-il simplement celui de l'acceptation de son irréductibilité et des effets de ratages qu'il comporte irréductiblement au regard d'un supposé possible rapport sexuel. Le refus d'une position mentaliste consiste à poser qu'un savoir y faire avec le symptôme est conditionné par l'acte du sujet consistant à poser ce savoir, celui-ci ne pouvant advenir que par l'effet de cet acte, celui-ci nécessitant un écart, une séparation d'avec la position du sujet antérieure à cet acte. En fait, le dernier enseignement de Lacan aboutit, si je le comprends correctement, à cette situation que je qualifierais d'hybride, voire équivoque. D'une part, tout parlêtre est irréductiblement pris dans une réitération irréductible de sa jouissance-symptôme. En ce sens pourrait-on dire, Lacan partage ce que je viens d'indiquer comme l'effet d'une épistémologie non mentaliste : à défaut d'une reprise réflexive de l'arrière-plan qui nous surdétermine inévitablement, on ne peut que répéter cette position d'arrière-plan. Mais, d'autre part, Lacan semble en difficulté de penser ce qu'il n'arrête cependant pas de construire : à savoir les effets pour le parlêtre de ce que Lacan construit comme étant 1° son abandon

nécessaire de l'illusion qu'il pourrait s'affranchir de cette jouissance n'importe quelle construction du sens d'un tel symptôme et, ensuite, 2° la mobilisation de son savoir y faire avec le symptôme pour s'arranger avec lui et lui assurer donc des conditions acceptables d'effectuation dans ses contextes de vie. En ne pensant pas les conditions requises pour que le parlêtre puisse mobiliser une telle capacité d'acceptation et d'accommodement avec son symptôme, Lacan pense les conditions d'une telle opération en termes dans les termes d'une règle déposée dans l'esprit de tout parlêtre, c'est-à-dire dans les termes d'un savoir y faire avec le symptôme supposé toujours déjà exister et dont témoignerait justement cette jouissance-symptôme. Sans doute, Lacan ne méconnaît pas l'utilité d'un travail analytique pour, de fait, « activer » cette supposée capacité. C'est pourquoi, je dis qu'implicitement Lacan pose la nécessité d'une forme de « régulation » du symptôme, d'une forme de « réduction » de la jouissance inscrite dans ce symptôme. Mais, explicitement, Lacan ne pense pas cette opération de réduction ; la raison en est sans doute qu'à très juste titre, il avait d'abord en vue de montrer l'insuffisance de sa référence aux lois du symbolique pour opérer une telle réduction. C'est qu'en effet Lacan a raison de souligner que la réduction symbolique (le signifiant comme meurtre de la chose, la métonymisation du désir, l'assomption du désêtre par la traversée du phantasme) est impuissante à dissoudre ou réduire la jouissance-symptôme. Le passage par l'opération formelle de l'articulation signifiante et la production d'un signifié par le biais de l'articulation signifiante est inadéquate pour penser ce qui se joue dans une analyse. Mais, l'enjeu est de penser radicalement ce qui en résulte pour construire le rapport du parlêtre avec la répétition de son symptôme. Pour rendre « acceptable » le rapport du parlêtre avec son symptôme et permettre à ce parlêtre de savoir y faire avec son symptôme, lui permettre, une opération spécifique est requise dont les conditions de possibilité doivent être explicitées. Et ces conditions ont à voir avec une opération de « séparation » d'avec la manière dont le parlêtre construit son rapport avec son corps propre dans son symptôme. Bien plus, une forme d'auto-limitation qui ne peut résulter d'une part, que de la préalable construction de son symptôme et d'autre part, que de la séparation avec l'illusoire rapport que ce symptôme institue quant à l'Autre du corps propre. En ne construisant pas cette double condition, Lacan risque donc d'endosser une mentalisation des conditions requises pour qu'au terme d'un travail analytique, l'analysant puisse « savoir y faire » avec son symptôme<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Ce mentalisme de la position lacanienne trouve d'ailleurs une expression très explicite et très typique chez J.A. Miller. Miller montre très bien combien la position dernière de Lacan sur la jouissance-symptôme traduit un basculement complet de son enseignement. Alors que cet enseignement avait « commencé sous le drapeau de la nécessité symbolique », il bascule « du côté de la contingence ». Dans cette opération de bascule, se marque la prise de conscience par Lacan de ce qu'il n'y a « finalement pas de rapport entre signifiant et signifié...au contraire le signifié ça s'élabore par le dialogue, ça s'élabore par la pratique, mais ça ne s'élabore pas à partir d'un effet nécessaire et déductible du signifiant » (J.A.

L'absence de cette double condition renvoie donc ultimement à une meilleure construction du concept même de jouissance unienne.

b. Pourquoi est-ce la manière dont Lacan pense son concept de jouissance unienne, de jouissance inscrite dans le symptôme qui, en dernier ressort, explique sa difficulté à construire la condition de possibilité de cette capacité qui devrait être celle du parlêtre à se positionner par rapport à cette jouissance. Car c'est bien cela qui est attendu d'un travail analytique ? L'hypothèse que je pose est que sa difficulté est directement liée à son approche de la réflexivité propre à cette jouissance. La réflexivité est au cœur de l'approche que Lacan construit de cette jouissance unienne. En effet, Lacan mobilise le concept de pulsion qu'il avait développé au chapitre XIV de son séminaire XI sur *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* pour penser l'opération à l'œuvre dans la jouissance unienne. Rappelons que celle-ci constitue en l'éprouvé de soi du corps du parlêtre dans sa rencontre avec la langue. Le corps du parlêtre s'éprouve dans sa factualité. Et Lacan pense cette expérience sur le mode du trajet auto-érotique de la pulsion partielle que Freud avait déjà développé et que reprend Lacan pour en accentuer la dimension proprement réflexive, circulaire. Lacan montre bien, en reprenant notamment cette image de « la bouche qui se baiserait elle-même » à laquelle Freud fait référence pour spécifier ce qui se joue dans la pulsion orale, que toute pulsion partielle ne réalise sa fonction qu'à se construire de façon circulaire, qu'à travers la mobilisation d'un « détour » par l'autre permettant un retour sur le point de départ : « Ce qui est fondamental, au niveau de chaque pulsion, c'est l'aller et retour où elle se structure »<sup>55</sup>.

C'est cette dimension auto-érotique et sa structure circulaire que reprend Lacan pour construire ce qui se joue dans cette expérience traumatisante de la rencontre du corps du parlêtre avec un signifiant. Une même structure réflexive que celle qui définit le fonctionnement de la pulsion partielle apparaît. L'éprouvé de soi du corps du parlêtre se construit dans sa factualité par l'intermédiaire d'une « autruisation » du corps propre. Bien sûr, on l'a déjà signalé, l'Autre ici mobilisé n'est pas l'Autre du langage comme lieu de la reconnaissance et du sens. Mais, c'est par le biais d'un point d'extériorité que se construit la factualité du corps propre qui donne source à la jouissance qui s'incarnera dans le symptôme du parlêtre. Comme le montre très justement J.A. Miller à propos de ce qui se joue dans cette expérience de rencontre entre le corps du parlêtre et la langue, « la jouissance se produit toujours dans le corps de

---

Miller, *Le partenaire symptôme*, cours n°16 du 6 mai 1998, p.243). Mais, Lacan ne voit-il pas qu'en ne pensant l'opération requise pour faire advenir la capacité d'une telle pratique langagière ou expérimentale, il suppose à nouveau l'existence d'une forme de règle formelle capable de « calculer », c'est-à-dire de produire par une règle formelle, le signifié.

<sup>55</sup> J. Lacan, *Le Séminaire livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 162.

l'un, mais par le moyen du corps de l'Autre. Et en ce sens, elle est toujours auto-érotique, la jouissance, elle est toujours autistique. Mais en même temps, elle est toujours alloérotique, parce qu'elle inclut toujours l'Autre, et même dans la masturbation masculine, dans la mesure où l'organe dont il s'agit, comme le souligne Lacan, est hors corps, qu'il est marqué précisément, d'altérité... Il y a un côté hors corps. L'argumentation de Lacan montre bien en quel sens le corps propre de l'être parlant est autrifié, qu'il devient Autre par le signifiant »<sup>56</sup>.

Cependant, en raisonnant sur ce modèle, la réflexivité reste insuffisamment pensée, elle reste donc incomplète. Pourquoi ? Parce que le résultat de cette opération de production de son corps propre (le corps qui s'éprouve dans sa factualité), est que le corps propre éprouve sa factualité comme pure extériorité, et donc – fantasmatiquement aimerais-je dire - comme produite par l'Autre, comme le produit d'une extériorité. Or, en concevant le rapport à l'extériorité sur ce modèle, ce qui n'est pas pensé c'est que cette extériorité n'est elle-même que le produit de l'activité du parlêtre lui-même, ou, pour le dire en des termes plus rigoureux, n'est que le produit immanent à l'activité elle-même du corps « s'auto-posant » dans un mouvement d'extériorisation. En ce sens, la factualité – le corps propre – n'est que l'expression du mouvement qui la produit. L'extériorité du hors corps est en définitive le pur produit immanent au mouvement d'extériorisation du parlêtre lui-même. Et la jouissance qui en résulte est moins celle de cette captivité dans le modèle objectivant d'un hors corps que le plaisir de s'éprouver comme pouvant, par son mouvement, s'extérioriser et donc poser de nouveaux possibles. C'est donc moins l'objectivation du résultat de l'opération que la capacité opératoire qui importe. Mais en même temps, cette capacité opératoire ne peut résulter que de l'attention portée par le parlêtre au savoir inclus dans l'expérience que Lacan nomme celle de la jouissance unienne. En quel sens inclus ? Au sens où c'est uniquement par un retour sur ce qui a opéré dans le mouvement d'auto-position du corps du parlêtre que cette capacité opératoire a pu apparaître. Bien plus, elle n'a pu émerger qu'en dépassant, qu'en se séparant de « l'illusoire » rapport à l'extériorité objectivante qui avait accompli ce mouvement d'auto-position.

Et c'est ici que l'on peut faire retour sur ce que J-P. Lebrun appelle la « négativation » de la jouissance unienne. Cette forme de limitation doit être pensée comme le nécessaire déplacement par rapport à cette forme première de lecture de cette rencontre du corps du parlêtre avec un signifiant. S'éprouver dans sa factualité peut conduire à poser ce hors corps comme extériorité et donc comme auto-produite sur le mode de l'Autre. Ou bien, par une attention au savoir de l'opération par laquelle le parlêtre s'éprouve dans sa factualité, celle-ci est lue comme le résultat immanent au mouvement du parlêtre lui-même par où celui-ci s'éprouve, non seulement comme factualité mais comme le résultat de sa propre capacité à s'extérioriser. Bien sûr, cette attention à sa capacité

---

<sup>56</sup> J.A. Miller, *Le partenaire symptôme*, cours n°18 du 27 mai 1998 p. 22.

réflexive produit aussi, par sa capacité opératoire, une forme de division et donc de mouvement possible de séparation. En ce sens donc, cette limitation doit être pensée comme auto-limitation. Mais, elle rend aussi possible deux résultats importants.

Premièrement, cela oblige à repenser la capacité à se déplacer par rapport au seul jeu d'une mécanique irréductible de répétition du symptôme. Bien sûr, il ne s'agit plus comme l'a bien compris le dernier Lacan de penser le déplacement possible par rapport à son symptôme en termes de résultat de l'élucidation de son sens, fût-il celui d'une élucidation du désêtre du sujet. Mais, le déplacement peut être pensé comme résultant d'une possibilité ouverte par la construction de l'illusion qu'il y a à vouloir poser l'objectivation du corps parlant comme une extériorité objectivante non articulée à l'immanence de l'action qui la produit et la rend possible.

Ensuite, cela met aussi en évidence une forme de déterminabilité du parlêtre par l'effet de sa propre capacité réflexive. Car, en percevant que la factualité en laquelle il s'éprouve est le résultat de sa propre activation, il s'ouvre aussi à une attention aux conditions qui doivent être mobilisées pour pouvoir expérimenter divers possibles et « inventer » les formes de bricolage lui permettant d'inscrire sa jouissance dans les contextes toujours changeants de la réalité. Je reprends ici les expressions liées au dernier Lacan et à ce qui y est nommé le savoir y faire qui serait inscrit dans tout symptôme. Ce savoir y faire ne peut être mobilisé qu'à la condition de ce retour réflexif sur l'illusion objectivante du hors corps qui accompagne tout symptôme. Et reconstruire cette illusion d'une factualité du corps parlant pensée comme pure extériorité ouvre corrélativement sur la dynamique réflexive qui, au contraire, la rend possible. Ce faisant, cela ouvre sur un possible déplacement par rapport à cette pure répétition du symptôme et à attention aux conditions rendant possibles de nouvelles formes de déterminabilité de ses formes de jouissance et de nouvelles formes de rapport aux autres.