

## **Transfert et politique : la destitution subjective comme protocole d'émancipation sociale**

*On trouvera ici le texte de la [conférence prononcée à L'Association Lacanienne Internationale, le 27 janvier 2018](#), par Vladimir Safatle. Cette conférence a trouvé place dans le cadre du cycle organisé, comme chaque année, par le Cartel franco-brésilien de psychanalyse, avec pour thème, en 2017-2018, Foules avec meneur et foules sans meneur, approches de la subjectivité contemporaine. Regards croisés France/Brésil.*

*Vladimir Safatle est un philosophe brésilien contemporain, important à maints égards. Il est professeur de philosophie et de psychologie à l'Université de São Paulo et c'est aussi l'un des coordinateurs du Laboratoire de recherche en théorie sociale, philosophie et psychanalyse (USP) et de l'International Society of Philosophy and Psychoanalysis (ISPP). Mais c'est en même temps un intellectuel engagé dans la vie politique de son pays, et qui à ce titre intervient fréquemment dans la Folha de São Paulo. Enfin il connaît fort bien l'œuvre de Lacan, comme on peut le voir à la lecture du seul de ses livres publiés en français, La passion du négatif : Lacan et la dialectique (Georg Olms, 2010),*

*Son intervention a d'une certaine façon fait contrepoint aux autres interventions du cycle. Là où celles-ci décrivaient ce qui constitue, dans une foule, une dimension d'assujettissement, il a fait valoir, à partir de la présentation de la fin de la cure comme destitution subjective, de quelle façon celle-ci pouvait donner, au niveau politique, un modèle qui permet de penser l'émancipation sociale.*

---

En 1967, Lacan a présenté un texte fondamental sur les rapports entre psychanalyse et politique, la *Proposition du 9 octobre 1967 sur l'analyste de l'École*. Face à la nécessité de justifier le fonctionnement de l'École freudienne de Paris, Lacan présente un texte avec une claire connotation politique dont l'axe central est la réflexion sur la structure du transfert. Il ne pouvait en être autrement, car s'il est vrai que la psychanalyse pense le processus de constitution du lien social à partir des dynamiques d'identification, c'est la discussion sur le transfert qui pourra nous ouvrir les portes vers la compréhension des modes d'abandon de la domination. En ce sens, il y a une réflexion sur les processus d'émancipation qui naît comme le résultat nécessaire de la liquidation du transfert. Compte tenu de l'exercice du pouvoir à travers l'identification, toute émancipation possible prendra la forme d'une liquidation du transfert, avec ses problèmes liés à la destinée de l'expérience de savoir, à la destitution subjective et au rejet de l'analyste.

Mais une distinction doit être faite ici. Les identifications montrent comment les relations sociales sont nécessairement des relations de pouvoir et de répétition. En m'identifiant à quelque chose ou à quelqu'un, j'assume le développement implicite propre à celui avec qui je m'identifie, les structures de ma vie psychique et ses développements seront produits par celui avec qui je m'identifie. Autrement dit, toute identification est un exercice de pouvoir. Cependant, toutes les relations de pouvoir ne sont pas des relations de domination. Car nous pouvons nous rappeler comment le maintien des processus identificatoires se produit en dernière instance par ce que ni moi ni l'Autre n'est capable de dominer. Il y a quelque chose qui circule dans les processus identificatoires qui ne peut être compris comme l'exercice de la domination. Car les processus d'identification se produisent en se soutenant sur quelque chose qui surpasse toute volonté du sujet et que Lacan thématise à travers sa théorie des objets *a*, quelque chose dont le circuit propre insiste à l'intérieur des relations de pouvoir et qui fait de telles relations quelque chose d'instable, toujours prêt à s'inverser, à dériver. Une relation de domination est l'expression de la soumission de ma volonté à la volonté de l'autre, mais il y a ce qui permet au pouvoir de circuler et qui n'est ni ma volonté, ni la volonté de l'Autre. Quelque chose qui produit des liens sans être l'expression de la volonté d'un sujet, mais l'expression d'une dynamique inconsciente des affections. Prenez, par exemple, les conséquences d'une déclaration de Lacan telle que

Ainsi fonctionne l'i(a) dont s'imaginent le moi et son narcissisme à faire chasuble à cet objet a qui du sujet fait la misère. Ceci parce que le (a), cause du désir, pour être à la merci de l'Autre, angoisse donc à l'occasion, s'habille contraphobiquement de l'autonomie du moi, comme le fait le bernard l'ermite de n'importe quelle carapace[1].

Lacan est en train de dire que le moi idéal, qui soutient des processus d'identification responsables de la constitution imaginaire du moi à travers des relations narcissiques, se soutient en s'appuyant sur des objets *a*, cela à fin d'enlever l'angoisse que ces objets produisent. Et le moi idéal fait cela en renforçant le discours de l'autonomie du moi. Une autonomie de la volonté qui apparaît comme un discours de défense contre la phobie résultant de la découverte que ce qui nous constitue dans notre identité, les images qui nous constituent, ne sont désirables que dans la mesure où elles apportent quelque chose qui peut les dissoudre. Ce qui soutient la reproduction matérielle de la vie psychique, ce qui permet l'exercice constitutif des relations de pouvoir, est en même temps capable de dissoudre les rapports de pouvoir eux-mêmes. Et si le pouvoir peut contrôler la circulation de ces objets qui nous décentrent, c'est parce qu'il sait que la reconnaissance de soi-même dans ces objets nous angoisse. Le pouvoir sait que la liberté nous angoisse en même temps qu'elle nous attire. Si les individus acceptent leur servitude c'est parce qu'ils craignent l'angoisse que la liberté produit et l'un des éléments de base que l'analyse peut fournir à l'exercice de la liberté c'est d'amener le sujet à déposer leurs défenses contraphobiques. L'analyse montre que l'angoisse de la liberté ne vient pas de la possibilité transcendante de tout faire, mais de la prise de conscience que nous agissons par une causalité externe qui, comme le dit Lacan, est quelque chose en nous plus que nous.

C'est cette instabilité des rapports de pouvoir que le transfert permet de faire circuler, c'est de cette instabilité qu'il est fait et défait. D'où une question politique centrale pour Lacan, à savoir, que la politique exige des institutions dans lesquelles la liquidation du transfert puisse être reconnue. Le transfert n'est pas un phénomène existant seulement dans des situations analytiques, il existe partout où il y a du pouvoir et de l'identification. Il n'y a pas de relation à l'autorité qui ne produise pas de modes de transfert. C'est pourquoi son destin peut nous dire quelque chose de fondamental sur les processus d'émancipation.

En ce sens, la fonction de l'École pensée par Lacan était de reconnaître les individus qui sont passés par la liquidation du transfert, qui ont laissé derrière eux une forme de sujétion qui s'exprimait non seulement dans la supposition d'un savoir à l'Autre, mais dans la supposition d'un savoir qui me constituerait, qui définirait les voies de ma relation avec moi-même, un savoir qui produirait mes modes de contrôle, d'autonomie et de délibération. Pour cette raison, cette reconnaissance n'était pas seulement la garantie de la constitution de liens sociaux qui ne sont plus hantés par les rapports d'assujettissement. C'était la possibilité d'émergence de liens capables de transformer les sujets.

Lacan a compris que si l'on rentre dans une analyse, c'est parce qu'il y a une supposition de savoir sur la vérité du désir. Cette supposition de savoir n'est pas simplement une curiosité cognitive, un besoin de mieux se connaître soi-même, mais il est une reconfiguration des structures de la praxis et du souci à partir du désir de savoir sur soi-même. Cependant, cette connaissance supposée sera supprimée, non pas par la simple observation de l'ignorance de l'analyste ou de l'insuffisance du discours analytique, mais par l'émergence du mouvement d'un objet qui a soutenu la relation et qui était jusque-là caché. Cela explique pourquoi, dans le discours de l'analyste, c'est l'objet qui occupe la place de l'agent. En ce moment, le sujet voit que son lien avec la supposition de savoir était, en fait, un lien avec un objet qui le causait, qui le mettait hors soi.. Le savoir analytique se réalise en se destituant.

Un exemple est donné ici par la lecture lacanienne du dialogue entre Alcibiade et Socrate dans *Le Banquet*. D'une certaine manière, la lecture de Lacan fait de Socrate le premier analyste, tout comme il fait de la réponse de Socrate au désir d'Alcibiade la première leçon de gestion du transfert que nous aurions connu. Un tel choix a une connotation politique claire. Dans les dialogues de Platon, Alcibiade n'est pas seulement celui qui ne sait pas se gouverner, en n'étant pas maître de son propre désir. Il est celui qui espère gouverner la polis, gouverner les autres. Dans un certain sens, Socrate est celui qui essaie de montrer à Alcibiade

comment il ne pourra pas gouverner la polis avant de gouverner soi-même. Cependant, le gouvernement de soi, dans ce contexte, ne se confond pas, au moins pour Lacan, avec une domination de soi et sa dynamique de contrôle et d'auto-législation. En fait, on peut même dire que se gouverner soi-même est inséparable de la capacité à reconnaître « le reste qui comme déterminant sa division le fait déchoir de son fantasme et le destitue comme sujet »[2]. Si Socrate montre quelque chose à Alcibiade, c'est qu'il n'y aura pas de gouvernement de soi-même s'il est incapable de se confronter à l'objet qui cause son désir, mais de se confronter dans un point où une telle relation à l'objet se constitue dans un espace où le fantôme est traversé et le sujet destitué.

Pour cette raison, Lacan met l'accent sur la façon dont Socrate dit que Alcibiade se trompe sur son désir, car en dépit de ses déclarations et louanges, ce n'est pas exactement lui, Socrate, qu'Alcibiade désire, mais les agalmatas que Socrate porte. Socrate fait donc une opération de séparation, dans la mesure où il essaie de montrer à Alcibiade une distance entre l'idéal du moi et l'objet qui le soutient. En exposant une telle distance, Socrate produit une sorte de court-circuit dans le système d'identification qui a appuyé la position d'Alcibiade, puisque l'idéal du moi n'apparaît plus, comme il est apparu avant, comme le point de transcendance par rapport aux objets imaginaires. Il apparaît comme un vêtement qui soutient le sujet en l'empêchant de s'affronter à un objet sans lieu qui pourtant nous cause, agit en nous et nous constitue.

Pour cette raison, il est nécessaire d'insister sur le fait que si le savoir dans le transfert est savoir supposé sur mon désir et sur ce qui le cause, le processus analytique vise à extraire l'objet qui cause mon désir des chemins du savoir. Socrate ne dit rien sur les choses de l'amour, ce qui ne veut pas dire qu'il ne sait pas quoi faire de telles choses. Cela veut seulement dire que ce faire ne s'oriente pas en tant que délibération, il ne s'oriente pas comme une connaissance partagée qui s'inscrit à l'intérieur d'une structure symbolique. Il est une forme d'ouverture qui présuppose une destitution de la domination, une forme de reconnaissance d'une causalité externe, à propos de laquelle il ne sert à rien de chercher à se défendre. Lacan parle alors d'une opération d'«affronter la vérité», distincte de l'opération de l'exercice de la connaissance.

Lui même reconnaît que cela semble signifier l'impossibilité de constituer toute forme possible de lien social : « la destitution subjective inscrite sur le ticket d'entrée – c'est ce point provoquer l'horreur, l'indignation, la panique, voire l'attentat, en tout cas donner le prétexte à l'objection de principe ? »[3]. Car qu'est-ce que peut être un lien constitué à partir d'une liquidation du transfert et qui semble empêcher toute identification symbolique, qui ne peut mobiliser aucune production fantasmatique, cela au point que Lacan affirme :

Dans ce virage où le sujet voit chavirer l'assurance qu'il prend de ce fantasme où se constitue pour chacun sa fenêtre sur le réel, ce qui s'aperçoit, c'est que la prise du désir n'est rien que celle d'un désêtre. En ce désêtre se dévoile l'inessentiel du sujet supposé savoir d'où le psychanalyste à venir se voue à l'agalma de l'essence du désir, prêt à le payer de se réduire, lui et son nom, au signifiant quelconque[4].

C'est ainsi que Lacan décrit le processus de liquidation du transfert. Nous notons d'abord qu'il s'agit de décomposer la sécurité que procure le fantasme en tant qu'il constitue une fenêtre sur le réel, c'est-à-dire en tant qu'il encadre le réel sur une certaine distance et dans une certaine opération. Il faut que le sujet s'approche du réel et c'est cela qui se passe à la fin d'un transfert. Quand la sécurité produite par le fantasme vacille, le désir se révèle comme n'étant rien d'autre qu'un désêtre. Pas une forme de réinscription du sujet dans la sécurité ontologique d'un être pensé comme normativité, comme nécessité, mais la dérive d'une dépossession. Ce virage de l'être au désêtre est caractéristique de la desupposition du savoir de l'analyste. C'est-à-dire que, dans l'analyse, l'analyste passe par un désêtre, ce qui suppose une angoisse et un rejet, et l'analysant passe par une destitution subjective, ce qui suppose une certaine détresse.

Cette destitution est décrite à travers un changement dans la structure des processus de reconnaissance. Car nous n'avons pas la reconnaissance de soi dans un autre sujet, mais dans un objet. Une telle reconnaissance est faite de manière à réduire le nom du sujet à un signifiant quelconque, c'est-à-dire son nom, ce qui établit des relations de filiation et de transmission, ce qui porte la marque de son inscription à l'horizon d'une constellation familiale, advient un signifiant quelconque, dans le sens d'une inscription purement

contingente, sans place dans une chaîne de besoins. C'est-à-dire que la réinscription symbolique que l'interprétation analytique peut produire grâce à la mobilisation des cadres de relation propres au complexe d'Edipe et à son horizon normatif est déposée de sorte que le nom apparaît comme un signifiant quelconque. Ainsi, la contingence se dévoile à l'intérieur d'un désir qui ouvre une clairière loin de toute sécurité ontologique.

Mais, il reste une question centrale: pourquoi ce processus ne serait pas simplement un processus dépressif? Qu'est-ce qui en fait un processus, au contraire, d'affirmation de liberté et d'émancipation? Et comment sera-t-il possible de former des liens sociaux après une expérience de cette nature?

Pour répondre à ces questions, rappelons-nous comment la liquidation du transfert est associée à l'émergence d'un acte. En définissant sa notion d'acte analytique, Lacan affirme qu'il serait fondé sur une «structure paradoxale provenant du fait que l'objet y est actif et que le sujet est subverti». Une subversion qui est l'inscription de la position du sujet dans le réel. Nous revenons sur ce point car cette idée d'acte capable d'inscrire le sujet dans le réel est centrale. Cela implique qu'en produisant un acte, les sujets agissent à partir de ce qui fait s'effondrer l'ordre symbolique. Pour cette raison, ils perdent leur inscription précédente dans l'ordre symbolique et dans l'ordre du savoir qui les a constitués.

Une telle discussion nous ramène vers la puissance de négation propre à tout acte. Lacan rapproche à divers moments l'acte analytique d'une certaine lecture possible du concept politique de révolution. Cependant, une distinction doit être faite ici. Dans diverses circonstances, Lacan a insisté sur le fait que «révolution» signifie habituellement, comme nous le savons à propos des mouvements astronomiques, «revenir au même endroit». En commentant la révolution copernicienne, utilisée comme métaphore de la coupure épistémologique en philosophie et même en psychanalyse, Lacan se demandait: «Qu'est-ce qui est révolutionnaire dans le recentrage du monde solaire autour du Soleil? ». Cette façon de dire qu'il n'y avait changement du tout à travers la préservation de la hiérarchie, de l'unité et de la centralité que représentait la notion de mouvement sphérique comme forme céleste parfaite. La vraie révolution résidait dans l'avènement du mouvement elliptique, c'est-à-dire de la notion de deux centres comme forme des mouvements célestes. La révolution, si n'est pas un retour au même endroit, est indissociable d'un changement dans la structure des savoirs, non seulement dans les endroits que chaque élément occupe au sein d'une structure donnée, non seulement dans les détenteurs du savoir et du pouvoir.

À sa place, Lacan essaie de penser la révolution qu'une expérience analytique implique en appelant à la poésie. Souvenons-nous à cet égard d'un poème cher à Lacan qui lui est apparu comme l'expression de la «formule générale de l'acte». Il s'agit de *A une raison*, d'Arthur Rimbaud:

Un coup de ton doigt sur le tambour décharge tous les sons et commence la nouvelle harmonie/ Un pas de toi, c'est la levée des nouveaux hommes et leur en-marche/ Ta tête se détourne: le nouvel amour!/ Ta tête se retourne, le nouvel amour!/ “Change nos lots, crible les fléaux, à commencer par le temps” te chantent ces enfants. Élève n'importe où la substance de nos fortunes et de nos vœux” on t'en prie. Arrivée de toujours, qui t'en iras partout.

D'abord, il faut noter que la formule générale de l'acte analytique est donnée par un poème. Car il s'agit d'approcher l'acte et l'émergence d'un autre régime de partage du langage qui s'exprime sous la forme du poème. Si le langage apparaît ici dans une position fondamentale, c'est parce qu'il décide la forme de l'expérience, la dynamique de nos grammaires des affects, de la structure de nos sensibilités. Il n'y a pas de révolution réelle sans une transformation de la capacité d'énonciation du langage. À cet égard, rappelons-nous d'une discussion de Staline sur le fait que le langage ne serait pas une superstructure, pour autant qu'il ne pourrait pas être modifié en modifiant les rapports de production:

Quel pourrait être le besoin d'une telle révolution linguistique si nous démontrons que le langage existant et sa structure sont fondamentalement adaptés aux besoins du nouveau système? L'ancienne superstructure peut et doit être détruite et remplacée par une nouvelle en quelques années afin de laisser libre cours au

développement des forces productives de la société, mais comment pourrait-on détruire une langue existante et en construire une nouvelle à sa place en quelques années sans provoquer d'anarchie dans la vie sociale et sans créer la menace de désintégration de la société? Qui d'autre qu'un Don Quichotte pourrait se donner une telle tâche?

Staline, qui était bien conscient de ce que signifie assassiner une révolution, refuse que la langue soit une superstructure parce qu'elle ne doit être ni le véhicule ni le résultat d'un processus révolutionnaire. Il doit rester tel quel, au risque de déclencher l'anarchie et la désintégration. Cependant, il faut se demander quelle sorte de révolution est celle qui voit les instaurations dans le domaine de la langue comme hors de sa portée. Car dire que le langage ne change pas est le moyen le plus sûr d'affirmer qu'une révolution ne change pas ce qui apparaît comme la condition préalable (au moins pour les sujets parlant) de toute expérience possible. C'est dans cet esprit que nous pouvons nous tourner vers le poème de Rimbaud et son utilisation par Lacan.

D'abord, souvenons-nous du titre: "à une raison". La formule générale de l'acte est liée à un poème intitulé «à une raison». Ce qui est le plus évident ici, c'est l'idée «d'une raison» et non de «la raison». Comme s'il s'agissait de dire "chacun a sa raison". Mais une phrase de cette nature semble généralement signifier: "il n'y a pas de raison, car chacun a la sienne". S'il n'y a pas de raison, il n'y a pas de ratio, non seulement dans le sens qu'il n'y a pas de mesure commune, mais surtout dans le sens qu'il n'y a pas d'implication générique. S'il n'y a pas de raison, il semble qu'il n'a rien qui nous implique génériquement, rien qui nous donne un champ, il ne semble y avoir qu'une parole, une parole et autre parole.

Cependant, le poème exprime exactement le contraire de cette idée. Comme si la singularité de l'expérience que produit le corps dans lequel une raison éclate était une expérience qui peut être reconnue par tout le monde. Comme si ce qui était dévoilé n'était que l'ouverture d'un commun encore hors du monde. En ce sens, rappelons-nous comment "raison" a dans son intérieur "son" qui apparaît dans le poème dans le battement du tambour qui décharge "tous les sons". Il y a l'infinité de tous les sons dans cette raison émergente. En ce sens, si l'article indéfini «une» singularise, cette singularité n'indique que la corporéité de l'expérience de ce qui est résolu dans tous les sons, qui ce qui exige aussi toutes les oreilles, qui imitent toutes les voix.

Il est clair que le poème commence par un horizon de guerre et de musique, comme si la vraie guerre était la transformation du langage en musique. Il commence par un battement de tambour, comme on annonce la création en brisant le silence avec un son, généralement sec, sans résonance. Mais maintenant cette absence de résonance est l'avènement d'une nouvelle harmonie produite par tous les sons.

Notons, néanmoins, un point important ici. Tous les sons joués ensemble ne peuvent produire qu'une masse sonore de type cluster, ne jamais fournir une nouvelle harmonie. Une touche qui décharge tous les sons peut en fait être perçue comme un son capable de produire n'importe quelle harmonie, un peu comme la substance de notre fortune et des nos désirs qui peuvent être cultivés n'importe où, comme ce qui viendra avec vous partout. C'est-à-dire que nous parlons ici d'une relation (car l'harmonie est nécessairement une relation) sans restriction, sans perte, qui peut potentiellement opérer dans un temps et un espace qui ne connaît plus la finitude des déterminations. Et comme le déclenchement de la guerre avec ses changements et dominations est transmué en musique, le poème produit l'irruption du nouveau: des hommes nouveaux, un nouvel amour. Un nouvel amour qui a besoin d'être répété, ce qui n'est pas seulement dit une fois, qui doit faire revenir la tête vers un appel une fois de plus.

Que l'amour soit ce qui doit être répété, que l'amour soit réellement la scène d'une répétition, ou que l'amour soit ce qui permet à la répétition d'exister dans sa force de transformation, cela nous montre comment c'est dans ce nouvel amour que la raison surgit. Comme la raison, l'amour est une question de relation et d'existence dans la relation. Comme Rimbaud le dira dans un autre poème, Génie: "amour, mesure parfaite et réinventée, raison merveilleuse et imprévue". Car il y aura un temps, un dénuement propre à l'amour et à la dispersion de son acte. Ce temps propre fonde une autre raison, comme l'a bien compris Lacan en affirmant: «L'amour, c'est dans ce texte le signe, pointé comme tel, de ce qu'on change de raison ».

Et en produisant cette répétition qui dénonce un désir d'instauration et de durée, le poème s'ouvre à un chant. Un chant des enfants dont la musique évoque les destinations qui devraient changer et le temps qui devrait être ciblé comme un fléau, ouvrir à ce qui arrive de toujours, à ce qui suspend l'ordre même du temps. Les enfants ne chantent pas seulement, mais ils prient, parce qu'ils sentent l'urgence des désirs qui sont cultivés dans un lieu hors-lieu, dans un «n'importe où » hors du monde tel qu'il est maintenant composé et divisé.

Un acte est toujours le déclenchement d'un autre temps et d'un autre espace, c'est sa fonction: pour permettre le désir d'être cultivé dans un autre temps et un autre espace, brisant la hiérarchie des lieux qui désacralise les distances. En ce sens, ce n'est pas par hasard que Lacan choisit Rimbaud pour fournir une formule générale de l'acte analytique. Il est le poète qui parle d'un temps de révolutions, qui va écrire des poèmes sur la commune et des batailles d'émancipation populaire, qui abandonnera le poème versifié, qui fera s'approcher la langue d'un système de couleur grâce aux travaux phonétiques sur les voyelles. C'est-à-dire que Rimbaud est celui qui produira une nouvelle aïsthesis dans le langage et dans sa force d'expression, en explorant des dimensions significatives élaborées au-delà des modes purement sémantiques de détermination des sens. Une "éruption de tous les sens", comme dit Rimbaud lui-même, qui est l'avènement de nouveaux principes constructifs. Rappelons-nous que le poème "A une raison" a été écrit entre 1872 et 1873, c'est-à-dire juste après la commune. Ce qui donne une expression très concrète de qui sont ces nouveaux hommes qui se lèvent et partent dans une nouvelle harmonie.

Il faut garder cela à l'esprit quand nous entendons Lacan dire que: « l'acte a son lieu dans un dire et il change de sujet » ou « l'acte destitue dans sa fin le sujet même qu'il instaure ». Cela démontre comment l'acte analytique soutient un dire qui, au lieu de simplement extérioriser le sujet, le modifie en une paradoxale instauration destituante.

C'est à ce point que nous pouvons comprendre l'implication politique du concept d'acte analytique. Cela nous permet de penser la notion politique de révolution au-delà de sa soumission à une dynamique de restauration. Ce qui n'est possible que parce que l'acte nous montre plus clairement quelle est la véritable dimension de la transformation qu'une action révolutionnaire doit produire. Il est lié à la modification de la structure du savoir / pouvoir. Mais, et ceci est un point décisif, cela ne pousse pas simplement le savoir précédemment supposé dans l'Autre vers un savoir maintenant présent dans la conscience du sujet. Cela ne signifie pas que nous nous réapproprions du savoir. Car ce déplacement ne serait que la réitération du même régime de savoir et d'action, seulement disponible maintenant à la conscience. Il ne sert à rien de louer la pratique si cette pratique dépend encore de la même grammaire de savoir à laquelle on était soumis. Une grammaire composée d'idéaux d'autonomie, de délibération, de choix et de décision qui se réfèrent nécessairement au mode de représentation de la conscience. Peu importe qui agit réellement, quand on agit toujours à partir de la même grammaire. Dans tous les cas, c'est la grammaire qui agit, ce sont les systèmes de règle et d'existence qui agissent. Une pratique émancipée n'est pas le résultat du transfert d'un savoir que nous supposons dans l'autre et que nous nous réapproprions maintenant. L'émancipation n'est pas un transfert de savoir qui nous permettrait de récupérer l'énonciation du savoir, ce qui nous permettrait de mieux délibérer. Comme si nous avions maintenant la possession d'un savoir qui nous a été refusée. L'émancipation est plutôt une déposition du savoir. Notons la signification d'une déclaration décisive comme:

Ainsi, l'être du désir rejoint l'être du savoir pour en renaître à ce qu'ils se nouent en une bande faite du seul bord où s'inscrit un seul manque, celui que soutient l'agalma[5].

Désir et savoir se rencontrent comme les deux côtés d'une bande de Moebius se rencontrent. Ils passent l'un dans l'autre, passage qui se produit uniquement à la condition d'assumer une torsion, ils font de ce passage l'inscription d'un manque, qui n'est pas un manque simplement lié à l'incomplétude ou à la subjectivité de la castration comprise comme assumption de la finitude, mais qui est l'émergence d'un objet qui ne se réduit pas à ce qu'une chaîne signifiante peut représenter. Quand un savoir du désir est possible, ce n'est que par une torsion qui, du point de vue de la configuration actuelle du savoir, est un manque.

Mais insistons sur un point fondamental. Si quelque chose manque, c'est parce que je ne l'ai pas. Si l'articulation entre le désir et le savoir inscrit un manque structural c'est parce qu'une telle articulation pointe sur quelque chose que je ne peux jamais avoir, qui ne se mettra jamais sous le signe de ma possession, et celle-là est exactement l'une des principales caractéristiques des agalmata: les sujets ne les ont pas, ils les portent, ce qui est totalement différent. Ceci est une façon de dire que la désupposition de savoir qui est la condition pour la liquidation du transfert à quelque chose de l'assumption d'une autre parole, d'une autre relation au langage, un langage qui ne semble pas exactement mien, un savoir qui ne renforce pas l'illusion de ma propriété et de mon domaine. D'où des déclarations telles que:

Tout ce qui est de l'inconscient, ne joue que sur des effets de langage. C'est quelque chose qui se dit, sans que le sujet s'y représente ni qu'il s'y dise – ni qu'il sache ce qu'il dit[6].

Plus que d'être structuré comme un langage, l'inconscient est un discours qui dépose le parler même du sujet. C'est l'émergence d'un langage qui n'apparaît plus comme le mien. Non seulement parce que son énonciation est soumise à l'involontaire, mais principalement parce que ce n'est plus le langage du sens et le rétablissement de la propriété produite par la dynamique du sens. C'est le langage d'un événement de vérité.

Bien sûr, cette notion de sens avec laquelle travaille Lacan a sa spécificité. Après tout, que peut être une langue qui ne soit pas un langage de sens, mais un langage d'un événement de vérité, comme le suppose Lacan en parlant de l'inconscient? Parmi les différentes manières de discuter ce problème complexe, insistons sur celle qui expose la dimension politique de ce débat. Rappelons-nous ce que Lacan affirme dans un texte où il s'agit de l'acte politique de dissolution d'une institution qu'il a lui-même créée :

L'internationale, puisque c'est son nom, se réduit au symptôme ce qu'elle est de ce que Freud en attendait. Mais ce n'est pas elle qui fait poids. C'est l'Eglise, la vraie, qui soutient le marxisme de ce qu'il lui redonne sang nouveau ... d'un sens renouvelé. Pourquoi pas la psychanalyse, quand elle vire au sens ? Je ne dis pas ça pour un vain persiflage. La stabilité de la religion vient de ce que le sens est toujours religieux[7].

C'est la manière lacanienne de dire que le vrai problème politique auquel nous devons faire face est la recrudescence de la dimension théologico-politique du pouvoir. La religion est un moyen de soutenir des liens sociaux à travers la réduction des demandes politiques à des demandes de protection, à travers la constitution de l'autorité par des figures du pouvoir pastoral. Donc, dire que le sens est toujours religieux veut dire que la psychanalyse devrait être en mesure de faire émerger ce qui ne peut pas être objet d'un souci parce qu'il n'est pas pensable à l'intérieur des rapports de nécessité, de confirmation de la destinée originelle, téléologique, de l'unité substantielle de la rédemption. Lacan n'a pas peur de parler ici de la religion, d'un certain marxisme et de la bureaucratisation des liens sociaux par une internationale (dans ce cas, l'IPA) qui ne se soutient que par crainte de l'acte analytique.

Ces cas démontrent que pour Lacan les opérations de production du sens sont des opérations de production du besoin par des relations téléologiques au sein desquelles ne se déploie que l'expression d'une origine dans son processus de réalisation destinal. Dans ce contexte, le sens ne peut apparaître que comme un rapport de nécessité garanti par un fondement situé à l'origine. Le sens rétablit ce qui a été perdu, il guérit en nous faisant revenir à un fondement originel. Ainsi, le contraste principal est entre le sens et l'événement. Une

opposition sur laquelle Lacan insiste à propos de ses conséquences politiques. Si Lacan critique le marxisme, c'est parce qu'il comprend sa théorie de la révolution à partir d'une eschatologie historique dans laquelle le prolétariat apparaît comme sujet-objet enfin réconcilié. Dans cette eschatologie, tout événement est annulé sous le poids d'un temps qui n'est autre que la projection d'une réalisation irrésistible du progrès. Ce n'est pas la seule lecture que nous puissions faire de la théorie de la révolution chez Marx. Cependant, c'est elle que Lacan adopte à ce moment là.

Mais que peut offrir la psychanalyse face à la critique de la religion, de la politique utopique et de la montée de la bureaucratie? En ce sens, si nous revenons à la question de savoir comment nous savons que nous ne sommes pas simplement confrontés à la stylisation d'une position dépressive, nous devons insister sur la relation entre l'acte et la jouissance. Car ce qui conduit à un acte de cette nature, un acte au-delà du sens, c'est le déplacement et la dépersonnalisation que l'expérience de la jouissance nécessairement produit. Il y a toujours une relation entre l'acte et la tentative de faire de l'impossible de la jouissance la figure d'une forme de relation à venir. Ainsi, dans le transfert, il ne serait pas possible que le sujet ne soit pas entraîné par l'émergence de la jouissance au-delà des formes d'inscription symbolique du désir. C'est exactement ce qui permet la liquidation du transfert, sa non-consolidation dans une simple relation de suggestion et de dépendance.

Finissons sur ce point: dans le transfert, il y a toujours une émergence du caractère sans lieu de la jouissance, comme on le voit par exemple dans la jouissance orale du patient d'Ernst Kris, hanté par son désir de plagiat et sa décomposition des illusions d'être l'auteur, ou la jouissance de l'homme aux rats devant la description des vicissitudes chinoises. Le transfert, dans sa supposition de savoir, doit permettre l'émergence d'une telle jouissance, aussi affligeante soit-elle. Mais il doit permettre l'émergence non pas pour rassurer le sujet quant au fait que sa jouissance n'est pas menaçante, non pas pour montrer qu'il y a une place pour lui dans l'administration possible de la vie telle qu'elle se passe dans la situation actuelle. En fait, la psychanalyse tente d'extraire de cette jouissance une politique, tente de montrer comment la détresse liée à cette jouissance apporte avec elle une vérité politique, à savoir le fait que les conditions de la reproduction matérielle de la vie à laquelle le sujet s'est soumis ne peuvent s'exercer, qu'il ne peut rien savoir de cette jouissance, avec elle il n'est possible de rien faire, il fallait la ruiner et l'oublier. C'est-à-dire, le caractère sans inscription, la nature réelle de cette jouissance entraîne des transformations et des productions singulières, si le sujet est capable d'assumer, de produire un acte qui est la forme même de la non-inscription. En ce sens, nous pouvons mieux comprendre l'importance d'une déclaration telle que: "la jouissance est ce que la vérité trouve comme résistance au savoir". Si elle est ce que la vérité trouve en résistant au savoir, alors la déposition du sujet supposé savoir ne peut se faire qu'en son nom.

[1] LACAN, Jacques; Autres écrits, p. 262

[2] LACAN, AE, p. 252

[3] Idem, p. 252

[4] Idem, p. 254

[5] LACAN, Jacques; Autres écrits, p. 254

[6] Idem, p. 334

[7] Idem, p. 318